

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

Faculdade de Filosofia e Ciências

Programa de Pós-graduação em Filosofia

LUÍS CÉSAR ALVES MOREIRA FILHO

**IDENTIDADE DO EU E NORMATIVIDADE SOCIAL
EM HABERMAS**

MARÍLIA
2013

LUÍS CÉSAR ALVES MOREIRA FILHO

**IDENTIDADE DO EU E NORMATIVIDADE SOCIAL
EM HABERMAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Câmpus de Marília, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política Contemporânea.

Orientador (a): Prof.^a Dra. Clélia Aparecida Martins.

MARÍLIA

2013

Moreira Filho, Luís César Alves.
M838i Identidade do Eu e normatividade social em Habermas /
Luís César Alves Moreira Filho. – Marília, 2013.
133 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2013.

Bibliografia: f. 131-133

Orientador: Clélia Aparecida Martins.

1. Habermas, Jurgen, 1929-. 2. Self (Filosofia). 3.
Intersubjetividade. I. Autor. II. Título.

CDD 193

LUÍS CÉSAR ALVES MOREIRA FILHO

IDENTIDADE DO EU E NORMATIVIDADE SOCIAL
EM HABERMAS

Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em Filosofia ao Programa de Pós-graduação, da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Câmpus de Marília, na área de concentração História da Filosofia, Ética e Filosofia Política Contemporânea.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____
Prof.^a Clélia Aparecida Martins – Doutora - FFC-UNESP

2º Examinador: _____
Prof. Clodomiro José Bannwart Junior – Doutor - UEL - PR

3º Examinador: _____
Prof. José Geraldo Bertoncini Poker – Doutor - FFC-UNESP

Marília, 26 de setembro de 2013

AGRADECIMENTOS

Venho externar de modo singelo os meus agradecimentos aos professores do Departamento de Filosofia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia que se dedicam à formação dos alunos deste câmpus da UNESP, em Marília, sejam os professores que aqui estão e os que se foram, pois desta história surgiu a dissertação de mestrado. Agradeço em especial a Dra. Clélia Aparecida Martins por me orientar desde 2009 na graduação e pela dedicação na orientação desta pesquisa.

À dona Edna e ao Sr. Paulo que se fazem sempre solícitos na secretaria do Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação respectivamente, junto com o Sr. Claudionor, da Seção de Graduação da UNESP, a dedicação de todos foi relevante para que minha vida acadêmica, em termos funcionais, pudesse transcorrer normalmente.

Ao Dr. Poker agradeço por me encaminhar para a orientação da Dra. Clélia, sem dispensar suas colaborações juntamente com o Dr. Bannwart Júnior, com suas observações e sugestões no decorrer do exame de qualificação. Devo às valiosas contribuições desses professores, participantes da banca de qualificação e de defesa, o meu amadurecimento em relação ao pensamento habermasiano.

Aos amigos fica a valiosa proximidade cativada a cada instante de solidariedade sem dispensar a sinceridade; aos professores ficam a correção e a verdade na memória que terei da minha passagem pela FFC – UNESP; destas pretensões de validade que sustentaram o meu percurso acadêmico fica a minha história de vida, da qual vocês fizeram parte.

Enfim, à FFC-UNESP, Marília, no âmbito da qual os debates e discussões, propiciados pelo uso da razão comunicativa, estimularam o meu desenvolvimento intelectual e estabeleceram experiências importantes da vida acadêmica, nem sempre restrita a flores.

Por fim, à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – pela bolsa concedida no decorrer do mestrado.

*A história é testemunha do passado, luz da verdade, vida da
memória, mestra da vida, anunciadora dos tempos antigos.*
Marco Túlio Cícero

RESUMO

A pesquisa tem como propósito analisar a acepção habermasiana do eu como sujeito cognoscitivo, linguístico e intersubjetivo, parcialmente determinado pela objetividade do mundo, e também as possibilidades e características estabelecidas por Habermas no processo interativo constituinte desse eu, de modo a serem sustentadas relações recíprocas entre identidade do eu e sociedade. O sujeito epistêmico, ao se confrontar com o mundo, estabelece trocas intersubjetivas mediadas pela linguagem, características das relações sociais, as quais gradativamente constituem a normatividade social como identidade coletiva. O problema que se colocou teve como núcleo a relação entre sujeito, linguagem e intersubjetividade, derivando desse núcleo o questionamento básico em torno do qual a pesquisa foi desenvolvida: até que ponto o homem que conhece o mundo interpreta-o dentro de suas limitações, se relaciona com ele e julga seus fenômenos, tem sua identidade determinada pela comunidade, cuja identidade coletiva é mediatizada por convicções oriundas tanto de processos discursivos questionadores da objetividade constante no mundo da vida, quanto de tradições doutrinárias inquestionáveis também constituintes desse mundo? Se a identidade depende de um processo de aprendizagem e interação social, qual a possibilidade de relacioná-la ao conceito de autonomia em seus dois âmbitos (público e privado)? E em que medida se sustenta a razão comunicativa entre normatividade e identidade (do eu e coletiva)?

Palavras-chave: Jürgen Habermas. Identidade do eu. Intersubjetividade. Normatividade.

ABSTRACT

The research aims to analyze the Habermasian sense of self as subject cognitive, linguistic and intersubjective, partially determined by the objectivity of the world, and also the possibilities and characteristics established by Habermas in the interactive process of constituent self, in order to be sustained reciprocal relations between identity of self and society. The epistemic subject to confront the world establishing intersubjective exchanges mediated by language, characteristics of social relations, which are gradually normalizing social and collective identity. The problem to put together was a core about the relationship between subject, language and intersubjectivity, deriving this questioning basic core around which the research was developed: the extent to which the man that knows the world interprets it within its limitations, it relates to judges and its phenomena, has its identity determined by the community, whose collective identity is mediated by both convictions arising discursive processes of constant questioning of objectivity in the world of life and traditions of doctrinal unquestionable also constituents of this world? If the identity is a process of learning and social interaction, where the possibility of relating it to the concept of autonomy in their two areas (public and private)? And as time goes by is sustained communicative reason between normativity and identity (of self and collective)?

Keywords: Jürgen Habermas. Identity of self. Intersubjectivity. Normativity.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2. O INDIVÍDUO E A IDENTIDADE DO EU	16
2.1 O conceito de identidade do eu	18
2.2 O desenvolvimento do juízo moral e a homologia entre ontogênese e filogênese	31
2.3 Heteronomia e autonomia.....	44
3. A IDENTIDADE DO EU E A APRENDIZAGEM INTERSUBJETIVA	51
3.1 A empiricidade do desenvolvimento cognitivo e moral.....	55
3.2 Pragmática formal e identidade social	64
3.3 Identidade, discurso e verdade.....	72
4. IDENTIDADE, NORMATIVIDADE SOCIAL E DEMOCRACIA	79
4.1 – Identidade, normatividade <i>versus</i> complementaridade entre direito e moral	82
4.2 – Normatividade, mundo social e mundo objetivo	102
4.3 – Identidade e democracia: entre direito público e privado	115
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
REFERÊNCIAS	131

1. INTRODUÇÃO

Desde a perspectiva da filosofia habermasiana, o eu é uma organização simbólica do indivíduo, que se desenvolve não no âmbito privado, de modo solipsístico, mas nas relações intersubjetivas:

Os sinais de autoidentificação, todavia, devem ser reconhecidos intersubjetivamente, a fim de poder ser fundada a identidade de uma pessoa. Distinguir a si mesmo dos outros deve ser algo reconhecido por esses outros. A unidade simbólica da personalidade, produzida e mantida através da autoidentificação, apóia-se, por sua vez, no fato de se estar inserido na realidade simbólica de um grupo, na possibilidade de se localizar no mundo desse grupo. Uma identidade de grupo que vá além das biografias individuais, portanto, é condição para a identidade da pessoa singular. (HABERMAS, 1983, p. 79).

Habermas pensa o eu sempre inserido numa realidade simbólica coletivamente partilhada, cuja identidade é gerada pela socialização: o sujeito vai apropriando-se gradativamente do universo simbólico de um sistema social, integrando-se a ele na medida em que desenvolve sua capacidade de linguagem e ação.

O grupo ajuda a formar a identidade do eu enquanto indivíduo que se reconhece como sendo outro. Os sujeitos epistêmicos, comunicativos, por meio das relações intersubjetivas, mantêm-se e são mantidos em comunidades linguísticas constituídas por convicções, valores e tradições. Onde, qualquer desenvolvimento social, para ocorrer dentro de novas referências que não sejam as superstições, requer o amadurecimento do eu enquanto consciência moral mais ampla, não restrita aos indivíduos em pequenos grupos. Não se trata, alhures, de um contundente determinismo:

Uma sociedade produz a sua identidade de um modo determinado: e depende dela não perder tal identidade. Falar de uma identidade racional significa, por outro lado, revelar um conteúdo normativo nesse conceito. Com efeito, está subentendida em tal expressão que uma sociedade pode não apreender sua identidade “autêntica” ou “verdadeira”. (HABERMAS, 1983, p. 77).

Essa identidade do eu é também concebida por Habermas como uma formação ontogênica, que exclui a concepção de indivíduo privilegiado pela natureza. Com isso, não se coloca a diferença entre o eu e os de sua própria comunidade linguística nem se exclui o passado como reprodução cultural, como dantes se considerava (a superioridade de

gênero e de etnias): “As catástrofes do nosso século [XX, L.C.A.M.F.] têm introduzido uma nova mudança nesta consciência do tempo. Agora nossa responsabilidade se faz extensiva inclusive ao passado. Este não pode aceitar-se simplesmente como algo fático e acabado.” (HABERMAS, 1994, p. 121, tradução nossa).

Nessa acepção do homem contemporâneo, a autoridade é algo presente no sujeito. Diferentemente, porém, dos outros períodos que delegavam para Deus e suas autoridades religiosas toda a verdade na definição e instituição das relações, atualmente a racionalidade estabelece novas formas de interação, que não partem basicamente da superstição. Apesar das estruturas sociais constituídas tradicionalmente serem mantidas devido ao esforço contínuo para a sua perpetuação, elas agora se tornam questionáveis quando não satisfazem as necessidades da coletividade que, por meio da interação, muda a sua interpretação e legitimação reconstruindo permanente e racionalmente o sistema normativo de referência responsável pela socialização.

O sujeito comunicativo confronta-se com o mundo mediante relações sociais características da normatividade social; o sujeito singular e a comunidade se constituem reciprocamente como identidade coletiva. O eu singular constitui-se como sujeito autodeterminado que solicita para si exemplaridade universal. Ele tem que se reconhecer como sujeito livre e igual dentro das relações que o limitam, num processo histórico de constituição progressiva da consciência moral, que ocorre no mundo da vida <Lebenswelt> – conceito que já pressupõe a intersubjetividade e a aprendizagem: “O mundo da vida intersubjetivamente compartilhado, é, antes, definitivamente o lugar de uma práxis cotidiana cooperativa e comunicativa, na qual se sobressaem os traços inovadores-experimentais e os aspectos discursivos de aprendizado fálicos [...]” (HABERMAS, 2004, p. 166).

A capacidade que um sujeito adquire de falar e agir, de permanecer idêntico a si mesmo e de poder localizar-se na realidade simbólica do grupo a que pertence, corresponde ao que Habermas denomina de “identidade do Eu”, a qual garante uma autoidentificação perpassada pelo reconhecimento intersubjetivo dos membros do grupo. A identidade do eu enquanto indivíduo que se reconhece sendo outro não se constitui se não amparada no grupo ou na comunidade. Estamos diante então da constituição do eu concomitante à da identidade que não se diferencia discursivamente da coletividade, acepção decorrente mesmo do modo como Habermas, baseado na epistemologia genética de Jean Piaget, apresenta as homologias estruturais da intersubjetividade, entre o princípio de organização do desenvolvimento ontogenético da consciência moral e do desenvolvimento das estruturas normativas da sociedade em geral.

Essas homologias não constituem uma tese defendida por Habermas com base em fundamentos científicos, antes o contrário, ele sugere unicamente a “fecundidade heurística” (HABERMAS, 1983, p. 17-18) das homologias. Ou seja, trata-se de um modo de interpretação do processo societário, segundo o qual:

[...] a sociedade passa a assumir – subrepticiamente – as características de um sujeito, com vontade própria, capaz de apreender e se orientar, constituindo, por assim dizer, uma unidade biológica – antropológica – cognitiva. [...] Postulando-se a homologia, pressupõe-se que tanto na psicogênese quanto na sociogênese atuam os mesmos dinamismo e mecanicismo. (FREITAG, 1985, p. 146-147)

O amadurecimento do eu enquanto consciência acontece no reconhecimento intersubjetivo, no interior de uma sociedade livre entre iguais, ou seja, já pressupõe uma sociedade que, paulatinamente, num processo de aprendizagem contínuo, desenvolve-se em direção a uma formação pós-convencional.

Para Habermas, o desenvolvimento não é puramente baseado na tradição, mas dentro de um processo formativo e decisional que deve ainda se projetar coletivamente sem saltar fases do desenvolvimento, segundo o qual os membros da sociedade podem se reencontrar e se reconhecer reciprocamente, sempre formando novas estruturas sociais mais abrangentes. Para sustentar essa perspectiva, Habermas utiliza-se de um arcabouço teórico constituído pelos trabalhos de Durkheim, Mead, Piaget e Kohlberg. Esse quadro conceitual possibilitou-lhe construir um modelo de evolução social de consciência prático-moral, com base na ação comunicativa, relativo à sucessão de formações sociais sustentadoras das homologias entre essas *estruturas normativas* da cultura histórica filogenética da sociedade e o desenvolvimento ontogenético da consciência moral perante o *princípio de organização*. Nesse modelo, o papel fundamental na interação social é desempenhado pelo direito sem eximir-se da moral, ambos possibilitam organizar as formações sociais, tendo-se assim a identidade (singular ou de grupo) amparada em pressupostos de evolução ontogenética da consciência moral e evolução social respectivamente, ambas partes de um processo gradativo rumo ao estabelecimento de princípios universais voltados à interação social mais ampla.

No texto *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, publicado em 1976, Habermas defende que na história da civilização a instituição da linguagem tornou-se o fator fundamental do processo de humanização (em detrimento da categoria trabalho, defendida por Marx). O motivo mais forte e inicial que levou os seres humanos a buscarem a convivência social e a evoluir enquanto espécie não foi o trabalho e sim a socialização. Como

é impensável interação sem comunicação, temos a linguagem como o marco decisivo para o avanço da espécie rumo às formas sempre mais complexas de interação. Não existe ambiguidade em Habermas, sua postura metodológica procura suprimir tanto as lacunas do pensamento hegeliano e marxista, como a do pensamento dos primeiros frankfurtianos, tencionando, com isso, elaborar uma teoria da modernidade.¹

Para Habermas, a evolução social consiste no desenvolvimento da racionalidade imanente ao mundo da vida. Trata-se não da racionalidade instrumental, que tanto Horkheimer quanto Adorno denunciaram como negadora da emancipação. Antes, ao contrário, essa racionalidade está estritamente ligada ao uso da linguagem, e seu papel é bastante significativo tanto na formação de processos de entendimento quanto naqueles que reinterpretem a reprodução simbólica da sociedade. Onde o processo histórico, no âmbito filogenético, desdobrar-se mediante reflexividade decorrente da própria razão comunicativa.

Consoante a essa tese, Habermas classifica o nível de desenvolvimento das formas de interação social em pré-convencional, convencional e pós-convencional. Uma consciência pós-convencional, mais ampla e descentrada, implica novas estruturas sociais universais e abrangentes. Ela tanto estimula quanto é motivada pela discussão pública, a qual, por sua vez, requer a preponderância da razão comunicativa no âmbito da esfera pública. Apenas nessas sociedades modernas ocorreu de fato a desintegração do domínio do sagrado. Nelas, as normas e os valores tornaram-se independentes dos arquétipos mítico-religiosos e, com isso, teve-se a perda de sentido das tradições e das convicções sancionadas no âmbito cultural. Logo, o desenvolvimento da consciência moral, da identidade do eu, tem implicações no âmbito político – enquanto em comunidades, nas quais prevalece a consciência pré-convencional ou a convencional, os sujeitos, de modo preponderante, buscam privilégios e defendem seus próprios interesses com base nas relações de parentesco e tradição, nas comunidades linguísticas em que se vislumbra a existência de identidades pós-convencionais, tendo a linguagem e a interação como instrumentos do desenvolvimento político e cultural. A não identificação desse processo de amadurecimento com as tradições inquestionáveis do indivíduo e os privilégios do solipsismo, obtidos muitas vezes à força, remete à busca pela

¹ “Mas o mais interessante da estratégia de Habermas está em que ele não irá enfrentar diretamente o problema de uma transformação materialista da dialética nem da peculiar versão do problema avançada por Adorno. Ele irá diluir o problema em um exame do ‘marxismo ocidental’, em que os problemas que analisamos serão tratados de uma perspectiva englobante. Mais que isso, Habermas irá referir esses impasses e aporias dos pais fundadores da ‘teoria crítica’ a uma teoria da modernidade ainda mais ampla, em que esses pensadores seriam herdeiros dos jovens hegelianos de esquerda, com a peculiaridade própria de enveredarem pela ‘filosofia da práxis’. [...] Habermas vê na ‘filosofia da práxis’ uma variante da filosofia do sujeito, onde se substitui a razão presente na reflexão do sujeito cognoscente pela razão presente na racionalidade com respeito a fins do sujeito que age.” (NOBRE, 2003, p. 382-383).

discussão pública. O subjetivismo individualista ou egoístico se dissolve na intersubjetividade, cuja vontade coletiva é atrelada às opiniões constituídas mediante discussão pública. Trata-se aqui da sociedade pós-convencional, cuja ação comunicativa dos agentes capazes de gerar o entendimento por meio de posturas de afirmação ou negação dos argumentos, diante das pretensões de validade desses argumentos, é o maior indício da racionalização social mantida pelo desempenho discursivo dos eus pós-convencionais e, em decorrência, pela discursividade no plano social mais amplo.

A força legitimadora das decisões públicas adquiriu certa independência do poder sacro ou estatal, e está vinculada às premissas e regras da comunicação entre sujeitos livres e iguais. Habermas, contudo, admite: “É verdade que as civilizações desenvolvidas são sociedades classistas, com uma distribuição extremamente desigual de poder e de riqueza”. (HABERMAS, 1983, p. 84). Como contraponto a isso, o filósofo entende que essas sociedades são constituídas por leis que, ao menos formalmente, garantem a existência de homens livres e iguais. Daí, sempre existir nesses contextos a possibilidade legítima de se estabelecer entendimentos, acordos sobre as normas que regem o todo e a vida de cada eu singular. As concepções das ideias jurídicas e morais, numa eticidade concreta² na identidade do eu abstrata, são responsáveis pela unidade social de modo funcionalista e normativo, e conduzem a complementaridade entre direito e moral³, são elementos éticos das reproduções culturais. A filosofia social de Habermas não admite a noção de identidade absoluta de ser e pensar, como defendeu Hegel⁴.

Portanto, para Habermas, os estádios da consciência moral também no âmbito filogenético são decisivos: eles indicam uma lógica do desenvolvimento que

² Em Hegel, a eticidade trata da conciliação entre direito abstrato (direito privado) e moralidade (direito público); já em Habermas a moralidade se constitui em duas eticidades, uma concreta (moral reconhecida - jusnaturalismo) e a outra institucional (direito reconhecido – direito racional) a tensão gerada entre a *validade* da moral reconhecida da *facticidade* do direito reconhecido *resolve-se* por meio dos direitos individuais (sujeitos autônomos). A moralidade habitual se faz na eticidade concreta como costume, pois o sujeito não é mera subjetividade, uma vez que para se fazer algum juízo moral o seu agir deve se realizar. A eticidade concreta se faz como mundo subjetivo e a institucional como mundo social que é a moralidade institucionalizada. “A eticidade concreta de um mundo da vida ingenuamente habitualizada [...] os juízos morais tomam tanto a concretude quanto a força motivadora da ação à sua ligação intrínseca com as ideias do bem viver e à eticidade institucionalizada.” (HABERMAS, 1989a, p. 213).

³ Em Hegel, a unidade entre ser e pensar corresponde à Ideia equivalente ao Espírito absoluto; desse modo difere do átomo como matéria (*res extensa*) em Aristóteles, portanto o Ser hegeliano está na intersecção entre a matéria e a forma em comparação com a interpretação aristotélica. Habermas, contrário à filosofia da consciência sustentada por Hegel, considera a identidade do eu no interior de uma teoria crítica, pela qual concebe a linguagem como ação comunicativa com pretensões de validade. “Se esse raciocínio está saudável, em seguida, ‘U’ requer duas premissas além da regra pragmática da argumentação, ou seja, a noção semântica da norma social e a descrição de uma situação plural moderna.” (REHG, 1991, p. 41, tradução nossa).

⁴ Referimo-nos aqui à identidade do ser e do pensar unificado numa (inter)-subjetividade das autoconsciências, do qual Hegel em seu conceito “[...] mostrou ser um com a realidade.” (NOBRE, 2003, p. 381). Mais sobre isso ver: (NOBRE, 2003, p. 380, 381, 386); (HABERMAS, 1990, p. 188).

gradativamente se sobrepõe à complexificação do sistema presente como dinâmica do desenvolvimento, opondo-se ou resistindo às tentativas de controle social empreendidas pelo sistema (poder econômico e administração), ou seja, resistindo à colonização do mundo da vida. A suposição da evolução social parte do “[...] processo cumulativo de aprendizagem, sem o qual a história não poderia ser interpretada como evolução, isto é, como processo dotado de uma direção [...] que há estágios de desenvolvimento tanto para as forças produtivas quanto para as formas de integração social.” (HABERMAS, 1983, p. 144).

A lógica do desenvolvimento denota um desenvolvimento moral que, para Habermas, está nas estruturas de racionalidade contidas no nível cultural da sociedade. Essas estruturas são representadas por normas legais e morais, permitindo a organização dos sistemas de ação e também a formação de novos níveis de interação social que vão delineando novas configurações da organização política até consolidá-la como Estado democrático de direito. Daí esse tipo de Estado, em sua constituição, não ser um *constructo* de fórmulas abstratas, mas tão somente o resultado do processo de legitimação de cada povo como consciência coletiva pós-convencional: a evolução social só ocorre em decorrência da evolução do nível de aprendizagem no âmbito da consciência prático-moral das estruturas de racionalidade de cada povo (HABERMAS, 1994, p. 115). Ora, aqui parece não ser incoerente supor que as formas de organização política decorrem ou são subordinadas às expressões da consciência moral que pela reflexividade descentra-se no plano filogenético. Se essa hipótese é correta, então, embora Habermas negue o solipsismo, há que se admitir que as possibilidades de desenvolvimento da consciência moral mais avançadas da coletividade passam necessariamente pelo desenvolvimento das identidades singulares, ou seja, há que se pensar a relação da esfera pública preponderante em contextos pós-convencionais, como, de certo modo, dependente da legitimidade dos eus pós-convencionais que procuram autonomia em sua esfera privada, em seu processo de socialização, oriunda desse processo ontogenético de evolução da consciência moral.

Na análise dessa problemática, esta pesquisa tem como objetivo geral a reconstrução da análise habermasiana da identidade do eu gerada pela socialização, num processo de aquisição da competência linguística constituído por interações sociais. Para Habermas, a identidade do eu é dependente de certas premissas cognoscitivas, mas não é uma determinação do eu epistêmico. Certamente que, ao atingir um estágio pós-convencional, não é mais a *socialização* e sim a *individualização* que garante a existência desse eu, haja vista ser ele sempre mais autônomo, isto é, desfrutar, num processo de aprendizagem que ocorre passo a passo, de independência dos objetos externos, das pessoas de referência, dos próprios

impulsos, e, por fim, dos sistemas sociais. Consoante a isso, a identidade do eu é apenas gerada pela socialização, seu desenvolvimento de fato ocorre pela individualização, o que denota a característica do conceito “identidade do eu”: sua organização simbólica (pela socialização - moralidade), consciência coletiva (expressão cultural – ética) e sua organização autônoma (pela individuação – direitos individuais) dentro do processo de abstração do eu (HABERMAS, 1983, p. 78-80).

Esse quadro argumentativo habermasiano, que se pode vislumbrar já no primeiro Habermas, por exemplo, em *Mudança estrutural da esfera pública* (1964) e *Conhecimento e interesse* (1968), é sustentado principalmente por obras do período intermediário da produção do filósofo, a saber: *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), *Teoria da ação comunicativa* (1981), *Consciência moral e agir comunicativo* (1983); e de modo secundário, por *Complementos e estudos prévios à teoria da ação comunicativa*, mais conhecida como TAC III (1984), *Discurso filosófico da modernidade* (1985), *Comentários à ética do discurso* (1991), *Verdade e justificação* (1999). Por conseguinte, é a partir dessas obras, que estruturamos esta dissertação, a qual não se deteve nelas, posto: 1) termos recorrido a obras do último Habermas, 2) não visamos a realizar um estudo genético sobre a produção habermasiana, tão somente a análise e tematização de um problema que está imanente a ela. Em decorrência desse procedimento metodológico, nesta dissertação, as análises pertinentes à problemática delimitada dividem-se em três capítulos. O primeiro capítulo tematiza a identidade do eu conforme o desenvolvimento da consciência moral, considerando o aspecto ontogenético e filogenético, a autonomia e a heteronomia. O segundo capítulo foca a identidade desde a razão comunicativa, como expressão cultural, pois a organização simbólica constitui-se como autodeterminação ética do eu a partir do outro generalizado presente nas imagens de mundo. Considera-se aqui que a possibilidade da identidade social passa pela organização autônoma estabelecida entre indivíduos livres e iguais em sua moral sem dispensar a solidariedade dentro das delimitações da constituição do eu, tendo em vista, por um lado, que a identidade é pensada desde o “[...] desenvolvimento cognoscitivo, linguístico e interativo sob uma idéia unificadora do desenvolvimento do eu [...]” (HABERMAS, 1983, p. 15), e, por outro lado, que:

Sujeitos responsáveis, sujeitos detentores de competência interativa, que orientam suas ações por pretensões de validade tratadas como hipóteses que traduzem uma espécie de ação comunicativa tornada reflexiva, mantêm o

reconhecimento recíproco e, com base nele, os princípios como igualdade de tratamento, a solidariedade (MARTINS, 2013b, p. 133).

No terceiro capítulo, a identidade é refletida num prisma mais amplo, envolvendo a forma histórica e cultural. Como objetivo específico, a ser contemplado nesse último capítulo, procura-se analisar a dependência estabelecida entre identidade do eu e normatividade social, perscrutando se haverá um fim teleológico na interpretação de Habermas. Para tanto, tem-se como base a consideração do filósofo de que os avanços sociais são frutos de um processo mais amplo de racionalidade, que se diferencia nas estruturas normativas e que possibilita tanto a melhor interpretação da realidade numa evolução da consciência moral, contra as superstições culturais que dominavam antigamente as sociedades, quanto à elaboração de normas que contemplem uma interação social sempre voltada à justiça e à democracia. Isso, deveras, ocorre apenas mediante linguagem, na qual toda intersubjetividade está baseada. Daí a relação entre práxis discursiva, constituição do eu e sociedades pós-convencionais. As estruturas da consciência individual são formadas com as estruturas da consciência coletiva das imagens de mundo. Esses conteúdos morais reconhecidos pelos membros sociais são traduzidos em códigos do direito e, por isso, delineiam uma evolução normativa das estruturas sociais no agir comunicativo.

A delimitação do eu não pode ser separada em organização simbólica e individuação, ambas se constituem reciprocamente na intersubjetividade, com base na cooperação. A sociedade é organizada simbolicamente por suas estruturas de linguagem, normatividade, referências sociais e de autoridade; já no processo de individuação o sujeito busca a autonomia ao conduzir suas ações por princípios. Na reconstrução do quadro argumentativo de Habermas, procurar-se-á avaliar as implicações dessa relação, tanto no que diz respeito à possível autonomia da identidade singular quanto à normatividade social, oriunda de processos interativos de entendimento estabelecidos pela identidade coletiva, quanto em relação à solidariedade, como princípio base da consciência coletiva pós-convencional.

2. O INDIVÍDUO E A IDENTIDADE DO EU

No entendimento de Habermas, o indivíduo torna-se livre na medida em que ocorre o desenvolvimento do eu rumo à autonomia, isto é, sua concepção de desenvolvimento correspondente a de descentramento das imagens do mundo, similar ao desenvolvimento cognoscitivo. Habermas crê na existência de relação como unidade entre desenvolvimento do eu e desenvolvimento das imagens do mundo, e tal relação serve para estabilizar as identidades do eu e do grupo numa perspectiva ampla e global entre os componentes habituais que constituem o pano de fundo de uma determinada cultura. Nesse processo constitui-se lentamente a relação entre o desenvolvimento ontogenético, que se estabelece entre as imagens de mundo abertas e fechadas considerando-se os símbolos linguísticos, e as imagens expressas em conceitos como formas de representações constituídas historicamente. Essa interpretação não é nova, pois Habermas mesmo admite que:

As psicologias cognoscitivas e psicanalíticas do desenvolvimento já recolheram provas evidentes em favor da afirmação de que o desenvolvimento do Eu realiza-se por estágios. De modo bastante esquemático, gostaria de distinguir entre os estágios de desenvolvimento: a) o simbiótico, b) o egocêntrico, c) o sociocêntrico-objetivista e d) o universalista. (HABERMAS, 1983, p. 16).

O eu, para encontrar e formar sua identidade no mundo da vida, precisa de um universo pré-constituído, e essa constituição do eu necessita de reconhecimento por parte dos membros de uma comunidade, reconhecimento possível desde a comunicação comum a todas as culturas, uma vez que o mundo da vida das comunidades linguísticas é como “[...] um acervo de padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados linguisticamente.” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 176, tradução nossa)

O mundo da vida, por conseguinte, é o *locus* de cultura e linguagem, no qual se constitui a intersubjetividade, e deve ser entendido como pano de fundo comum de todas as culturas, donde estar relacionado ao valor de verdade das tradições culturais. Mais ainda, o mundo da vida é o “pano de fundo da ação comunicativa”.⁵ A partir do mundo da vida o indivíduo desenvolve sua capacidade de interpretação, a qual não se confunde com a representação dentro do sistema de referência comum dos participantes no processo de comunicação, uma vez que tal processo passa pelo mundo social, pelo subjetivo e pelo

⁵ (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 119).

objetivo⁶, e é apreendido no quadro da teoria da ação: ação teleológica, ação regulada por normas, ação dramatúrgica e, por fim, ação comunicativa⁷.

Na análise da relação entre indivíduo e identidade do eu a ser realizada neste capítulo, procura-se primeiramente reconstruir a argumentação de Habermas evidenciando a importância da socialização na aquisição e desenvolvimento da identidade do eu. O desenvolvimento moral parte da lógica do pensamento falibilista e, neste sentido, o conceito “identidade do eu” é considerado desde o prisma sócio-cognitivo, numa reconstrução entre Freud e Mead⁸ destituído de conteúdo metafísico.

Mead privilegia o social como responsável pela formação cultural do indivíduo: “O individual humano que possui a si é sempre um membro de uma grande comunidade social, o mais extensivo grupo social, pelo qual ele imediatamente e diretamente se encontra, ou para o qual ele imediatamente e diretamente começa.” (MEAD, 1967, p. 272, tradução nossa). Por postular a homologia entre ontogênese e filogênese, pode-se afirmar que: a identidade individual passa invariavelmente pela identidade coletiva do grupo social ao qual o indivíduo possa pertencer; contudo, como podemos apreender criticamente os estádios pós-convencionais? Como a cultura interfere no desenvolvimento da autonomia? A crítica aos estádios pós-convencionais se faz pela indagação: até que ponto a cultura interfere no processo ontogenético?

Uma vez que a representação de mundo que integra a consciência moral da coletividade e se processa de modo compartilhado com os membros de uma mesma comunidade linguística, o reconhecimento é fundamental no processo de socialização⁹ ao tomar a atitude do outro em Mead¹⁰, Habermas defende que esse fator é o responsável por formar a característica específica da cultura na linguagem para depois ocorrer a individuação. Tal característica não é comum a todos os povos, mas, na teoria do desenvolvimento do juízo moral, de Lawrence Kohlberg, a universalidade moral está presente de modo irrestrito em

⁶ (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 121).

⁷ (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 122).

⁸ “Freud e Mead se deram conta de que estes padrões de comportamento se desligam das intenções e dos atos de fala das pessoas particulares e da vinculação de tais intenções e atos a um determinado contexto, e adquirem a forma externa de normas sociais à medida que as sanções associadas com eles são internalizadas mediante o mecanismo da adaptação da atitude do outro, isto é, ficam transladados ao interior da personalidade fazendo-se assim independentes do poder de sanção das pessoas concretas de referência.” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 54, tradução nossa).

⁹ “Mead passa diretamente da *ação mediada por símbolos* à *ação regulada por normas*. Interessa-se pelas construções complementares que são o mundo social e o mundo subjetivo, pelas gêneses do ‘si mesmo’ (*Self*) e da sociedade, a partir de uma interação mediada linguisticamente e, por sua vez, regulada normativamente. Persegue a evolução que parte da interação mediada simbolicamente, somente pela linha que conduz a uma *ação* regulada por normas e passa por alto a linha que conduz a uma *comunicação* linguística diferenciada proposicionalmente.” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 38, tradução nossa).

¹⁰ (MEAD, 1967, p. 272, 337).

diversas culturas. A identidade não solipsista, que se constitui na partilha coletiva de uma comunicação não perturbada será focada, no segundo tópico deste capítulo, desde a homologia estabelecida entre ontogênese e filogênese. A partir desta abordagem, consideraremos, no tópico três, os conceitos de heteronomia e autonomia que definem dois tipos de eu pensados por Habermas, desde a teoria psicogenética de Piaget e a do desenvolvimento do juízo moral de Kohlberg.

2.1 O conceito de identidade do eu

O processo de humanização é constituído por meio da estrutura social subjetivamente compartilhada, na qual a personalidade individual é formada. Os processos de desenvolvimento cognitivo só podem avançar desde que o indivíduo tenha passado pelos estágios sucessivos de interação. Apesar de não se tratar de um processo de evolução linear podendo ser regressivo¹¹, a psicologia cognitiva e a psicanalítica já recolheram provas evidentes dos estágios: a) simbiótico, b) egocêntrico, c) sociocêntrico-objetivista e d) universalista.¹² Não existe um eu absoluto desvinculado do processo histórico, as fases de

¹¹ Sobre os estágios do desenvolvimento cognitivo, ver: (HABERMAS, 1983, p. 44-n. 12).

¹² “a) Durante o primeiro ano de vida, não se encontram indicadores unívocos de uma separação objetiva entre sujeito e objeto. Ao que parece, a criança – nessa fase – não é capaz de perceber o próprio físico como corpo, como sistema que mantém os próprios limites. A simbiose entre a criança, a pessoa de referência e o ambiente é tão estreita que, *stricto sensu*, não tem sentido falar de delimitação da subjetividade. () b) No período subsequente, que coincide com a fase sensorial-motora e pré-operativa de Piaget, a criança chega a diferenciar entre Eu e ambiente: começa a perceber objetos permanentes em seu ambiente, mas sem diferenciar univocamente esse último em esfera física e esfera social. Também a delimitação em face do ambiente não é ainda objetiva. Pode-se ver isso nas manifestações do egocentrismo cognoscitivo e moral. A criança não é capaz de perceber situações independentemente de seu próprio ponto de vista, nem de compreendê-las e julgá-las; pensa e age, ao contrário, como base numa perspectiva ligada ao próprio corpo. () c) Com início do estágio das operações concretas, a criança realizou o passo decisivo no sentido da construção de um sistema de delimitações do Eu. Ela diferencia agora entre coisas e eventos perceptíveis e manipuláveis, por um lado, e sujeitos compreensíveis de ação e suas expressões externas, por outro; e não confunde mais os sinais linguísticos com o referente e com o significado do símbolo. Tomando consciência do caráter perspectivista de seu próprio ponto de vista, a criança aprende a delimitar sua subjetividade em relação à natureza externa e à sociedade. Por volta do sétimo ano de vida, desaparecem as pseudomentiras, o que é um índice da distinção entre fantasias e percepções, entre impulsos e obrigações. No final dessa fase, o desenvolvimento cognoscitivo levou a uma objetivação da natureza externa, enquanto o desenvolvimento linguístico-comunicativo tornou possível dominar um sistema de atos linguísticos, e o desenvolvimento interativo levou a articular complementarmente expectativas generalizadas de comportamento. () d) Só com a adolescência é que o jovem é capaz de se libertar progressivamente do dogmatismo da fase anterior de desenvolvimento. Com a capacidade de pensar por hipóteses e de trabalhar com discursos, o sistema das delimitações do Eu torna-se reflexivo. Até aqui, o Eu epistêmico ligado a operações concretas tivera diante de si uma natureza objetivada, enquanto o Eu prático - restrito às perspectivas de grupo - se reduzira a sistemas de normas naturais-espontâneas. Mas, tão logo o jovem deixa de aceitar ingenuamente as pretensões de validade contidas em afirmações e normas, ele pode tanto transcender o objetivismo de uma natureza dada, explicando o dado à luz de hipóteses que partem de condições

desenvolvimento que o constituem, ocorrem dentro de um universo limitado com outras pessoas. O eu é um indivíduo singular constituído historicamente dentro de uma tradição sociocultural. A representação que tem de sua existência no mundo da vida se altera a cada nova fase do desenvolvimento, por ser temporária e contingente.

A sociedade pode ser entendida como tecido de ações comunicativas; já a personalidade é a capacidade de linguagem e ação, cuja estrutura de consciência não pode ser isolada das instituições sociais enquanto conjunto de ações dos indivíduos associados. Embora não haja uma determinação absoluta, a intersubjetividade produzida em termos linguísticos racionaliza os significados que apreende ou constitui.¹³ Com isso, o eu se afirma como sujeito capaz de interpretar seu mundo, como sujeito de uma coletividade, como também indivíduo singular situado no mundo com sua consciência hermenêutica, diferente da própria coletividade.

Na identidade do Eu se expressa a relação paradoxal pela qual o Eu, como pessoa em geral, é igual a todas as outras pessoas, ao passo que – enquanto indivíduo – é diverso de todos os demais indivíduos. Por isso, a identidade do Eu pode se confirmar na capacidade que tem o adulto de construir, em situações conflitivas, novas identidades, harmonizando-as com as identidades anteriores agora superadas, com a finalidade de organizar – numa biografia peculiar – a si mesmo e às próprias interações, sob a direção de princípios e modos de procedimento universais. (HABERMAS, 1983, p. 69-70).

O eu é dependente das representações culturalmente habituais constituidoras do pano de fundo da consciência coletiva, e também da solidariedade das identidades de grupo existentes na coletividade. O sistema de personalidade é frágil, não permite mudança brusca na sua representação de mundo; nesse sentido, os estádios do desenvolvimento oferecidos pelos cognoscentistas e psicanalíticos podem ser esquematizados de modo a não terem muita variação. A cultura enquanto totalidade absoluta em termos linguísticos, por meio das fases do desenvolvimento, marca a identidade do eu; porquanto o eu identifica-se com seu contexto de desenvolvimento que remete ao descentramento das imagens do mundo, numa perspectiva reflexiva sócio-moral de reconhecimento cultural. De modo independente das

acidentais de contorno, quanto romper o sociocentrismo de um ordenamento superado, entendendo (e, em certos casos, criticando) as normas existentes como meras convenções, se vistas à luz de princípios. Na medida em que é questionado o dogmatismo do dado e do existente, as esferas objetuais constituídas de modo pré-científico podem – em relação com o sistema das delimitações do Eu – ser relativizadas, de modo a nos pôr em condições de vincular as teorias às realizações cognitivas de sujeitos que pesquisam e de relacionar os sistemas de normas com a formação de vontade de sujeitos que vivem em conjunto.” (HABERMAS, 1983, p. 16-17).

¹³ (HABERMAS, 1987b, p. 33-34).

diferenças linguísticas e culturais ocorre o desenvolvimento do juízo moral, pois os diferentes modos de pensamento não variam na ordem nem no curso do desenvolvimento individual. “Assim como os fatores culturais podem acelerar, retroceder ou parar o desenvolvimento, não podem, contudo, mudar sua sequência.” (KOHLBERG, 1992, p. 55, tradução nossa)

No desenvolvimento cognoscitivo, ao contrário, não existe a dualidade constituída pelas delimitações simbólicas do eu. As análises entre as estruturas do eu e as das imagens de mundo são uma extensão da sociedade representada discursivamente numa coletividade. O eu adquire essa característica lógica e ontológica no interior do espaço e do tempo dentro da tradição empirista, mas no pensamento habermasiano a acepção identidade do eu concerne ao eu constituído reciprocamente pela intersubjetividade que nega uma relação comparativa. Desde essa acepção, o eu não pode se autoidentificar pela atitude proposicional enquanto atitude autorreflexiva, mas pelas identificações que os outros terão dela, intersubjetivamente, presente numa razão comunicativa. A atitude proposicional seria a de um eu teórico desvinculado da realidade caracterizado como solipsista, já o eu prático se realiza no agir comunicativo que se distingue um do outro no movimento da identificação das diferenças dos interlocutores socialmente reconhecidos. Neste caso tem-se uma separação entre identidade de papéis, constante no mundo subjetivo do indivíduo, no seu mundo privado, e no seu mundo objetivo, o mundo público em suas pretensões de validade. Portanto, difere-se a identidade do eu que se constitui como mundo subjetivo, e pela ação comunicativa se eleva ao mundo social.

A identidade de papéis é substituída pela identidade do Eu, na exata medida em que o Eu generaliza essa capacidade de superar uma velha identidade e aprende a resolver as crises de identidade, reconquistando a nível mais alto o equilíbrio perdido entre si e uma realidade social modificada. (HABERMAS, 1983, p. 25).

O solipsismo consiste em atos de fala do indivíduo na atitude proposicional autorreferente, baseado em sua identidade de papéis, como se fosse possível falar teoricamente da identidade do próprio indivíduo, como se suas referências simbólicas fossem adquiridas pelas imagens produzidas unicamente por ele, a partir do seu próprio mundo privado.

Em contrapartida, a identidade do eu, na perspectiva habermasiana, é concebida desde as relações interativas e linguísticas, pelo que se tem um sujeito apto à fala. São sujeitos cuja racionalidade comunicativa os torna capazes de viver em situações linguísticas voltadas ao entendimento. E as quatro pretensões de validade, que são

cooriginárias e constituem a “racionalidade”,¹⁴ caracterizam o discurso não metafísico destituído de solipsismo.

A unidade da pessoa processa-se com a internalização linguística vinculada às imagens de mundo; delas partem as imagens do próprio corpo, estruturando-se, com isso, a autorrepresentação de si mesmo como forma de existir em comum, sustentadas também pelas imagens do próprio corpo através do sistema de personalidade. O descentramento, ao contrário, consiste num processo de internalização dos papéis sociais voltados a um ordenamento político extrafamiliar permeado por uma complexa tradição. Assim, se transmite a validade intersubjetiva de proferimentos numa expectativa de estabilidade dos comportamentos individuais e, igualmente, das comunidades linguísticas, estabilidade, contudo, que não implica ausência de conflitos ou dissensos.

Na obra *Teoria da ação comunicativa*, de 1981, volume 1, Habermas defende a impossibilidade do eu realizar-se sozinho num pseudo *a priori* auto-reflexivo, posto que ele depende das identificações que ocorrem com os outros indivíduos de seu mundo, num processo naturalmente constituído socialmente. Um eu abstrato desvinculado da realidade não existe para Habermas devido ao fato de a intersubjetividade social ser delimitada linguisticamente, pois a cultura surge das imagens de mundo diferindo entre abertas e fechadas que, posteriormente, são construções linguísticas num processo de comunicação social; por causa disso, antes de existir o indivíduo como identidade singular, ele necessita do reconhecimento de sua individualidade.

A racionalidade foi constituindo-se empiricamente na história da humanidade e concomitantemente sendo conceituada, refletida e interpretada. Habermas, com sua teoria da argumentação, teceu uma análise sobre como esta racionalidade foi passo a passo sendo estruturada. No desenvolvimento do eu, na ontogênese, Habermas examina três aspectos: capacidade de aprendizagem, de linguagem e de ação dentro do desenvolvimento cognoscitivo, a partir da ideia unificadora do eu formado pelo sistema de delimitações de papéis. A subjetividade é delimitada pela objetividade externa perceptível. Nesta relação encontra-se a intersubjetividade e a normatividade social, numa distinção entre o subjetivo e o não-subjetivo; nessa percepção as imagens de mundo do mundo da vida constituem-se como

¹⁴ (HABERMAS, 1989b, p. 121). Como condições de alcançar o consenso e condições de qualquer estrutura da fala, as quatro pretensões de validade <Anspruchungsgeltung> são: verdade (o falante pretende-a para o conteúdo proposicional afirmado), retitude (seriedade ou adequação para com as normas que justificam a relação que quer estabelecer), veracidade (ou autenticidade na manifestação de suas interações a fim de garantir a transparência da subjetividade que se apresenta na situação de fala), inteligibilidade (os argumentos têm de ser claros – essa pretensão é um pressuposto da compreensão dos atos de fala) ver: (HABERMAS, 1989b, p. 155-156, 355-359); (HABERMAS, 1999, p. 64-65).

consciência coletiva. As imagens de mundo, que emergem do mundo da vida, formam a tessitura da consciência coletiva, de um mundo compartilhado dentro de um quadro de representações que articulam família, sociedade civil e moralidade.

As imagens do mundo cumprem a função de conformar e assegurar a identidade provendo os indivíduos de um núcleo de conceitos e suposições básicas que não podem revisar-se sem afetar a identidade tanto dos indivíduos como dos grupos sociais. Este saber garantidor da identidade se torna cada vez mais formal na linha que vai das imagens fechadas para as imagens abertas do mundo [...] (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 97, tradução nossa).

O eu sempre é prático no sentido de que se realiza no agir comunicativo e que se distingue dos outros interlocutores socialmente reconhecidos. “A pessoa só constitui um centro de interioridade na medida em que se expõe simultaneamente às relações interpessoais construídas sobre uma base comunicativa.” (HABERMAS, 1999, p. 19). O pensamento habermasiano, no que diz respeito à nossa temática, se opõe à aceção transcendental do eu puro, cuja universalidade desconsidera o homem como constituído socialmente, e que, desde a filosofia da consciência, legitima o solipsismo (aceção metafísica do eu, que não une o homem com a realidade intersubjetiva fora do tempo e do espaço, mas o conduz a uma situação privilegiada de verdade baseada em convicções metafísicas).¹⁵ O modo de interpretação desse conhecimento isento de interesse persegue o falso *a priori* freudiano, que desconsidera que os fios intersubjetivos não possuem unidade natural nas diferentes culturas constituintes de uma modernidade incompleta. “A razão comunicativa sobressai na força vinculante do entendimento intersubjetivo e do conhecimento recíproco; circunscreve, ao mesmo tempo, o universo de uma forma de vida coletiva. No interior desse universo, o irracional não pode ser separado do racional [...]” (HABERMAS, 2000, p. 450). Desse modo, a prática nomológica leva a uma verdade interior de caráter transcendental solipsista, que existe desde a Antiguidade nos gregos, ao início do Cristianismo¹⁶, tal perspectiva denota uma

¹⁵ No pensamento transcendental, as características humanas se tornam fixadas numa causalidade final irreal que transcende séculos e gerações como fim último da humanidade; não se permite uma alteração destes fins da própria identidade numa relação que nega o conhecimento e interesse, seja social, seja individual através da atitude discursiva. (HABERMAS, 1989b, p. 416-417).

¹⁶ “Mead trata de explicar este trânsito com a ajuda de um mecanismo que ele denomina <adaptação da atitude do outro> [...] Também Piaget e Freud introduzem o mecanismo de aprendizagem que representa a conversão de estruturas externas e internas. [...] Todavia, essas explicações permanecem prisioneiras do modelo da filosofia da consciência. Mead se orienta por outro modelo mais velho utilizado já por Santo Agostinho, o modelo do pensamento como diálogo interior, como diálogo levado ao interior: <Somente em termos de gestos como símbolos significantes é possível a existência da mente ou inteligência, pois somente em termos de gestos que sejam símbolos significantes pode ter lugar o pensamento, que é simplesmente uma conversação internalizada ou implícita do indivíduo consigo mesmo mediante tais gestos>.” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 19, tradução nossa)

evolução das imagens de mundo entre abertas e fechadas sem dispensar a solidariedade entre indivíduos num processo de descentração¹⁷ cultural e moral.

Essa interpretação concebe a moral como consciência coletiva de cada cultura, acepção que, de certo modo, está presente em Freud e Durkheim, quando analisam o sistema de personalidade determinado pela (inter)-subjetividade da *substância ética autoconsciente*, em que o indivíduo moral possui conhecimento, linguagem e ação fundadas na moralidade. Por exemplo, as imagens de mundo por meio da religião e do rito expressam novas configurações na sexualidade por meio do Complexo de Édipo, concebido por Freud, que explica o processo histórico sustentado pelo sistema de personalidade do superego, tendo-o como *princípio de organização* e base da integração social que se processa pela família, sociedade civil e moralidade.

A necessidade de constante reconhecimento entre os membros de uma comunidade linguística está presente no sistema de personalidade; dessa cultura não se exclui o sistema de aprendizagem; nesse processo, o sistema de personalidade não sofre cisão mantendo-se igual a si mesmo, pois não ocorre excesso de ganho cognitivo no decorrer da aprendizagem¹⁸. Nesse sentido, ao tematizar o sistema de personalidade nos povos e suas respectivas culturas, Habermas remete à etnopsiquiatria de G. Devereux, que restringe as concepções da Antropologia Cultural:

Contra este relativismo difundido na Antropologia Cultural se tem feito, sem impedimento, fortes objeções por parte da etnopsiquiatria. G. Devereux propõe distinções que tornam visíveis os limites do argumento relativista. Opõe às patologias individuais perturbações que estão culturalmente padronizadas e mostra que, num sentido clínico, também estas perturbações, que em certo modo têm sido normalizadas, se desviam da normalidade. (HABERMAS, 1989b, p. 194, tradução nossa).

Já a teoria do desenvolvimento do juízo moral, desenvolvida por L. Kohlberg, procura uma universalidade moral não restrita às imagens de mundo das concepções culturais dos povos, nem presa aos diferentes fios intersubjetivos das comunidades linguísticas, que acaba em reconstruções filosóficas, acerca da concepção histórica das capacidades naturais, concepção esta que deixa o âmbito da Antropologia. Isso nada mais indica que a existência, ainda que imanente, de uma antropologia filosófica na

¹⁷ “[...] recorro ao conceito piagetiano de descentração para indicar a perspectiva evolutiva que podemos adotar se queremos sustentar com Marx Weber a existência de um processo universal de racionalização das imagens de mundo.” (HABERMAS, 1987c, v. 1. p. 73, tradução nossa).

¹⁸ “Toda a moral universalista tem de compensar esta perda de costumes concretos, tolerada em prol do ganho cognitivo e com o objetivo de se poder tornar eficaz do ponto de vista prático.” (HABERMAS, 1999, p. 41).

produção habermasiana acerca deste tema. Mas se trata de uma leitura filosófica da Antropologia, contraposta à antropologia cultural. Onde Habermas servir-se de Devereux, como acima exposto, o que lhe permite uma crítica sobre as concepções ético-culturais por meio da teoria do discurso.

Por outro lado, desde a perspectiva transcendental, a liberdade é pensada formalmente e concebida como crença dada por algo ilimitado, em concepções de valores universais compartilhados com práticas inquestionáveis e desvinculados do mundo profano. O mundo da vida, dentro dessa perspectiva, é concebido como conceito de essência da existência manifesta em um indivisível “nós” absoluto, sem considerar as diferentes línguas de cada povo, unidos numa verdade interior interdependente das autoconsciências que, paradoxalmente, privilegiam poucas pessoas numa determinada evolução da consciência moral. Posicionando-se criticamente contra essa perspectiva, Habermas procura reconstruir o percurso da hominização. Nos primórdios da socialização, isto é, da hominização de nossa espécie, coube aos paleossímbolos conduzir o comportamento humano¹⁹.

A causalidade livre dos paleossímbolos, nos estágios iniciais da interação, reflete, numa primeira análise, a concepção da inteligência operativa de evolução cognitiva; contudo, dentro de uma ordem mecanicista no gênero humano. Os paleossímbolos não possuem um padrão moral pré-determinado para a relação entre causa e efeito imediato, por não se tratar de um sujeito do conhecimento pronto. Os indivíduos da mesma comunidade linguística, alhures, compartilham da mesma estrutura dos paleossímbolos enquanto meio de reconhecimento de sua razão natural. A conformação da causalidade livre da semitranscendência está presente na construção do sujeito ontogenético, que se atribui na capacidade de julgar dentro do grupo a partir dos princípios interiorizados. Destarte, na representação pré-teórica que ocorreu no sistema de personalidade por meio dos paleossímbolos não existia separação entre os aspectos biológicos, mentais e sociais numa uniformidade natural dos grupos humanos a comunicação pública não se colocava: “Embora os paleossímbolos representem uma base pré-linguística da intersubjetividade do viver em comum e do agir com os outros, eles não permitem nenhuma comunicação pública no sentido estrito.” (HABERMAS, 1987b, p. 52).

Habermas, com isso, estabelece a relação entre imagens do mundo com o mental e social, presentes no nível simbólico da intersubjetividade social. Os paleossímbolos são formados em contextos de interação presentes na intersubjetividade social, pois “[...] não

¹⁹ “Os paleossímbolos possuem um significado ainda não diferenciado modalmente e dispõem, à maneira dos sinais, da capacidade de governar o comportamento.” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 82, tradução nossa).

estão enquadrados em um sistema gramatical de regras. Eles não são elementos ordenados e não aparecem em conjuntos que podem ser transformados gramaticalmente.” (HABERMAS, 1987b, 51-52). Mais ainda, como símbolos pré-linguísticos,²⁰ eles não capacitam os indivíduos a estabelecerem a diferenciação entre identidade e existência física. Em outras palavras, antes de serem assumidos pela inteligência operativa, os paleossímbolos solicitam o estímulo da intersubjetividade linguística. O fenômeno cultural é uma estrutura *a priori*, necessária e universal, cognitiva, presente nos paleossímbolos: “Pelo que se refere ao sistema da personalidade de seus membros, a família não está funcionalmente especificada com excessiva precisão [...]” (HABERMAS, 1989b, p. 219, tradução nossa). Na intersubjetividade social os paleossímbolos do gênero humano estão mais evoluídos que em relação aos outros seres da natureza; portanto, a vida psicológica dos homens manifesta-se numa identidade que, junto aos membros de um grupo ou comunidade, torna-se identidade coletiva e é expressa em tópicos imagens de mundo, sem conteúdo universalizante:

Não compreendemos uma expressão simbólica sem a pré-compreensão intuitiva de seu contexto, porque não podemos transformar livremente em saber explícito o saber que constitui o pano de fundo de nossa cultura e que está sempre presente como algo de não questionável. Toda solução de problemas e toda interpretação dependem de uma rede de pressupostos que é impossível de se abranger; e essa rede não pode ser recolhida por uma análise visando o universal, por causa de seu caráter ao mesmo tempo holístico e particular. (HABERMAS, 1989a, p. 25)

Não existe a categoria da *coisa em si*²¹ no pensamento habermasiano, nesta relação entre ser e parecer se encontra uma humanidade de consciência limitada e inacabada: “Os graus de realidade de ser e parecer, de mundo privado e público, não podem ainda ser claramente diferenciados com a ajuda dos paleossímbolos (adualismo).” (HABERMAS, 1987b, p. 52).

O indivíduo singular situado no mundo privado, nas fases de desenvolvimento do eu, consoante ao modo como o aparelho psíquico opera, assimila na sua natureza reflexiva o mundo objetivo igual a todos. Uma comunicação perturbada remete a uma reciprocidade incompleta. Neste ponto se encontra o pseudo *a priori* freudiano, no qual a pessoa tem uma autorrepresentação equivocada de si mesmo, como forma de enquadramento

²⁰ “Os símbolos pré-linguísticos são fortemente carregados afetivamente e sempre presos a cenas determinadas. Falta uma separação entre símbolo linguístico e expressão corporal. A ligação a um contexto particular é tão forte que o símbolo não pode variar livremente frente a ações.” (HABERMAS, 1987b, p. 52).

²¹ “[...] ser é identificado com ‘possibilidade de se conhecer’, a categoria de uma coisa-em-si fica desprovida de sentido: ‘Não possuímos conceito algum daquilo que é absolutamente incognoscível’.” (HABERMAS, 1987a, p. 117).

cultural e projeção ideológica baseada na objetividade de um pseudo conceito reflexivo, que não tem referência direta com o mundo objetivo. Todavia, a procura de uma autorrepresentação de si mesmo sobre o mundo não pode ir contra o aspecto reflexivo dos indivíduos, nem contra sua autonomia dentro do desenvolvimento ontogenético.

O falso *a priori* remonta à relação entre a introjeção do eu e a projeção do não eu no mundo objetivo. Nesse sentido, o tratamento psicanalítico de esclarecimento, remonta as pulsões concernentes a uma falsa percepção de si perante as motivações que estão no inconsciente.²² A perspectiva não se apresenta na relação social, mas na relação médico e paciente, o que evidencia Habermas considerar os paleossímbolos sem desconsiderar o pensamento psicanalítico. No pertinente a isso, ele aproxima-se de Freud, mas difere da perspectiva do diálogo psicanalítico.²³

Tanto a pragmática formal como a pragmática universal restringem-se à representação da filosofia da linguagem, voltada *terapeuticamente*²⁴ em seus jogos de linguagem, uma vez que esta concebe os limites do conhecimento humano como limites do discurso, pelo que se vislumbra a reconstrução histórica no interior da significação linguística. O sentido terapêutico refere-se à semântica intencional da linguagem como representação das proposições entre sentido e referência no âmbito cultural que respeita a sua forma lógica dentro dos jogos de linguagem na função de comunicação coerente. Dessa forma, o sentido etimológico das palavras adquire um caráter epistêmico e, passo a passo, a aprendizagem adquire ou constitui o aspecto de correção no conceito, posto que o sentido da representação

²² A neurose não repudia a realidade apenas a ignora; já a psicose tanto repudia a realidade como procura substituí-la; daí a memória ser vinculada à linguagem, posto representar nossa relação com o mundo objetivo igual a todos. A linguagem, num estágio que supera a psicose e a neurose, permite interpretar o mundo objetivo, e isso no interior do consenso cultural, expresso com base em princípio universal, dentro de uma determinada cultura, como forma de integração social. O recalque pode ser compreendido como dessimbolização, pois o trabalho analítico que reverte o processo busca a ressimbolização. O processo é conduzido por meio da linguagem; neste aspecto demonstra o mecanismo de defesa do recalque análogo à fuga, podendo ser revertido hermeneuticamente. Nas manifestações neuróticas essas deformações se manifestam no jogo de linguagem deformado. Com isso, a postura de defesa está ligada à dessimbolização da formação do sintoma, e por isso é inacessível ao eu. A lacuna surgida no campo semântico fica preenchida pelo sintoma como símbolo insuspeito dentro da significação da linguagem privada. Portanto, numa semântica intencional; a “[...] comunicação linguística discorre através de significados idênticos, mas esta identidade de significado é, por assim dizer, uma identidade ajuizada, não uma identidade percebida [...] Intenção e significado são cooriginários.” (HABERMAS, 1989b, p. 281, tradução nossa).

²³ Muito embora não negue o valor do método psicanalítico, Habermas declara que “[...] a psicanálise se afirma como uma ciência a qual, independentemente da errônea autocompreensão cientificista de seu fundador, faz pela primeira vez um uso metódico da auto-reflexão; aqui auto-reflexão significa o esclarecimento e a *remoção* analítica dos *pseudo a priori*, próprios aos limites perceptivos e às compulsões acionais cujas motivações se localizam no inconsciente.” (HABERMAS, 1987a, p. 331).

²⁴ “Wittgenstein exercitou-nos no conceito de uma filosofia voltada *terapeuticamente* contra si própria [...]” (HABERMAS, 1989a, p. 26).

exige uma interpretação pertinente a todos que passa ao caráter salvífico,²⁵ e ocorre por não existir linguagem destituída de interpretação no mundo da vida. Visto que a representação não é fator de solução de problemas de aprendizagem desde a inteligência operativa concebida por Piaget²⁶, o sujeito do conhecimento, considerado nas dimensões do espaço e do tempo num sentido genuíno de autonomia do gênero humano, não está pronto devido à universalidade do desenvolvimento moral. Eis aqui uma outra diferença entre Habermas e Freud. Na análise das imagens de mundo presente na concepção do pré-linguístico na primeira topografia, numa verdade abordada culturalmente como “A interpretação dos sonhos”,²⁷ que implica universalidade numa consciência coletiva fora daquela inteligência operativa, mas que não dispensa o sistema de personalidade e a importância da evolução das imagens de mundo:

Os indivíduos socializados não contraem entre si nenhuma relação intersubjetiva em seu sentido genuíno. Na imagem do mundo socialmente instituída, como se tratasse da consciência transcendental, todos se harmonizam *a priori*; contra essa harmonia preestabelecida, os indivíduos desenvolvidos buscam afirmar, como mônadas, seus respectivos mundos privados. (HABERMAS, 2000, p. 464).

A consciência hermenêutica do sujeito comunicativo não se altera pelo saber linguístico das culturas nem pela troca cultural dos jogos de linguagem, mas nas relações do reconhecimento da alteridade devido ao conhecimento partilhado, por meio da ética, denominada por Habermas “ética do Discurso”,²⁸ que respeita o desenvolvimento do juízo da consciência moral responsável pela aprendizagem em sua consciência transcendental. Os processos de interação ficam submetidos às condições do entendimento racionalmente motivado sobre um mundo objetivo que independe das nossas descrições; as condições mesmo de um consenso baseado na autoridade do melhor argumento estão presentes em situações de fala constituídas por indivíduos socializados. Nesse sentido, os interlocutores devem se identificar como iguais perante o grupo, sem dispensar as diferenças dos membros do próprio grupo. A cooperação entre os grupos tanto evita o isolamento como possibilita maior desenvolvimento, seja de aprendizagem intelectual, seja moral. A locução privada, com

²⁵ (HABERMAS, 1989a, p. 27).

²⁶ “[...] ‘verdade’ como correspondência entre a representação e o objeto ou entre a preposição e o fato – passa ao largo do sentido cognitivo-operativo da ‘superação’ de problemas e do ‘sucesso’ de processos de aprendizagem.” (HABERMAS, 2004, p. 35).

²⁷ (HABERMAS, 1987a, p. 239).

²⁸ “Em geral, o princípio moral de universalização tal como o Imperativo Categórico toma uma aproximação cognitivista com a moralidade, tentando um acordo para a intersubjetividade vincula à força que experimentamos em reclamar normas como indicativo de uma objetividade moral ou imparcialidade. O princípio de universalização pode assim ser visto como reconstrução da objetividade do ponto de vista moral.” (REHG, 1991, p. 28-29, tradução nossa).

isso, se torna pública, e essa reconstrução interpretativa de Habermas difere da análise terapêutica da psicanálise freudiana, que se dá entre médico e paciente que observa o ego singular em seu estado patológico.

No pensamento freudiano a primeira topografia principal da personalidade normal, descrita nos fragmentos do sonho, não desvela toda natureza humana do aparelho psíquico dentro de dois sistemas²⁹, os quais podem ser considerados como uma lógica dialética especulativa negativa e positiva³⁰, posto que Freud (1987, p. 545) propõe “[...] descrever o processo psíquico admitido exclusivamente pelo primeiro sistema como ‘processo primário’, e o processo que resulta da inibição imposta pelo segundo sistema, como ‘processo secundário’.” O sonho é justamente o fenômeno da vida psíquica normal acessível ao estudo; portanto, é um produto intencional da atividade do inconsciente que remete à tendência reprimida. Já a segunda topografia freudiana do aparelho psíquico distingue três instâncias: o Id, Ego e Superego:

A co-pertença das três instâncias – ego, id, superego – expõe a conexão funcional do aparelho psíquico. O nome das três instâncias não se adequa satisfatoriamente à concepção mecanicista fundamental da estrutura da vida psíquica, muito embora esses devam servir de explicação para o modo como o aparelho psíquico opera. (HABERMAS, 1987a, p. 254).

O Id representa as pulsões nos aspectos hereditários e inatos,³¹ no qual se encontram também os paleossímbolos que, segundo Habermas, não estão inseridos num sistema gramatical de regras, posto serem recalcados e adquiridos. E dentro dessa perspectiva encontra-se o conceito epistêmico de aprendizagem, a ser analisado no próximo capítulo, que dispensa a etimologia do paradigma de uma sucessão causal, e se ampara no encadeamento dialético³² que inibe a causação mental. O aparelho psíquico formado com o Complexo de Édipo – o qual, posteriormente, será o Superego –, possuirá um papel similar ao de um juiz ou censor que atua entre mundo da vida e mundo subjetivo do gênero humano, e consiste no último sistema da personalidade que representa a moralidade.

O aparelho psíquico procura, no caso das neuroses, uma transferência de um conflito entre o ego e o id; já as neuroses narcísicas remetem a um conflito entre o ego e o superego. Por último, as psicoses são um conflito entre o ego e o mundo externo. A catexia, do termo alemão *Besetzung*, utilizado por Freud, remete ao aspecto da construção teórica dos

²⁹ (FREUD, 1987, p. 492, 493, 495).

³⁰ (HABERMAS, 1990, p. 207).

³¹ (FREUD, 1987, p. 502, 546).

³² “Os paradigmas não formam uma sucessão casual, como pensa Rorty, mas um encadeamento dialético.” (HABERMAS, 2004, p. 238-239).

paleossímbolos dentro de uma semântica intencional. Nesse sentido, corresponde a um arquétipo ontogenético de símbolos antigos³³, pois o “‘Id’ é o nome para as partes do Si-mesmo (*Selbst*) isoladas do Eu, e cuja representação (*Repräsentanz*) é acessível em conexão com os procedimentos de defesa.” (HABERMAS, 1987b, p. 57).

O que não está compactuado dentro de padrões de normalidade reconhecidos socialmente, pode não ser destrutivo,³⁴ e trazer imanente indícios evolutivos em termos mais amplos:

O que Freud denomina de *diagnose das neuroses coletivas* postula uma investigação que vai além dos critérios da moldura institucional dada e visualiza a história do desenvolvimento cultural da espécie humana, o ‘processo civilizatório’. Tal perspectiva filogenética é, ademais, sugerida por uma reflexão adicional, também ela advinda da psicanálise. (HABERMAS, 1987a, p. 288).

A cultura que caracteriza a humanidade pela comunicação conduz as ideias universais produzidas linguisticamente, como interpretação intersubjetiva por meio da compreensão dos símbolos. A liberdade pode ser pensada universalmente perante um nós sem uma causalidade moral pré-determinada, porque a evolução da consciência moral corresponde justamente à relação cooperativa configuradora na unidade social, que remete ao desenvolvimento intelectual e moral do indivíduo³⁵.

Habermas, no livro *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), amplia a concepção de liberdade e a relaciona com o conceito dialético da identidade do eu³⁶. Se a liberdade deixa de ser metafísica como a moral, ou seja, torna-se uma construção social dentro de uma sociedade reflexiva e descentrada, o eu deixa de ser transcendental para ser uma intersubjetividade linguística, na relação entre razão teórica (cognitiva) e razão prática (moral). No mundo da vida, a pessoa assume, passo a passo, a identidade do eu.

A teoria habermasiana da evolução social, na temática da identidade do eu, toma os recursos da identidade de papéis³⁷, tanto das psicologias construtivas no âmbito prático-moral desde a conceituação de Kohlberg, Piaget, quanto das considerações psicanalíticas em sua filogênese. Uma outra fonte teórica que serviu de subsídio para a

³³ (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 69-70, 82, 105, 128).

³⁴ “Discursos não-normais [...] podem alcançar as qualidades que Rorty caracteriza com a palavra ‘edifying’ (edificante).” (HABERMAS, 1989a, p. 28).

³⁵ (REHG, 1991, p. 34).

³⁶ (HABERMAS, 1983, p. 52).

³⁷ “Hegel é, segundo Habermas, o primeiro filósofo a elaborar um claro conceito de modernidade, compreendendo a dinâmica interna de suas figuras.” (GIACIOIA JÚNIOR, 1994, p. 8).

reflexão de Habermas foi a teoria de Mead, não detido às proposições, pois o gesto vocal foi tematizado por essa teoria³⁸. A construção do mundo da vida e do mundo subjetivo como complementares um ao outro, levando em conta gestos de significado idêntico,³⁹ é um processo no qual a imitação, a reprodução automática dos símbolos como reprodução cultural e da comunicação serviram à manutenção dos estágios iniciais de desenvolvimento do eu.

O processo de interação tem a subjetividade expressa em linguagem constituída na cultura e na família, na sociedade civil e na constituição do estado subjetivo, em sua configuração interna como desdobramento que a si se refere como moralidade. O sujeito se faz pelas relações humanas baseadas na reciprocidade entre indivíduo e o grupo; o eu é formado a partir do não idêntico sem dispensar a identidade coletiva e, com isso, se estabelece a interação. A interação que ocorre no interior do mundo da vida em seu princípio de organização mantém, na lógica do desenvolvimento, a possibilidade dos acordos linguísticos (falíveis), ou seja, dentro das referências de mundo, neste caso, referenciais sustentados por meio das proposições: “Uma compreensão descentrada do mundo pressupõe, por conseguinte, a diferenciação de referências ao mundo, pretensões de validade e atitudes fundamentais.” (HABERMAS, 1989a, p. 169).

A linguagem expressa em proposições resgata o espaço e o tempo evitando se conceber um sujeito do conhecimento pronto, mas sempre em processo, que se desenvolve pela interação. Neste sentido a razão comunicativa <kommunikative Vernunft> substitui a *coisa em si* numa crítica da razão pura⁴⁰ kantiana, pois a referência de mundo mantém as interpretações expressas nas construções dos próprios jogos de linguagem, numa aquisição de conhecimento cultural limitado no tempo dos povos socializados que se diferenciam na comunicação, ainda que contenham interpretações comuns. A compreensão de outras culturas não exclui conhecer outras línguas no modo de como interpretam o seu mundo objetivo, destas tradições as proposições possuem interpretações que variam de acordo com o uso: a palavra presa ao sentido confere uma representação comum aos interlocutores; contudo, a distinção ocorre na interpretação particular do uso linguístico de cada cultura.

A aceção de identidade constante em *Teoria da ação comunicativa* amplia a concepção freudiana de linguagem. Conforme Habermas, a socialização que gera identidade

³⁸ (MEAD, 1967, p. 61).

³⁹ (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 40).

⁴⁰ “O conceito de razão comunicativa, introduzido de maneira provisória e que aponta para além da razão centrada no sujeito, deve conduzir para fora dos paradoxos e dos nivelamentos de uma crítica auto-referente da razão; por outro lado, precisa afirmar-se contra a abordagem concorrente de uma teoria de sistemas que descarta a problemática da racionalidade em geral, afasta *todo* conceito de razão como estorvo da velha Europa e, com agilidade, herda a filosofia do sujeito (e a teoria do poder de seu mais perspicaz rival).” (HABERMAS, 2000, p. 473).

não permite grandes saltos cognitivos, mas uma relação recíproca de compatibilidade entre crença e cultura, desde a pragmática universal, que significa o avanço gradativo da práxis discursiva no mundo da vida. Nesse sentido, ele parte da ontogênese concebida por Kohlberg, que remete a Mead, o qual analisa o *Id* freudiano da primeira topografia como *princípio de organização* cultural das estruturas de consciência prático-moral. Tem-se, com isso, uma relação na ontogênese entre o aspecto narcisista do Si mesmo e contra Si mesmo na formação dos ideais do eu.⁴¹

As expressões simbólicas fazem parte da inteligibilidade manifesta pelos jogos de linguagem dentro do sistema de regras das comunidades linguísticas, o qual constitui a base das pretensões de validade em proferimentos linguísticos. Daí o mundo objetivo ser independente de nossas descrições. No tópico seguinte, focalizamos de modo mais acurado e crítico a primeira fonte teórica que trata da diferença entre desenvolvimento cognitivo-social e desenvolvimento moral, e que é, senão a mais relevante, uma das mais importantes da base conceitual de Habermas, quando ele reflete sobre a identidade. Neste tópico, coube apenas indicar o aspecto paradoxal que envolve o conceito de identidade do eu: ela tanto é a afirmação do eu na generalidade da identidade coletiva quanto à diferenciação desse eu em relação aos demais indivíduos deste todo.

2.2 O desenvolvimento do juízo moral e a homologia entre ontogênese e filogênese

Para analisar a eticidade concreta presente na socialização, Habermas faz uma relação entre Mead e Durkheim como construção do desenvolvimento desde o nível ontogenético até o filogenético em termos da respectiva cultura, e leva em conta o reconhecimento convencional dos participantes de uma situação de fala, reconhecimento que pressupõe os atos de fala *eu-tu* como *nós*⁴².

⁴¹ “Na dinâmica da formação do Superego, pode se ler tanto o papel instrumental que as energias libidinais adquirem na formação dos ideais do Eu, na forma de carga narcisista do Si mesmo, quando a função que as energias agressivas voltadas contra Si mesmo desempenham na instauração da instância da consciência moral (Gewissen).” (HABERMAS, 1983, p. 70).

⁴² “Em primeiro lugar, houvera sido lógico buscar e analisar os fenômenos que permitem aclarar a estrutura das identidades dos grupos (ou, dito em linguagem de Durkheim: as colocações da consciência coletiva, sobretudo da consciência religiosa). Sempre que Mead toca esses fenômenos, os analisa recorrendo a conceitos próprios do desenvolvimento da personalidade, quer dizer, como estados de consciência que se caracterizam por uma fusão entre o I e o Me, do eu e do superego [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 68-69, tradução nossa).

Assim formam-se homologias no âmbito cultural, mas diferindo no âmbito da consciência moral que independe das tradições estabelecidas pela socialização.

Existem homologias, ademais, entre as estruturas da identidade do Eu e as da identidade do grupo. Enquanto o Eu epistêmico caracteriza-se (como Eu em geral) pelas estruturas gerais da capacidade de consciência, de linguagem e de ação, que todo Eu singular tem em comum com todos os outros Eus, o Eu prático se forma e se afirma como Eu individual na realização de suas ações. O Eu prático torna segura a identidade da pessoa no interior das estruturas epistêmicas do Eu em geral. O Eu prático afirma a continuidade biográfica e os limites simbólicos do sistema de personalidade [...] de modo a poder localizar a si mesmo nas relações intersubjetivas de seu mundo social de maneira unívoca, ou seja, ao mesmo tempo inconfundível e reconhecível. (HABERMAS, 1983, p. 21).

Não obstante a cautela de Habermas⁴³, sua suposição básica consiste em que as estruturas de conformação histórica da identidade coletiva são reflexos da própria condição evolutiva da ontogênese, expressa posteriormente de modo filogenético. Em outras palavras, para existir o indivíduo, antes se faz necessária a sociedade, pois a concepção de individualidade exige um reconhecimento social entre iguais ao mesmo tempo lógico e ontológico como conceito cultural aceito por todos. O processo filogenético é apreendido desde análises relativas a contextos historicamente constituídos em termos linguísticos, culturais e morais, reveladores das formas de existência da intersubjetividade, com o reconhecimento e a reciprocidade coletiva enquanto expressões do gênero humano não isolado. A dependência do reconhecimento não permite saltos⁴⁴; dessa forma, distinguir a si mesmo dos demais requer o reconhecimento recíproco:

A integridade da pessoa individual reclama a estabilização de um tecido de relações simétricas de reconhecimento, no qual os indivíduos inalienáveis *só reciprocamente* e enquanto membros de uma comunidade poderão assegurar a sua precária identidade. A moral visa a fragilidade crônica da integridade pessoal, que é intrínseca à estrutura das interações linguisticamente mediadas e que precede ainda a vulnerabilidade tangível da integridade corporal, apesar de se entrecruzar com esta. (HABERMAS, 1999, p. 216).

Com o conceito agir comunicativo <kommunikative Handlung> Habermas leva em conta a consciência moral convencional e pós-convencional dentro das estruturas do

⁴³ “Naturalmente, não devemos deduzir da ontogênese conclusões apressadas para os níveis de desenvolvimento das sociedades.” (HABERMAS, 1983, p. 135).

⁴⁴ “[...] estágios de desenvolvimento discretos e cada vez mais complexos; nenhum estágio pode ser saltado e cada estágio superior ‘implica’ o precedente, no sentido de um modelo de desenvolvimento reconstruído racionalmente.” (HABERMAS, 1983, p. 53).

desenvolvimento moral, nos estádios 5 e 6, e seguem também na teoria de Kohlberg; já o agir estratégico é concebido nos estágios 3 e 4, ou seja, dentro das análises sobre uma mesma interação social e da defesa acerca da construção vertical dos estádios da consciência moral, Habermas insere os pressupostos de sua teoria da ação comunicativa, e concebe a distinção entre o desenvolvimento cognitivo-social e o juízo moral numa homologia cultural⁴⁵ abordada em fases sucessivas: pré-convencional, convencional e pós-convencional; em virtude do que “[...] os estádios do juízo moral” estão “reduzindo os estádios morais de Kohlberg, via perspectivas sociais, a estádios de interação.” (HABERMAS, 1989a, p. 163). Na fase de desenvolvimento pré-convencional, a identidade é natural, devido a não diferenciação entre a criança e o ambiente⁴⁶ numa relação hedonista e de troca vinculada ao próprio corpo. Na fase convencional, a identidade está vinculada a papéis, valorizando a heteronomia em seus costumes e respeita o ordenamento moral; na fase pós-convencional, temos a definição de valores e normas estabelecidas, desde o relativismo de valores e opiniões nas considerações racionais de utilidade social:

Lawrence Kohlberg, que se situa na tradição do pragmatismo norte-americano, tem uma consciência clara dos fundamentos filosóficos de sua teoria. Desde a publicação da ‘Teoria da Justiça’ de Rawls, Kohlberg utiliza-se sobretudo dessa ética, que se liga a Kant e ao direito natural racional, para precisar suas concepções filosóficas, inspiradas inicialmente por Mead, sobre a ‘natureza do juízo moral’: [...] ‘Essas análises remetem às características de um *ponto de vista moral*, sugerindo que o raciocínio verdadeiramente moral envolve aspectos tais como imparcialidade, universalidade, reversibilidade e prescriptividade.’ (HABERMAS, 1989a, p. 146).

Os valores universais fundamentais da humanidade relativos à vida e à liberdade são constatados no nível 5 da consciência moral. Com base na acepção de evolução do juízo moral de Kohlberg, Habermas sustenta as seguintes distinções: no estágio convencional as identidades de papéis sociais se diferenciam dos papéis particulares presentes na identidade de natureza pré-convencional ligados ao próprio corpo. A identidade do eu é refletida a partir de duas concepções, a saber, pelas fases do desenvolvimento moral de Kohlberg, e com base na teoria psicanalítica como análise da linguagem. A consciência moral

⁴⁵ “Esses pressupostos muito complexos das perspectivas sociais de Kohlberg devem, por fim, fornecer-nos o fio condutor para reconduzir os estádios do juízo moral a estádios da interação.” (HABERMAS, 1989a, p. 172)

⁴⁶ Habermas (1989a, p. 150, 152) remete a Tabela 1 colocada nas páginas: inglês, p. 150 e a tradução para o português, p. 152, do estágio pré-convencional de Kohlberg numa aproximação com Selman: “[...] se assemelham, em sua estrutura, aos juízos no primeiro estágio moral de Kohlberg (Tabela 1). Ao contrário, no caso de perceber uma distribuição igualitária do poder, a criança tentará valer-se das possibilidades de enganar que existem nas relações simétricas.” (HABERMAS, 1989a, p. 182).

concebida por Kohlberg corresponde ao superego freudiano que remete aos aspectos mentais dos símbolos linguísticos, pois este “[...] revisou sistematicamente a relação entre as medidas da força emocional da consciência moral ou o superego e os tipos de medidas de honestidade ou <resistência à tentação> [...]” (KOHLBERG, 1992, p. 467, tradução nossa). As fases do desenvolvimento da ontogênese referem-se a uma causalidade cognitiva eficiente, dentro do sistema de aprendizagem como processo de adaptação; nesse sentido, o mundo da vida se desdobra na consciência moral evolutiva concernente ao reconhecimento entre sujeitos livres e iguais.

O conceito de identidade do Eu não tem evidentemente um sentido apenas descritivo. Ele indica uma organização simbólica do Eu, que, por um lado, reclama para si exemplaridade universal, sendo situada nas estruturas dos processos formativos em geral e tornando possíveis soluções ótimas para os problemas da ação, os quais reaparecem invariavelmente nas diversas culturas [...] (HABERMAS, 1983, p. 50).

O eu se afirma na realidade simbólica do grupo, e esse processo deve ser reconhecido intersubjetivamente na consciência moral do indivíduo e do grupo. A identidade corresponde ao ponto de vista do outro perante as imagens de mundo; nisso consiste a alteridade enquanto eu não sou o outro, numa relação de reconhecimento recíproco como de diferenciação de cada eu socializado.

As relações sociais são construtoras dos meios que possibilitarão as pessoas considerarem hipoteticamente seu mundo para constituir a sua identidade do eu; a crença individual que não é fixa passa pelas fases do desenvolvimento para chegar ao estágio pós-convencional, no qual os mitos não se colocam: “Os mitos poderiam considerar-se então potencialmente talvez como ciência, literatura e teologia; mas entendê-los como mitos é entendê-los como não sendo ainda nenhuma destas coisas.” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 95, tradução nossa).

A causalidade material⁴⁷ demonstra nossa história genética: “[...] os processos de materialização das estruturas de racionalidade já não podem ser interpretados em sentido estrito como processos de aprendizagem, senão em todo caso como um aumento de

⁴⁷ O termo tomado é aristotélico por fazer relação com a pragmática empírica de Habermas na questão das categorias do ser, destituído do sujeito do conhecimento pronto tal como defende Kant, com base nas categorias do entendimento. Portanto é preciso negar a concepção de identidade absoluta pensada por Hegel, segundo o qual na existência autoconsciente existe uma correspondência entre o pensar e o objeto pensado em seu conceito. Neste sentido, Habermas faz uma relação com a lógica hegeliana entre subjetivo e pensado como lógica dialética especulativa no interior do conceito dialético da identidade do eu, que evita uma integração entre mundo da vida e mundo objetivo. Desta perspectiva se encontra a reificação da consciência do mundo subjetivo e a reificação da existência do mundo da vida, uma vez que o ser hegeliano difere do ser aristotélico no princípio de participação entre ser autoconsciente num espírito absoluto do ser atômico (mundo objetivo). (NOBRE, 2003, p. 375, 381).

capacidades adaptativas.” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 18, nossa tradução). O processo decorrente dessa mudança gera crises de identidade, sempre voltadas a um nível mais alto de equilíbrio perdido entre si e a realidade na qual o sujeito convive com outros; donde as culturas serem marcadas por ritos de passagem em algumas fases também da identidade coletiva, que asseguram continuidade e reconhecimento. Habermas, contudo, alerta: é preciso evitar paralelismos precipitados na busca por homologias entre o desenvolvimento do eu e a evolução das imagens do mundo. Nesse sentido, os conteúdos são concebidos como características da capacidade adaptativa cognitivo-social e as estruturas, como desenvolvimento moral: numa homologia cultural que integra princípio de organização e lógica do desenvolvimento⁴⁸.

Na ética do Discurso, tais paralelismos podem não expressar a mesma estrutura de consciência coletiva, mesmo que estes coincidam em conteúdo numa tradição cultural, embora estejam num estágio inferior do desenvolvimento cognoscitivo: “A reconstrução se faz menos complicada se em ambos os casos distinguirmos o desenvolvimento cognitivo-social do desenvolvimento moral.” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 52, tradução nossa). O universo simbólico adquire gradualmente realidade para o sujeito do desenvolvimento, neste sentido a pessoa faz parte de um contexto social, e evolui de acordo com esta mesma sociedade. O desenvolvimento do indivíduo singular não está desvinculado da intersubjetividade. Com isso, a existência do sujeito situado em determinado contexto remete a uma configuração íntima do eu, e nela se entrelaçam espaço privado e público num conhecimento partilhado. As concepções culturais desses sujeitos não ultrapassam séculos,

⁴⁸ “Ao buscar homologias entre o desenvolvimento do Eu e a evolução das imagens do mundo, é preciso evitar paralelismos precipitados:

- É fácil se deixar desviar pela confusão entre estruturas e conteúdos: a consciência individual e a tradição cultural podem coincidir no conteúdo, sem por isso expressarem as mesmas estruturas de consciência.
- Nem todos os indivíduos são igualmente representativos do grau de desenvolvimento de sua sociedade: nas sociedades modernas, por exemplo, o direito tem uma estrutura universalista, ainda que muitos membros dessas sociedades não sejam capazes de julgar, deixando-se guiar por princípios. Ao contrário, nas sociedades arcaicas, houve indivíduos que dominavam operações formais de pensamento, embora a imagem mítica do mundo coletivamente partilhada correspondesse a um estágio inferior do desenvolvimento cognoscitivo.
- O modelo ontogenético de desenvolvimento não pode refletir as estruturas da história do gênero, pelo simples fato de que as estruturas coletivas de consciência valem tão somente para os membros adultos da sociedade: os estágios de interação incompleta que surgem ontogeneticamente em primeiro lugar não encontram correspondência nem mesmo nas sociedades mais antigas, já que as relações sociais com a organização familiar tiveram desde o início a forma de expectativas generalizadas de comportamento, ligadas de modo complementar (ou seja, a forma de interação incompleta).
- Finalmente, são diversos os pontos de referencia, na história individual e na história do gênero, com base nos quais são avaliadas as mesmas estruturas de consciência: a conservação do sistema de personalidade coloca imperativos inteiramente diversos dos que são colocados pelo sistema social.” (HABERMAS, 1983, p. 17-18).

mas constituem interpretações do contexto no qual o indivíduo se encontra situado, dentro de fases do desenvolvimento da consciência moral.

Para ser uma pessoa individuada, entretantes, o eu precisa se desvencilhar das fases pré-convencionais e convencionais, em virtude de somente na fase do desenvolvimento pós-convencional ele poder alcançar a autonomia garantindo sua estrutura de identidade como estrutura de personalidade. A alteridade se encontra nesta relação de respeito e aliança presente na configuração íntima dos vários indivíduos, numa interação que exige um eu-tu e nós-vós na dimensão cultural. Consequentemente, os estádios de desenvolvimento do juízo moral em seu aspecto mais avançado se encontram no nível 7, segundo teorização de Kohlberg, exposta no quadro abaixo:

Os níveis de juízo moral segundo Kohlberg

Nível de idade	Nível de comunicação		Exigência de reciprocidade	Níveis de consciência moral	Ideia da vida boa	Esfera de validade	Reconstruções filosóficas
I	Ações e consequências de ações	Prazer/desprazer generalizados	Reciprocidade incompleta	1	Maximizar o prazer/evitar a dor através da obediência	Ambiente natural e social	
			Reciprocidade completa	2	Idem, através da troca de equivalentes		Hedonismo ingênuo
II	Papéis	Necessidades culturalmente (deveres concretos)	Reciprocidade incompleta	3	Eticidade concreta de grupos primários	Grupo das pessoas de referência primária	
	Sistema de normas			4	Eticidade concreta de grupos secundários	Pertencente ao grupo público	Pensamento concreto de ordem
III	Princípios	Prazer/desprazer generalizados (utilidade)	Reciprocidade completa	5	Liberdades civis, beneficência pública	Todos os associados jurídicos	Direito natural racional
		Deveres universais		6	Liberdade moral	Todos os homens enquanto pessoas privadas	Ética formalista
		Interpretações universalizadas dos carecimentos		7	Liberdade moral e política	Todos enquanto membros de uma fictícia sociedade mundial	Ética universal da linguagem

In: HABERMAS, 1983, p. 68.

No contexto social a identidade do Eu se confirma na capacidade de construir novas identidades a partir de situações conflitivas, sendo harmonizada com as

identidades anteriores, numa biografia peculiar em si mesmo dentro das próprias interações. Os princípios e os procedimentos universais, assimilados nas interpretações adequadas do universo simbólico, conduzem o indivíduo ao princípio de autonomia segundo o qual sua consciência moral se guiará por princípios buscando resoluções de conflitos.

A relação conflituosa entre juízo moral e agir moral marca os ritos de passagem nas culturas. Determinadas formações de identidade dentro do desenvolvimento do eu propiciam medos e perigos em relação à realidade externa; as ameaças residem nas sanções do Superego como autopreservação a partir das possíveis visões morais, que são mais avançadas do que os motivos de ação movidos verdadeiramente em seu interior. Com isso, muito embora as relações do sujeito com o meio sejam únicas e não reproduzidas, elas partilham das generalidades e patologias oriundas de conflitos não resolvidos no seu contexto ou situação linguística.

Como o processo de individuação está inserido no processo de socialização em Mead, já o desenvolvimento ontogenético da consciência moral ocorre com as estruturas de aprendizagem da inteligência operativa anteriores ao pré-linguístico da intersubjetividade do desenvolvimento do indivíduo como membro da coletividade, pois a coletividade surge da socialização, posteriormente ocorre o reconhecimento da individualidade. Habermas, contudo, mantém-se cauteloso, e entende que, muito embora seja possível estabelecer, a título de pressuposição, uma analogia entre ontogênese e filogênese, o desenvolvimento não ocorre simultânea e previsivelmente em todos os aspectos da vida social e cognitiva. A identidade do eu tem como pressuposto o desenvolvimento psicogenético, uma vez que o meio social deve permitir a realização do indivíduo singular; assim, os estádios de interação são descritos por meio das perspectivas dos diferentes modos de agir incorporados no decorrer dos processos de interações evidenciados discursivamente, isto é, pelos atos de fala mediante pretensões de validade presente neles, os três mundos são articulados⁴⁹ e ocorre a formação da vontade e opinião dos grupos, o que, por outro lado, conduz à individuação.

⁴⁹ “Os atos de fala não servem apenas para a representação (ou pressuposição) de estados e acontecimentos, quando o falante se refere a algo no *mundo objetivo*. Eles servem ao mesmo tempo para a produção (ou renovação) de relações interpessoais, quando o falante se refere a algo no *mundo social* das interações legitimamente reguladas, bem como para a manifestação de vivências, isto é, para a auto-representação, quando o falante se refere a algo no *mundo subjetivo* a que tem um acesso privilegiado. Os participantes da comunicação baseiam os seus esforços de entendimento mútuo num sistema de referências composto de exatamente três mundos. [...] Quem rejeita uma oferta inteligível de ato de fala contesta a validade do preferimento sob pelo menos um desses três aspectos da verdade, da correção e da sinceridade. Com esse ‘não’, ele dá expressão ao fato de que o preferimento não preenche pelo menos uma de suas funções (da representação de estados de coisas, do asseguramento de uma relação interpessoal ou da manifestação de vivência), porque ele ou bem não se harmoniza com o mundo dos estados de coisas existentes, ou bem com o nosso mundo de relações interpessoais legitimamente ordenadas, ou bem com o mundo particular das vivências subjetivas. [...] no sistema de

O desenvolvimento moral significa que a pessoa em crescimento transforma e diferencia de tal maneira as estruturas cognitivas já disponíveis em cada caso que ela consegue resolver melhor do que anteriormente a mesma espécie de problemas, a saber, a solução consensual de conflitos de ação moralmente relevantes. (HABERMAS, 1989a, p. 154-155).

Os níveis de desenvolvimento da consciência moral são estruturados em sete, separados em três fases da idade⁵⁰. Habermas reconstrói os níveis da identidade social no plano filogenético em pré-convencionais com base no parentesco⁵¹, convencionais em que surge o Estado numa concepção prático-moral que abandona o mito pela tradição cultural, e pós-convencionais, em que a técnica e a ciência preponderam sobre a tradição e o costume.⁵²

O pré-convencional se orienta por ações e consequências de modo generalizado, numa comunicação de prazer e desprazer, portanto regido por um pensamento concreto pré-operacional caracterizado pelo egocentrismo, presente em sociedades não muito desenvolvidas. A exigência de reciprocidade se encontra em dois níveis: a primeira é incompleta⁵³, procura maximizar o prazer evitando a dor através da obediência, como externalizar e realizar intenções de ação. O correto significa evitar infringir as regras, obedecer por obedecer e não causar dano, seja a pessoas, seja a propriedades. Nessa fase, o indivíduo age procurando evitar o castigo, devido ao poder das autoridades; ele não considera o interesse dos outros, e como não relaciona dois pontos de vista, não reconhece a diferença de interesse, mantém-se preocupado apenas com a integridade física.

No segundo nível, completo de exigência de reciprocidade, o indivíduo procura trocar de equivalentes em compreender e seguir expectativas de comportamento. Nisso se encontra o objetivo instrumental, individual e da troca, uma vez que o indivíduo entende como correto seguir as regras no que for de seu interesse imediato; o mesmo

referências formal dos três mundos e vinculados às atitudes em face do mundo, bem como as perspectivas fincadas na própria situação de fala e vinculadas aos papéis comunicacionais. Os correlatos gramaticais dessas perspectivas do mundo e do falante são os três modos fundamentais do uso linguístico, por um lado, e o sistema dos pronomes pessoais, por outro lado. () O decisivo, agora, para a nossa problemática é que, com o *desenvolvimento* dessa complexa estrutura de perspectivas, descobrimos também a chave para a almejada fundamentação dos estádios da moral do ponto de vista da lógica do desenvolvimento.” (HABERMAS, 1989a, p. 167- 168, 170).

⁵⁰ (HABERMAS, 1983, p. 53-69).

⁵¹ (HABERMAS, 1983, p. 82).

⁵² (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 137).

⁵³ Neste ponto existe uma aproximação entre R. Selman e L. Kohlberg: “Estádio I. O Estádio do Castigo e da Obediência. () Vou, primeiramente, interpretar os estádios da adoção de perspectivas distinguidos por R. Selman, considerando a maneira pela qual se constrói gradualmente um sistema de perspectivas do falante completamente reversível. Em seguida, descreverei quatro tipos de interação diferentes, nos quais tomam corpo as perspectivas eu-tu, para mostrar então, com base na transformação em agir estratégico do comportamento de conflito guiado por interesses [...] considerações que se assemelham, em sua estrutura, aos juízos no primeiro estádio moral de Kohlberg [...]”. (HABERMAS, 1989a, p. 152, 172, 182).

equivalente deve ocorrer com os outros como troca igual. A base do comportamento é um individualismo que separa os pontos de vista próprios, com seus interesses, daqueles de outras pessoas em jogo. Dessa maneira, os indivíduos encontram-se num ambiente natural e social não diferenciado, preponderando neste segundo nível um hedonismo ingênuo, um hedonismo instrumental de imitação, característico das sociedades não abertas a outras culturas, e modo de se conservarem numa relação de vigilância com obediência e punição.

A fase convencional procura satisfazer as necessidades da família, do grupo ou da nação em seu valor intrínseco, numa obediência heterônoma do costume. Como nela o indivíduo não procura transpor as fronteiras delimitadas pela tradição, decorre que se identifica com pessoas ou grupos nela envolvidos. O direito intrínseco baseia-se na autorreferência do sujeito, num sistema da ordem estabelecida, e como a pessoa se coloca nesta ordem sem questioná-la. A sociedade, nesta fase, reproduz-se por meio da lealdade à ordem estabelecida, por isso os indivíduos procuram justificar esta ordem sem perspectiva de mudança.

O nível três refere-se ao bom comportamento, desejado e aprovado socialmente, e tal reconhecimento é evidenciado na vontade da maioria tendo como critério o senso comum. A pessoa é julgada pelas suas intenções, e se torna importante ter intenções boas e simpáticas para atender as expectativas interpessoais mútuas dos relacionamentos e da conformidade, obtendo aprovação social. O correto é preocupar-se com outras pessoas incluindo seus sentimentos, sendo leal conservar sua confiança motivada em seguir regras e expectativas de conduta comunitária. Atender as expectativas de pessoas próximas numa preservação dos relacionamentos mútuos com sua confiança, lealdade, respeito e gratidão, apresenta-se como bom para si e para os outros; e o indivíduo sempre querará manter o bom comportamento, importar-se com os outros, pôr-se no lugar dos outros. O indivíduo não se considera numa perspectiva generalizada do sistema, mas adota uma perspectiva em relação ao outro indivíduo pondo-se no lugar dele, uma vez que é capaz de empatia.

No nível quatro, o foco encontra-se em autoridades fixas, sejam em papéis sociais ou ordens sociais, pois o justo é cada um cumprir com o seu dever para manter a ordem social. A característica é a preservação do sistema social e da consciência; correto é estar apoiado na ordem social que mantém a sociedade e o grupo. O pensamento é: “E se todos fizessem o mesmo?”. O indivíduo se preocupa com o funcionamento da instituição, tem autorrespeito e consciência como cumprimento das obrigações definidas para si, e também considera as consequências dos seus atos. Ele preocupa-se com sua adequação ao sistema, ao que já está estabelecido. O direito constitui-se com o cumprimento dos deveres com os quais

se concordou, desde que em casos extremos esses deveres não entrem em conflito com outros direitos e deveres estabelecidos. Assim esta expectativa remete ao controle social necessário para o bom funcionamento da sociedade, por isso a ideia de vida boa está vinculada no nível três a uma eticidade concreta de grupos primários e, no nível quatro, à eticidade concreta de grupos secundários. A esfera pública é direcionada por um pensamento concreto de ordem que passa das pessoas de referência primária para o pertencimento ao grupo social de um determinado ordenamento político⁵⁴.

Em sociedades pós-convencionais, segundo a concepção habermasiana de processo discursivo, que se concretiza gradualmente mediante interação e aprendizagem social, procuram-se definir os valores e os princípios morais. Eles têm validade e aplicação independente da autoridade dos grupos ou das pessoas que os sustentam de fato; isso significa que se tornam independentes do próprio indivíduo, que pode ou não se identificar com tais grupos. A descoberta está no esforço para definir os valores e os princípios morais que regem a sociedade, tais como perda de costume e ganho cognitivo devido ao questionamento da norma; dessa maneira, evidenciam-se as distinções entre a validade prescritiva e a universal.

Temos então os estágios que formam os níveis cinco, seis e sete do desenvolvimento da consciência moral. No nível cinco, a orientação é legalista sócio-contratual com acentuações geralmente utilitaristas. Uma ação justa passa a ser defendida pela sociedade, mas em termos de direitos individuais, que a examina em seu conjunto. Na relação de sinceridade, verdade e correção, ocorre o agir comunicativo quando “[...] os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e de só perseguir suas respectivas metas sob a condição de um *acordo* existente ou a se negociar sobre a situação e as consequências esperadas.” (HABERMAS, 1989a, p. 165).

No nível cinco, está evidente o relativismo dos valores e das opiniões pessoais, exceto o da liberdade e o da vida. Contudo, se faz necessária uma acentuação das regras de procedimento capazes de obter consenso, acentuação essa que ocorre desde o ponto de vista legal, visto o acordo ser feito de modo constitucional e democrático, ou seja, o acordo é uma questão de valores e opiniões, pois se constitui em relação a direitos originários, contrato social e meios ou modos de utilidade. Nesse ponto o indivíduo tem consciência das consequências de seus atos de modo ampliado, por perceber as necessidades prioritárias da sociedade, tal como a importância de sua conservação sem mudança brusca. A pessoa integra os mecanismos formais da sociedade e sabe da dificuldade do ponto de vista moral e legal de

⁵⁴ (HABERMAS, 1983, p. 24).

integrá-los. “O maior bem para o maior número” implica o respeito pelo direito dos outros em maioria. Nessa fase, o indivíduo já possui consciência autônoma para agir em prol da sociedade; o resultado é a mudança na possibilidade de mudar a lei em favor da utilidade social, desde que sustente as estruturas básicas da sociedade mesmo que entrem em conflito com as regras, as quais, sendo de classe ou grupo, devem estar apoiadas na imparcialidade por manterem o acordo, como num contrato social. Daí esse nível diferir do nível quatro, no qual o indivíduo encontra-se preso ao costume; portanto, a insistência está no livre acordo e no contrato que determinam a obrigação enquanto moralidade. O indivíduo subordina-se à norma da qual ele mesmo é coautor. Nesse nível, o grau de consciência moral está presente na aceção de vida boa e justa de uma sociedade, com liberdade civil e beneficência pública, e nisto constitui-se associações jurídicas em geral que se reportam ao direito racional. O respeito pela lei consiste em respeitar o contrato feito para o bem de todos, a fim de proteger seu próprio direito e o direito dos outros, pois as obrigações de família, amizade, confiança e trabalho são compromissos ou contratos assumidos livremente.

No nível seis, a orientação da ação ocorre por meio de princípios éticos universais; o justo é definido pela decisão consciente de acordo com os princípios escolhidos. Tais princípios exigem compreensão lógica, universal e consistente deles mesmos, posto serem princípios abstratos e éticos. Os princípios universais são constituídos pela justiça, reciprocidade e igualdade dos direitos humanos. Nessa relação, ocorre o respeito pela dignidade das pessoas individuais em seu gênero humano. A esfera de validade desses princípios, em decorrência, encontra-se em indivíduos privados em geral que numa reconstrução filosófica situa-se numa ética formalista, em defesa de uma vida boa e da liberdade moral. Prepondera a moralidade ou premissa moral básica do respeito a outras pessoas como fins, não como meios. As leis e acordos particulares são válidos por estarem apoiados em tais princípios; logo, a violação das leis é resultado do descumprimento destes princípios por decisões particulares oriundas de interesses não contemplados.

O nível sete é concebido como o estágio ideal de fala da consciência moral por conter interpretações universais dos carecimentos. Neste nível, a liberdade moral e política, correspondente à vida boa, encontram-se numa perspectiva universal da ética. Todos os seres humanos são membros de uma sociedade mundial fictícia, visto o nível de descentramento da consciência moral ser por demais exigente, plausível apenas num modelo ideal alcançado por singulares personalidades da humanidade, como, por exemplo, Jesus Cristo, Martin Luther King e Gandhi.

Habermas considera difícil legitimar os estádios pós-convencionais de Kohlberg, e questiona o método de entrevistas utilizado por ele para chegar a esses estádios⁵⁵. Enquanto o modelo kohlbergniano postula um último estágio considerado por Habermas “uma idealização”⁵⁶, ele, ao contrário, entende que a eticidade concreta está presente no mundo da vida habitual dentro de uma mesma sociedade em termos de integração numa consciência coletiva, que define a identidade coletiva do grupo⁵⁷. Afinal, o fator linguístico responsável pela exploração do inconsciente é apreendido por construções teóricas a partir das interpretações culturais, portanto existe um falibilismo no discurso teórico, que vai além da heteronomia cultural responsável pela formação da consciência moral do indivíduo.

O superego, desde a perspectiva da teoria psicanalítica, é o último sistema a ser formado e parte como princípio de investigação de Kohlberg, como se fosse um imperativo categórico em seu princípio de fundamentação, não como máxima de conduta individual, numa ética da convicção, mas de um princípio de universalização.

O grau do juízo moral está ligado ao desenvolvimento da consciência moral; a fala não é razão propriamente dita e sim o grau de esclarecimento que ela expressa: “Quanto ao significado dos atos de fala expressivos, deles seguem-se imediatamente obrigações de agir na medida em que o falante especifica aquilo com que seu comportamento não está ou não cairá em contradição.” (HABERMAS, 1989a, p. 80).

A perspectiva da psicologia social de Kohlberg considera a causalidade cognitiva eficiente na direção pós-convencional, concebe a tendência à evolução como um processo natural e invariável, exceto se a cultura regredir no desenvolvimento ontogenético. A necessidade mostra-se como dever em sua universalidade, mas o desejo de procurar essa universalidade parte de uma motivação como impulso vital, que pode emanar da situação, do contexto e da educação. Habermas considera a aplicação do método de entrevistas de Kohlberg consoante à *lógica do desenvolvimento*,⁵⁸ que é capaz de evidenciar a conformação coletiva no plano filogenético da *dinâmica do desenvolvimento* em leis gerais nas sociedades

⁵⁵ “Kohlberg revisou repetidamente nas últimas décadas seu esquema de avaliação. Se o mais recente método de avaliação, em que se baseia o ‘Standard Form Scoring Manual’ (‘Manual de Pontuação do Questionário Padrão’) representa ou não um aperfeiçoamento sob todos os aspectos [...] De qualquer maneira que seja, a recente avaliação do material de entrevistas forçou Kohlberg a abandonar o estágio 6 inicialmente introduzido, porque não era mais possível encontrar evidências para ele nas investigações longitudinais (nos Estados Unidos, em Israel e na Turquia).” (HABERMAS, 1989a, p. 205-206).

⁵⁶ (HABERMAS, 1989a, p. 206).

⁵⁷ (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 78, 90, 126).

⁵⁸ “[...] o desenvolvimento moral é parte do desenvolvimento da personalidade, o qual, por sua vez, é decisivo para a identidade do eu. Depois, gostaria de demonstrar que os níveis de consciência moral propostos por Kohlberg satisfazem as condições formais de uma lógica do desenvolvimento, reformulando esses níveis num quadro geral de teoria da ação.” (HABERMAS, 1983, p. 55).

tipificadas em pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais, recorrendo ao conceito piagetiano de descentração que indica uma perspectiva evolutiva.

Enquanto Kohlberg reúne valor e norma numa única eticidade,⁵⁹ o modelo deontológico habermasiano, como já exposto, separa o bom e o justo entre eticidade concreta com diferenças nos estádios de desenvolvimento moral (necessidade de interpretação e auto-entendimento) e eticidade institucional que exige uma reciprocidade devido à inseparabilidade dos princípios de solidariedade e justiça⁶⁰. A eticidade concreta, dentro das estruturas do superego, é sustentada com conceitos sociocognitivos do agir regulado por normas; ela não difere da identidade do eu formado nos contextos do agir comunicativo existente no interior da complexidade das estruturas do mundo objetivo. Essa eticidade, alhures, difere o mundo da vida por haver distinção cultural entre o mundo social e o subjetivo dentro da teoria do agir comunicativa desenvolvida entre “[...] a função da integração social ou da coordenação dos planos de diferentes atores na interação social [...]” (HABERMAS, 1989a, p. 41). E é nessa perspectiva que Habermas admite ter desenvolvido a teoria do agir comunicativo.

As investigações sobre a validade dos estádios 5 e 6 devem não ser somente baseadas em entrevistas, mas no questionamento dos contextos culturais, pois partem de uma semântica intencional e da linguagem deles, que o “[...] psicólogo submete-a, é verdade, ao mesmo tempo a uma testagem indireta.” (HABERMAS, 1989a, p. 144). Os juízos morais dos estádios 5 e 6 emergem em contextos considerados pós-convencionais dentro da tradição anglo-saxônica⁶¹; eles procuram ir além destes princípios em busca de um maior descentramento nas concepções morais. Logo, o desenvolvimento não parte de um mundo homogêneo e compartilhado convencional, mas se procura investigar a interferência entre cultura e os estádios de desenvolvimento. Nesse caso, o relativismo contextual de aprendizagem⁶² pode estar inserido também numa mesma sociedade, na qual os indivíduos estarão inseridos ou não no sistema de estádios, pois se trata aqui da “[...] identidade de grupos e indivíduos que constituem uma parte integrante da mesma cultura ou personalidade. Quem coloca em questão as formas de vida nas quais sua própria identidade se formou tem que colocar em questão sua própria existência.” (HABERMAS, 1989a, p. 212).

⁵⁹ “À primeira vista, a reunião de *justice* e *benevolence* por parte de Kohlberg recorda a crítica hegeliana a Kant e todas as tentativas de conciliação das abordagens clássicas e modernas da ética.” (HABERMAS, 1999, p. 64).

⁶⁰ (REHG, 1991, p. 44).

⁶¹ “Surge pelo menos a suspeita de que as ideias do contrato social e do maior proveito para o maior número, estão presas a tradições específicas, difundidas sobretudo nos países anglo-saxônicos, e representa uma maneira de dar expressão ao juízo moral guiado por princípios, maneira essa que tem um conteúdo determinado e está ligada a uma cultura específica.” (HABERMAS, 1989a, p. 207).

⁶² “[...] pelos padrões de Kohlberg, em média, mais da metade da população dos Estados Unidos ficariam aquém do plano pós-convencional da consciência moral.” (HABERMAS, 1989a, p. 210, vide: 144).

Os povos se constituem em três dimensões: na primeira, a linguagem como processo de comunicação do grupo determina a sua identidade coletiva num mesmo uso da regra dos jogos de linguagem. Na segunda, a socialização em que a cultura no uso da regra linguística estabelece uma consciência coletiva que se renova num processo evolucionário das imagens de mundo, que independente do erro performativo dos jogos de linguagem é característica das identidades coletivas de cada povo no uso linguístico distinto em que o uso da regra não é uniforme nem universal. A terceira dimensão consiste na autonomia presente na universalidade moral de Kohlberg em que o indivíduo é reconhecido pelos membros do grupo por meio do uso da linguagem e da comum cultura em sua singularidade, disto emerge o sujeito privado entre os indivíduos livres e iguais. A direção da universalidade moral constitui-se uma uniformidade natural, contudo as diferenças ocorrem nos jogos de linguagem distintos como especificidade de cada cultura, tratado por Mead, que estabelece uma mediação com a consciência transcendental numa busca com a nova consciência coletiva. O aspecto homogêneo ocorre na conciliação das identidades coletivas da ontogênese (consciência transcendental) com a filogênese (consciência coletiva).

Para além do próprio posicionamento suscitado por Habermas, certo é que não se pode separar o sujeito da interpretação que realiza sobre o seu mundo nem da competência linguística que adquire naturalmente, ainda que não tenha clareza sobre os mecanismos do seu funcionamento cognitivo.

2.3 Heteronomia e autonomia

A sociedade procura, por meio da interação, a solução dos problemas sociais, tais como rever normas sociais. Consequentemente, a liberdade se faz presente quando o indivíduo possui autonomia perante a moralidade do grupo, numa relação de indivíduos socializados que independe da sociedade civil, da religião e dos mecanismos de controle do direito e da moral. A identidade concernente a um sujeito autônomo, não prescinde de relações pautadas na reciprocidade, mas se concretiza primeiramente pela socialização e, depois, pela individuação.

A identidade é gerada pela socialização, ou seja, vai-se processando à medida que o sujeito – apropriando-se dos universos simbólicos – integra-se,

antes de mais nada, num certo sistema social, ao passo que, mais tarde, ela é garantida e desenvolvida pela individualização, ou seja, precisamente por uma crescente independência com relação aos sistemas sociais. (HABERMAS, 1983, p. 54).

Os contextos do agir comunicativo transformam-se por meio da inserção do Discurso prático que, pelas atitudes de seus membros, questiona a normatividade social, devido a não fixidez dos valores e das referências simbólicas da sociedade. A questão existencial não é uma preocupação pós-convencional devido à internalização dos estágios anteriores, mas uma necessidade daqueles afetados por necessidades de justificações sobre o seu sentido existencial: “Todavia, a autocompreensão ético-existencial do indivíduo e o esclarecimento ético-político de uma autocompreensão colectiva são da competência dos sujeitos afectados [...]” (HABERMAS, 1999, p. 179).

Essa acepção contrapõe-se àquela oriunda da prática religiosa de um mundo pré-fixado e teleológico como justificação da concepção transcendental do eu, segundo a qual a prática correta da moral é o cumprimento do dever oriundo das normas pré-estabelecidas como normas universais. Nesse estágio, a concepção de ser humano é limitado em seguir a norma ou receber punições; a liberdade é de cunho transcendental, desvinculada do conhecimento e da emancipação,⁶³ e não há uma assimilação social de valores baseada no acordo linguístico que atinge o descentramento. A valorização dos costumes possibilita que os membros de uma comunidade discursiva possam compartilhar sua crença na moralidade a partir de uma razão dogmática não emancipatória. Heteronomia designa essa dependência da vontade em relação a qualquer desejo ou objeto de desejo em alcançá-lo, e ela é contrária à autonomia, visto ser esta a independência do sujeito em relação ao seu contexto, embora tal independência não signifique desprendimento e indiferença.

A acepção de autonomia não apresenta um teor religioso ou transcendental, que remete a uma verdade interior, mas é tematizada levando em conta os interesses e necessidades do sujeito que interpreta o mundo da vida. Nesse caso, não existe um eu cuja razão é desinteressada, mas aqueles sujeitos que, sob o ângulo cognoscitivo, têm constituída sua autonomia, desde a ação comunicativa:

[...] escolhi a perspectiva a partir da qual podemos observar como o Eu infantil adentra gradualmente nas estruturas gerais do agir comunicativo, e

⁶³ “A reflexão <transcendental> parece ser então uma exceção ao <caráter interessado> do conhecimento, pois essa reflexão não persegue nenhum interesse técnico, nenhum interesse prático, nenhum interesse emancipatório.” (HABERMAS, 1989b, p. 416-417).

adquire – através de tais estruturas – sua competência interativa, a solidez e a autonomia do agir. (HABERMAS, 1983, p. 70).

A descentralização caracteriza as identidades pós-convencionais, o que se evidencia na ação comunicativa, que não compactua com o individualismo nem com a heteronomia cultural da ação estratégica, ao contrário, está consoante à ação de sujeitos autônomos⁶⁴. A ação estratégica, ao contrário, está condizente com o comportamento heterônomo, tendo em vista que:

Sob condições do agir estratégico, o *Selbst* da autodeterminação e da auto-realização cai fora das relações intersubjetivas. Quem age estrategicamente não se alimenta mais de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente; como que fora do mundo, ele se vê perante o mundo objetivo e decide somente conforme preferências subjetivas. Aí ele não depende do reconhecimento por parte de outros. A autonomia se transforma então em livre arbítrio, a individuação do sujeito socializado no isolamento de um sujeito liberto, que se possui a si mesmo. (HABERMAS, 1990, p. 227).

A melhor compreensão de mundo não dispensa a cultura numa interação linguística: “A ontogênese pode ser examinada sob os três aspectos da capacidade de conhecimento, de linguagem e de ação.” (HABERMAS, 1983, p. 15); mediante esses aspectos, pode-se perceber o atuar do eu sobre algo no mundo objetivo, enquanto indivíduo autônomo em seu mundo social. Trata-se, alhures, da autonomia como uma suposição teórica e não de uma afirmação relativa a condições empíricas da existência da identidade do eu⁶⁵.

Nesse modelo teórico, um eu emancipado é aquele que supera as superstições e tem suas ações pautadas em princípios que sustentam sua autonomia, ou seja, ele desliga-se da moral dogmática de uma verdade interior baseada na heteronomia cultural, desprovida muitas vezes de consciência moral dos direitos e deveres democráticos. Nessa busca de superação instaura-se um projeto de modernidade inacabado com novas formas de interação, consoante à fase pós-convencional, isenta de dogmas religiosos ou costume cultural, devido à imagem racionalizada do mundo não estar limitada a ponto de não poder ser questionada, como na fase pré-convencional ou convencional. As sociedades pós-

⁶⁴ “No agir comunicativo as suposições de autodeterminação e de auto-realização mantêm um sentido rigorosamente intersubjetivo: quem julga e age moralmente tem de poder esperar assentimento de uma comunidade de comunicação ilimitada e quem se realiza numa história de vida assumida responsavelmente tem de poder esperar o reconhecimento dessa mesma comunidade.” (HABERMAS, 1990, p. 226).

⁶⁵ “[...] uma organização autônoma do Eu não se instaura absolutamente de modo regular, quase como um resultado de processos naturais de amadurecimento, mas termina por ser, na maioria dos casos, um objetivo não alcançado.” (HABERMAS, 1983, p. 50).

convencionais oferecem maior liberdade em sua estrutura política diferente das sociedades presas em seu aspecto convencional de nível quatro. Nesse sentido, maior liberdade resulta em maior responsabilidade.

O desenvolvimento da identidade do eu a partir do indivíduo singular implica questionar a heteronomia, e de certo modo, em se tratando desse indivíduo como a característica de contextos mais amplos, pode garantir a discussão pública dos valores e normas que regem a sociedade, por meio do agir comunicativo. Nessa acepção de autonomia não se coloca a compreensão do homem como intrinsecamente bom ou mau, mas pessoas constituídas de consciência moral que se expressam tanto pela consciência hermenêutica quanto pelo agir comunicativo em direção a uma porção emancipatória da história por não conceber um positivo finito de mundo pronto e acabado. Nesse caso, emancipação torna-se descoberta permitida pela ação comunicativa que não se restringe como processo inacabado de desenvolvimento⁶⁶.

O indivíduo não possui liberdade absoluta nem é determinado pelo meio, mas é circunstancial, o seu desenvolvimento ocorre mediante interações linguísticas, considerando o plano cognitivo-social e o desenvolvimento moral. O sujeito heterônomo, com base em sua identidade de papéis, não aceita uma relação entre sujeitos livres e iguais enquanto base da justiça; nesse aspecto, o justo está na sua concepção egocêntrica privilegiada de bondade sem considerar o outro; enquanto para o sujeito autônomo, o eu pós-convencional, justo é o que é bom para todos, o que assegura condições de vida digna e boa para todos. Logo, a autonomia só é possível, na fase pós-convencional, na qual exige-se uma consciência em relação ao agir orientado que não seja heterônoma, junto a esta situação coletiva enquanto identidade de grupo em busca de um acordo baseado nos três mundos (subjeto, objetivo e social) a partir das pretensões de verdade, correção e da sinceridade constituintes do entendimento mútuo,⁶⁷ podendo servir de mecanismo para coordenar ações num agir comunicativo. A autonomia é independência das influências sociais presentes nas decisões e nas escolhas do agir, e não se equipara ao agir isolado, como ocorre quando o individualismo possessivo prepondera numa situação. Exige-se reciprocidade para a formação linguística do indivíduo, desde quando ele adentra na comunidade linguística.

Habermas estipula uma gradação do agir como autonomia moral do indivíduo, com base nas fases do desenvolvimento moral, que inicialmente se constitui do

⁶⁶ (HABERMAS, 1987a, p. 302).

⁶⁷ “Orientação para o Entendimento Mútuo *versus* Orientação para o Sucesso: - As interações sociais são mais ou menos cooperativas e estáveis, mais ou menos conflituosas ou instáveis.” (HABERMAS, 1989a, p. 164).

agir instrumental em seu agir estratégico presente nas relações de parentesco, e posteriormente atinge o agir comunicativo do indivíduo autônomo, dentro das relações interativas, recíprocas, fundadas numa moralidade voltada à ética dos direitos individuais perante o direito formal. A perspectiva do agir estratégico pode se direcionar para o agir orientado ao entendimento mútuo, desde o conceito de agir comunicativo, seja ele fraco ou forte, dentro das fases do desenvolvimento moral, e isso se deve em virtude da abrangência teórica do conceito de agir comunicativo, o qual “[...] implica a interligação de três grandes teorias: a teoria da racionalidade, a teoria da sociedade e a teoria da evolução social.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 176).

Em outras palavras, o indivíduo com consciência moral pós-convencional determina a si mesmo sem resignar-se na heteronomia; ele constrói a si mesmo em seu significado biográfico e, com isso, a sua escolha define sua própria liberdade independente do grupo social, o que não pode ser associado à indiferença social, uma vez que, este indivíduo só é autônomo na medida em que se porta livremente sem nunca dispensar sua responsabilidade para com o grupo ou comunidade, e isto reflete sua consciência de direitos e deveres, e sua condição e capacidade de participar de acordos, consensos linguísticos. Esse sujeito autônomo assim o é por ser autolegisador, age tencionando o bem comum num processo de cooperação. Na comunicação centralizada, o eu é isolado age pela coação em relação à comunidade, e aí se manifesta a patologia enquanto sintoma da autoirracionalidade humana⁶⁸.

A vinculação entre emancipação e técnica por meio do conhecimento esquece que a dinâmica do desenvolvimento parte da conciliação entre *Kínesis* (espaço) e *metábole* (tempo), num processo de evolução da consciência moral que se afasta da razão abstrata como cerne do progresso humano. Habermas não concebe o sujeito linguístico como um sujeito do conhecimento acabado, como defendia Kant em seu conceito de autonomia, mas em construção dentro da consciência coletiva numa evolução das imagens de mundo⁶⁹. Habermas desdobra as dimensões de espaço e tempo do sujeito do conhecimento no interior do desenvolvimento do juízo moral, mas levando em consideração também a perspectiva

⁶⁸ (HABERMAS, 1987c, v.1, p. 35-36).

⁶⁹ “Em todo caso, nós encontramos, tanto nos primeiros graus de desenvolvimento, em termos ontogenéticos e de história do gênero, quanto em casos linguístico-patológicos, as chamadas classes primárias, que não são formadas sobre a base abstrata da identidade de propriedades (Eigenschaften). Os agregados abrangem antes objetos concretos considerando que eles são incluídos, sem que suas propriedades identificáveis sejam levadas em conta, num contexto de motivação abrangente e subjetivamente convincente. Imagens animistas do mundo são organizações segundo tais classes primárias. Como os contextos intencionais abrangentes não se deixam projetar sem experiências de interação, há razões para supor que formas prévias da intersubjetividade já se constituam ao nível da organização simbólica pré-linguística.” (HABERMAS, 1987b, p. 53).

hegeliana da (inter)-subjetividade linguística, posto considerar que “Hegel renuncia ao sujeito do conhecimento já pronto de Kant, optando, por um ‘eu’ que se comunica com um outro ‘eu’ e, ‘como de uma mediação absoluta, se constituem ambos reciprocamente como sujeitos.’” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 64). Nesse sentido, a identidade do eu procura ir além da moralidade vinculada à identidade de papéis, que se constitui presa a um território ou organização, pois a proposta reflexiva habermasiana consiste numa ética universal pós-convencional em sua consciência coletiva, num processo evolutivo de imagens de mundo, cujo início se dá com as sociedades arcaicas⁷⁰ e suas respectivas imagens míticas de mundo, e chega a sociedades modernas com a separação epistemológica entre conhecimento e ciência.⁷¹

Na modernidade não prepondera algo pré-convencional vinculado aos mitos como justificação de um mundo homogêneo, nem convencional com base na tradição, antes, o que se tem como base é a possibilidade de emancipação presente no indivíduo autônomo, e também na cultura considerada pós-convencional. As relações humanas são relações culturais, nas quais o sujeito se forma, e pode atingir sua autonomia, quando se emancipa das relações primárias presentes na família. O processo de individuação constitui-se como autonomia, dentro do processo de socialização, cuja cultura é permeada pela razão comunicativa. A racionalidade se expressa no desenvolvimento da consciência moral, o qual remete às fases da constituição do eu cognitivo na prática discursiva. O fator integrador é o sistema de personalidade dentro do interacionismo simbólico; contudo, as interpretações subjetivas devem ser aprovadas pela intersubjetividade linguística. A partir da linguagem, a identidade do eu se retira do âmbito privado e heterônimo para adentrar no seu aspecto público dos jogos de linguagem, cuja autonomia representa a capacidade de autolegislação do indivíduo, como também a evolução cognitiva e moral do indivíduo singular situado no mundo, que procura refletir sobre este mesmo mundo, a partir de sua relação com outros eus. Com isso, a evolução cognitiva das imagens do mundo integra o gênero humano por meio do interacionismo simbólico, definindo esse ser como indivíduo autônomo no âmbito privado e no público. O entrelaçamento entre ambos de forma duradoura passa pela obrigatoriedade

⁷⁰ “Nas sociedades arcaicas, cuja estrutura é determinada por relações de parentesco, surgem imagens míticas do mundo. As relações sociais existentes na família e na tribo servem aqui como esquema de interpretação, segundo o qual o pensamento mítico põe analogia entre os fenômenos naturais e os culturais. A antropomorfização da natureza e a naturalização da convivência humana (na magia) criam uma totalidade de semelhanças e correspondências: nada é tão diferente que não possa estar numa relação universal recíproca; tudo está ligado a tudo de modo evidente. [...] A imagem mítica do mundo dá a cada elemento perceptível um lugar e um sentido, absorvendo assim as inseguranças de uma sociedade que, por causa do baixo estágio de desenvolvimento das forças produtivas, não é capaz de controlar o próprio ambiente. Quase tudo o que é causal pode ser afastado, se for interpretado. No mundo mítico, todas as entidades são consideradas homogêneas: os homens singulares são substâncias tais como as pedras, as plantas, os animais e os deuses.” (HABERMAS, 1983, p. 82).

⁷¹ (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 70).

fática da normatividade social, temática a ser analisada no terceiro capítulo e que requer, antes de ser abordada, uma reflexão aprofundada sobre a empiricidade, pano de fundo para a compreensão do processo de aprendizagem, bem como da pragmática linguística desde a ótica habermasiana, reflexão esta a ser desenvolvida no próximo capítulo.

3. A IDENTIDADE DO EU E A APRENDIZAGEM INTERSUBJETIVA

A intersubjetividade pela qual a identidade do eu é formada é constituída por jogos de linguagem, mediante os quais decorre a racionalização dos contextos sociais, racionalização que tem como escopo a aceção de razão comunicativa. Essa razão possibilita a aquisição do conhecimento expresso na interpretação, como formação e distinção das línguas no processo de evolução do mundo da vida, numa despedida da modernidade como crítica radical da razão.⁷² Nesse processo temos a atribuição de significado aos símbolos de modo afetivo, símbolos por meio dos quais o indivíduo interpreta a realidade com a utilização quotidiana de comunicação comum.

A sociedade pode ser entendida como tecido de ações comunicativas que constituem os processos de aprendizagem, e a personalidade, como capacidade de linguagem e ação. Desse modo, encontramos estruturas de consciência ao examinarmos as instituições sociais, mais especificamente, a ação dos indivíduos associados a elas como forma de um agir comum.

A universalidade da cultura está assegurada pela sua capacidade de propiciar a aprendizagem, cuja base está no desenvolvimento do juízo moral; nessa universalidade três aspectos são sublinhados: o conceito de autonomia de Kant, a capacidade de agir segundo leis autoestabelecidas e a capacidade geral de consenso das respectivas formas de conduta que assume centralidade no contratualismo⁷³.

A aprendizagem ocorre na intersubjetividade linguística e tem um caráter heurístico;⁷⁴ tem, ainda, na comunicação o vetor do desenvolvimento cognitivo moral, num processo reconstrutivo da ontogênese, e concerne também aos limites da consciência por meio de ações sociais, classificadas em ação comunicativa, ação estratégica, ação instrumental e ação dramatúrgica. Muito embora a teoria da evolução não dispense o agir estratégico, a ela é nuclear o agir comunicativo. E é nesse processo que a ideia de progresso cognitivo pode ser defendida:

⁷² (HABERMAS, 2000, p. 463).

⁷³ “O modelo é o imperativo categórico de Kant, se o entendermos não como máxima de conduta, mas antes como princípio de fundamentação. [...] O primeiro modelo serve-se da figura conceitual que assume a centralidade nas teorias contratualistas [...]” (HABERMAS, 1999, p. 55-56).

⁷⁴ O conceito de aprendizagem em Habermas parte da intersubjetividade linguística como heurística: “Contudo, o conceito de aprendizado não é um conceito ‘científico’. É um conceito ‘heurístico’, uma maneira de tornar plausível a filosofia da história que legitima a crença no progresso.” (BERTEN, 2013, p. 167).

[...] a ideia de um progresso cognitivo implica a ideia de aprendizado: é apenas a partir da experiência dos sujeitos concretos que os critérios de verdade, de objetividade, de justiça ou de bem podem ser avaliados e constituir a base de um ‘progresso’ possível, isto é, um progresso do ponto de vista das pessoas interessadas. (BERTEN, 2013, p. 153).

Habermas não é um reducionista naturalista, mas reconhece que a sociedade possui certa positividade na crença iluminista da Modernidade. Daí entender que o aprendizado passa pela motivação numa determinação da espécie humana entre impulso vital ou contextual, como resultado da evolução natural e cultural, e, consoante o seu naturalismo fraco, os *bios* não é apenas *fisicalis*, mas também *culturalis*. O naturalismo forte parte do paradigma da física para interpretar o mundo da vida, desconsiderando a impossibilidade de identificar a passagem ao mundo objetivo; o ambiente do sujeito é permeado pelo saber de fundo transmitido culturalmente não constituindo os ingredientes da situação⁷⁵ e, com isso, não considerando a subjetividade expressa na linguagem. No naturalismo fraco, o eu, dentro dos seus limites simbólicos,⁷⁶ é também semitranscendental, mas não constituído como mônada; sua subjetividade é expressa linguisticamente, ele (o sujeito linguístico) transcende contextos particulares de valores e ações, posto que a orientação de sua conduta é pautada em princípios. A causalidade livre da semitranscendência refere-se à constituição neurológica mais antiga geneticamente,⁷⁷ como resultado das interações humanas linguisticamente mediadas que permitem a integridade pessoal e corporal do indivíduo, a partir de relações simétricas numa comunidade que garante sua identidade. Onde o processo de aprendizagem ser sustentado pelo sistema de personalidade.

Do prisma não naturalista, a personalidade responsável pela linguagem e ação parte da consciência limitada pelo mundo objetivo igual a todos. A unidade social, porém, está baseada na consciência coletiva que, desde o processo de aprendizagem, remete ao universo simbólico da cultura dentro da mesma tradição linguística, pelo que a interseção entre o *bios* singular, o contexto e a moral se evidencia: uma questão deixa de ser individual quando passa a ser de interesse coletivo; as interferências que um indivíduo sofre passam a ser coletivas quando suas ações livres são restringidas por meio do acordo linguístico, cujo pano de fundo é um núcleo moral.

⁷⁵ (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 191).

⁷⁶ “Decerto, o início de uma nova vida pode significar coisas bastante diversas: à exigência de se conservar idêntico a si mesmo pode-se responder mediante uma reorientação produtiva que, para além das discrepâncias existentes, permita conservar a continuidade da biografia e os limites simbólicos do Eu.” (HABERMAS, 1983, p. 78).

⁷⁷ “[...] do uso público da linguagem e como que repudiada para o nível dos paleossímbolos, geneticamente mais antigo.” (HABERMAS, 1987b, p. 55).

O indivíduo pode ser concebido em sua singularidade, uma vez que a localização da identidade do eu é limitada na perspectiva espaço-temporal, na qual ocorre a síntese das múltiplas vozes que constituem o mundo subjetivo, e que posteriormente constituem o discurso contextualizado do mundo social. Certamente ele pode ou não pertencer a uma comunidade linguística devido aos diferentes jogos de linguagem das diversas culturas, posto que a “[...] comunidade comunicativa alargada em termos ideais é paradoxal, na medida em que essa comunidade identificável é limitada e diferencia, mediante regras de inclusão, membros em relação a não membros” (HABERMAS, 1999, p. 156).

No processo filogenético, a interação social pode ser classificada, segundo Habermas, em pré-convencional, convencional e pós-convencional. Isso porque na interação, o gênero humano “[...] aprende não só na dimensão (decisiva para o desenvolvimento das forças produtivas) do saber tecnicamente valorizável, mas também na dimensão [...] da consciência prático-moral” (HABERMAS, 1983, p. 128). Por certo, o conceito de aprendizagem não é original de Habermas,⁷⁸ mas com ele tal conceito está intrinsecamente associado à noção de ação comunicativa e de discurso, uma vez que a intersubjetividade é considerada “intersubjetividade linguística”, e se desenvolve mediante ação discursiva no interior da organização social, na qual se processa tanto a integração sistêmica como a social das identidades coletivas.⁷⁹ A interação social e a interação sistêmica ficam referidas uma a outra numa evolução das imagens de mundo que não variam em relação à etapa evolutiva e se colocam “[...] à disposição dos indivíduos para a interpretação de seu mundo.” (HABERMAS, 1987c, v.1, p. 72-73, tradução nossa).

As imagens de mundo possibilitam às pessoas interpretarem o seu próprio mundo subjetivo a partir do mundo da vida; as proposições apresentam conteúdo da subjetividade; os sujeitos interpretam o seu mundo dentro de um processo comunicativo; por esse motivo essas sociedades ofertam sentido ao mundo social, bem como ao indivíduo singular, por meio da consciência coletiva. A universalidade dos princípios morais, por sua vez, permite uma igualdade cultural em termos de evolução, como racionalização do mundo da vida. Na medida em que as sociedades:

⁷⁸ “Kohlberg compartilha com Piaget um *conceito de aprendizagem* construtivista. [...] sendo que cada nível particular é definido como um equilíbrio relativo de operações que se tornam cada vez mais complexas, abstratas, gerais e reversíveis. Ambos os autores fazem suposições sobre a lógica interna de um processo de aprendizagem irreversível, sobre os mecanismos de aprendizagem [...]” (HABERMAS, 1989a, p. 50).

⁷⁹ Na reflexão de Habermas, acerca desse mundo, ele leva em consideração “[...] Mead com uma fundamentação da sociologia em termos de teoria da comunicação, e Durkheim com uma teoria da solidariedade social, em que as categorias de integração social e integração sistêmica ficam referidas uma a outra.” (HABERMAS, 1987c, v.2, p. 7-8, tradução nossa).

[...] resolvem problemas sistêmicos que representam desafios evolutivos, podemos falar de um processo evolutivo de aprendizagem. Trata-se de problemas que transcendem as capacidades de direção disponíveis no interior das fronteiras de uma formação social dada. [...] Para a evolução social, os processos de aprendizagem, portanto, têm funções de precursor (de abridor de caminhos) no âmbito da consciência prático-moral. (HABERMAS, 1983, p. 141).

Neste capítulo abordaremos a aprendizagem como fator de desenvolvimento cultural que permite uma reconstrução do desenvolvimento da consciência moral. No primeiro tópico, a análise da empiricidade do desenvolvimento cognitivo e moral permite estabelecer uma relação entre ele e o mundo da vida e, com ela, a abordagem do mundo subjetivo, por meio do qual Habermas constrói o seu conceito de identidade do eu, que problematiza a cultura como responsável pela aprendizagem, por meio da linguagem, em decorrência da razão comunicativa:

Os problemas de desenvolvimento que podem ser agrupados em torno do conceito de identidade do Eu foram elaborados em três diferentes tradições teóricas: na psicologia analítica do Eu (H. S. Sullivan, Erikson); na psicologia cognoscitiva do desenvolvimento (Piaget, Kohlberg); e na teoria da ação definida pelo interacionismo simbólico (Mead, Blumer, Goffman, etc.) (HABERMAS, 1983, p. 53).

No segundo tópico, são focalizados dois temas interrelacionados: a pragmática universal do mundo da vida, discutido no primeiro capítulo, transmutada em pragmática formal e a identidade social, que pode ser tipificada ainda que se considere a diversidade de cada cultura e das diferentes línguas. No terceiro tópico, discursividade e verdade são focadas como polos conceituais da fundamentação da noção de identidade. Com esses três tópicos, procuraremos mostrar que a empiria da acepção habermasiana de identidade do eu só deve ser assim considerada se for levado em conta que sua base consiste em dois conceitos inicialmente muito abstratos, a saber, discurso e verdade e que, em virtude disso, a identidade do eu só é plenamente compreendida mediante a pragmática formal.⁸⁰

⁸⁰ A hermenêutica habermasiana, na qual a filosofia passa a ter uma função modesta de guardador de lugar e de intérprete, concebe todo discurso como falível dentro das análises da linguagem e da identidade do eu promovidas pela pragmática formal.

3.1 A empiricidade do desenvolvimento cognitivo e moral

Na empiricidade do desenvolvimento cognitivo moral as fases pré-convencionais e convencionais são de imitação ou manutenção da reprodução cultural como ordem estabelecida, diferentemente da fase pós-convencional que exige uma mentalidade inovadora descentralizada sem restringir-se culturalmente. A evolução ocorre empiricamente em três complexos desenvolvidos por Kant, quando integra sujeito e objeto como racionalidade na modernidade cultural,⁸¹ na empiricidade cognitiva e moral. No primeiro, uma evolução das imagens míticas de mundo da respectiva cultura delimitada em seu pré-linguístico numa primeira topografia dentro do processo de socialização, que permite uma justificação das interpretações culturais restritas aos povos de linguagem distinta.⁸² No segundo momento, mesmo tendo diferenças no uso da linguagem na comunicação cotidiana, numa segunda topografia da consciência hermenêutica, os povos socializados podem possuir a mesma justificação de interpretação cultural como imagem de mundo. No terceiro, a crescente autonomia na interação como desenvolvimento moral torna-se um exemplo de justificação consensualmente aceita independente das diferenças da comunicação cotidiana no uso da linguagem ou imagens míticas de mundo, mas sua aplicação torna-se uma justificação da imagem de mundo como interpretação cultural na ação comunicativa. Neste ponto Habermas se contrapõe a Kant, procedendo a uma inversão: “[...] a questão transcendental kantiana se funda sobre uma antropologia naturalista e se deve renunciar a um idealismo transcendental [...] só podem ser fundados, em última instância, no quadro de uma teoria da espécie ou evolução social” (BERTEN, 2013, p. 158). A história evolutiva se processa numa relação entre vida e liberdade perante um mundo da vida caracterizado tanto pela objetividade quanto pela subjetividade, com a necessidade permanente de revisão das imagens de mundo.

O agir comunicativo, ao contrário do agir estratégico, como exposto no último tópico do primeiro capítulo, é um conceito desenvolvido por Habermas, cuja motivação parte do comprometimento que um ato de fala suscita racionalmente pelo outro devido à compreensão clara sobre os três mundos (subjetivo, social e objetivo). Desde o agir comunicativo, os sujeitos procuram diminuir consensualmente os conflitos de ação exigindo atitude reflexiva dentro do consenso perturbado, quem não argumenta se torna céptico. As diferenças de identidade levam ao conflito como forma de individuação; os membros devem

⁸¹ (HABERMAS, 1987a, p. 184).

⁸² (HABERMAS, 1987a, p. 288, 295).

se reconhecer entre si como livres e iguais; contudo, os conflitos podem remeter à fuga em seus fins idealistas para evitar o imperativo do melhor argumento. “Esta projeção de um mundo da vida homogêneo e coletivamente compartilhado é, certamente, uma idealização [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 221, tradução nossa). Em outras palavras: um modelo homogêneo forma-se na uniformidade natural como racionalização do mundo da vida, sem apoio nas diferenças de comunicação e, com isso, o mundo objetivo, independente das proposições culturais, acaba por permitir como fio condutor uma idealização dessa homogeneidade.

Racionalização do mundo da vida significa, ao mesmo tempo, diferenciação e condensação: a condensação da textura de uma teia de fios intersubjetivos que une simultaneamente os componentes, cada vez mais diferenciados, da cultura, da sociedade e da personalidade. No entanto, o modo de reprodução do mundo da vida não se altera de maneira linear no sentido indicado pelos termos reflexividade, universalismo abstrato e individuação. (HABERMAS, 2000, p. 479).

A constituição progressiva da identidade do eu denota a elevação dos estádios da consciência moral que, ao se desprender do mundo da vida, passa a uma verticalização das relações como progresso do mundo subjetivo em sua eticidade concreta, deixando o costume em direção à eticidade institucionalizada do mundo social, como iniciador e produto da correção das suas tradições habituais. O agir comunicativo se divide em fraco e forte considerando-se que o desenvolvimento do eu ocorre com a aquisição das capacidades de conhecimento, linguagem e ação nas relações interativas.

Falo de agir comunicativo num sentido *fraco*, quando o entendimento mútuo se estende a fatos e razões dos agentes para suas expressões de vontade unilaterais; falo do agir comunicativo num sentido *forte* tão logo o entendimento mútuo se estende às próprias razões normativas que baseiam a escolha de fins. [...] No agir comunicativo em sentido fraco, os agentes se orientam apenas pelas pretensões de verdade e veracidade; no sentido forte, eles também se orientam por pretensões de correção intersubjetivamente reconhecidas. (HABERMAS, 2004, p. 118).

A atuação social do indivíduo no mundo objetivo ocorre segundo seu grau de consciência moral. Esse indivíduo deve ser reconhecido intersubjetivamente dentro do agir orientado para o entendimento mútuo, conforme o agir comunicativo forte (estádio 5 e 6) ou fraco (estádio 3 e 4). Logo, o agir comunicativo fraco apresenta-se numa relação entre bom moço e lei-ordem, objetivo e interesse (presente nos estádios 3 e 4) e o agir comunicativo forte se faz presente nos estádios 5 e 6, entre legalista contratual e princípios éticos

universais⁸³, voltados ao sucesso ao qual o outro possa aderir para assegurar um maior descentramento na comunidade linguística. Nesse sentido, esse agir exclui tanto o emprego da violência quanto o compromisso fácil decorrente do agir de tipo estratégico. Os conceitos básicos do agir comunicativo concernem a expectativas concretas de comportamento em suas ações intencionais como reciprocamente articuladas, devido aos princípios que servem de justificação ou produção das normas dentro dos elementos da situação linguística. Desse modo são admitidas, do agir orientado para o acordo, soluções que:

[...] comprometam os interesses de, pelo menos, um dos sujeitos participantes ou envolvidos; mas que admitam uma ordem transitiva dos interesses envolvidos sob um ponto de vista assumido enquanto capaz de receber consenso, como, por exemplo, o critério de viver bem e de modo justo; e que, em caso de infração, impliquem sanções (pena, vergonha ou culpa). (HABERMAS, 1983, p. 58).

Imanente a toda ação comunicativa está o intuito de se chegar ao entendimento, supondo, com isso, a inexistência do interesse no próprio êxito: “Falo [Habermas, L. C. A. M. F.] de ação comunicativa quando as ações dos atores participantes não ficam coordenadas através de cálculos egocêntricos de interesse, senão através do entendimento (*Verständigung*)” (HABERMAS, 1989b, p. 385, tradução nossa). Trata-se evidentemente de um conceito de ação extremamente exigente. O sucesso da ação comunicativa consiste na interpretação dos fenômenos, dos temas, dos problemas presentes em cada situação de fala; a interpretação deve ocorrer a partir do sistema de referência dos três mundos para se definir uma situação comum de ação e, dessa forma, o consenso passa pelo reconhecimento intersubjetivo suscetível à crítica recíproca. A teoria da comunicação se estabelece em termos de pragmática formal como estruturação das interações dependentes dos contextos, do pano de fundo do mundo da vida em suas variadas situações. Nessas interações, é possível encontrar atos de fala que sustentam diversos tipos de ação, a saber: ação estratégica, pela qual o sujeito procura influenciar seu oponente com atos não declarados com pretensões de eficácia em relação ao mundo objetivo, governada por meio de cálculos egocêntricos coordenada por interesses subjacentes; ação de constatação, que expõe estados de coisas para entendimento mútuo de modo objetivo sobre a verdade com relação ao mundo objetivo; ação regulada por normas para estabelecimento de relações interpessoais de

⁸³ “O conceito do agir orientado para o entendimento mútuo implica os conceitos, que carecem de explicação, de ‘mundo social’ e de ‘interação guiada por normas’. A perspectiva sócio-moral, que a criança desenvolve nos estádios 3 e 4 e que aprende a manejar reflexivamente nos estádios 5 e 6, pode ser inserida num sistema de *perspectivas do mundo* subjacentes ao agir comunicativo e associadas a um sistema de *perspectivas do falante*.” (HABERMAS, 1989a, p. 163).

regulamentação em conformidade com as normas dentro de uma correção sobre o mundo social; ação dramaturgica como ato de fala de expressão orientada ao entendimento numa pretensão de validade sincera sobre o mundo subjetivo. Nesse sentido, a ação comunicativa pode ficar conectada com a pragmática empírica e formal por descrever relações com a realidade.⁸⁴

O conceito epistêmico de aprendizagem concilia os princípios da evolução social com a ordenação da lógica evolutiva⁸⁵. Ele concerne a um processo de aprendizagem associado à aprendizagem intersubjetiva da forma de vida linguística⁸⁶. Interessa a Habermas compreender melhor a realidade por meio da interpretação do mundo objetivo igual a todos, e isso corresponde ao ganho cognitivo que a consciência descentrada pode obter, contrariamente à tradição que substitui a realidade por ilusão (mística ou ideológica) não factual de mundo. Essa consciência descentrada só assim o é devido às relações interativas preponderantes nos contextos que existe, ou seja, a cognição aqui é dependente das trocas intersubjetivas existentes nas comunidades linguísticas. “A identidade de uma sociedade é determinada em termos normativos e depende dos seus valores culturais. Por outro lado, esses valores podem mudar em consequência de um processo de aprendizagem.” (HABERMAS, 1983, 152-153).

Uma relação clara se estabelece entre mundo subjetivo e o mundo objetivo a partir da lógica interna das pretensões de validade dos proferimentos linguísticos, donde se forma o mundo social mediante o uso da linguagem. Habermas, contudo, é cauteloso e procura evitar o regresso ao idealismo transcendental do mundo da vida (instituído como subjetividade entre substância ética autoconsciente e a substância autoconsciente da razão), dado todos os indivíduos compartilharem a (inter)-subjetividade linguística em sua comunicação (HABERMAS, 2004, p. 241).

No mundo da vida, o sistema de personalidade com o sistema de aprendizagem são integrados. Essa integração adquire gradualmente concretude na ordem do desenvolvimento ontogenético, no universo simbólico do plano individual e social. Nesse sentido, a pessoa, membro de uma comunidade linguística, está em constante mutação, devido à integração social que se renova no tempo. Desde a pragmática universal o desenvolvimento ontogenético da consciência moral, de acordo com a lógica do desenvolvimento, mantém um vínculo com o plano social filogenético, numa dinâmica do desenvolvimento numa

⁸⁴ (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 136-137, 167-168, 358).

⁸⁵ (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 116).

⁸⁶ (HABERMAS, 1987a, p. 113).

perspectiva da crescente autonomia e da adaptação dos membros sociais; que vislumbram o esclarecimento enquanto critérios de racionalidade emancipatória, por não impor um fim em si como razão abstrata nem os sujeitos autônomos restritos ao sistema.

O princípio do discurso <Diskursgrundsatz> pressupõe as pretensões de validade (verdade, correção e sinceridade) dentro do agir orientado ao entendimento e sustentado pelos atos de fala correspondentes, possíveis de ocorrer na comunicação cotidiana dos indivíduos socializados que dispõem de elementos não claramente distintos sobre algo, seja este objetivo, normativo ou subjetivo⁸⁷. O aspecto cognitivo, interativo e expressivo do uso linguístico corresponde aos atos de fala constatativos, regulativos e representativos, que permitem ao sujeito linguístico tratar das diferentes esferas de eticidade das diversas culturas, como questões de verdade, de justiça e de gosto:

Se explicitarmos agora as estruturas do agir orientado para o entendimento mútuo sob os pontos de vista de (a) e (f), reconhecemos as *opções* de que dispõe um locutor competente, segundo essa análise. Ele tem, em princípio, a possibilidade de escolher entre os *modos cognitivo, interativo e expressivo* do *uso linguístico* e entre classes correspondentes de *atos de fala constatativos, regulativos e representativos* para se concentrar seja em questões de verdade, seja em questões de justiça, seja em questões do gosto ou, antes, da expressão pessoal, considerando-as sob o aspecto de uma pretensão de validez universal. Ele tem a possibilidade de escolher entre *três* atitudes *fundamentais* e as correspondentes perspectivas do mundo. Além disso, a compreensão descentrada do mundo permite-lhe em face da natureza externa não apenas uma atitude *objetivante*, mas também uma atitude *conforme a normas* ou ainda uma atitude *expressiva*; em face da sociedade [...] (HABERMAS, 1989a, p. 168).

Habermas cogita acerca da impossibilidade do aspecto transcendental puro no desenvolvimento cognitivo e moral devido a esse desenvolvimento ser concebido desde uma aceção de razão que é situada no mundo, destranscendentalizada. Essa razão, que se expõe pela linguagem, não se contrapõe às tradições linguísticas, sequer à identidade bilíngue. E ainda que Habermas admita ser a identidade do eu altamente abstrata,⁸⁸ o eu não pode ser considerado como uma mônada ou átomo como objeto singular a partir de um princípio axiomático do qual parte a redução naturalista das determinações lógico-transcendentais. Assim aprender outras línguas permite a ampliação da consciência linguística com o conhecimento de outras tradições linguísticas, a qual capacita o indivíduo a transitar em seus

⁸⁷ “Na comunicação cotidiana normal, esses aspectos não são de modo algum claramente distinguidos; mas, no caso do dissenso ou problematização persistente, os falantes competentes podem diferenciar cada *referência ao mundo*, tematizar cada *pretensão de validade* e posicionar-se em cada caso relativamente àquilo com que deparam, quer se trate de algo objetivo, quer de algo normativo, quer subjetivo.” (HABERMAS, 1989a, p. 168).

⁸⁸ (HABERMAS, 2000, p. 478).

universos distintos. As fases do desenvolvimento cognitivo não se encontram na troca de um idioma, mas expressam ou estão ligadas à nossa consciência moral, devido à socialização e individuação ocorridas mediante a linguagem.

Na socialização primária, que parte da interação cognitivo-social numa língua-mãe, entra uma segunda primeira-língua; dentro desse processo não se altera a identidade do sujeito, que continua idêntico a si mesmo com a segunda língua. Essa relação da socialização primária no interior das fases do desenvolvimento cognitivo de aprendizagem gradualmente se insere na identidade coletiva do meio social.

A evolução cognitiva não se encontra na aquisição de outras línguas, entretanto ajuda na mobilidade social devido a sua ampliação de compreensão em diversos mundos linguísticos. O falante passa a ter uma maior compreensão de si por ter a identidade ampliada e, com isso, consegue transitar em conteúdos das outras tradições linguísticas. A capacidade de desenvolvimento da estrutura cognitiva, em decorrência, não implica considerar outra língua como superior ou vincular o desenvolvimento da ontogênese à aquisição de outra língua.

Nesse sentido, a pessoa se mantém idêntica a si mesma sem sucumbir ao desígnio de uma conversão ou até da cisão da personalidade, em seu princípio moral, perante uma possível identidade bilíngue ampliada⁸⁹. Onde “[...] aprender significa acrescentar cognitivamente elementos a um conjunto dado [...]” (BERTEN, 2013, p. 151). Logo, a universalidade está restrita a uma intersubjetividade linguística comum em forma de ação comunicativa, que remete posteriormente aos problemas de tradução de uma tradição linguística para outra; afinal “[...] a cultura contém, além de esquemas cognitivos, a interpretação do que é o caso e formas simbólicas de expressão para a exposição de experiências estético-expressivas.” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 309, tradução nossa).

O distanciamento entre as ideias da identidade individual e da coletiva não está, por conseguinte, em possíveis diferenciações de línguas, mas nas imagens do mundo,

⁸⁹ “Partimos, em vez disso, da assunção mais realista de que um sujeito que aprende a dominar duas línguas em termos ideais provém de um processo de aquisição da segunda primeira-língua com uma *identidade ampliada de forma bilíngue*. O falante ampliou de tal maneira a sua compreensão do mundo e de si próprio que é suficientemente flexível para permanecer idêntico a si mesmo no processo de transição de um universo linguístico para outro distinto – e para não sucumbir ao desígnio da conversão ou até da cisão de personalidade. Uma identidade preservada de modo flexível dá-lhe a possibilidade de relacionar de tal forma as línguas e racionalidades dos seus *dois* universos de origem, o primário e o secundário, que ambos convergem para um horizonte alargado de possível compreensão. E após se ter dado esta convergência de horizontes na sua própria pessoa, o falante bilíngue pode expressar as dificuldades de tradução de uma tradição para outra por meio de paráfrases *recíprocas* – inclusive numa terceira língua. O problema, ou melhor, o pseudoproblema, do absolutamente intraduzível tem de já estar resolvido antes de podermos identificar zonas de *dificuldades* mais ou menos radicais de tradução.” (HABERMAS, 1999, p. 210).

que fundam, na unidade social, as condições transcendentais da cultura como consciência coletiva. Cada pessoa tem, de modo singular, a sua interpretação pessoal acerca da constituição do mundo da vida, sem dispensar a unidade requerida pela intersubjetividade linguística para a formação da identidade singular.

Segundo a pragmática universal, a ontogênese e a filogênese se constituem reciprocamente no mundo da vida de modo dependente entre crença, cultura e liberdade, numa perspectiva voltada a identificar e reconstruir condições universais de entendimento possível que passa por um *know how* (saber como – pré-teórico)⁹⁰ e um *know that* (saber que – explícito), saber objetivo⁹¹. Cabe observar, porém, que “[...] esses saberes não são ‘inatos’, mas construídos historicamente.” (BERTEN, 2013, p. 158).

A aquisição desses saberes ocorre de acordo com o processo evolutivo, o qual é resultado das transformações da consciência moral, presente inclusive nas instituições, na sua eticidade em formas de vida não habituais ou tradicionais. Esse, porém, é um processo que exige racionalidade tanto do grupo quanto, num âmbito mais amplo, da sociedade, estabelecido por consenso no reconhecimento recíproco e necessário para diluir conflitos. O desenvolvimento do eu corresponde à descentração das imagens de mundo que diante do interacionismo simbólico vai se desenvolvendo, e também à capacidade de aprendizagem que está acima do sistema de personalidade, não obstante sejam apenas os sujeitos socializados que aprendem e podem se atribuir responsabilidade.

Os processos de aprendizagem na evolução social não podem ser atribuídos nem apenas à sociedade, nem somente aos indivíduos. Na verdade, é o sistema da personalidade que sustenta o processo de aprendizagem da ontogênese; e, de certo modo, são apenas os sujeitos socializados que aprendem. Mas os sistemas sociais podem, a partir das capacidades de aprendizado de sujeitos socializados, constituir novas estruturas para resolver problemas de direção e de controle que ponham em perigo sua existência. É por isso que o processo evolutivo de aprendizagem das

⁹⁰ “O know-how expressa uma capacidade universal da espécie humana, uma competência cognoscitiva, linguística e interativa envolvida por regras, que os indivíduos seguem sem necessidade de uma identidade maior. A reconstrução tanto reivindica uma pretensão essencialista de descrever e tornar explícitas estruturas profundas de competências, estruturas que são sistemas anônimos de regras seguidas por sujeitos que tenham adquirido a competência correspondente ao seu uso, quanto torna consciente um sistema de regras que funciona inconscientemente, para o que ela parte, primeiramente, da consciência da regra (daqueles que dominam o correspondente sistema de regras), isto é, do saber implícito utilizado pelo falante competente, o know-how, o fenômeno peculiar, de cuja reconstrução constará a averiguação das suas estruturas profundas, procurando, num segundo momento, fazer desse saber um saber explícito, o know that.” (MARTINS, 2008, p. 157).

⁹¹ “O saber reconstrutivo, o know that, tem o caráter *a posteriori*, por reconstruir mediante comprovações e de modo maiêutico, aquele saber que, ao participante da fala, é um saber *a priori*, isto é, consiste na competência implícita da regra. Nenhuma regra pode ser seguida privadamente; todo aquele que possui a consciência de uma regra deve compartilhá-la com um outro a fim de examinar sua respectiva competência.” (MARTINS, 2008, p. 157).

sociedades depende das competências dos indivíduos que dela fazem parte. Tais indivíduos, por sua vez, adquirem suas competências não como mônadas isoladas, mas na medida em que tais competências se explicitam no interior das estruturas simbólicas de seu mundo vital. (HABERMAS, 1983, p. 135).

O significado de um proferimento deve ser compartilhado reciprocamente entre os falantes da mesma espécie, conforme o princípio do discurso <Diskursgrundsatz>, num mesmo jogo de linguagem, tendo em vista que esse princípio preza: “Todas as normas em vigor teriam de ser capazes de obter a anuência de todos os indivíduos em questão, se estes participassem num discurso prático.” (HABERMAS, 1999, 34). Com isso, PD implica a transcendência em relação aos pactos locais, garantido um distanciamento dos particularismos e valores restritos a contextos e tradições, para que, com imparcialidade, os participantes de um discurso, de uma situação de fala, sejam capazes de tematizar a validade das normas, as quais, sob a orientação de PU, foram postas em debate.

Destarte, jogos de linguagem diferentes remetem a comunidades linguísticas distintas. Nas situações de fala ou discursos práticos, instituem-se no ambiente compartilhado pela cultura enquanto tradição, o indivíduo já integrado pode fazer seus questionamentos sobre a superestrutura em que se encontra, evitando erros cometidos por uma confiança demasiada na transmissão das referências tradicionais sem questionamentos. O sistema de personalidade sustenta este processo de aprendizagem do indivíduo; contudo, esse desenvolvimento depende da socialização para progredir. Nesse sentido:

No caso da ontogênese das capacidades de conhecimento e de ação, são distinguíveis estágios de desenvolvimento (no sentido da psicologia cognoscitiva do desenvolvimento). Entendo tais estágios como níveis de aprendizagem, que definem as condições de processos de aprendizagem possíveis. Já que os mecanismos de aprendizagem entram no patrimônio do organismo humano (dotado de linguagem), a evolução pode se fundar sobre capacidades individuais de aprendizado [...] (HABERMAS, 1983, p. 140-141).

O conhecimento não pertence ao sujeito, antes é adquirido e simultaneamente produzido (reelaborado devido a sempre interpretá-lo) por meio da socialização, a qual, em seus vestígios históricos, revela-se como resultado do meio comunicativo. Por outro lado, ainda que o processo de aprendizagem seja histórico, os mecanismos de aprendizagem são concebidos como patrimônio do organismo humano dotado

de linguagem⁹² e, por isso, são iguais em todos os indivíduos; daí as diferenças de socialização da aprendizagem serem equilibradas no gênero humano, o qual ainda permanece unido a sua única espécie num processo de socialização e individuação para constituição do sujeito singular. E isso quer dizer que são apenas os sujeitos socializados os que aprendem e, em decorrência, esses sujeitos são imputáveis por suas escolhas num meio social.

Habermas reconhece que os discursos estão especializados em termos sociais de *Trabalho e Interação*⁹³ não reduzíveis entre si, e que as funções sociais serão determinadas em cada sujeito de acordo com seu grau de interação, de formação, de preferência completa, de consciência moral. Apesar dessa diversidade de características, a linguagem natural refere-se à capacidade hermenêutica de todos os sujeitos aprenderem a dominar uma linguagem, na qual percebem suas liberdades e dependências. Nesse sentido, a consciência do falante não se altera pelo saber linguístico; tal como a consciência hermenêutica, ela é uma autorreflexão que resulta no esclarecimento das experiências vividas pelo sujeito linguístico.

Os sujeitos linguísticos não podem eliminar o todo cultural do mundo social, que intermedia mundo objetivo e mundo subjetivo, justamente por serem dependentes da normatividade social. Aqui ganha relevância o conceito de aprendizagem que parte da reciprocidade entre identidade individual e coletiva para a formação da consciência coletiva: “Os valores culturais atuam como padrões para uma eleição entre alternativas de ação; determinam as orientações de um agente fixando suas preferências, sem que ele afete a contingência das decisões.” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 316, tradução nossa).

O princípio de universalização <Universalisierungsgrundsatz> vale como regra de argumentação das discussões práticas e, em virtude disso, é definido como princípio moral,⁹⁴ sua validade ultrapassa “[...] a perspectiva de uma cultura determinada, baseia-se na comprovação pragmático-transcendental de pressupostos universais e necessários da argumentação.” (HABERMAS, 1989a, p. 143). Tal princípio permite justamente garantir a todos do gênero humano sua participação no mundo social, haja vista esta ocorrer com base na intersubjetividade linguística que os envolve: “A interpretação da moral que se baseia na teoria da comunicação e a versão do princípio moral que a ética do discurso defende reúnem a vantagem de evitarem um individualismo que se insinua sob as premissas da filosofia do

⁹² “O que preserva essa posição de uma redução naturalista é a tese sempre defendida por Habermas de uma diferença entre uma lógica do desenvolvimento e uma dinâmica do desenvolvimento.” (BERTEN, 2013, p. 160).

⁹³ (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 75, 199, 247-248).

⁹⁴ (HABERMAS, 1989a, p. 116).

sujeito.” (HABERMAS, 1999, p. 162). Habermas, desde a perspectiva da teoria dos atos de fala defende que:

Por isso, precisamos retomar ao problema da fundamentação do princípio da universalização. O papel que o argumento pragmático –transcendental pode assumir aí pode ser descrito, agora, como um argumento a que se pode recorrer para comprovar *como o princípio da universalização, que funciona como regra da argumentação, é implicado por pressuposições da argumentação em geral.* (HABERMAS, 1989a, p. 109).

No âmbito da análise do processo civilizatório Habermas considera, desde o pressuposto do desenvolvimento filogenético, a consciência coletiva de uma comunidade linguística que busca reconhecimento. Nesse ponto, a “[...] tradição cultural através da linguagem não é independente do trabalho e do poder. [...] é o meio em que se dá o poder e a dominação social, e pode ter caráter ideológico.” (HABERMAS, 1987b, p. 126). A construção filogenética da conformação das identidades coletivas, e as estruturas sociais da espécie, refletem uma evolução cognitiva, num processo de permanente aprendizagem.

A dinâmica evolutiva não deve restringir uma ação comunicativa, pois a emancipação cultural ocorre numa lógica evolutiva, “[...] na visão intencional de Habermas, poderia obviamente estar errado representar a *Teoria da Ação comunicativa* como nada mais do que uma contribuição para a solução do problema específico na teoria da ação.” (WAGNER; ZIPPIAN, 1991, p. 51, tradução nossa).

3.2 Pragmática formal e identidade social

A pragmática universal é um método de análise;⁹⁵ ela parte da compreensão das questões de gênese da ontogênese, do saber como num sentido *a priori*; contudo, um critério de racionalidade deve ser utilizado para alcançar a objetividade; o saber que, na

⁹⁵ O qual não trataremos em sua especificidade, posto a pragmática universal ser de nosso interesse apenas no concernente ao objeto desta pesquisa, a saber, a identidade. Enquanto método de análise ela é definida como ciência reconstrutiva por Habermas: “[...] a pragmática universal é concebida como uma ciência reconstrutiva contraposta às ciências empírico-analíticas nomológicas, porque em vez da atitude objetivante dessas ciências, a da pragmática universal é reconstrutiva, não obstante continuar sendo sustentada a impossibilidade de uma separação rígida entre o discurso filosófico e o científico, haja vista serem discursos teóricos que devem fundamentar pretensões de validade. A diferença, contudo, entre filosofia e ciências empíricas reconstrutivas existe no fato de estas tratarem de questões de gênese e a filosofia, de questões de justificação, que por serem essencialmente discursivas, não negam a relação entre sensibilidade e entendimento [...]” (MARTINS, 2008, p. 168-169).

pragmática formal é a *posteriori* ⁹⁶ corresponde ao sentido limitado no aspecto etimológico da linguagem; por isso:

A pragmática universal tem como tarefa identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível. Em outros contextos se fala também de ‘pressupostos universais da comunicação’; mas prefiro falar de pressuposto universal da ação comunicativa porque considero fundamental o tipo de ação orientada ao entendimento. (HABERMAS, 1989b, p. 299, tradução nossa).

A reconstrução somente é permitida pela linguagem escrita dentro de uma investigação teórica, pois o conhecimento constitui um processo explícito da história coletiva, na unidade entre a natureza e cultura, numa razão comunicativa que procura ser transmitido pela linguagem por meio da tradição e da escrita conforme a individuação progressiva⁹⁷.

A pragmática universal constitui a base da ciência social reconstitutiva e, junto à pragmática formal, tematiza o naturalismo fraco de Habermas, apreendido na relação da identidade de papéis no âmbito filológico da (inter)-subjetividade linguística que conduz a uma semântica intencional, a qual difere da pragmática formal, posto esta partir da teoria pragmática da significação. Entrementes, tanto a pragmática universal quanto a pragmática formal estão voltadas à representação e significação oriundas dos jogos de linguagem, tendo em vista que os limites do conhecimento humano estão na linguagem, daí a pragmática universal e a formal permitirem uma reconstrução histórica no interior da significação linguística.

A pragmática universal prefigurada a partir “[...] da teoria do jogo de regras de Mead e da teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein.” (HABERMAS, 1989b, p. 33, tradução nossa), reconstitui a inteligibilidade dos usuários de uma língua, um princípio universal em sua respectiva cultura, que caracteriza a identidade. O significado linguístico idêntico parte da noção de regra presente na razão prática como autonomia, portanto o princípio universal compartilha, com o princípio da não contradição, o discurso prático por ser a regra igual a todos.

Habermas estrutura a pragmática universal com base no pensamento de Mead e no de Wittgenstein, vinculando o conceito de regra, que implica correção, ao âmbito da empiricidade cognitiva, desde uma abordagem naturalista fraca situada entre o saber pré-teórico e o saber explícito. Pragmática universal, por conseguinte, é o título que Habermas

⁹⁶ Desde “Verdade e Justificação” (1999) Habermas passa a empregar mais o termo “pragmática formal” em vez de “pragmática universal”.

⁹⁷ (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 203-204).

confere a sua pragmática da linguagem, cujo escopo teórico é a moralidade em seu aspecto etológico de significação do comportamento, considerado por Mead e Wittgenstein⁹⁸, e segundo a qual os jogos de linguagem não podem incorrer num erro performativo dentro dos significados idênticos entre indivíduos iguais. A pragmática universal leva em conta a razão prática kantiana numa perspectiva concreta, em oposição a uma razão pura numa racionalidade cultural que harmoniza *a priori* seus mundos privados como mônadas. Desse prisma, os indivíduos compartilham da mesma consciência hermenêutica em sua consciência transcendental que não contraem uma relação inteiramente genuína na intersubjetividade, uma vez que sua identidade coletiva constitui-se por meio de uma comunidade cultural linguística. E é esse propósito de compreender os vários discursos do cotidiano o que caracteriza a pragmática formal,⁹⁹ a qual considera a estrutura social da linguagem e entende a linguagem como processo de comunicação em que o uso da regra submete todos ao sistema que permite uma compreensão comum dentro das pretensões de validade dos proferimentos linguísticos de situações de fala. Tal estrutura, na *Teoria da ação comunicativa*, em seus dois volumes, é pensada desde o enfoque objetivo filogenético da dinâmica evolutiva e o subjetivo ontogenético da lógica evolutiva dentro do encadeamento dialético¹⁰⁰, como processo de reconhecimento, numa dimensão da consciência moral. Em decorrência disso, no plano institucional não há fim último ou penúltimo nas premissas da comunicação,¹⁰¹ em que participa a eticidade. A lógica evolutiva¹⁰² depende da linguagem entre o processo de

⁹⁸ “Wittgenstein tem insistido na relação interna que existe entre a competência de seguir uma regra e a capacidade de tomar postura com um ‘sim’ ou com um ‘não’ ante a questão de ainda que um símbolo se está utilizando corretamente, é dizer, de conformidade com a regra que rege seu emprego. As das competências são igualmente determinantes para a aquisição de uma consciência de regra; são cooriginárias, no sentido de uma gênese lógica. De modo que ainda que desenvolvemos a tese de Mead no sentido que acabo de indicar, tal tese pode entender-se como uma explicação genética do conceito wittgensteiniano de regra, tratando-se aqui primeiramente de regras para o emprego de símbolos, as quais fixam convencionalmente os significados e com ele a identidade dos significados.” (HABERMAS, 1987c, v.2, p. 36-37, tradução nossa).

⁹⁹ “Uma pragmática empírica que nem sequer começa cercado-se do ponto de partida pragmático formal não disporia dos instrumentos conceituais necessários para reconhecer os fundamentos racionais da comunicação linguística na desconcertante complexidade das cenas cotidianas observadas. Somente mediante investigações delineadas em termos de pragmática formal podemos assegurar uma ideia de entendimento, capaz de acercar a análise empírica de problemas complexos como são a da representação linguística de distintos planos de realidade, e dos fenômenos de comunicação patológica ou a da emergência de uma compreensão descentrada do mundo. () Wittgenstein chama a estas certezas de partes integrantes de nossa imagem do mundo ‘que estão de tal modo afinçadas em todas as minhas perguntas e respostas que não posso pegá-las’. Como absurdas aparecem somente aquelas opiniões que não se acomodam a essas certezas tão inquestionadas como fundamentais: ‘Não é que eu possa descrever o sistema destas convicções. Mas minhas convicções formam um sistema, um edifício’.” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 424, 430-431, tradução nossa).

¹⁰⁰ (WAGNER; ZIPPRIAN, 1991, p. 53).

¹⁰¹ (HABERMAS, 1983, p. 228).

¹⁰² A tradição de pesquisa constitui a base da ontogênese do desenvolvimento moral e da formação da identidade do Eu, pois as estruturas normativas são modelos de desenvolvimento de uma determinada sociedade (os modelos sociais são interpretações universalistas do mundo) numa complementação com a moral que remete a uma lógica do desenvolvimento no sentido de Piaget. (HABERMAS, 1983, p. 27, 35, 46-n. 36, 192).

socialização e desenvolvimento do juízo moral; contudo, não se pode estabelecer uma redução naturalista com a dinâmica evolutiva, pois aprender significa acrescentar elementos ao conjunto dado¹⁰³. Nesses termos, um processo permanente de aprendizagem intersubjetiva é pensado, sem uma vinculação da ciência com a filosofia da história,¹⁰⁴ por se ter como mediação a intersubjetividade hermenêutica,¹⁰⁵ a qual não abrange ou considera qualquer suposta consciência transcendental autêntica sobre o tempo lógico.

O conceito de identidade do eu, desde a pragmática formal, está relacionado à universalidade cultural dos eus pós-convencionais, mas inicialmente é apreendido por Habermas mediante a identidade de papéis, tematizada pela pragmática universal. Nesse caso, se faz necessária uma distinção entre pragmática universal e formal. A primeira, em sua ontogênese, tem por base as teorias de Freud e Mead, responsáveis pela socialização numa teoria da subjetividade, em seguida, Piaget e Kohlberg, que focam o nível cognitivo e moral da evolução como emancipação da reflexividade. Já a pragmática formal tematiza o nível social como filogênese numa unidade entre razão instrumental e razão comunicativa perante a vinculação entre Freud, Mead, Devereux e Weber numa unidade das ciências da natureza com as ciências da cultura¹⁰⁶. A emancipação cultural ocorre por ação comunicativa; nesse sentido, uma razão instrumental ou razão abstrata não emancipa¹⁰⁷, mas exige da lógica evolutiva adaptação por não existir um fim último. A diferença entre as duas concepções está na teoria pragmática da significação que abole a filosofia da consciência e recorre à tese dos atos de fala em que se insere, como pano de fundo, a aceção de jogos de linguagem de Wittgenstein.

Habermas entende ser necessário considerar as distinções entre pragmática universal, com a primeira perspectiva que ocorre posteriormente ao desenvolvimento moral e que parte da diferenciação moderna dos complexos da racionalidade como análise da linguagem na pragmática formal¹⁰⁸. A diferença está nas escolhas morais, ou seja: entre

¹⁰³ “A aprendizagem está implicada na passagem de uma interpretação à outra de um mesmo problema, aferindo-se que a segunda interpretação não é apenas melhor, mas que aponta também as falhas da anterior. Nesse sentido decorre a importância da diferenciação conceitual entre *lógica evolutiva* e *dinâmica evolutiva* no quesito da aprendizagem.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 31).

¹⁰⁴ (HABERMAS, 1987a, p. 92).

¹⁰⁵ (HABERMAS, 1987a, p. 185).

¹⁰⁶ “Fundamental em Weber é ter ele disponibilizado as condições para Habermas fazer uma leitura da trajetória histórica da evolução das sociedades por um viés cultural, ao invés de economicista, como havia sido proposto por Marx. Orientado pelo processo weberiano de racionalização, Habermas se ocupa em analisar a transformação do quadro institucional na passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 86).

¹⁰⁷ (GIANNOTTI, 1991, p. 08).

¹⁰⁸ “É verdade que a razão prática na interpretação da ética do Discurso também exige uma inteligência prática na aplicação das regras. (). Aquele que pretendem complementar os estádios morais de Kohlberg no sentido mencionado, não distinguem suficientemente entre o desenvolvimento moral e o desenvolvimento do eu. À capacidade de julgar moralmente correspondem, ao sistema de personalidade [...] A identidade do eu forma-se,

questões morais da moralidade e questões valorativas da pessoa como indivíduo moral; entre questões de justiça social (alteridade) e questões do bem-viver (solidariedade), entre os aspectos de autodeterminação histórica e autorrealização, que dizem respeito à conduta da vida individual.

A pragmática formal, considerando a identidade social no plano filogenético, estabelece as características presentes no âmbito ontogenético entre representação, sentido e referência por conceber a linguagem significativa como propriedade comum, compreendida com o recurso a Frege, que permite dentro da lógica clássica aclarar a formação de uma identidade bilíngue na relação entre representação e pensamento numa semântica formal.¹⁰⁹

Para a pragmática formal, a teoria deve levar ao conhecimento do mundo objetivo igual a todos. A objetividade comum a todas as comunidades linguísticas, segundo essa pragmática, se faz no mundo objetivo; mas é na relação interativa, linguística, entre indivíduos que se constrói o conhecimento no mundo social. Nesse caso, a objetividade independe das culturas e conseqüentemente não é etnocêntrica: a “[...] pragmática formal reconstrói condições universais e necessárias da ação comunicativa, dela retém que se pode obter critérios não naturalistas relativos às formas normais, não perturbadas, de comunicação.” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 193, tradução nossa). Sendo assim, o conhecimento numa análise da linguagem não é só teórico, mas prático e não alimenta a falsa consciência¹¹⁰.

As expressões culturais presentes no âmbito filogenético manifestam suas estruturas de consciência. Segundo a pragmática formal, esse processo refere-se ao conceito de aprendizagem que se processa no mundo objetivo. Os indivíduos, para existirem com suas

ao contrário, nos contextos mais complexos do agir comunicativo, a saber no relacionamento com a estrutura do mundo objetivo, social e subjetivo [...]” (HABERMAS, 1989a, p. 216-217).

¹⁰⁹ “De Frege ele irá resgatar a distinção entre representações e pensamentos. Enquanto as representações são sempre subjetivas, os pensamentos, enquanto portadores de uma propriedade comum objetiva, ultrapassam os limites da consciência individual. Os objetos quando tomados apenas como representações não deslocam a esfera da subjetividade, mas quando apreendidos pelo pensamento – enquanto concebidos em estados de coisas – e traduzidos em proposições, constituem um fato como possibilidade de conhecimento. O que Habermas procura ressaltar é que o pensamento só pode ser expresso por proposições. Mas o pensamento tem de demonstrar o que lhe caracteriza como propriedade comum, propriedade objetiva. Segundo Habermas o pensamento apresenta dois momentos: é aquilo que vai além dos limites de uma consciência individual empírica; e seu conteúdo é independente em relação à corrente de vivência de um indivíduo. O que Habermas quer supor com isso é que determinadas expressões linguísticas possuem o mesmo significado, ou seja, em uma determinada comunidade de linguagem, falantes e ouvintes podem compreender uma expressão gramatical de modo idêntico. Portanto, supõe que as expressões mantenham o mesmo significado.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 219-220).

¹¹⁰ “A falsa consciência, já se manifesta em forma coletiva ou em forma intrapsíquica, em forma de ideologias ou de autoenganos, se vê acompanhada de sintomas, de restrições, que os participantes na interação atribuem não ao entorno, senão o plexo mesmo da vida social e que, em consequência, experimentam como uma repressão, ainda que não seja declarada.” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 333-334, tradução nossa).

vivências, necessitam se identificar com algo do mundo e, em virtude disso, o “[...] conceito-chave da teoria pragmática da significação não é a ‘verdade’, mas um conceito generalizado, empregado epistemicamente, de ‘validade’ no sentido de ‘aceitabilidade racional’.” (HABERMAS, 2004, p. 131).

Em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, o conceito de identidade do eu é elaborado sob parâmetros da pragmática formal. Em vez do aspecto transcendental na cognição, Habermas pensa o desenvolvimento prático-moral-cognitivo constituído por valores, cultura, padrões culturais, normas de conduta presentes na sociedade desde o processo de integração. Nessa relação, encontra-se o saber acumulado por uma cultura e sua autocompreensão normativa. Os fins de ação são fins da personalidade, enquanto conquista de metas através dos meios e recursos disponíveis dentro de um sistema comportamental de adaptação orientado pelas imagens de mundo, as quais, não obstante, se diferenciarem em cada fase, mantêm um grau de racionalidade permanente. Habermas retoma a questão afetiva dos símbolos linguísticos presente nas imagens do mundo, mas imagens realistas, que sustentam a objetividade do mundo. Ele considera a relação de dependência que o mundo objetivo pode ou não ter com o mundo subjetivo; nesse reconhecimento, encontra-se o mundo social, que possibilita ao indivíduo interpretar o seu mundo da vida consoante à consciência coletiva presente na sociedade.

Os contextos linguísticos são neutralizados em outras formas de vida que não correspondem à língua natural, visto que a língua natural mantém a interpretação significante e a adequação das ideias. Os usuários das línguas internacionais podem fazer uma conversão linguística, se não forem bilíngues, ao assimilar as tradições de uma outra língua natural que não a deles, mas passam por essa neutralização dos seus contextos linguísticos, devido à coação gramatical e simbólica de cada língua na sustentação de hábitos, valores e tradições de cada contexto. Na consciência hermenêutica, portanto, pode ocorrer o prejuízo do aprendizado em relação à compreensão das outras tradições, desde que estas se tornem inacessíveis nas especificidades da linguística de uma tradição.

Agora bem, os sinais ou emissões de um só termo somente podem ser empregados situacionalmente, pois faltam termos singulares com que identificar objetos relativamente à situação, mas com independência de contexto. Os sinais estão de tal modo inserto nos contextos de ação, que servem sempre para coordenar ações dos distintos participantes na interação: o sentido quase-indicativo e o sentido quase-expressivo da emissão formam uma unidade com seu sentido quase-imperativo. (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 14, tradução nossa).

No processo de aprendizagem é necessária a significação linguística como identificação cognitiva entre sujeitos, que significam simbolicamente a melhor percepção do mundo que se mantém igual a todos, diferindo somente na significação entre culturas de povos diversos. Mas o que se apresenta como alteração é o ajuizamento desses sujeitos sobre a realidade de seu mundo privado, mesmo em se tratando de culturas diferentes em suas proposições.

O desenvolvimento das faculdades cognitivas implica o aprendizado como reflexo no desenvolvimento moral das pessoas interessadas na racionalidade com a possibilidade de um progresso histórico, que se iniciou na Modernidade. A racionalização do mundo vivido depende da possibilidade do aprendizado coletivo que não consiste numa conversão moral, que no sistema de personalidade não é exato, mas na capacidade de abertura para novas oportunidades. O sentido proposto está na contingência da razão histórica em seus fios intersubjetivos no plano ontogenético em seu desenvolvimento moral, na procura da universalidade que difere da aprendizagem cognitivo-social. Logo, existe uma diferença entre lógica do desenvolvimento, que parte da competência cognitiva do sujeito, e uma dinâmica do desenvolvimento que depende das circunstâncias empíricas.

Na cultura encontra-se o conhecimento produzido pela intersubjetividade linguística numa comunidade de investigadores, que procuram o aspecto formal lógico do mundo objetivo igual a todos; entretanto as diferenças consistem nos modos de cada pessoa interpretar esse mesmo mundo objetivo, o que passa pela interpretação do mundo subjetivo dos indivíduos detentores de razão comunicativa. Em outras palavras, a evolução possível implica um processo de aprendizagem por meio do qual se obtém a superação da crença ou de uma falsa ideia que interpreta o mundo; nesse sentido não é uma conversão moral, mas um aprimoramento da interpretação da realidade que se faz igual a todos, respeitando a representação de cada cultura. Essa interpretação leva em conta a antropologia do conhecimento que parte das capacidades naturais de como é possível conhecer, que conduz ao desenvolvimento da construção dos saberes naturais no âmbito histórico e cultural. O sistema de aprendizado não produz conhecimento por ser adquirido socialmente numa história, mas a atitude humana de interpretar a partir dos destroços das tradições faz com que a cultura possua, em seu quadro, vestígios da produção intelectual. A linguagem não se constitui como a lógica do mundo; portanto, ela não é uma apreensão da realidade de modo semântico, mas o meio do qual podemos interpretar e falar sobre essa realidade.

A pragmática universal, por conseguinte, pode compreender a identidade no seu aspecto mais racional, cuja origem remonta ao pré-linguístico, uma vez que tal

racionalidade torna-se característica da identidade, no trânsito que ocorre entre intuição mediada simbolicamente e a fala gramatical.

A subjetividade se constitui na (inter)-subjetividade linguística, posto que todos os sujeitos, dotados de subjetividade e capazes de linguagem interagem.¹¹¹ Donde o mundo objetivo impor-se na construção do mundo subjetivo e estar referido a um mundo social, num processo intersubjetivo de constituição da identidade singular e da mais ampla, coletiva. É inegável, alhures, o formalismo que permeia o conceito de aprendizagem desde a ética do Discurso, pois “[...] a ética do Discurso requer o mesmo conceito do ‘aprendizado construtivo’ com que operam Piaget e Kohlberg; com isso, ela se recomenda para a descrição de estruturas cognitivas que resultam de processos de aprendizagem.” (HABERMAS, 1989a, p. 146-147).

Desde o desenvolvimento do juízo moral pesquisado por Kohlberg, no conceito de aprendizagem está pressuposto que a capacidade de conhecer o mundo se faz pela linguagem.¹¹² As construções filosóficas e científicas partem do mundo subjetivo dentro de uma construção histórica para interpretar o mundo objetivo, que independe do nosso julgamento. Já o mundo social é o resultado de uma construção histórica do nosso pensamento, sobre como lidamos e nos organizamos em relação com o mundo objetivo. A construção vertical dos estádios pós-convencionais do juízo moral, no plano social, partem da razão comunicativa dos sujeitos socializados perante a intersecção entre natureza e cultura. Dessa forma, o conhecimento longitudinal da ontogênese do desenvolvimento moral de Kohlberg, desde a pragmática empírica e universal, constitui o *princípio de organização* moral para estabelecer as *estruturas normativas* dentro das interações em que está presente a razão comunicativa, num processo de evolução sociocultural contínuo e inacabado.

O sentido do eu não possui realidade no mundo como átomo individual por não ser uma substância palpável, mas pode ser um conceito epistêmico de eu capaz de aprendizagem, e aqui o sentido é conferido pela cultura numa pragmática universal. Habermas evidencia que cultura é interpretação por meio das imagens de mundo, assim os eus pós-convencionais possuem consciência coletiva sem perder sua significação; portanto, vão além do contextualismo da sua própria cultura; essa é a postura inversa àquela dos eus pré-convencionais e convencionais, ambos presos à heteronomia cultural.

De modo diferente pensa-se a identidade do eu, a qual, numa pragmática formal dos atos de fala proferidos pelos eus pós-convencionais, em decorrência da

¹¹¹ (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 65).

¹¹² (HABERMAS, 1999, p. 27).

aprendizagem, conduzem a uma abertura cultural, sem resvalar para o relativismo cultural, posto estarem pautados na razão comunicativa e decorrentes princípios universais de ação.

A pragmática formal, por pensar a normatividade social, considera o princípio lógico do discurso presentes nos atos de fala, baseados no saber pré-teórico.¹¹³ Em virtude disso, com “[...] o objetivo de fundamentar sua posição universalista em relação à questão da validade, Habermas trata de reinterpretar [...] o vínculo existente entre significado e verdade para a função de representação.” (SCHUMACHER, 2013, p. 196). Nesse sentido, a realidade independe de nossas descrições linguísticas, e daí se negar um princípio de participação direta destituída de comunicação com o interlocutor em seu mundo privado, e procurar preservar a individualidade enquanto subjetividade.

3.3 Identidade, discurso e verdade

Neste tópico procuramos analisar o conceito de identidade na sua interdependência com a noção de verdade, daí ele ser tematizado a partir do discurso, visto a verdade ser linguística. Não se trata, alhures, de relativismo ético, mas de uma construção coletiva, cuja alteridade é pensada desde uma teoria consensual da verdade.

Talvez o que chamamos <verdade analítica> pode conceber-se também como um caso especial de inteligibilidade, a saber: a inteligibilidade de orações construídas numa linguagem formal. Mas a inteligibilidade tem pouco a ver com a <verdade>. A verdade é uma relação entre orações e a realidade sobre a qual fazemos enunciados; a inteligibilidade, em movimento, é uma relação interna entre expressões simbólicas e o correspondente sistema de regras conforme a cujas prescrições temos produzido essas expressões. [...] Em comparação com a inteligibilidade e a veracidade, a pretensão normativa que é a <retitude> (Richtigkeit) tem sido objeto de maior atenção nas discussões filosóficas, se bem que quase sempre abaixo da verdade moral. (HABERMAS, 1989b, p. 99-100, tradução nossa).

A verdade preponderante nas relações intersubjetivas, e exposta mediante linguagem, é relacionada ao sentido das fases proferidas no decorrer do desenvolvimento ontogenético. As questões de verdade colocam-se como referência comum objetiva a todos, por resgatarem o valor de igualdade nas culturas, a qual conduz ao princípio de organização

¹¹³ “[...] os atos de fala em termos de pragmática formal tem que basear-se em nosso saber pré-teórico [...]” (HABERMAS, 1987c, v.2, p. 111, tradução nossa).

de unidade do gênero humano, que se diferencia na estrutura normativa, no interior de uma respectiva cultura. Por fim, e não menos importante do acima exposto, é que Habermas toma de Mead, um dos seus primeiro interlocutores, a perspectiva da construção da identidade relacionada à discursividade.

[...] Mead está de acordo com Kant em que o ‘dever’ implica universalidade [...] Já Aristóteles havia insistido na relação existente entre educação moral e capacidade de juízo moral. Mead se apropria com intenção metodológica desta ideia para substituir o imperativo categórico por um procedimento de formação discursiva da vontade coletiva. (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 135-136, tradução nossa).

O aspecto nuclear de toda ação concebida como ação comunicativa é a vinculação entre significado e verdade das proposições linguísticas na reprodução cultural¹¹⁴. Como “[...] a verdade não é uma relação comparativa [...]” (HABERMAS, 1989b, p. 135, tradução nossa) e como presunção de que existem “[...] coisas como ‘verdades morais’ exprime uma ilusão inspirada pelo modo de compreender intuitivo do cotidiano.” (HABERMAS, 1989a, p. 76), ela, a verdade, implica universalidade presente em todas as culturas, universalidade essa que transcende os contextos culturais específicos. Se por um lado esse transcender não significa menorizar ou destruir os contextos culturais específicos, por outro, ele só é possível pelo desempenho linguístico dos sujeitos cujas consciências não comportam o conteúdo metafísico, visto que essa transcendência é restrita a argumentos:

A rigor, os argumentos só devem se chamar ‘transcendentais’ quando se dirigem a Discursos ou competências correspondentes que sejam tão universais que não possam ser substituídos por equivalentes funcionais: tais Discursos ou competências devem ser constituídos de tal sorte que só possam ser substituídos por outros do mesmo gênero. (HABERMAS, 1989a, p. 106).

Desse modo, o conteúdo cultural parte precisamente da linguagem significativa do seu contexto, assim seu conteúdo não permite erro performativo e sua interpretação contém algo de universal¹¹⁵, posto considerar a identidade como fator de comunicação e derivada também de acordo linguístico sobre algo no mundo objetivo. Em Habermas não se verifica o “isomorfismo” defendido por Kohlberg entre “[...] formas

¹¹⁴ (HABERMAS, 2000, p. 476-477).

¹¹⁵ “A ‘verdade’ é um conceito que transcende toda justificação e também não pode ser identificado com o conceito de assertibilidade justificada. Ele aponta antes para condições de verdade que certo modo devem ser preenchidas pela própria realidade.” (HABERMAS, 2004, p. 279-280).

‘lógicas’ e ‘moral’ do juízo.” (HABERMAS, 2004, p. 275), e sequer uma defesa da “natureza do juízo moral” de Mead, não obstante serem argumentos teóricos respeitados por Habermas. Apesar de toda empiria da filosofia social habermasiana, pode-se considerar que mesmo o conceito de situação ideal de fala, o qual embora “ideal”, não tenha fundamento metafísico, comporta um aspecto quase-transdental, na medida mesma em que essa idealidade significa apenas um conjunto de pressupostos não restritos ao tempo e ao espaço de qualquer comunidade linguística, posto serem pressupostos bastante exigentes, cujo cerne é universal.¹¹⁶

Como a simetria de todo sujeito em qualquer discussão está baseada na noção de regra que ele deve seguir¹¹⁷, consequentemente, a universalidade da regra na representação dos jogos de linguagem está presente no aspecto sociocognitivo da aprendizagem e no desenvolvimento moral. Portanto, para existir representação é necessário a identidade ser ordenada racionalmente dentro do conceito de regra, numa convergência entre significado¹¹⁸ e verdade assegurada pela representação presente em todas as formas de cultura, muito embora não se limite a nenhum “contextualismo”.¹¹⁹ Os argumentos *factuais* se restringem ao espaço (*Kínesis*) e os *contrafactuais* ao tempo (*metabolé*), numa racionalidade comunicativa que permite ao sujeito capaz de linguagem interpretar o seu próprio mundo vivido,¹²⁰ dentro do desenvolvimento do juízo da consciência moral.

Habermas não considera o conceito puro de identidade de Kant, nem o de espírito absoluto (consciência coletiva) de Hegel, porquanto se restringem à linguagem dentro da teoria pragmática da significação, que se desvincula do naturalismo da significação linguística de Mead.¹²¹ Ele nega uma “causação mental” dentro das leis da natureza, pois o limite do conhecimento humano está na linguagem expressa culturalmente, seja na fala ou na escrita, no decorrer do processo comunicativo:

¹¹⁶ Referimo-nos aqui à PU, PD, as quatro pretensões de validade de um proferimento discursivo e as regras de Robert Alexy. (HABERMAS, 1989a, p. 111-116).

¹¹⁷ “Wittgenstein parte da consideração de que o uso da palavra ‘regra’ está entrelaçado com o uso da palavra ‘igual’” (HABERMAS, 1989b, p. 63, tradução nossa).

¹¹⁸ Na análise do significado, Habermas se ampara em Sellars, cujo modelo “[...] deixa de se orientar pela designação de um objeto por um nome, em proveito da relação entre sentenças e estados de coisa. Nesse contexto, a sentença é a unidade elementar do significado.” (SCHUMACHER, 2013, p. 197) Em outras palavras, numa perspectiva pragmática, a “[...] relação que se dá entre uma expressão linguística e o sentido simbolizado” é o que nela designamos “relação de significado.” (HABERMAS, 1989b, p. 59, tradução nossa).

¹¹⁹ (HABERMAS, 2004, p. 237).

¹²⁰ “Não podemos constatar se é esse o caso senão por meio da argumentação, porque nos está vedado um acesso direto a condições de verdade não interpretadas.” (HABERMAS, 2004, p. 255).

¹²¹ (SCHUMACHER, 2013, p. 175-176).

Visto que todos os discursos reais, que se desenrolam no tempo, são provincianos em relação ao futuro, não podemos saber se os enunciados que hoje, mesmo em condições aproximativamente ideais, são racionalmente aceitáveis e se afirmarão também no futuro contra tentativas de refutação. (HABERMAS, 2004, p. 255).

A capacidade de representar passa pela linguagem, que exige a retidão como pretensão de validade argumentativa de sujeitos integrados numa sociedade, com a solução de problemas pautada em ações que expressam a razão comunicativa no mundo da vida. Nesse sentido, o naturalismo fraco reúne, no nível metateórico, as perspectivas da identificação interna e externa (cultura), evidenciados nos processos argumentativos:

A conhecida estrutura dos atos de fala, quando menos, podemos fazê-la plausível desde um ponto de vista genético, entendendo-la como resultado de uma interação de três tipos de relação (cognitivo, moral e expressivo, com a natureza externa, com a identidade coletiva e com a natureza interna, respectivamente), que tem suas raízes no pré-linguístico. (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 69-70, tradução nossa).

Os indivíduos que se comunicam por uma língua comum, numa comunidade linguística em que o uso da razão comunicativa não é obstado por mecanismos do sistema, conseguem articular a unidade entre identidade do eu e a identidade de papéis, na relação entre sentido (*contrafactual*) e referência (*factual*); as diferenças em termos argumentativos estão no sentido e não propriamente na referência, portanto a referência dentro dos jogos de linguagem está no mundo objetivo, no qual é possível um acordo. Nesse contexto, a verdade está relacionada aos sentidos a partir das imagens de mundo, mas sem que haja disputa em termos de sucesso.¹²²

A verdade, por ser produzida culturalmente, deve seu reconhecimento ao mundo público, desde que alcançada em situações discursivas como as quatro pretensões de validade, que como exposto anteriormente, são as condições de possibilidade do discurso autêntico;¹²³ a sua manifestação deve ser equivalente entre o mundo público e o privado,

¹²² “[...] concepção procedural de verdade como resgate discursivo das pretensões de verdade é contraintuitiva na medida em que, obviamente, a verdade não é um ‘conceito ligado ao sucesso’”. (HABERMAS, 2004, p. 47).

¹²³ Discurso este que caracteriza a situação ideal de fala, muito embora Habermas (2004, p. 131) afirme que o “[...] conceito-chave da teoria pragmática da significação não é a ‘verdade’ [...] Essa abordagem tem, porém, como consequência o fato de as condições de validade de um ato de fala serem interpretados com base nas razões [...]”. Na mesma obra, numa passagem posterior ele defende que: “Não obstante, deve haver uma relação interna entre verdade e justificação. Embora a verdade não seja um conceito de sucesso [...] Uma alternativa, plausível à primeira vista, consiste em diferenciar a ‘verdade’ da aceitabilidade pura e simples partindo de condições ideais de justificação: verdadeiro é o que seria aceito como justificado em condições epistêmicas ideais (Putnam), ou numa comunidade de comunicação ideal (Apel), ou numa situação de fala ideal (Habermas).” (HABERMAS, 2004, p. 283).

voltada sempre a um acordo. Neste caso, os argumentos discursivos *contrafactual* (sentido) e *factual* (referência) remetem à possível conjunção das proposições entre teoria e aplicação. Na aprendizagem baseada na intersubjetividade constam as pretensões de validade por meio dos conteúdos de atos de fala voltados ao acordo do agir comunicativo, e que “[...] necessitam de convenções sociais como condição de possibilidade [...]” (SCHUMACHER, 2013, p. 205). Donde a possibilidade da integração social ter como fundamento a ação comunicativa.

Habermas considera as análises da identidade do eu tecidas por três tradições teóricas, a saber, psicologia analítica do eu, psicologia cognoscitiva do desenvolvimento e o interacionismo simbólico. Em decorrência disso, o autor defende a identidade do eu associada ao conceito discursivo de justificação e verdade, pensado não apenas no âmbito da ontogênese, como também no da filogênese, uma vez que, pela consciência hermenêutica vinculada ao domínio de uma língua natural, dentro de uma perspectiva interna, o sujeito não explica sua própria capacidade linguística. Desta perspectiva pode se encontrar uma razão destranscendentalizada, pois o limite de um discurso incorre no limite da respectiva cultura sem dispensar a solidariedade.

A identidade em Habermas é concebida de modo vinculado à teoria da argumentação, não só por essa identidade supor o questionamento acerca do costume de uma moralidade dos sujeitos socializados, mas principalmente por ela ser uma identidade constituída na intersubjetividade linguística; donde sua referência estar no seu objeto dentro da universalidade da regra comum e idêntica a todos. Nessas condições, pela razão comunicativa, se pode negar o psicologismo lógico autorreferente, e supor no processo de socialização a existência de um sujeito prático-moral capaz de linguagem e ação que identifica o mesmo mundo objetivo perante as pretensões de validade da ética do Discurso; e o qual considera, nos argumentos, a identificação dos interlocutores sobre a existência, identidade e estados de coisas da proposição.

A distinção é conceitual, mas concernente à empiria: no cotidiano em sua racionalidade todos podem identificar seus atos de fala entre mundo da vida e mundo objetivo. Essa clareza caracteriza as situações de fala num processo cooperativo, por meio das pretensões de validade, do qual a correção constitui um *telos* de aprendizagem normativa. No desenvolvimento ontogenético, o ato de fala, que parte destas pretensões de validade, não dispensa a lógica interior da cooperação social¹²⁴ responsável pelo desencantamento do mundo em seu *telos* de aprendizagem intersubjetiva.

¹²⁴ (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 324).

Com o conceito de identidade do eu, pensado desde a análise da linguagem, Habermas não ignora o comportamento particular, antes, ao contrário, ele é também um objeto da pragmática universal, a qual, ao procurar reconstruir as condições de possibilidade da linguagem, do conhecimento e da ação, passa a

[...] 1) poder exercer a função crítica: à medida que explicita as condições de validade dos enunciados pode evitar os casos desviantes; 2) poder assumir um papel construtivo ao impulsionar uma diferença entre pretensões de validade particulares para além dos limites da tradição, por estabelecer com isso novos padrões analíticos; 3) constituir um saber teórico competitivo porque ascende às condições de validade muito gerais com a pretensão de descrever universais. (MARTINS, 2008, p. 156).

Na pragmática formal, por meio dos atos de fala, as quatro pretensões de validade denotam a inteligibilidade presente no mundo da vida, do qual surgem as interpretações culturais que pensam as dimensões das seguintes esferas de valor: cognitiva (mundo objetivo), normativa (mundo social) e expressiva (mundo subjetivo). No mundo da vida forma-se a universalidade ética da vida cultural, como emancipação cultural da consciência coletiva que se renova devido à lógica evolutiva não limitada ao mundo objetivo pronto e acabado em sua dinâmica, pois as transformações ocorrem com a interpretação sobre o mundo objetivo que é idêntico a todos.

As condições da objetividade da experiência, as quais podem ser clareadas em uma teoria *da constituição de um objeto*, não são idênticas com as condições da argumentação que podem ser clarificadas em uma *teoria da verdade*, através da qual a lógica do discurso é desenvolvida; mas elas estão, assim mesmo, em contato por meio das estruturas da intersubjetividade da linguagem. (HABERMAS, 1989a, p. 337).

Nesse caso, não se pode separar numa análise da linguagem a cultura em seu conceito expresso em estados de coisas; o possível relativismo que não distingue racionalidade da irracionalidade restringe-se ao mundo subjetivo preso a seus costumes. Onde as quatro pretensões de validade existirem com características comuns, uma vez que, todos são iguais em suas capacidades de linguagem e ação. E como o agir estratégico do sujeito capaz de linguagem não satisfaz alguns dos critérios da interação, seja sinceridade, verdade ou correção ferindo a inteligibilidade, devido ao vínculo que estabelece uma dupla

negação dos atos de fala,¹²⁵ o que a pragmática formal tematiza por meio da teoria pragmática da significação é um dos aspectos do mundo externo presente no mundo interno, como processo de interiorização pré-teórico entre mundo privado e público.

Habermas entende ser necessário observar o agir comunicativo da sociedade civil e a moralidade, característica desse âmbito mais amplo e inserido no próprio indivíduo. Sua compreensão do que é racionalidade do mundo social situa-se na dinâmica evolutiva (mundo objetivo) e na vida humana como lógica evolutiva (mundo subjetivo), haja vista a ligação entre mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo. As relações de simetria constituídas no âmbito social-moral nutrem racionalmente a identidade, considerada tanto pela pragmática universal quanto pela pragmática formal, a qual, a partir da representação dos atos de fala, procura o princípio de organização da identidade do eu. “Considerado como recurso e segundo os componentes ‘fornecidos’ dos atos de fala, isto é, seu elemento proposicional, ilocucionário e intencional, o mundo da vida divide-se em cultura, sociedade e personalidade.” (HABERMAS, 2000, p. 476).

O conceito de aprendizagem constitui-se como *telos* desse processo de evolução social, que se realiza entre eticidade concreta em sua socialização e a eticidade institucional como coordenação da ação. Daí também a reciprocidade ser constituída pela linguagem, entre interação mediada por símbolos e a interação regida por normas¹²⁶.

A ação comunicativa, voltada ao entendimento mútuo, ao qual é nuclear a “verdade”, como pretensão de validade visto com ela sustentar-se a eticidade concreta compartilhada entre todos que participam do processo de comunicação, sem o que, não poderiam, a partir do princípio do discurso, expressar nem interagir socialmente, por conseguinte, sequer seria possível tematizar a identidade.

¹²⁵ Cabe observar, porém, o outro lado dessa situação: “Com isso, cresce ao mesmo tempo o risco de dissensão de uma comunicação que produz efeitos vinculantes apenas por meio da dupla negação das pretensões de validade.” (HABERMAS, 2000, p. 485).

¹²⁶ (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 38).

4. IDENTIDADE, NORMATIVIDADE SOCIAL E DEMOCRACIA

A normatividade social, pensada conforme a teoria da evolução no mundo da vida, o qual integra a teoria da subjetividade e com a reflexividade num progresso, desde a inteligibilidade acessível a todos numa práxis discursiva com suas pretensões de validade. Habermas (1983, p. 81) procura “[...] reconstruir a lógica de desenvolvimento” da “organização do Eu, sem negligenciar o caráter normativo do conceito de identidade do Eu.”

A ética do Discurso altera os pré-conceitos, revê a própria história e postula uma nova consciência geral na sociedade por meio da razão comunicativa. Desse prisma, podemos inferir que a normatividade social, composta por normas e sistemas de regras que regulam a organização social, numa sociedade mais ampla, deve com tais normas e regras sustentar o respeito as diferenças culturais, e deixam de ter importância aspectos ideológicos que justificam sistemas fragmentados mantenedores da heteronomia cultural.

A filosofia habermasiana considera a distinção entre funcionamento sistêmico como referência de um conhecimento prático e a justificação ajuizada como sentido, tematizada na teoria consensual da verdade. A reflexão tecida no primeiro e segundo capítulos pôde demonstrar que a suposição básica, na qual essa filosofia está pautada, é que as relações, tanto na ontogênese quanto na filogênese, formam-se no mundo da vida de modo homólogo ao que ocorre no indivíduo entre desenvolvimento cognitivo-social e desenvolvimento moral, que forma a eclusa de ação comunicativa pertencente a uma comunidade linguística iniciada pela socialização para depois constituir o sujeito autônomo dentro de uma identidade pós-convencional. Contudo, tais suposições diferem no âmbito institucional de Estado, que necessita da cooperação social para sua legitimidade; aqui se evidencia uma correspondência entre cultura e direito que tem por base o entendimento mútuo sobre a norma. Por esse motivo, devem-se evitar paralelismos – a totalidade não se encontra no indivíduo, mas na cultura da qual este participa. A assertibilidade do conhecimento adquirido e mantido dentro do mundo público, num Discurso prático, não é uma propriedade individual, mas cultural, cujo escopo é a razão comunicativa e a possibilidade de, como ela, formular juízos imparciais:

‘U’ funciona no sentido de uma regra que elimina, a título de conteúdos não passíveis de universalização [...] A ética do discurso não dá nenhuma orientação conteudística, mas sim, um procedimento rico de pressupostos, que deve garantir a imparcialidade da formação do juízo. (HABERMAS, 1989a, p. 148).

Quando a atividade humana não é pautada pelo agir comunicativo, isso indica que o sujeito está preso a sua experiência e vivência dentro da identidade de papéis, não preso aos fatos que, pela comunicação distorcida, são refletidos nas instituições do Estado. A comunicação distorcida não permite a emancipação do indivíduo, posto estabelecer a heteronomia cultural; a distorção coíbe a reciprocidade completa que um indivíduo socializado pode manter nas relações de igualdade entre sujeitos livres dentro de uma mesma esfera de atuação (pela compreensão da regra em comum entre ouvinte e falante expressa o *eu - tu* para um *nós*). Essa comunicação difere daquela preponderante nas relações entre pais e filhos, patrões e empregados que são de reciprocidade incompleta. Na comunicação distorcida o respeito às diferenças inexiste, as próprias diferenças são ignoradas para se valer de experiências e vivências dos seus costumes numa falta de alteridade que propicia o dissenso por meio da coação, uma vez que já não se coloca mais consensos em torno de conteúdos fixos de proposições concernentes a interpretação do mundo:

Para ser estável, essa identidade não tem mais necessidade de conteúdos fixos, embora possa ter necessidade, de tempos em tempos, de ter conteúdos. Os sistemas de interpretação que garantem a identidade, que permitem hoje entender o lugar do homem no mundo, distinguem-se das imagens do mundo tradicionais não tanto pelo seu raio de ação mais restrito, como também pelo seu *status* passível de revisão. (HABERMAS, 1983, p. 100)

As revisões das imagens de mundo ocorrem nos estágios de desenvolvimento, numa relação cooperativa e de solidariedade entre os sujeitos de linguagem no mundo da vida, daí decorrendo tanto o desenvolvimento intelectual quanto o moral. A emancipação não privilegia os juízos de valor etnocêntrico de uma cultura, mas procura garantir os direitos dos concernidos dentro das suas necessidades, respeitando suas demandas sociais. Nisso consiste, com base no valor de verdade comum a todas as culturas, o respeito às demandas sociais, pois falar sobre identidade racional implica falar acerca do conteúdo normativo imanente a essa identidade (HABERMAS, 1983, p. 77).

A equidade se realiza naquelas sociedades em que os cidadãos se reconhecem como iguais e livres para estabelecerem acordos linguísticos. Dessa forma, um princípio de justiça consensual não é arbitrário nem baseado nas superstições de uma vontade superior, aliás, não pode ser uma propriedade de alguém, com o risco de uma comunicação

deformada que gera oligarquias que caracterizam o agir estratégico¹²⁷. Os estádios de desenvolvimento moral, descritos no primeiro capítulo, correspondem aos estádios de reflexividade que deixam a coação pré-convencional e convencional para a cooperação pós-convencional sempre mais complexo dentro do reconhecimento recíproco de modo que “[...] as normas se tornam objeto de normação.” (HABERMAS, 1983, p. 66).

A pragmática formal pensa a normatividade social pela filogênese e a organização de cada povo em sua consciência moral em termos de comunicação, em sua eticidade concreta e institucional. E nisso temos a distinção entre razão e argumentação, pois estruturamos o mundo pela linguagem dentro de uma razão comunicativa em que a identidade coletiva, pautando suas ações em princípios, “[...] regula a participação dos indivíduos na sociedade [...]” (HABERMAS, 1983, p. 26). Logo, o filósofo tematiza a conformação das identidades coletivas em sociedades pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais que conservam indivíduos em sua cultura dentro da organização social, a qual tanto é reflexo da consciência histórica, como também da subjetividade de cada eu.

As diferenças entre os sujeitos se apresentam no ambiente expressivo do mundo subjetivo em suas esferas de valor, em seus sistemas e subsistemas, na organização normativa do mundo social. Consequentemente, o mundo social é, de certo modo, ainda que não inteiramente uniforme na socialização, um reflexo de cada mundo subjetivo. Por certo, não se trata aqui de “mundo subjetivo” egoísta, primário, mas aquele relativo aos eus pós-convencionais, os quais já superaram as fases de centralização. E essa identidade, na qual subjaz a intersubjetividade, caracteriza a normatividade de contextos democráticos. E esse reflexo do mundo subjetivo no mundo social não contradiz, antes reforça a suposição básica sustentada neste capítulo, a saber, que a interrelação entre procedimentalização do direito e fundamentação moral dos princípios permite assegurar tanto a vontade comum quanto a formação imparcial do juízo. Isso permite também, em decorrência, aventar com outra suposição: a racionalidade procedimental de tipo ético que caracteriza a atuação comunicativa dos sujeitos pós-convencionais é, ela mesma, característica fundamental dos modos jurídicos e políticos institucionalizados de argumentação de sociedades justas e democráticas.

¹²⁷ “Entra em ação a capacidade das ideologias que a sociedade pode oferecer para continuar mantendo a oposição de interesses de classes e igualmente a distribuição desigual, não obstante legítima, das riquezas disponíveis.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 103).

4.1 Identidade, normatividade *versus* complementaridade entre direito e moral

Nossa compreensão do direito concerne a seu papel de *medium* entre sistema e mundo da vida e também responsável pela integração social, muito embora a interpretação de Habermas acerca do direito, não obedeça a uma linearidade ao longo de sua produção: a diferenciação ocorre devido ao contexto diverso em cada período histórico em cada cultura; nesse caso, o processo histórico somente é concebido desde o pano de fundo da evolução do mundo da vida, e entende-se que cultura e ética formam um todo cultural sem distinção de linguagem. Aqui, as diferenças entre lógica do desenvolvimento restrito a uma comunidade linguística da dinâmica do desenvolvimento que independe das diferenças culturais remetem a uma oscilação percebida também entre a *Teoria da ação comunicativa* e *Direito e Democracia*. Habermas inverte a concepção de progresso, pois quem evolui são sociedades complexas que buscam soluções dos seus problemas como forma de unidade social numa respectiva cultura, que deve ser conservada por meio da relação do direito e da moral presente igualmente em todas as culturas em seus vestígios históricos. A complexidade social exige uma perspectiva de ampliação da consciência moral como solução de problemas; nesse sentido, o direito desprende-se do mundo da vida numa prática pré-convencional presa a uma moralidade baseada na vinculação da verdade com a moral, portanto se desprende dos dispositivos jurídicos institucionalizados no solo da sociedade.¹²⁸

Embora a pragmática formal seja pensada “com delineamentos empíricos”¹²⁹ numa análise da linguagem, seja documentada ou falada, a sua compreensão depende do sentido comum para ocorrer uma comunicação; dessa correspondência exige o conceito de regra dos jogos de linguagem. Ela independe das condições subjetivas, independe da verdade do sujeito, uma vez que a estrutura filogenética da conformação das identidades

¹²⁸ “A oscilação do papel do direito na abordagem teórica de Habermas resulta bastante significativa para a questão da evolução social. Quando, na década de 1970, Habermas procurou erigir o direito como parte integrante do mundo da vida, ou seja, como dispositivo institucional da sociedade, ele percebia a possibilidade de concretizar a homologia, desde que o direito fosse movido pela mesma correia de transmissão da consciência moral pós-convencional. Deveria haver entre indivíduo e sistema jurídico uma unidade assegurada pela dimensão prático-moral pós-convencional. Nesse contexto, mesmo que Habermas não tenha tematizado o papel jurídico enquanto teoria ou filosofia do direito, ainda assim o direito ocupava um papel forte por dois motivos: 1) era integrado à sociedade como um componente do mundo da vida; 2) e estava inserido na dimensão da moral pós-convencional. Esses dois aspectos seriam suficiente para tornar o direito, em sua relação com a moral, ponto balizador da homologia. No entanto, a força do direito se esvaece na medida em que Habermas detecta a sua limitação sistêmica. Por esse motivo, na década de 1980, a homologia se efetivará sem a presença do direito, visto que este opera sob a lógica da racionalidade instrumental. A fraqueza do direito levará Habermas a realizar a homologia por outro caminho, o da interação, porém, até *Direito e Democracia*, sem o lastro dos dispositivos jurídicos institucionalizados no solo da sociedade.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 137-n. 345).

¹²⁹ (HABERMAS, 1989b, p. 503, tradução nossa).

coletivas se faz presente na cultura com a complementaridade entre direito e moral no âmbito da ordem jurídica, enquanto vestígio do episódio histórico de complexificação da civilização.

A lógica evolutiva distingue-se da dinâmica evolutiva, donde a busca por uniformidade ser natural, e não ocorrer devido às distintas comunidades linguísticas, apesar da unidade do gênero humano, os modos de comunicação constituem uma diferença específica da qual a dinâmica evolutiva independe das culturas. A oscilação do papel do direito acompanha essa distinção, uma vez que a evolução social que parte do mundo da vida exige o reconhecimento da norma enquanto limitação sistêmica. Desse modo, ação comunicativa não se restringe ao mundo objetivo devido à interação que pensa o mundo igual a todos, e o direito não emancipa por depender da dinâmica evolutiva que se distancia do mundo da vida.

A *Teoria da ação comunicativa*, no primeiro volume, parte desta dinâmica evolutiva da estrutura que, embora seja sistêmica, nega o direito numa perspectiva hobbesiana¹³⁰, em que o Estado social não emancipa por ter a função de coerção para evitar o conflito e preservar a unidade social; no segundo volume, adota a natureza do conteúdo¹³¹ numa perspectiva¹³² de ação dramatúrgica por inserir a intersubjetividade¹³³ como processo de socialização. A moralidade em Hobbes surge somente quando se deixa o Estado de natureza para o Estado social¹³⁴, pois a natureza *desiderativa* das paixões humanas constitui-se no isolamento ilocucionário que disputa os recursos naturais; portanto, o mundo social locucionário somente seria possível numa perspectiva *calculativa*. O desenvolvimento, para Hobbes, consiste na escolha do abandono das superstições enquanto convenção limitada espacialmente¹³⁵, pois os indivíduos estão situados no espaço com seus corpos que necessitam

¹³⁰ Hobbes, em sua filosofia política, foca o estado de natureza no qual prepondera a ação conflituosa dos indivíduos ao procurarem assegurar os próprios meios de subsistência; tais interpretação tem como pressuposto metodológico seu nominalismo, desde o qual a superstição constitui-se daqueles que negam a verdade numa perspectiva histórica dos indivíduos adultos, que devem substituir o estado de natureza pelo Estado social em constante mudança como resultado da superação das superstições. “Habermas põe em risco a vantagem que a teoria dos atos de fala promete para uma solução intersubjetiva ao problema hobbesiano.” (WAGNER; ZIPPIAN, 1991, p. 55, tradução nossa).

¹³¹ (HABERMAS, 1983, p. 59).

¹³² “No conceito de desenvolvimento, conforme entende Habermas, é possível perceber que a distinção peculiar entre *dinâmica* e *lógica evolutiva* fora introduzida, de forma parcial em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, e retomada mais tarde em *Teoria da Ação Comunicativa*.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 172-173).

¹³³ (HABERMAS, 1987c, v.2, p. 282, 298-299).

¹³⁴ “Proponho explicar as mudanças evolutivas dos sistemas sociais fazendo igualmente referencia às lógicas de desenvolvimento (estruturas de consciência) e aos processos históricos (eventos). Decerto, não se deve separar abstratamente lógica de desenvolvimento e história [...]” (HABERMAS, 1983, p. 193).

¹³⁵ “Se inicialmente, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, a teoria da evolução social movia-se pautada no desenvolvimento das estruturas normativas, fortemente sedimentadas na ontogênese do desenvolvimento moral e da formação da identidade do Eu, na *Teoria da Ação Comunicativa*, a dimensão da interação – agir comunicativo – constitui o carro-chefe da reconstrução da realidade social, assegurando a

dos meios adequados para sobreviver, portanto o Estado hobbesiano tem por objetivo a paz social para evitar o conflito decorrente das disputas por recursos naturais. A intersubjetividade acaba por acrescentar uma moralidade no Estado de natureza ao introduzir a família junto à socialização como fator de desenvolvimento, já interpretado por Freud, Mead e Devereux; com isso, acrescenta-se o modo *vegetativo* ao *desiderativo* numa interação do homem com a natureza no agir estratégico. O Estado social¹³⁶ presente numa linguagem nominalista que permite o contrato-social baseia-se nas dimensões *cauculativa* e *científica* (imagens de mundo) numa relação entre interlocutores; embora todos os indivíduos surjam da família seu pensamento não considera a socialização; daí a “[...] *Teoria da ação comunicativa*, que em nossa opinião fornece o necessário aparato conceitual para reconceitualizar a teoria contratual no plano da intersubjetividade.” (WAGNER; ZIPPRIAN, 1991, p. 50, tradução nossa).

O verdadeiro e o falso são atribuídos à linguagem dentro de uma teoria da verdade baseada na lógica do discurso destituída de uma teoria da subjetividade ou da consciência; as condições de verdade e falsidade também se assemelham ao nominalismo hobbesiano. Desse modo, a superação das superstições intersubjetivamente constituídas de acordo com a *Teoria da ação comunicativa*, não evidencia as distinções culturais do *sitiamento* numa *vida de ação histórica* que representa uma evolução cultural, que tem como base a solidariedade sem se limitar as fronteiras do direito que, por serem sistêmicas, acabam por se afastar do mundo da vida. A disputa pelos recursos naturais torna-se regulada pelo Estado social, portanto o direito possui uma função autoimposta pela cultura. Com isso, o descentramento corresponde à superação das superstições, donde questionar suas estruturas no Estado de direito resgata uma perspectiva de questionamento do Estado social. A universalidade do direito, ao não ser garantidora de padronização cultural, não ameaça as respectivas culturas dos sujeitos e comunidades linguísticas sem extrapolar as fronteiras do mundo da vida.

A dinâmica evolutiva constitui-se igual em todas as culturas mesmo com as imagens míticas de mundo diferentes. Destarte, há diferenças na lógica evolutiva de cada contexto, na crescente autonomia em relação ao sistema, que se afasta das imagens míticas de mundo para imagens de mundo; tal consideração ocorre mediante linguagem onde a aprendizagem intersubjetiva está baseada. As distinções entre imagens míticas de mundo (identidade de papéis), imagens de mundo (identidade coletiva) e crescente autonomia

compreensão da formação genética das sociedades e, também, as condições de possibilidade de sua transformação e desenvolvimento.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 162).

¹³⁶ (GIANNOTTI, 1991, p. 08).

(consciência coletiva) corresponde para Habermas, às em sociedades pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais, conforme o segundo volume da *Teoria da Ação comunicativa*. No primeiro volume desta obra, a dinâmica evolutiva não é pensada levando em conta as diversas comunidades linguísticas junto às diferenças culturais das imagens míticas de mundo, e o caráter sistêmico do conhecimento partilhado independe das diferenças culturais da subjetividade, seja imagens míticas de mundo, imagens de mundo e da sua linguagem natural não bilíngue. A perspectiva da superação das superstições consiste na retomada da interação dos interlocutores, mas numa interdependência entre Estado de natureza e Estado social, que perante a socialização forma duas moralidades transformadas em eticidade concreta e institucional integrado como ação comunicativa que, posteriormente, remete a uma concepção de eclusa em *Direito e democracia*, devido ao conceito de eticidade.

Na história das civilizações, o desenvolvimento do direito constitui-se como núcleo da norma social que não ocorre necessariamente quando se afasta do mundo da vida, e é, de certo modo, reflexo da consciência moral desta sociedade civil. No segundo volume de *Teoria da ação comunicativa* Habermas, com base nas fases do desenvolvimento do juízo moral delineados por Kohlberg, entende como etapas da evolução do direito¹³⁷ as mesmas pelas quais acrescenta a da personalidade humana, a saber: pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais. Neste sentido o direito é direito revelado no estágio pré-convencional, direito tradicional no estágio convencional e direito formal no estágio pós-convencional.

A lógica evolutiva exige que a sua origem pré-linguística seja preenchida pela inteligibilidade, donde a busca por uniformidade ser natural como meio da unidade do gênero em sua espécie através da verdade manifesta nas culturas. Nesse sentido, o processo de evolução da sociedade não começa por um indivíduo apenas, nem se limita à sociedade, por depender do sistema de personalidade que sustenta o processo de aprendizagem da ontogênese,¹³⁸ como já foi considerado no segundo capítulo: “Está claro que o grau de racionalidade das imagens do mundo não varia com a etapa de evolução cognitiva dos indivíduos que orientam sua ação por essas imagens.” (HABERMAS, 1987c, v.1, p. 72, nossa tradução). Em termos metodológicos, o estruturalismo genético da psicologia do desenvolvimento, serve a Habermas não apenas para a análise do desenvolvimento das

¹³⁷ “Esta evolução é parte da diferenciação estrutural do mundo da vida, nela se reflete a autonomização dos componentes sociais do mundo da vida, quer dizer, do sistema institucional, frente à cultura e à personalidade, assim como a tendência que conduz a que as ordens legítimas dependam cada vez mais dos procedimentos formais de criação e justificação das normas.” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 247, tradução nossa).

¹³⁸ “Se considerarmos o conceito de trabalho social à luz dos novos conhecimentos antropológicos, poderemos ver como ele penetra muito profundamente na escala evolutiva: não só os homens, mas já os homínidas se distinguem dos macacos antropóides pelo fato de se orientarem para a reprodução através do trabalho social e de construírem uma economia.” (HABERMAS, 1983, p. 115).

imagens de mundo como também das crenças morais e dos sistemas jurídicos. (HABERMAS, 1989a, p. 39).

Nas sociedades pós-convencionais não há a distinção entre ideias jurídicas e morais, pois a eticidade que as permeia universalmente permite a perda de costumes tópicos para alcançar um ganho cognitivo mais amplo, contra a imitação pré-convencional e convencional oriunda da conservação dos costumes.

O desentrelaçamento pós-convencional da moral e da eticidade significa a perda do respaldo das concepções morais básicas que as obviedades culturais e certezas do mundo da vida em geral fornecem. Desse modo, os discernimentos também se separam dos motivos empíricos culturalmente habitualizados. Para compensar o desnível que surge assim entre juízos morais e ações morais, é preciso um sistema de controles internos do comportamento, que responda a juízos morais guiados por princípios, por conseguinte a convicções formadoras de motivos e que possibilite a *autodireção*; ele tem que funcionar com autonomia, a saber, independentemente da pressão suave, mas externa, de ordenações legítimas e factualmente reconhecidas. Essas condições são satisfeitas apenas pela internalização completa de uns poucos princípios altamente abstratos e universais, que se dão a conhecer, como explica a ética do Discurso, como implicações de um processo de fundamentação de normas. (HABERMAS, 1989a, p. 217-218).

A correção normativa do *telos* de aprendizagem é distinguida entre a eticidade concreta do mundo subjetivo em suas esferas de valor, numa sociedade civil, e a eticidade institucional vinculada ao mundo social, que formula o direito formal por meio do acordo dentro da ação comunicativa, com o objetivo de estabilidade social. A perspectiva deste plano se estende na espacialidade e temporalidade no mundo da vida, dentre aqueles sujeitos vinculados ao estamento de uma organização, e como expressão da consciência coletiva.

O mundo social é regido pela universalidade do direito formal, cuja abrangência sustenta a divisão entre direito público e privado. O direito formal procura a solução de conflitos em favor da estabilidade social, contudo requer interpretação para a sua aplicação. A dinâmica evolutiva pensada por Habermas se desprende do mundo da vida em sua interação por meio do direito enquanto obrigação normativa estabelecida para todos, dentro do sistema de regras. Nesse processo constitui-se a gradativa complementaridade entre direito e moral, cujas estruturas estão historicamente situadas por meio dos jogos de linguagem entre o mundo subjetivo e o mundo social.

A unidade da pessoa se forma através da internalização dos papéis, inicialmente ligada e, mais tarde, liberada das pessoas de referência

concretas: trata-se, antes de mais nada, dos papéis geracionais e sexuais, que determinam a estrutura da família. Essa identidade de papel, centrada em torno do sexo e da idade e integrada à imagem do próprio corpo, torna-se mais abstrata e, ao mesmo tempo, mais individual na medida em que o jovem se apropria de sistemas extrafamiliares de papéis – para chegar até o ordenamento político, interpretado e justificado através de uma tradição complexa. (HABERMAS, 1983, p. 24).

Razão e cultura sustentam a lógica evolutiva e a dinâmica evolutiva entre *princípio de organização e estruturas normativas*. O sujeito é constituído na cultura linguística, uma vez que sua individuação ocorre mediante comunicação social. Existe uma relação particular do indivíduo que interpreta a sua cultura e a constituição da sua identidade. Na intersecção entre este processo da ontogênese com o da filogênese está a lógica do desenvolvimento moral e a dinâmica do desenvolvimento do direito, voltado à solução dos conflitos. As diferenças culturais são externalizadas pela linguagem, mas principalmente nas *estruturas normativas* que se modificam de acordo com as necessidades do desenvolvimento moral, afinal o “[...] *mundo da vida* constitui, pois, o *contexto* da situação da ação [...] com os quais os participantes da comunicação procuram suprir a carência de entendimento mútuo que surgiu em cada situação de ação.” (HABERMAS, 1989a, p. 167). O homem não é concebido como bom ou mau por natureza interior, por ser uma interpretação advinda do mundo da vida; o julgamento do que seja dependerá da consciência moral da sociedade, baseada na concepção do que é justo, extraída do consenso, o que, por sua vez, resulta na normatividade social. Para não ser inteiramente patologizado, o mundo da vida deve possibilitar às expressões culturais a liberdade, por meio da garantia dos direitos individuais dos sujeitos socializados.

A questão está na distinção de sentido e graus de realidade, entre identidade individual e coletiva – eu e grupo ou consciência coletiva (identidade do eu) e ideologia (identidade de papéis) –, sociedade organizada e motivação racionalizada. Uma sociedade pós-convencional possui um grau de compreensão da realidade mais avançado e menos tradicional que as de estádios anteriores. Nesse sentido, a realidade pode ser ajuizada por meio de suas leis gerais.

A pragmática formal considera, ao nível das sociedades pré-convencionais, as primeiras formas escritas de regulação social entre direito e moral como meios de organização social, próximos ao mundo da vida. A elevação da organização social deixa de ser homogênea com a valorização da subjetividade com diferenças culturais e sociais, que exigem uma normatividade jurídica descentrada para a solução dos conflitos num ambiente ético. O ambiente ético solicita a discussão sobre a moral dos sujeitos na esfera pública. A

diferenciação e a individualização sustentam certa igualdade de direitos. Onde na diferenciação das estruturas sociais a possibilidade de ocorrer o desenvolvimento moral mediante atuação do sujeito, pois as diferenciações são resultantes das interações sociais. “Desse modo, as instituições da sociedade são formas de organização de grupos ou atividade social – formas tão organizadas que o membro individual da sociedade pode atuar adequadamente e socialmente por tomar a atitude dos outros sobre essa atividade.” (MEAD, 1967, p. 261-262, tradução nossa).

As instituições não formam indivíduos, mas regulam o modo como conservam suas estruturas de convívio com as diferenças num mundo subjetivo, pois não se regula a lógica evolutiva do mundo da vida em seu aspecto metafísico da inteligibilidade; um sistema totalitário se faz paternalista por não permitir que as pessoas desenvolvam suas capacidades individuais sendo dependentes do sistema totalitário que decide sobre suas vidas. Contudo, não se pode negar que “Essa agudização pretende mostrar que o próprio processo de emancipação do indivíduo em relação ao poder do geral culmina na subsunção do indivíduo sob o geral.” (HABERMAS, 1990, p. 183). Por outro lado, para os cidadãos que vivem em sociedades não democráticas, a intersubjetividade está presa à identidade de papéis que não considera a opinião pública, numa comunicação distorcida devido à heteronomia cultural. O indivíduo deixa de ser sujeito de sua história por ser tratado como objeto de manipulação política, numa cultura *não* inteiramente patologizada, haja vista que se fosse inteiramente patologizada seria impossível, ainda que minimamente, a autonomia da consciência moral, e a própria tematização dessa subordinação do sujeito vinculada à comunicação distorcida. O cidadão, nesses contextos, age convencionalmente, e a individualidade com seus interesses próprios prepondera sobre um senso de coletividade. A tradição serve-se justamente dessa confiança solitária do indivíduo consigo mesmo, pela qual forma sua identidade. Esse indivíduo não questiona as suas origens intersubjetivas, e suas práticas são transmitidas de geração em geração como válidas, sem serem refletidas ou problematizadas, sustentando-se assim a sociedade no seu nível convencional.

Em um contexto mais democrático, pelo contrário, a situação posta entre sujeito, linguagem e intersubjetividade leva à questão do que é ser consciente dentro das estruturas sociais. Nesse tipo de contexto, ficam evidentes que as mudanças sociais partem do processo histórico de agentes conscientes, o que conduz, segundo Habermas, à evolução da consciência moral da sociedade em que o sujeito é dotado de conhecimento, linguagem e ação dada a interdependência entre indivíduo e socialização. Os avanços, no concernente à emancipação, são frutos de um processo mais amplo de racionalidade, que possibilita tanto a

melhor interpretação da realidade contra as superstições culturais que dominavam antigamente, quanto à elaboração de normas que contemplem uma interação social mais justa e democrática. Isso, deveras, ocorre apenas mediante linguagem, na qual toda intersubjetividade está baseada, segundo a visão de Habermas. Daí a relação entre práxis discursiva, constituição do Eu e sociedades pós-convencionais. As estruturas da consciência individual são formadas com as estruturas da consciência coletiva. Essas estruturas são traduzidas em códigos da moral e do direito e, por isso, denotam a evolução normativa das estruturas da sociedade e, por fim, do próprio Estado, podendo-se então estabelecer a homologia entre formas de direito e formas de Estado: direito natural = monarquia absoluta, direito positivo = Estado; direito racional = Estado de direito.

O conceito de Estado é uma concepção moderna, surgida no século XVI, que se modifica na história dentro da reconstrução da teoria da legitimidade, dado as formas de organização social serem diferentes em cada período; por exemplo, na fase pré-convencional, a organização da *Polis* ocorria pelas *formas de governo* conhecidas por monarquia, democracia e aristocracia, com sua degeneração respectiva em tirania, demagogia e oligarquia. Nessa fase, as relações eram de parentesco e proximidade social, quando então se procurou constituir as primeiras formas de organização social, diferentes das sociedades nômades, vinculadas restritamente às relações de parentesco. Já na fase convencional, com o surgimento dos *Direitos do homem e do cidadão*, a sociedade convencional se desliga das relações de parentesco baseadas nas tradições e substitui o direito natural; tem início o direito positivo ainda que vinculado à tradição. Neste estágio, há uma diferença enorme em relação à sociedade pós-convencional em sua organização da esfera pública, a qual é mediada por partidos que vinculam interesses coletivos ao Estado em suas estruturas de conformação das identidades coletivas, que não são necessariamente caracterizadas por pertencimento a classes sociais distintas.

Na cultura pós-convencional, num Estado democrático de direito, as estruturas de conservação social ocupam uma dimensão entre direito e moral como preservação da civilização. Subsumida ao Estado está a eticidade institucionalizada, que procura conciliar a eticidade concreta do princípio de organização do direito privado. Logo, essa eticidade está ligada ao mundo público dos grupos existentes no mundo da vida, em suas estruturas, promovendo alterações na esfera pública por meio da lógica do desenvolvimento.

Na civilização pós-convencional o direito racional garante os direitos e deveres voltados ao *status* do indivíduo como sujeito de direito, numa reciprocidade completa para serem institucionalizados numa sociedade organizada e assegurados na *integração*

social. Na sociedade pós-convencional o direito complementa a moral, pois o direito possui um caráter administrativo que busca estabilidade social¹³⁹. A relação entre o aspecto sistêmico do direito e o intersubjetivo da moral, numa perspectiva reflexiva do agir comunicativo, pode assim se realizar também no âmbito do Estado. O fato do direito possuir um caráter sistêmico conduz à universalidade de uma regra deontológica que separa valor moral da identidade de papéis da identidade do eu. Nisso consistem as sociedades pós-convencionais baseadas na universalidade do direito individual, em contraposição ao processo de colonização do mundo da vida, que fere a igualdade de direitos.

No nível pós-convencional se preserva a sociedade de modo descentrado e o direito assume seu papel de *medium*: como sistema de direitos e numa relação complementar com a moral, ele estabiliza a incompatibilidade entre o *valorativo* e o *factível*.¹⁴⁰ Na universalidade pós-convencional, a intersubjetividade linguística evidencia-se na diversidade cultural que envolve o mundo subjetivo, sem que uma razão pura seja pressuposta; antes, ao contrário, prevalece uma acepção de razão historicamente situada, a razão comunicativa.

Como exposto nos capítulos anteriores, Habermas entende que há homologias entre as fases de aprendizagem no nível cognitivo e moral, nas etapas de evolução individual e na reflexão pelas quais passam os vários grupos sociais na solução de seus problemas. O sucesso na solução de tais problemas está vinculado à causalidade cognitiva eficiente, que permite ao indivíduo e às próprias comunidades aplicarem corretamente um conhecimento válido; aqui retomamos a homologia entre identidade do eu e do grupo ao qual pertence como povo,¹⁴¹ numa identidade coletiva que se afasta da identidade de papéis mantendo-se incompatíveis o *valorativo* e o *factível*.

Habermas está convicto de que as sociedades passam por “etapas de reflexão”: a modernidade existe como resultado desse processo que teve início com as sociedades primitivas. No que concerne à sequência de estádios de desenvolvimento da consciência moral (ontogênese) na perspectiva *valorativa* da identidade de papéis, e coletiva, posteriormente na moralidade (filogênese) *factual* como consciência coletiva, evidencia-se um processo homólogo, por não existir saltos entre valorativo e factual: a mudança das estruturas do mundo da vida segue a lógica interna da racionalização comunicativa dos cidadãos desse mundo, e o desenvolvimento nele de estádios da consciência moral é

¹³⁹ (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 186).

¹⁴⁰ “Não devemos nos esquecer, entretanto, de que facticidade e validade são ‘incompatíveis’ (Habermas também diz que elas são ‘inunificáveis’, ‘unvereinbar’). Daí a peculiaridade do direito, médium capaz de estabilizar essa incompatibilidade, desde que entendido como sistema de direitos e desde que reconstruído a partir de sua relação complementar com a moral, já entendida como moral pós-tradicional.” (NOBRE, 2003, p. 391).

¹⁴¹ (HABERMAS, 1983, p. 21).

materializado em instituições históricas que são resultados de acordos, os quais, por sua vez, possibilitam a consecução de níveis de integração cada vez mais elevados e permeados pela relação entre direito e moral:

[...] não pode surpreender o fato de que, na história do gênero, encontrem-se estruturas homólogas de consciência, se considerarmos que a intersubjetividade (linguisticamente produzida) do acordo assinala que, em tal história, verificou-se a inovação que tornou inicialmente possível o plano da aprendizagem sociocultural. Nesse plano, a reprodução da sociedade e da socialização dos seus membros são dois aspectos do mesmo processo, ambos dependentes das mesmas estruturas. [...] uma ideia unificadora do desenvolvimento do Eu: o Eu se forma em um sistema de delimitações. (HABERMAS, 1983, p. 15).

O reconhecimento proveniente do âmbito ontogenético da lógica evolutiva implica que o eu singular se desprende do mundo subjetivo para o mundo social. Tendo em vista o desenvolvimento ontogenético, Habermas conceitua no âmbito das *estruturas normativas* da racionalidade uma evolução filogenética das sociedades, isto é, relativa à evolução jurídica das ideias morais e do direito. Então, todo o processo social, ou evolução social, é concebido como desenvolvimento no âmbito cultural e moral, que revela a complexificação das relações interativas baseadas na linguagem.

As sociedades arcaicas, pré-convencionais, tinham nas concepções religiosas e metafísicas das imagens de mundo suas características principais como forma de delimitar o eu dentro de um contexto cultural homogêneo, e mantinham, com isso, a unidade social. Elas se serviam da identidade de papéis que exigia uma *expectativa particular de comportamento*; em decorrência não preponderava a comunicação baseada na discussão, mas na crença, na superstição, no dogma. As autoridades religiosas, tal como os súditos fiéis, projetavam as suas responsabilidades a uma vontade superior, não se viam como livres e iguais, e, comumente, estavam juntas as autoridades civis, justificando o poder sacro vigente. Nessa fase pré-convencional, baseada no sistema de delimitações do eu, enquanto etapa histórica em que se considera a expectativa particular de comportamento, a ética mágica, o direito revelado, busca legitimar autoridades e grupos que incentivam as pessoas à resignação perante os seus direitos, crenças de que alguns poucos tenham acesso privilegiado à verdade e dispõem de um saber infalível adquirido basicamente por meio do solipsismo cognoscitivo. Dentro dessa lógica, quando mantida em alguns nichos, ainda hoje, esses “poucos” podem subtrair-se da argumentação pública em nome da imparcialidade justificada numa falsa razão desinteressada, como se a grande maioria dos indivíduos estivesse em débito com as autoridades, e, com isso, subtrai-se da esfera pública uma discussão pública do que é relevante

para a sociedade. Assim negam a universalidade do Estado constitucional democrático, pela conservação da tradição e do grupo.

No nível convencional da sociedade tem-se a substituição das *formas de governo* baseadas em relações de parentesco do mundo arcaico pelo *Estado*, uma organização cujas instituições jurídicas, mantêm o valor intrínseco da norma, a ética da lei, o direito tradicional. Os contextos particulares, assegurados por regras baseadas em crenças míticas já não são relevantes para a normatividade social, pois agora esta está amparada na lei. Apesar de a racionalidade da lei dever preponderar sobre a fé, crença ou qualquer outro dogma, ainda nessa fase todas as normas em geral são confirmadas pela tradição. Toda identidade, coletiva ou de grupo, apresenta o comportamento baseado nas convenções, em conformidade com as normas, numa pertença ao grupo por empatia. Certamente, aqui Habermas evita incorrer em análises apoiadas em modelos da filosofia da consciência. A empatia desenvolvida permite que o idêntico permaneça para evitar uma dissolução histórica em sua dessemelhança, e esteja nele mesmo (sujeito) ou no mundo público em que está inserido, posto seu comportamento consistir em atitudes pautadas na solidariedade e cooperação.

Como visto no segundo capítulo, a identidade estabelecida numa comunidade ocorre por meio do *medium* linguístico, com o qual o indivíduo se comunica com os iguais do seu entorno social: “A identidade coletiva de um grupo ou de uma sociedade assegura continuidade e re-conhecibilidade. Por isso, ela varia com a variação dos conceitos de tempo, nos quais a sociedade pode especificar exigências de continuar-igual-a-si-mesmo.” (HABERMAS, 1983, p. 25). Esse “igual-a-si-mesmo” não é constituído sem conflitos. Habermas aborda os conflitos como quebra da verdade consensual resultante das pretensões de validade dos proferimentos de qualquer situação de fala, como conteúdo da manifestação de uma identidade racional em sua normatividade social.

A soberania no século XVI parte da aceitação do legislador político por parte do povo, e do reconhecimento recíproco de outras culturas, num limite entre sistemas soberanos.¹⁴² Nesse processo, as sociedades modernas estabelecem de fato a desintegração do domínio do sagrado ao substituir as relações de parentesco pelo legislador político não legitimado pelas superstições. Nelas, as normas e os valores tornaram-se de vez independentes dos arquétipos mítico-religiosos, e, com isso, ocorreu a perda de sentido das tradições e das convicções sancionadas no âmbito da tradição cultural como superstição¹⁴³.

¹⁴² Sobre soberania em Habermas, ver: (REPA, 2013a, p. 103-120).

¹⁴³ A passagem do estágio pré-convencional para o convencional concerne à supressão do sistema de parentesco enquanto *forma de Governo*, pela concomitante edificação do Estado Soberano: “O Estado moderno surgiu no

Nas sociedades pós-convencionais consolida-se a compreensão descentrada do mundo numa cultura questionadora e comunicativa, já que a fase pós-convencional se desvincula da identidade de papéis para uma consciência coletiva em que o eu singular torna-se identidade do eu por ser portador de uma consciência moral mais ampla, descentrada, pois sua conduta ética não se baseia na empatia entre identidade coletiva e de grupo. Consoante a isso, Habermas concebe a consciência coletiva relativa às sociedades pós-convencionais desde uma perspectiva cultural universal, não amparada ou não tendo por base o pertencimento ao grupo: a ação comunicativa dos agentes capazes de gerar o entendimento por meio de posturas de afirmação ou negação dos argumentos, diante das pretensões de validade desses argumentos, é o maior indício da racionalização social mantida pelo desempenho discursivo dos eus pós-convencionais e, em decorrência, pela discursividade no plano social mais amplo. A consciência moral descentrada se faz presente no plano filogenético como consciência coletiva. Nesse intento, Habermas estabelece uma distinção entre consciência moral presente na ontogênese e filogênese como moralidade. Onde a consciência moral pós-convencional não acompanhar o direito de modo linear ao mundo da vida, numa evolução da universalidade jurídica que se desprende das identidades de papéis e coletivas, nas estruturas de integração da sociedade por meio do direito e da moral.

A lógica do desenvolvimento denota um desenvolvimento moral que, para Habermas, é expressa nas estruturas de racionalidade contidas no nível cultural da sociedade. Essas estruturas são representadas por normas legais e morais, permitindo a organização dos sistemas de ação, atuação dos indivíduos e também a formação de novos níveis de interação social que vão delineando novas configurações do Estado até consolidá-lo como Estado democrático de direito. Daí esse tipo de Estado, em sua constituição, não ser um *constructo* de fórmulas abstratas, mas tão somente o resultado do processo de legitimação de cada sociedade como consciência coletiva pós-convencional: a evolução social só ocorre em decorrência do avanço gradual de um nível de aprendizagem para outro, atingindo-se, com isso, âmbitos mais descentrados da consciência prático-moral das estruturas de racionalidade dessa sociedade¹⁴⁴.

século XVI como membro de um sistema de Estados; a soberania de um Estado encontra seus limites na soberania de todos os outros; aliás, tal soberania só se constitui no interior desse sistema, que se apóia sobre o reconhecimento recíproco.” (HABERMAS, 1983, p. 29). No livro *Leviatã*, Hobbes deu início a esta subjetividade na política, pois aboliu o Direito Natural pelo Direito que exige um legislador político, a saber, o direito positivo. A soberania deixou de pertencer às superstições classistas para ser um ato do indivíduo: “A reserva de fé privada concedida por Hobbes [...]” já foi interpretada “[...] como porta de entrada da subjetividade da consciência burguesa e da opinião privada, que progressivamente desenvolveu sua força subversiva.” (Habermas, 1994, p. 71, nossa tradução).

¹⁴⁴ “Desde então já não é possível uma vida consciente sem desconfiar de toda continuidade que se afirma inquestionavelmente e que pretenda também extrair sua própria validade desse seu caráter inquestionado.” (HABERMAS, 1994, p. 115, tradução nossa).

Como o amadurecimento do eu acontece no reconhecimento da existência intersubjetiva e linguística, dentro de uma sociedade livre entre iguais, ou seja, já pressupõe uma sociedade que, paulatinamente, num processo de aprendizagem contínuo, desenvolve-se em direção a uma formação pós-convencional, temos então a identidade do eu assumindo a normatividade social como processo de aprendizagem, posto o princípio de organização ser a identidade de papéis.

As interpretações universalistas da realidade, no entendimento de Habermas, são oriundas de acordos entre sujeitos livres e iguais; elas são expressões da intersubjetividade coletiva mantida mediante processos de comunicação. As implicações desses processos ou os reflexos deles remetem a um desenvolvimento social mais amplo e ligado ao desenvolvimento da identidade coletiva como mediadora das relações sociais baseadas na reciprocidade e solidariedade, em direção a transformação do mundo da vida compartilhado. A sociedade passa a ser reflexo da socialização, da sua consciência moral que amplia suas estruturas como solução de problemas num descentramento que ocorre passo a passo.

Na fase pós-convencional, as mudanças numa sociedade são processadas por ela mesma em processo contínuo, como superação das fases pré-convencional e convencional, no decorrer da aprendizagem; não é o Estado que a altera, mas o povo que atua sobre si mesmo ao modificar a representação que tem de si e do próprio Estado. Desta maneira é a sociedade que legitima a *estrutura normativa* do Estado, não por ela estar “nele”, mas por ela “atuar” sobre si mesma.¹⁴⁵ O Estado, por sua vez, deixa de possuir um caráter personalista, como em sociedades pré-convencionais ou convencionais. Seu caráter institucional e legal permite que se edifiquem sempre novas representações sociais e políticas capazes de constituir e aprimorar, num ambiente de discussão contínua, a democracia e consolidar, com isso, as identidades dos eus pós-convencionais.

Um indício de sociedade pós-convencional, por conseguinte, é a democracia constitucional, que procura garantir a existência dos grupos no âmbito esfera pública¹⁴⁶, na universalidade dos direitos individuais, num acesso à esfera pública voltada ao exercício de discussão pública; para que não prevaleçam práticas de exclusão nem remeta a uma sociedade com restrição de manifestação cultural e limitação jurídica, contrária a uma descentração da pluralidade social. Esse indício não se defende por meio de abstração teórica, é mesmo decorrente do diagnóstico de época de Habermas, posto despontar já na racionalidade

¹⁴⁵ Acerca da sociedade que atua sobre si mesma, ver: (HABERMAS, 2003c, p. 102).

¹⁴⁶ Sobre a teoria da habermasiana da esfera pública, ver: (HABERMAS, 1984, p. 499-500, 503, 505-507).

preponderante em muitas sociedades democráticas do século XXI, nas quais se busca consolidar a construção social do indivíduo dentro de um contexto intersubjetivo.

O *telos* da universalidade está na normatividade social permeada por processos de aprendizagem, a cultura histórica consolida-se gradualmente com os sujeitos socializados em sua capacidade de linguagem e ação; esse *telos* é compartilhado entre o mundo privado e o público nos quais se têm os diversos jogos de linguagem enquanto fios intersubjetivos dos povos.

Não são os sistemas que emancipam os sujeitos capazes de linguagem, nem o Estado, enquanto sistema que parte de leis gerais devido à nítida relação do mundo da vida intrinsecamente vinculado à cultura, mas o processo de socialização que depende do sistema de personalidade para ocorrer a aprendizagem. A organização social, para Habermas, comporta as pretensões de validade como inteligibilidade, verdade, correção e sinceridade em discursos voltados a gerar entendimento mútuo no processo de socialização. Não existe individuação sem socialização.

A individuação é apenas o reverso da socialização. Só por meio de relações de reconhecimento recíproco é que uma pessoa pode construir a sua identidade. Até o âmago mais interior da pessoa está internamente ligado à periferia mais externa de uma rede extremamente ramificada de relações comunicativas. A pessoa só se torna idêntica a si própria em proporção à sua exposição comunicativa. As interações sociais que formam o Eu também o ameaçam – através das dependências em que ele se implica e das contingências a que ele se expõe. A moral actua como fonte de equilíbrio para esta susceptibilidade inerente ao próprio processo de socialização. (HABERMAS, 1999. p. 96).

A moral como a eticidade concreta, é um moral cognitiva, não se restringe à moralidade do mundo subjetivo de indivíduos pertencentes a diferentes grupos que compõem uma sociedade, mas se evidencia em princípios da universalidade apreendidos pelo processo de aprendizagem e sustentadores dos direitos dos indivíduos autônomos em sua condição de sujeitos livres e iguais. Esses direitos reconhecidos e garantidos pelo direito racional e sua decorrente universalidade jurídica, desprendida do solo do mundo da vida, são inicialmente apreendidos na socialização (moralidade – ontogênese - identidade de papéis), consciência coletiva (expressão cultural – ética – universalidade jurídica) e sua organização autônoma (pela individuação – consciência transcendental – interação pós-convencional das identidades coletivas). Nessas conexões, evidencia-se a complementaridade entre direito e moral, pois a

homologia torna-se problemática por desprender-se cada vez mais do mundo da vida; a compreensão do direito depende da compreensão da cultura.

Pois bem, utilizando como fio condutor o desenvolvimento ontogenético, e de acordo com os conceitos subjacentes de expectativa de comportamento, norma (= expectativa generalizada de comportamento) e princípio (= norma de nível superior) que caracterizam o lado cognitivo da interação, podem construir-se etapas evolutivas da moral e do direito. (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 246, tradução nossa).

No estágio convencional, a ação paternalista caracteriza a reciprocidade incompleta, numa dependência que fere a igualdade de direitos e deveres. Uma verticalização das relações entre sujeitos iguais e livres, por meio dos conflitos de interesses, é tratada por Mead, considerado na pragmática universal por sua análise sobre o processo de individuação e empatia. Nesse sentido, Habermas parte da cultura como constituinte do eu linguisticamente mediado e das estruturas sociais em que os membros atuam adequadamente para a sua conservação sociocultural. Contudo, uma sociedade pós-convencional é capaz de respeitar cada indivíduo em sua autonomia, sem o paternalismo característico de contextos em que predomina a heteronomia cultural¹⁴⁷.

Pela autodeterminação dos sujeitos socializados tanto em seu mundo subjetivo quanto em seu mundo social, associada à eticidade concreta e institucional, mantém-se a complementaridade entre moral e direito. Os acordos linguísticos, como formas de entendimento, podem ser vetores de emancipação, posto implicarem muitas vezes em revisão e mudança como meio de solução de conflitos. As convenções que se transformam direcionam o reconhecimento exigido pela cultura voltada ao entendimento mútuo, os sujeitos comunicativos na procura, dentro de princípios normativos, pela reciprocidade completa (empatia e cooperação) que permeia a *estrutura normativa* dos seus respectivos contextos. As relações humanas não são um privilégio de uma cultura específica; dessa forma, a reciprocidade é resultado de acordos linguísticos bem-sucedidos sem imposições, nos quais prevalece apenas a força do melhor argumento.

Em termos culturais, Habermas procura apreender a normatividade a partir da identidade dos papéis que formam o conceito identidade do eu. Para tanto, o filósofo procurou distinguir, como exposto no primeiro capítulo, o que está entre o concebido como

¹⁴⁷ (MEAD, 1967, p. 303).

sociocognitivo por Mead¹⁴⁸ e o desenvolvimento moral em Kohlberg, avaliando como ambos contribuíram para a reflexão entre identidade e normatividade social.

A história de vida de cada indivíduo passa pelas tradições e contextos sociais do mundo da vida, posto estes serem determinantes no processo de individuação. Certamente, aqui estão sendo considerados sujeitos ou identidades pós-convencionais, haja vista que, no estágio convencional, esses sujeitos não percebem que legitimam os conteúdos culturais de uma tradição, e agem sem perspectiva de novos acordos linguísticos. A possibilidade de desenvolvimento não se faz na resignação sobre as vicissitudes da vida, mas somente na interação possibilitadora da autorrealização, do reconhecimento e da reciprocidade completa. Nessa situação, a reflexividade do indivíduo processa-se no âmbito cognitivo, mas depende da interação em que este indivíduo está envolvido; somente assim, o processo de individuação conduz ao sujeito autônomo. Em tal processo, com os sinais da autoidentificação em estilo de ação organizado em si mesmo através das suas interações, a pessoa adquire a capacidade de conservar a sua identidade por meio do sentido que este oferece ao seu mundo da vida. Passo a passo, com isso, constrói-se uma biografia original e insubstituível, seja em relação ao sujeito capaz de linguagem e ação em busca do entendimento mútuo, seja em relação à comunidade linguística da qual participa.

A mudança de subjetividade reflete a mudança das *estruturas normativas*, num processo de conciliação com o *princípio de organização*, na interdependência entre mundo objetivo e mundo subjetivo para formar o mundo social. E isso é assim em virtude da normatividade social, que parte das estruturas que possuem o mundo da vida como pano de fundo, constituindo-se como matéria prima da cultura que se manifesta pelos mundos subjetivo, social e objetivo em termos de comunicação, os quais, quando não desarticulados, podem assegurar a identidade social pós-convencional.

As identidades pós-convencionais, para Habermas, procuram transformar as estruturas de conformação filogenética das identidades coletivas em benefício geral dentro do princípio de autonomia, ética da intenção e da responsabilidade e direito formal, e isso implica representações nem sempre homogêneas, nem sempre capazes de articular família, sociedade civil e moralidade.¹⁴⁹

A universalidade do formalismo da eticidade institucional deve ser compreendida como resultado de um acordo anterior, em termos de igualdade, dos concernidos nas situações de fala, isto é, enquanto membros de comunidades linguísticas,

¹⁴⁸ (MEAD, 1967, p. 268, 272); ver também (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 16).

¹⁴⁹ (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 54).

sujeitos comunicativos e jurídicos, mas não substanciais diante da sociedade complexa. Os direitos individuais, garantidos por essa eticidade, são destituídos do conteúdo valorativo específico, e pautados por princípios na universalidade jurídica. A antítese entre cultura e civilização está no processo de humanização do mundo subjetivo que se expressa historicamente na distinção entre ontogênese (consciência moral – lógica evolutiva que atua no mundo da vida) e filogênese (consciência coletiva – dinâmica evolutiva que independe das identidades coletivas).

Nessa situação evidencia-se que a antítese ocorre na renúncia forçada que evita a realização de novas regulamentações consensuais pela coação, então o consenso de fundo das rotinas cotidianamente exercidas pela cooperação se quebra. Nesse processo, ocorre a quebra das homologias consensuais entre reciprocidade completa e incompleta, que representam uma unidade cultural entre direito e moral dentro de uma respectiva cultura. Habermas recorre a Parsons para compreender essa diversidade de instâncias: “Com Parsons, podemos distinguir entre valores culturais, sistemas de ação em que os valores são institucionalizados, e coletividades que atuam no interior desses sistemas.” (HABERMAS, 1983, p. 26).

A mudança social constitui-se uma transformação de consciência moral e não da ordem jurídica, que muitas vezes pode impedir a emancipação por ser um mecanismo de controle e conservação da respectiva subjetividade social. A comunidade sustenta aquilo que acredita dentro de um tecido social coletivo. Nesse todo, o reconhecimento gera um respeito mútuo entre os membros, já o direito e a moral podem servir à solução dos conflitos de ação.

A cultura e a crença são fenômenos humanos expressos em linguagem na configuração de cada povo, cuja comunicação, limitada no espaço e no tempo, sustenta discursos teóricos e práticos, os quais não são fim em si mesmos, uma vez que visam a acordos (consensos) em torno de normas, princípios e temas próprios às sociedades ou comunidades linguísticas, num processo em que a estrutura normativa regula a dinâmica evolutiva. A identidade coletiva está relacionada às fases pré-convencional e convencional, quando a orientação de suas ações está voltada à eticidade do grupo pela conservação cultural, forçada através das punições, visando a um enquadramento cultural, o qual não corresponde à expressão intersubjetiva da comunidade como um todo.

No estágio pós-convencional, ao contrário, pressuposta está a autonomia da identidade coletiva, pautada na consciência coletiva da identidade do eu, cuja atuação discursiva ocorre com base no princípio de universalização (U), o qual atrela a validade de

uma norma ao assentimento concedido a ela pelos concernidos de discursos racionais, característica decorrente da própria definição de Habermas deste princípio: “[...] toda norma válida deve satisfazer a condição: - que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultam para a satisfação dos interesses de *cada* um dos indivíduos do fato de ser ela *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos [...]” (HABERMAS, 1989a, p. 86).

Nesse sentido, o agir estratégico se aproxima mais das fases pré-convencional e convencional, em virtude de nelas não ocorrer o descentramento. Em contextos nos quais preponderam identidades pós-convencionais, procura-se atender a expectativa de todos tendo por base princípios pautados na universalidade do direito, princípios de inclusão devido ao descentramento, norteadores da prática discursiva, cuja ação (comunicativa) está voltada à interpretação intersubjetiva. Daí ser possível, neste estágio, e somente nele, a crítica à cultura predominante nos estádios anteriores, o pré-convencional e convencional, apreendidos por aquela visão crítica como precárias, a qual considera a não descentração do eu nas relações que mantêm o vínculo entre *princípio de organização* e *estruturas normativas*, uma vez que, em Habermas, estruturas sociais são concebidas como estruturas de ação.¹⁵⁰

A normatividade, seja no exterior mundo social, seja interior, no subjetivo, não implica autonomia como liberdade sem regras, ao contrário, a autonomia amparada no direito, posto tratar-se aqui de autonomia de sujeitos de direito, de autonomia vinculada aos direitos fundamentais desses sujeitos. O direito, na sua função de coerção e de garantidor da liberdade de cada qual impõe que ela seja respeitada e limitada de modo a não ferir a liberdade do outro, e, com a decorrente racionalização que traz consigo, pode ser mediador dos conflitos sociais e conservar as estruturas subjetivas no âmbito vertical das estruturas normativas, sem dispensar o reconhecimento e a legitimidade da norma. Não existe fim último nem penúltimo nas estruturas normativas, apenas processos discursivos, e situações de fala com o princípio do discurso, que pode ser transformado em princípio democrático no processo de legitimação de normas e instituições; o princípio do discurso “[...] deve assumir - pela via da institucionalização jurídica – a figura de um princípio de democracia.” (HABERMAS, 2003b, p. 158).

Em cada período histórico a legitimidade do sistema é tratada de modo diferente, seja com base no direito natural nas relações de parentesco, no direito de tradição

¹⁵⁰ (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 107-108).

como perpetuação do domínio histórico e no direito formal, que trata da universalidade dos direitos individuais. O descentramento do mundo social, a partir dos direitos individuais, mantém a diferença entre moralidade do mundo subjetivo e eticidade concreta em relação ao direito racional do mundo social, evidenciado na eticidade institucional. Nesse caso, a legitimação não se baseia nas relações de parentesco nem de domínio tradicional, uma vez que o Estado de direito já pressupõe maior racionalidade e a legitimidade fica atrelada a consensos, acordos. O mundo social, com os sistemas normativos, situa aqui, neste contexto, o discurso prático em sua esfera pública. Uma visão anti-organização social não permite uma sociedade funcional em benefício daqueles que não deixam de utilizar a *estrutura normativa* desta mesma sociedade.

A tendência é justamente manter a complementaridade entre direito e moral, haja vista ambos servirem como meio viabilizadores da interpretação social, numa primazia do justo sobre os impulsos e tendências do que seja o bom para cada sujeito.¹⁵¹ Na medida em que os indivíduos se percebem nas suas afinidades, garantindo a diferença de autonomia entre a identidade coletiva e a identidade individual pela tolerância, surgem os movimentos sociais que se materializam em instituições jurídicas:

[...] Habermas pretende sustentar uma espécie de complementação entre moral e direito. O conceito de autonomia se desdobraria, tão logo o direito entre numa relação de complementação com a moral. A isso corresponde que o princípio do discurso, que se refere ao conceito geral e neutro de autonomia, se bifurca em um princípio moral de universalização (U) e um princípio político de legitimação (princípio da democracia). Ou melhor, ele se especifica em um princípio moral quando as normas em questão dizem respeito ao interesse simétrico de todos os atingidos, sendo que o sistema de referência é a própria humanidade, e um princípio de democracia quando se trata de legitimar normas jurídicas em uma determinada coletividade política. (REPA, 2013b, p. 74-75).

O Estado, que surge no século XVI, não procura por fim à norma jurídica estabelecida em consenso numa consciência prático-moral convencional, mas, com o amparo do direito positivo, abandona as práticas da ética mágica pré-convencional. O direito se constitui como reflexo da universalidade dos princípios acatados pelos concernidos de uma situação de discurso, e que remetem a decisões no âmbito coletivo para o âmbito da esfera

¹⁵¹ Habermas procura em sua ética do Discurso separar o bom do justo por meio da semitranscendência na inteligibilidade inserida no mundo da vida, numa dedução quase-transcendental que permite uma identidade histórica por meio da linguagem: “As éticas cognitivas eliminam os problemas do bem-viver e concentram-se nos aspectos rigorosamente deontológicos, generalizáveis, de tal modo que do bom resta apenas o justo.” (HABERMAS, 1989a, p. 32).

pública formal, por conseguinte a liberdade passa a ser formalizada pelo direito – emerge então, a partir do século XVIII, como *Direitos do Homem e do Cidadão*.

O direito formal pode fornecer ou amparar as soluções de conflitos entre indivíduos perante a universalidade jurídica pós-convencional, que não privilegia grupos ou interesses subjacentes. A racionalidade da consciência moral se expressa pela comunicação; portanto, os contratos são reflexos dos acordos anteriormente debatidos para obtenção de um consenso como meio de evitar o conflito. Certamente esse processo é envolvido por uma imagem de mundo, posto que, para Habermas, as imagens de mundo estão presentes nas culturas como ambientes em que se processa a filogênese; donde a evolução cognitiva também se expressa nas instituições políticas pelas formas culturais de existência. O direito e a moral servem para a regulamentação consensual dos conflitos de ação numa *dimensão prática* da moralidade, enquanto conservação das estruturas sociais, tendo como resultado um acordo intersubjetivo entre sujeitos capazes de linguagem e, conseqüentemente, de interpretar o seu mundo social, alcançando-se, com isso, a conciliação entre princípio de organização e estrutura normativa. Daí o sistema da própria sociedade estar amparado nas estruturas do direito e da moral como núcleos da interação social. Daí, também, não existir uma simbiose entre direito e moral e sim uma complementaridade para preservação da autonomia individual.

Portanto, moral e direito definem o núcleo da interação. Revela-se aqui, por conseguinte, a identidade das estruturas de consciência, encarnadas, por um lado, nas instituições do direito e da moral, e, por outro, expressas nos juízos morais e nas ações dos indivíduos. A psicologia cognoscitiva do desenvolvimento documentou, no caso da ontogênese, diversos níveis de consciência moral, descritos singularmente como modelos ou esquemas pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais de solução dos problemas. Os mesmos modelos se repetem na evolução social das ideias morais e jurídicas. (HABERMAS, 1983, p. 14-15).

As relações entre indivíduos livres e iguais, na sociedade contemporânea pós-convencional, não podem ser baseadas na família, nem nos hábitos do direito tradicional, mas nos direitos individuais como frutos da universalidade jurídica pós-convencional, haja vista os direitos humanos serem garantias da cultura pós-convencional expressa de modo prático pelos concernidos. Negar esses direitos seria um retrocesso do estágio pós-convencional às fases pré-convencional ou convencional. Nesse contexto, o direito formal positivo está vinculado à eticidade institucional, que tanto sustenta a integração da sociedade, como também a segurança jurídica do mundo subjetivo em sua eticidade concreta. Não se

pode unir direito e moral, pois então estaria anulado o conceito de autonomia em relação ao sistema: integrar a moralidade da comunidade linguística com a moral do indivíduo singular impele o desenvolvimento da democracia, que corresponde a uma pluralidade social dos princípios democráticos (vontade unida do povo), do princípio moral (o imperativo categórico na ética) e do princípio do direito (a lei universal do direito),¹⁵² um conjunto de variantes que denotam a complementaridade entre direito e moral, complementaridade essa fundamental para a relação entre identidade e normatividade.

4.2 Normatividade social, mundo social e mundo objetivo

Como visto nos capítulos anteriores, o agir comunicativo caracteriza as últimas fases do desenvolvimento moral que Habermas define com o apoio da psicologia cognitiva de Kohlberg; dessa forma difere do sócio-cognitivo de Mead em seu interacionismo simbólico. Com essa distinção teórica, Habermas consegue deixar clara sua acepção de normatividade social. O mundo social consiste na compreensão de cada cultura sobre si mesma, em suas ações comunicativas; suposto aqui está a superação do antropocentrismo.¹⁵³

O formalismo da normatividade social se conserva nas instituições sociais pré-estabelecidas, numa identidade de grupo anterior ao indivíduo e muitas vezes convalidadas por aparatos institucionais, pelo próprio Estado. E aqui a ligação entre identidade (coletiva) e ideologia se destaca; uma vez que a tarefa das ideologias é

[...] reequilibrar a dessemelhança estrutural entre identidade coletiva ligada a um Estado concreto e as identidades do Eu produzidas numa comunidade universalista. Tal problema de identidade é intrínseco a todas as civilizações desenvolvidas, mas torna-se consciente somente com o ingresso na época moderna [...] (HABERMAS, 1983, p. 84).

Habermas entende que a razão comunicativa concerne à necessidade transcendental fraca de concepções prático-morais da espécie humana. E nisso ele se apóia em Mead,¹⁵⁴ para o qual a linguagem significativa possibilita os membros da mesma espécie se

¹⁵² (REPA, 2013a, p. 107).

¹⁵³ “[...] para lá da esfera do pensamento antropocêntrico, é que podemos encontrar algo de objetivo que faça inflamar o nosso sentido do Bom [...]” (HABERMAS, 1999, p. 178).

¹⁵⁴ (MEAD, 1967, p. 15).

identificarem numa perspectiva etológica. Os conflitos e a integração,¹⁵⁵ baseados nos impulsos, são analisados por Mead como elementos do processo de desenvolvimento social, na unidade das ideias e representações que evitam a desintegração social. As ideias têm significação linguística sobre o mundo objetivo, subjetivo e social. As diferenças culturais expressas linguisticamente estão no mundo subjetivo e social por evitar essa uniformidade natural como integração, o que não impede a racionalidade comunicativa de se constituir interativamente no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo. As capacidades comunicativas individuais que se revelam no decorrer da constituição do eu, se estruturam na articulação entre esses três mundos.

Em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, ainda que a Teoria da ação comunicativa não estivesse sistematizada inteiramente, a linguagem, a discussão, o entendimento linguístico, tal como em tantas obras anteriores à *Teoria da Ação Comunicativa*, já estão imanentes como núcleo da reflexão habermasiana. Esse leque conceitual serve a Habermas para pensar o desenvolvimento entre interação simbólica e integração sistêmica, e transformar a teoria da racionalidade de Weber, conferindo-lhe um aspecto menos negativo, posto tencionar reconstruir a relação entre três mundos (subjetivo, social e objetivo). O filósofo, para tanto, não dispensa o imperativo categórico de Kant e a teoria do reconhecimento de Hegel, mas leva em consideração ambos junto ao psicologismo lógico do mundo subjetivo, no qual ele tematiza a teoria da racionalização weberiana como processo evolutivo. A evolução deve ser entendida como afastamento do mundo da vida entre o conteúdo da eticidade concreta para uma estrutura da eticidade institucional tendo como *medium* o mundo subjetivo, para não incorrer na integração entre mundo objetivo e mundo da vida num naturalismo fraco. Nessa constelação conceitual, Habermas consegue sustentar uma forma de antropologia filosófica que lhe permite desenvolver uma análise crítica do percurso histórico do conhecimento¹⁵⁶ e das formas de vida nele situadas, nas quais, os direitos à vida e à liberdade não são relativos perante seus valores, e por isso mesmo requer a avaliação crítica e reflexiva das normas que regulam os contextos linguísticos:

A ética do Discurso não dá nenhuma orientação conteudística, mas sim, um procedimento rico de pressupostos, que deve garantir a

¹⁵⁵ (MEAD, 1967, p. 303).

¹⁵⁶ “Antropologia do conhecimento significa aqui que o desenvolvimento do saber deve ser entendido a partir das capacidades naturais e principalmente, segundo Marx, do trabalho – a forma tomou a adaptação ao meio ambiente, isto é a evolução da natureza, na história da humanidade. Desde então, a questão transcendental kantiana se funda sobre uma antropologia naturalista e se deve renunciar a um idealismo transcendental.” (BERTEN, 2013, p. 158).

imparcialidade da formação do juízo. O Discurso prático é um processo, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente. (HABERMAS, 1989a, p. 148).

E uma vez que esse discurso prático procura a imparcialidade¹⁵⁷ perante a maioria dos valores e regras relativas ao grupo, todo acordo é impessoal. Habermas observa que, com isso, sustenta-se o processo socialmente constituído simbolicamente no qual o ser humano tem a capacidade de suscitar em si significado conservando a criatividade e a liberdade, e tal existência ocorre a partir, inicialmente, do mundo subjetivo do sujeito, sendo gradualmente mais complexa de modo a sustentar a relação entre direito, moral e política no âmbito intersubjetivo do mundo social e objetivo.¹⁵⁸ A estrutura histórica é o resultado prático da conformação das identidades coletivas no Discurso prático no mundo social; nesse caso o relativismo e a crítica cultural voltam-se ao resultado da descentração do mundo subjetivo, que evolui em sua interpretação sobre o mundo igual a todos: “A teoria da evolução não encontra sua aplicação na historiografia, mas sim no discurso prático.” (HABERMAS, 1983, p. 167).

Nesse sentido, a lógica do desenvolvimento depende da cultura para, no interior de processos discursivos, a aprendizagem ocorrer sem uma determinação última. Pela relação entre moral e aprendizagem, a razão comunicativa revela-se como o fator do desenvolvimento cooperativo, que pode conduzir o processo linguístico no mundo objetivo *idêntico a todos*. A universalidade da regra constituiu o ponto de referência à busca de entendimento mútuo, sem separar os fatos comunicados do horizonte da interpretação intersubjetivamente compartilhado, no qual se movem os participantes em sua língua natural. As transformações ocorrem através da vida em suas ações históricas interpretadas como *sitiamento* dentro dos vestígios encontrados na ação de transformação do mundo objetivo idêntico a todos; cada comunidade linguística, com sua respectiva cultura, em sua reflexividade pode descentrar-se e, nesse caso, a emancipação pode ocorrer em cada membro dela pela razão comunicativa expressa na prática discursiva.

O mundo social pode ir contra um tipo de heteronomia cultural em direção a uma sociedade pós-convencional, que procura uma eticidade concreta que se afasta dos

¹⁵⁷ Sobre a imparcialidade na argumentação, ver: (HABERMAS, 1999, p. 26).

¹⁵⁸ “O mundo objetivo não é mais algo a ser retratado, mas apenas o ponto de referência comum de um processo de entendimento mútuo entre membros de uma comunidade de comunicação, que se entendem sobre algo no mundo. Os fatos comunicados não podem ser separados do processo de comunicação, assim como não se pode separar a suposição de um mundo objetivo do horizonte de interpretação intersubjetivamente compartilhado, no qual os participantes da comunicação desde sempre já se movem.” (HABERMAS, 2004, p. 234).

hábitos tradicionais numa superação das superstições, cujos reflexos tornam-se evidentes na eticidade institucional que mediante a complexificação do sistema se desvincula dos costumes e da moral. A eticidade concreta e a institucional constituem um rumo para a normatividade social como forma de entender a realização histórica pela aprendizagem intersubjetiva. As mediações entre os sujeitos agentes constituem o processo de socialização que possibilita o desenvolvimento moral do indivíduo, localizado no tempo e no espaço, em busca da autonomia num projeto de modernidade. O sujeito comunicativo, linguístico, participa da moralidade, da socialização linguística de sua comunidade, baseada em acordos sustentadores das normas sociais, num processo de consolidação das *estruturas normativas*. O indivíduo autônomo, em decorrência, é aquele que passa pelo processo de entrelaçamento social numa comunidade intersubjetiva, em que os sujeitos constroem para si, junto a impasses e crises, a superação dos estádios anteriores, buscando formas de vida no nível pós-convencional, na conservação e reformulação da *estrutura normativa* de seu respectivo contexto.

O mundo social, com suas normas, mantém *estruturas normativas*. Com o conceito de agir comunicativo forte Habermas procura diferenciar estas esferas de atuação que vão além do grupo restrito, num mundo social com formas de descentramento. A esfera pública exige, para a solução de conflitos, acordos não impostos, mas oriundos de processos voltados ao entendimento, processos que emergem no mundo social, responsável pela reprodução da sociedade e pela socialização dos seus membros, refletem as estruturas da consciência coletiva da organização social. Logo, o desenvolvimento do eu na socialização se mantém apoiado nas capacidades de conhecimento, linguagem e ação perante as delimitações interativas que envolvem todo sujeito linguístico.

O conceito de agir comunicativo, seja fraco ou forte, denota indivíduos atuando na esfera pública¹⁵⁹, além de clarear as mudanças que essa esfera sofre com a evolução social. O entendimento mútuo pode conduzir a uma crescente mudança estrutural da esfera pública, haja vista a atuação do indivíduo na sociedade ocorrer segundo seu grau de consciência moral compartilhado no mundo social. Esse indivíduo, se pós-convencional, deve ser capaz de reconhecimento intersubjetivo e de agir voltado ao entendimento mútuo, que pode ser um agir comunicativo forte (estádio 5 e 6) ou fraco (estádio 3 e 4). As concepções morais revelam-se como modos de atuação dos grupos sobre o mundo objetivo com seus graus de descentramento, porquanto a identidade não se limita a questões de afinidade ou

¹⁵⁹ É pertinente notar como Habermas pensa a interação desde um tipo de ação dramatúrgica, apoiando-se em Goffman: “[...] Desde o ponto de vista da ação dramatúrgica, entendemos uma interação social como um encontro em que os participantes constituem uns com os outros um público visível e se representam mutuamente algo.” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 131, tradução nossa).

proximidade, mas tem por base a orientação de princípios, cuja universalidade pós-convencional é desvinculada dos papéis particulares de autoidentificação.

A subjetividade fornece a capacidade de sistemas interpretativos dentro da *integração social* num mundo subjetivo, já o mundo social parte da *integração sistêmica* voltada à função de controle e direção; portanto, Habermas distingue dois tipos de interação:

A *integração social* vale como medida da estabilidade de sistemas sociais, a qual é fornecida através de sistemas interpretativos que garantem a identidade, o consenso em torno dos valores e o reconhecimento de normas de ação [...] a *integração sistêmica* coloca-se como medida das capacidades de controle e de aprendizagem de um sistema em relação às necessidades de direção e de controle [...] (HABERMAS, 1983, p. 183).

Cabe observar o papel proeminente da cultura, posto que a lógica do desenvolvimento é imamente às tradições culturais e à modificação institucional.¹⁶⁰ Habermas parte da forma lógica que separa o bom do justo¹⁶¹, pois o que é tido como bom é um ajuizamento cultural, segundo a teoria consensual de verdade.

Nesse sentido, existe uma mudança da esfera pública no mundo social, por ser guiado pela correção, numa normatividade social dentro das decisões obrigatórias. A partir do estágio 5 da consciência moral, conforme a tipologia definida por Kohlberg, temos a valorização da consciência coletiva nos sentidos de vida e liberdade, características da autonomia. Caso contrário, permanecendo a ausência de sujeitos autônomos na esfera pública, não apenas inexistem a autolegislação, como também as estruturas do Estado, que, por meio da comunicação distorcida ou mediante os intentos de colonização do mundo da vida, podem não propiciar a aprendizagem, antes podem sim conservar as *estruturas normativas* de uma sociedade desigual, decorrentes do controle da organização social em termos comunicacionais, uma vez que a sociedade se organiza por meio da divisão do trabalho linguística.¹⁶² Nesse tipo específico de divisão de trabalho, Habermas considera a

¹⁶⁰ (HABERMAS, 1983, p. 14).

¹⁶¹ Entrementes, Habermas, não nega o formalismo ético, apenas separa o bom do justo numa distinção entre o que é valor cultural e o que é moralmente válido: “[...] o formalismo ético é de fato decisivo: o princípio da universalização funciona como uma faca que faz um corte entre ‘o bom’ e ‘o justo’, entre enunciados valorativos e enunciados estritamente normativos. Os valores culturais encerram, é verdade, uma pretensão de validade intersubjetiva, mas encontram-se tão entrelaçados com a totalidade de uma forma de vida particular [...] Por conseguinte, é apenas relativamente a normas e sistemas de normas destacadas da totalidade do contexto de vida social que os participantes podem tomar a distância que é preciso para adotar em face delas uma atitude hipotética.” (HABERMAS, 1989a, p. 126-127).

¹⁶² “Já na comunicação cotidiana, leigos e especialistas podem facilmente se entender sobre o mesmo objeto, apesar de seus posicionamentos teóricos bastante diferentes. Numa sociedade heterogênea, em que o saber não é igualmente distribuído entre leigos e especialistas, funciona uma ‘divisão de trabalho linguística’, que refuta a incomensurabilidade de suas compreensões de fundo, que têm maior ou menor profundidade de foco.”

racionalização progressiva da sociedade técnica científica no âmbito institucional.¹⁶³ A liberdade é legitimada pelo direito racional, desde a possibilidade da universalidade ética da cultura das comunidades linguísticas. No plano das estruturas normativas, o Estado é a instância que abarca todos do quadro institucional, desta maneira é a eticidade nas moralidades organizadas no quadro institucional que procuram conciliar-se com o direito racional, sem prescindir da racionalização das *esferas de ação*. “Na primeira – instrumental – trata-se da racionalização dos meios, da construção de *meios* adequados; na estratégica, visa-se a eleição dos meios pela influência e logro dos atores envolvidos; e na comunicativa, busca-se a justificação de normas e valores.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 134).

A organização de uma civilização resulta sempre de uma consciência moral anterior, ou dos estádios precedentes, em virtude das estruturas sociais da sociedade civil sempre direcionarem a conformação filogenética da consciência coletiva ou das identidades coletivas, a partir da ontogênese em seus níveis de consciência moral. Afinal, o que “[...] hoje legitima não são fundamentos nem últimos nem penúltimos: quem afirma isso está à altura da Idade Média. A força legitimadora cabe hoje somente às regras e às premissas da comunicação [...]” (HABERMAS, 1983, p. 228). Comunicação essa que expressa a vontade geral nas *estruturas normativas* da sociedade pós-convencional, e não se altera com as idiosincrasias do mundo subjetivo. As normas vigentes ou herdadas podem, então, ser reformuladas, desde que a comunidade linguística tenha consciência moral acerca da correção que se propõe sobre o mundo social, e, com isso, possa produzir normas.

O mundo social normatiza a universalidade ética cultural como meio de conservar a intersubjetividade compartilhada ou até mesmo, a colonização do mundo da vida; busca-se, com isso, organizar a sociedade que, por meio da cultura comum a todos, ampara-se na complementaridade entre direito e moral, tematizada no tópico anterior.

A *sociedade organizada* no interior dos partidos remete à organização externa fora do Estado numa *sociedade civil*, pois se busca uma sociedade portadora de direitos corporificada em instituições fora dos partidos, que se relaciona com a sociedade de mercado livre. O partido, como eticidade institucional, pensa o funcionamento social e não dispensa a argumentação por ter a função de integrar a sociedade numa discussão que passa pela esfera pública em seu agir comunicativo forte, por pertencer ao mundo social. As esferas

(HABERMAS, 2004, p. 43). A divisão de trabalho linguística se expressa em discursos de especialistas, nem sempre institucionalizados: em “[...] nossos dias, os discursos estão especializados em termos de determinadas funções sociais, tais como a produção científica, a terapia, a crítica de arte, a jurisdição, a formação da vontade política, etc., carecendo, por isso, de institucionalização.” (HABERMAS, 1999, p. 158).

¹⁶³ (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 82).

do direito, como conjunto de regras do sistema, e as esferas de valor como unidade do mundo social com o mundo subjetivo, são separadas e o ponto de interligação delas situa-se na cultura que permeia as identidades coletivas em suas respectivas intersubjetividades linguísticas.

As duas formas de eticidade (concreta e institucional) não se contrapõem à discussão pública, que pela formação discursiva da vontade comum, presente no discurso prático é pautada na opinião pública. E isso demonstra como Habermas vincula a ideia de democracia à discussão pública liberal, que pode ocorrer no interior dos partidos, e sustentar a discursividade no parlamento. Em sociedades pós-convencionais, a relação de igualdade ocorre em situações simétricas que constituem a organização entre as pessoas na mesma esfera pública enquanto indivíduos livres e iguais, tornando-se possível considerar a igualdade de direitos individuais na estrutura social; portanto são indivíduos concretos que atuam na sociedade por meio das instituições. Nas relações assimétricas os indivíduos não são imparciais, e suas relações estão permeadas pela reciprocidade incompleta e ao contrário das relações simétricas que caracterizam o agir comunicativo, as relações assimétricas caracterizam o agir estratégico. A parcialidade evidencia uma deontologia tradicional ajuizada nas convenções culturais contra a primazia formal do justo, uma vez que o direito racional positivo garante, pelo menos formalmente, uma igualdade jurídica, o indivíduo autônomo atua socialmente por meio do conhecimento, linguagem e ação numa perspectiva que separa o bom do justo, e prioriza este, pois o que é tido como bom se faz de acordo com as preferências.

A universalidade da justiça sustentada legalmente pelo direito formal abarca a totalidade dos interessados que aceitam o conceito de justiça, por meio do princípio do discurso, o que lhes assegura respeito e igualdade (ainda que formal) como sujeitos de direito. No estágio pós-convencional a separação ou diferenciação entre justo e o bom ocorre com base na relação de igualdade dos indivíduos responsáveis pelo conhecimento e capazes de linguagem e ação, os quais em situações de conflito respeitam os arbítrios individuais dentro das relações de igualdade e justiça:

Todas as morais se movimentam em torno dos princípios relativos à igualdade de tratamento, à solidariedade e ao bem-estar geral; estas são, todavia noções fundamentais que se reportam às condições de simetria e às expectativas de reciprocidade da acção comunicativa, ou seja, que se podem encontrar nas imputações recíprocas e nas assunções comuns de uma prática quotidiana orientada para a comunicação. (HABERMAS, 1999, p. 20-21).

A diferença entre bom (esfera de valor) e justo (ordem jurídica), em sociedades pós-convencionais, ocorre com base em normas, acordos e pretensões de validade;¹⁶⁴ um processo no qual

[...] o pluralismo cultural seria assegurado sob a condição de respeitar a universalidade dos direitos subjetivos e o império impessoal da lei, e, neste caso, torna-se necessário uma adaptação das particularidades contextuais à neutralidade ética dos princípios e procedimentos que o Estado democrático deve sustentar. (MARTINS, 2013b, p. 125)

A separação entre a eticidade institucionalizada do partido e os temas coletivos da sociedade da eticidade concreta propicia a formação ideológica do partido que se organiza em termos de identidade do agir estratégico, pois se desvincula o partido do mundo público. Nesse ponto, entra a crítica habermasiana a uma *democracia de massa do Estado social*, à qual o agir estratégico ocorre pela “[...] concorrência regulada entre partidos.” (HABERMAS, 1983, p. 234), e desse tema emerge sua forte crítica a Carl Schmitt,¹⁶⁵ muito embora Habermas diferencie e não distancie a democracia do seu cunho liberal, que inclui controlar fundos públicos e serviços assegurados pelo Estado.¹⁶⁶

Em que pese essas considerações e associações com a democracia, Habermas não politiza as comunidades lingüísticas; ele entende que elas podem ser consideradas pós-convencionais quando suas identidades coletivas expressam a noção comum de tolerância com a pluralidade cultural na esfera pública. Nesse processo, os indivíduos socializados procuram, em suas motivações racionais, uma emancipação, a qual não prescinde da normatividade e tão pouco da racionalidade:

¹⁶⁴ “As normas enunciam os comandos, os imperativos, sob forma genericamente inteligível, mas sua inteligibilidade requer, mesmo como forma, uma referência ao conjunto de condições e ingredientes que dão à ordem jurídica um senso próprio – e neste conjunto estão os valores. Elas apresentam um sentido deontológico – a validade deontológica delas obriga indistintamente todos os destinatários –, enquanto os valores apresentam um sentido teleológico, traduzem preferências compartilhadas e admitem concordância parcial. Essa diferença permite a Habermas considerar os direitos humanos como normas de direito constituídas, e enquanto tal, formadas segundo o modelo de normas de ação obrigatórias.” (MARTINS, 2013b, p. 122).

¹⁶⁵ (HABERMAS, 1994, p. 80).

¹⁶⁶ A esse respeito, o poder de veto não pode ser ignorado, é um poder pelo qual decide o acesso de cada grupo partidário aos fundos públicos, um poder que “[...] vem antes mesmo da ocupação de espaço no aparelho do Estado. Vetar indicações ou iniciativas vem antes de indicar ou de se movimentar a favor de propostas essencialmente porque o exercício do veto mantém o *status quo*, porque tem por objetivo travar a correlação de forças no Estado em que se encontra. Destinado a evitar a competição por parte de qualquer outro grupo ou tendência, é uma tática permanente defensiva com o objetivo de preservar o espaço conquistado. A prioridade de cada grupo estabelecido é antes bloquear qualquer mudança na correlação de forças vigente do que ampliar seu espaço de poder. () Mas é obvio também que mudanças ocorrem. E, também por isso, não se trata de um sistema de vetos sem mais [...] se trata de um sistema de vetos hierarquizado. O processo de veto tem arbitrios, organizadores segundo a hierarquia partidária.” (NOBRE, 2013, p. 44-45).

A normatividade, no sentido restrito da orientação vinculativa da acção, não coincide com a racionalidade da acção orientada para a comunicação com um todo. A normatividade e a racionalidade *intersectam-se* no campo da fundamentação de visões morais que são construídas numa atitude hipotética e que, tal como já se viu, transportam consigo a tênue força das motivações racionais, nunca conseguindo suportar o peso de uma compreensão existencial do mundo ou do próprio indivíduo. (HABERMAS, 1999, p. 185-186).

A ação dramaturgica das relações sociais representa a autoencenação¹⁶⁷ da sociedade em seu mundo social, que reporta ao mundo subjetivo da coletividade, a qual por sua vez, compartilha de uma mesma pragmática linguística decorrente do processo de comunicação, importante a todos os concernidos no assentimento do discurso prático. Pela concordância dos participantes da coletividade numa práxis discursiva imparcial,¹⁶⁸ permeada por juízo moral constituído por conteúdo cognitivo, pode preponderar o princípio universal¹⁶⁹ e não as preferências ou decisões subjetivas, evitando-se, com isso, o risco de uma colonização do mundo da vida,¹⁷⁰ o qual existe devido a: primeiro, a vontade comum que se deve fazer em ato, em geral se mantém contrafactível; segundo, a universalidade de interesses exime-se da argumentação como negação ou comprometimento de sua própria racionalidade¹⁷¹; terceiro, a separação da discussão pública do mundo social numa cisão entre a esfera pública formal e os temas coletivos da sociedade.¹⁷²

Como exposto no segundo capítulo, o aprendizado é oriundo das relações interativas, permeadas por ação comunicativa, a qual possibilita a compreensão crítica do mundo da vida. A cultura, expressa pela consciência coletiva, denota a universalidade da interpretação sobre a realidade presente na intersubjetividade linguística, diferenciada em seus fios intersubjetivos e restrita pelo universo limitado da interação social mediada linguisticamente, processo com o qual o sujeito pode se identificar. O mundo objetivo, por ser *dado e interpretado* de modo diverso pelas culturas, constitui-se como certeza sobre algo

¹⁶⁷ “[...] a autoencenação (3.2), recorrendo a ações sociais de tipo dramaturgica ou aquelas nas que o sujeito faz apresentação de si mesmo.” (HABERMAS, 1989b, p. 430, tradução nossa).

¹⁶⁸ “[...] a *ética do Discurso ela própria* pode ser reduzida ao princípio parcimonioso ‘D’ segundo o qual: - só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático.” (HABERMAS, 1989a, p. 116).

¹⁶⁹ “Se os juízos morais não pudessem erguer uma pretensão de validade universal, uma teoria do desenvolvimento moral que pretendesse comprovar a existência de vias de desenvolvimento universais estaria condenada de antemão ao fracasso.” (HABERMAS, 1989a, p. 148).

¹⁷⁰ “[...] fica claramente explicitado que o direcionamento da teoria da evolução social estará assentado no quadro institucional do mundo da vida [...]” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 100).

¹⁷¹ “[...] a razão subjetiva funciona como instrumento de autoconservação numa luta em que os participantes se orientam por convicções subjetivas últimas, em princípio irracionais e irreconciliáveis entre si; esta razão subjetiva já não pode fundar sentido algum e, junto com a unidade do mundo da vida, põe em perigo a integração da sociedade [...]” (HABERMAS, 1987c, v. 1, p. 446, tradução nossa).

¹⁷² (HABERMAS, 1994, p. 81-82).

objetivo e comum a todos os indivíduos morais numa mesma identidade coletiva, o qual pode ser reconhecido por *todos* como *idêntico* em sua *regra universal* pela humanidade inteira conforme os desdobramentos das teorias de Piaget e Kohlberg.¹⁷³ Diante disso, a evolução da consciência moral, em Habermas, ocorre no plano social constituído entre ontogênese e filogênese consoante a aprendizagem, que necessita de reconhecimento entre as ideias morais e jurídicas num processo social pós-convencional. Nesse caso, entende-se a homologia entre ontogênese e filogênese como uma modernidade inacabada, como resultado da interação das diversas identidades coletivas; e dessa síntese do múltiplo formam-se novas interações voltadas a evitar a colonização do mundo da vida, pautando a forma de vida como interação linguística que tem como parâmetro regulador o princípio de universalidade, posto que, somente a partir dele toda “[...] norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância *universal*, para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo possam ser aceitas sem coação por *todos* os concernidos.” (HABERMAS, 1989a, p. 147).

Habermas, ao defender uma razão situada, sustenta que destrancendentalizou a razão¹⁷⁴, a configuração empírica que ela assume é a comunicação: a razão prática revela-se na argumentação *factual* e não pode negar o mundo objetivo, que independe da nossa forma de argumentar, independe dos povos e suas culturas. O conteúdo do juízo moral torna-se uma produção histórica *factual* mediante linguagem e leva em conta como justificação aceita o conceito de verdade; Habermas reformula a teoria kantiana da moral pela fundamentação das normas mediante a comunicação: “Na teoria do discurso, o método da argumentação moral substitui o imperativo categórico.” (MARTINS, 2013b, p. 124). Se por um lado esse posicionamento denega qualquer perspectiva metafísica, por outro, ele procura assegurar certa independência de contextos particulares; em contextos discursivos, o conceito de verdade tem realidade no mundo social e objetivo, de modo a se sustentar na opinião pública, justamente por não ser uma verdade privada, mas consensual e manter certa independência ou autonomia do próprio contexto: “[...] uma justificação bem-sucedida em nosso contexto leva a pensar que uma opinião justificada é verdadeira independentemente do contexto.” (HABERMAS, 2004, p. 258-259).

O mundo objetivo, considerado pela ética do Discurso, permite o entendimento mútuo sobre aquilo que independe das idiosincrasias dos sujeitos socializados

¹⁷³ (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 194-n. 510).

¹⁷⁴ Ele se coloca na tradição do pensamento filosófico em que constam Dilthey, Heidegger, Pierce e Dewey. Sobre isso, ver: (HABERMAS, 2002, p. 31).

em seu processo de comunicação, por isso a regra válida para todos é um critério de identidade que deve preservar também o indivíduo ao questionar as normas; quando então as ordenações de esferas normativas têm:

[...] que ser de tal modo recompostas a partir dos destroços das tradições desvalorizadas e devassadas como meras convenções carentes de justificação, que o novo edifício possa resistir ao olhar crítico de uma pessoa que perdeu suas ilusões e que, de agora em diante, não pode mais fazer outra coisa senão distinguir entre normas em vigor numa sociedade e normas válidas, entre as que são de fato reconhecidas e as que são *dignas* de reconhecimento. No começo, são princípios que servem para planejar o novo edifício e para gerar normas válidas; por fim, resta apenas um procedimento para a escolha racionalmente motivada por um dos princípios, os quais, nesse meio tempo também foram reconhecidos como carentes de justificação. Comparada com o agir moral do cotidiano, a mudança de atitude que a ética do Discurso tem que exigir para o procedimento por ela privilegiado, precisamente a passagem para a argumentação, encerra algo de anti-natural – ela significa um rompimento com a ingenuidade das pretensões de validade erguidas diretamente e de cujo reconhecimento intersubjetivo depende a prática comunicativa do cotidiano. Esse traço anti-natural é como um eco dessa catástrofe do desenvolvimento que a desvalorização do mundo tradicional também representou na história – e que provocou o esforço em vista de uma reconstrução num plano superior. Nesta medida, aquilo que Kohlberg traz à consideração para todos os estágios como um processo de aprendizagem construtivo já está integrado na passagem (que se tornou rotina no adulto) do agir guiado por regras para o Discurso destinado ao exame das normas. (HABERMAS, 1989a, p. 156).

A ética do Discurso, pela coerção do melhor argumento, sustenta a lógica da argumentação por quebrar os equívocos oriundos de interpretação ingênua da realidade, e, em virtude disso, requer sujeitos reflexivos, que avaliam as normas a partir das suas justificações. Se tais justificativas não os convencem, tornam-se elas próprias objetos de discussão, a qual pode ocorrer entre cidadãos comuns no mundo da vida, como também entre aqueles participantes do discurso prático parlamentar ou discurso teórico dos cientistas. O discurso só pode ser legitimado por meio de um mundo objetivo que independe das idiossincrasias individuais, já que a razão comunicativa privilegia a linguagem numa normatividade social que envolve o trabalho:

Às ‘tecnologias’ no sentido mais amplo associa-se uma normatividade de um tipo particular - a normatividade cognitiva, pela qual se medem o conteúdo empírico e a pertinência epistêmica das convicções implementadas. Com regras que governam intervenções instrumentais ou influências estratégicas, fracassamos às vezes ‘perante a realidade’, porque as dominamos ou aplicamos mal. Todavia, é mais interessante o caso quando fracassamos porque as tecnologias são construídas de maneira errada e

ineficaz. Os erros de construção revelam, em última análise, uma falta de saber empírico confiável. Nesse sentido, reflete-se na normatividade das regras que guiam a ação controlada pelo sucesso a validade de nosso saber sobre algo no mundo objetivo. A referência bem-sucedida e a verdade dos enunciados contribuem para a normatividade de um ‘*coping*’ coroado de êxito. (HABERMAS, 2004, p. 22-23).

Embora a lei mantenha normatizada a identidade constituída intersubjetivamente, que expressa a consciência moral da coletividade, Habermas deixa claro que no âmbito da interação as ações dependem das normas válidas, ou seja, requerem consenso relativo à normatividade, uma vez que dependem da intersubjetividade característica das relações estabelecidas entre os sujeitos comunicativos, pautadas na mediação entre linguagem, trabalho e interação:

[...] Habermas, baseando-se no jovem Hegel, analisou a distinção entre linguagem, trabalho e interação. Os três conceitos vinculam-se à tríplice identidade da consciência que, dispostos na ordem apresentada, referem-se respectivamente: à consciência que dá nomes; à consciência astuta; e à consciência reconhecida. Os três tipos de consciência assim apresentados constituem-se na dialética da representação, do trabalho e da luta pelo reconhecimento. (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 63).

Não se pode pensar a constituição do mundo social dispensando a subjetividade mediadora entre mundo da vida e mundo objetivo; porém, como acusa a citação acima, essa constituição é delineada por níveis de consciência das relativas representações, ao trabalho e à luta por reconhecimento. Mais ainda, os aspectos antropológicos do surgimento da vida humana acabam por transformar as culturas num fenômeno que desenvolvem modelos de agir consciente sobre o bem viver, e, por não ser pronto, desenvolve-se no tempo como consciência moral numa relação entre orgânico e cultural, numa inteligência operativa que independe dos modos de vida culturais. Desse ponto de vista transcultural dos grupos sociais, normatividade é concebida e apoiada também no desenvolvimento moral fundamentada na universalidade da teoria de Kohlberg, de modo a Habermas poder articulá-la com o próprio percurso de hominização de nossa espécie: a “[...] hominização é determinada pela *articulação de mecanismos de desenvolvimento orgânicos e culturais*.” (HABERMAS, 1983, p. 114), o que envolve o papel do Estado. Entrementes, no processo de hominização que ocorre entre mecanismos orgânicos e culturais, a tarefa normativa impede a desintegração da civilização por meio de decisões obrigatórias comum em todas as culturas, uma vez que a força legitimadora da emancipação cabe às premissas e regras da comunicação entre sujeitos livres e iguais. Como contraponto a isso, o filósofo admite que essas sociedades são

constituídas por leis que, ao menos formalmente, garantem a existência de indivíduos livres e iguais. Daí sempre existir a possibilidade legítima de uma prática discursiva e de esta poder, em situações de crise, fazer frente às tradições conservadas pelo Estado, voltadas então a perdurar a situação vigente, com a possibilidade de nichos e comunidades linguísticas se contraporem aos processos de colonização do mundo vida. Onde também caber aos eus pós-convencionais desempenharem o papel de seres autolegisladores, de tal modo a intervirem no mundo das estruturas normativas e nas patologias oriundas da complexificação do sistema. Com isso, os processos de interação ficam submetidos às condições do entendimento racionalmente motivado, às condições mesmo de um consenso baseado na autoridade do melhor argumento.

A universalidade do direito formal sustenta a relação entre os eus pós-convencionais e o Estado, entre associação política do povo, território ou cultura. O *Estado democrático de direito* em *Direito e Democracia* é uma construção social que exige reciprocidade completa dentro do Discurso prático do mundo social. O processo de integração social não nega a integração sistêmica.¹⁷⁵ A verticalização das estruturas normativas é oriunda da demanda do princípio de organização, e dela estabelece-se o Estado e a sociedade, não obstante, gradativamente aumentar sua complexidade e compreender todas as ações de modo normativo, dependendo do Estado. Destarte, o papel do Estado é relevante à sociedade: apesar de gradativamente aumentar sua complexidade e compreender todas as ações de modo normativo, sua identidade normativa depende do Estado.¹⁷⁶

Paradoxalmente, a identidade coletiva não se limita à dinâmica evolutiva e exige uma compreensão do sistema para uma perspectiva supraestatal, numa nova identidade baseada na lógica evolutiva:

A nova identidade de uma sociedade supra-estatal não pode ser ligada a um determinado território, nem a uma determinada organização. A nova identidade não pode mais ser definida pelo fato de se pertencer ou ser membro de algo, qualidades que – se reguladas formalmente – são especificadas em função de condições de entrada e de saída (por exemplo: cidadania, inclusão em um partido). Também a identidade coletiva é hoje possível somente sob forma reflexiva, ou seja, no sentido de ser fundada na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para tomar parte nos

¹⁷⁵ (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 78).

¹⁷⁶ “É verdade que o Estado, por si só, não produz a identidade coletiva da sociedade, nem opera a integração social através de normas e valores, que não caem sob seu poder de disposição. Mas, dado que o Estado toma a si a tarefa de *impedir* a desintegração social por meio de decisões obrigatórias, liga-se ao exercício do poder estatal a intenção de conservar a sociedade em sua identidade normativamente determinada em cada oportunidade concreta.” (HABERMAS, 1983, p. 221).

processos de comunicação, nos quais a formação da identidade tem lugar como processo contínuo de aprendizagem (HABERMAS, 1983, p. 98).

O entendimento mútuo, numa conformação histórico-prático-moral presente em identidades coletivas, unifica socialmente o grupo no qual o indivíduo está inserido, mantendo o reconhecimento recíproco e a integridade humana:

[...] a integridade da pessoa individual, que reclama o igual respeito para todos, não pode ser preservada se o tecido social das relações de reconhecimento recíproco não for simultaneamente preservado. Tal como a justiça e a solidariedade nada mais são do que duas faces da mesma moeda [...] (HABERMAS, 1999, p. 169).

Nessa unidade entre solidariedade e justiça, as relações de igualdade e respeito recíproco são preservadas pelo mundo social¹⁷⁷. Na perspectiva habermasiana a discussão pública deve garantir certa unidade entre os temas coletivos da sociedade, e, com isso, assegurar também consensos duradouros em torno de normas e regras que perpetuem o exercício do direito democrático. O processo de legitimação está na própria cultura dentro da socialização, pois a evolução social parte da inovação das *estruturas normativas* num processo de emancipação cultural que tem início na cultura até atingir um estágio de universalidade histórica pós-convencional. “Os portadores da evolução social são as sociedades e, mais ainda, os sujeitos de ação integrados nela [...] com base num modelo – a ser racionalmente reconstruído *ex post* – que põe em ordem hierárquica estruturas mais amplas.” (HABERMAS, 1983, p. 206).¹⁷⁸

4.3 Identidade e democracia: entre direito público e privado

Na consideração dos diferentes arcabouços teóricos utilizados para alcançar uma compreensão mais clara do interior da identidade do eu, como foi visto anteriormente, Habermas adota a complexidade da razão moderna como esclarecimento, a saber: norma (=expectativa generalizada de comportamento) e princípio (=norma de nível superior), deste fio condutor da interação pode se construir etapas evolutivas como crescente autonomia que

¹⁷⁷ (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 262).

¹⁷⁸ Ou, com outras palavras: “Portadores da evolução são, ao contrário, a sociedade e os sujeitos de ação a ela integrados. [...] Se estabelece uma separação entre lógica do desenvolvimento e a dinâmica do desenvolvimento [...]” (HABERMAS, 1983, p. 120-121).

numa “[...] tradição liberal enfatiza a dignidade própria, em última instância moral dos direitos humanos [...]” (REPA, 2013a, p. 103-104).

Habermas procura uma conciliação entre *princípio de organização* e *estruturas normativas* para formar homologias, contudo esta conciliação tem como *medium* a eticidade concreta que pode não ser autônoma, dependendo do reconhecimento moral. Em outras palavras, a solidariedade e a socialização não são postuladas como gênese de uma consciência reconhecida, mas como alteridade no reconhecimento de outra identidade que não a própria. Nesse sentido, para ele, o modelo filogenético possui uma base comum com o modelo ontogenético de Kohlberg, e torna-se possível perceber esses modelos da evolução social presente nas ideias jurídicas e morais das sociedades em qualquer estágio. O direito concebido numa acepção filogenética possui uma base comum, a consciência transcendental, que ao desprender-se do mundo da vida forma-se uma renovada consciência coletiva que integra as culturas. A homologia não é padrão cultural, mas uma emancipação comunicativa que não dispensa a complementaridade do direito. Portanto, privilegiar o direito torna-se uma colonização do mundo da vida e se pode ter um eu possivelmente livre por meio dos direitos individuais, desde que os grupos sociais não suprimam, com base no direito público, o indivíduo padronizando as estruturas cognitivas de consciência moral.

A discussão entre razão prática e razão teórica de um conjunto compacto de cidadãos não pode exigir um tipo de conduta padrão de todos da sociedade, porquanto resvala para uma heteronomia cultural. Contudo, os relativistas ao reafirmarem a multiplicidade de práticas morais, sem unificá-las numa noção comum, não podem negar o conceito de aprendizagem. O conceito de aprendizagem construtivo está associado ao conceito de autonomia, numa perspectiva de cada cultura com vestígio ou indício da universalidade moral pós-convencional.¹⁷⁹

Os direitos e deveres individuais, no estágio pós-convencional, são direitos e deveres institucionais,¹⁸⁰ presentes em sociedades organizadas como Estado democrático de

¹⁷⁹ Nesse ponto, os relativistas aceitam a posição dos universalistas; ambos são contra a heteronomia cultural baseada no conteúdo relativo e dependente de valores humanos contrários aos processos de emancipação humana. Vide: (MARTINS, 2000, p. 1054-1055).

¹⁸⁰ “Em sociedades complexas, as pretensões a uma participação justa nos escassos recursos da sociedade, isto é, os direitos positivos ao bem-estar (à alimentação e à habitação, à saúde, educação e oportunidades de trabalho) só podem ser efectivamente satisfeitas através da mediação de organizações. Assim sendo, os direitos e os deveres individuais transformam-se em direitos e deveres institucionais: quem tem obrigações é a sociedade organizada como um todo – é perante ela que são defendidos os direitos positivos.” (HABERMAS, 1999, p. 170).

direito,¹⁸¹ o qual trata das questões de justiça com base na busca da estabilidade social, que difere das concepções originárias das esferas de valor, baseadas no jusnaturalismo¹⁸².

A simetria entre identidade, normatividade e democracia na perspectiva deontológica habermasiana é sustentada ou defendida a partir da lógica interna das pretensões de validade pertinentes a qualquer participante de um discurso. As deliberações normativas são deliberações comunicacionais, e os pressupostos comunicativos que norteiam a participação nos discursos e acordos linguísticos revelam o ponto de vista moral não como privilégio de uma ou outra cultura, mas como a característica das relações simétricas de reconhecimento entre os sujeitos que atuam nos discursos. Os dissensos, violência aos direitos ou normas, desrespeito às diversas culturas passaram a ser resolvidos pelo princípio de equidade como argumentação, estabelecendo novos consensos e evitando ou solucionando crises¹⁸³.

No segundo volume de *Teoria da ação comunicativa*, Habermas, considerando as reflexões e teses de Durkheim e Mead acerca do plano ontogenético¹⁸⁴, trata dos aspectos cognitivos expressos na construção das estruturas de integração social, na conformação da consciência histórica de um grupo ou comunidade social. Nesse caso estabelece uma integração social e sistêmica com base na comunicação, na aprendizagem intersubjetiva e na solidariedade num mundo subjetivo compartilhado linguisticamente sem considerar a diferença linguística das culturas nem estabelece um fim na evolução social.

Desde o aspecto ontológico e a consideração do naturalismo fraco, tem-se, de acordo com Habermas, a acepção da constituição do mundo social em suas estruturas de consciência histórica, que permite a investigação da racionalidade cultural através da comunicação de uma sociedade ou comunidade em sua respectiva normatividade social. A perspectiva de integração entre Mead e Durkheim conduz a transformações no âmbito do direito, transformações estas decorrentes de um mundo social que modifica os acordos, devido à necessidade da comunidade linguística de mudar suas estruturas normativas para

¹⁸¹ “[...] os órgãos do Estado, organizados em termos de direito público, constituem um plano no que pode restabelecer o consenso em caso de pertinente conflito.” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 252, tradução nossa).

¹⁸² (REPA, 2013a, p. 104).

¹⁸³ “Temos, então, na estrutura da ação comunicativa a concentração de um duplo sentido: ela serve como estrutura normativa e como base estrutural da integração social. Uma avaliação mais detalhada da teoria da ação em Habermas deve responder-nos se é possível uma identificação entre estrutura normativa e integração social na estrutura da ação comunicativa.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 108).

¹⁸⁴ “Vou desenvolver esta ideia conectando primeiro com a teoria de Durkheim sobre a evolução do direito e situando a evolução do direito no contexto do movimento que Durkheim observa na forma da integração social [1]. Tratarei de aclarar a lógica deste movimento de forma servindo-me de um experimento mental baseado em Durkheim [2] e de ilustrá-la valendo-me das considerações que faz Mead acerca de uma ética do discurso [3].” (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 112, tradução nossa).

obter a superação dos conflitos. Por outro lado, na ação voluntária podem ser evidenciadas três condições do agir prudente, desenvolvidas pelo juízo moral, as quais remetem às estruturas de consciência moral definidas por Kohlberg, transformados como graus das sociedades no plano filogenético¹⁸⁵ distinto do ontogenético¹⁸⁶ das diversas culturas em direção a uma consciência transcendental em sua homogeneidade e de acordo com a integração jurídica institucional, que pode ser construída em etapas evolutivas sociocultural:

- pré-convencional (expectativa particular de comportamento, ética mágica, direito revelado, recuperar o que foi perdido e resgatar o *status-quo-ante* lesionado)
- convencional (valor intrínseco da norma, ética da lei, direito tradicional)
- pós-convencional (princípio, ética da intenção e da responsabilidade, direito formal)¹⁸⁷.

A estruturação simbólica dos motivos de ação caracteriza os níveis de consciência moral, assim vêm às normas de ação lícitas e universalistas como maximização do útil e de normas jurídicas universais, haja vista todos terem o direito de pretender que a máxima da sua conduta se torne lei geral no direito formal. Essa complexa exigência conduz a um nível de reconhecimento social pós-convencional de determinadas normas universais.

A separação entre os valores e as normas na deontologia habermasiana, como já exposto, faz com que se tenham duas eticidades: uma concreta e habitual sem questionamentos sobre uma forma de vida particular que não se tornou autônoma,¹⁸⁸ e outra

¹⁸⁵ “Gostaria de reservar a expressão ‘identidade coletiva’ para os grupos de referência que são essenciais para a identidade dos seus membros; que são, de certo modo, ‘atribuídos’ aos indivíduos, não podendo ser por eles escolhidos a bel-prazer [...] Para a construção de tais identidades, são suficientes relações Eu-Tu-Nós; não são condições necessárias das relações Nós-Vós, como o são as relações Eu-Tu na construção de uma identidade de pessoa.” (HABERMAS, 1983, p. 23).

¹⁸⁶ O primeiro volume da *Teoria da Ação comunicativa*, parte da dinâmica evolutiva com base na ação que se desprende do mundo da vida pela intersubjetividade projetada dentro das avaliações do superego de Kohlberg num plano filogenético inacabada em sua nova consciência coletiva. A teoria da universalidade moral pós-convencional não põe fim ou limites nem estabelece uma institucionalização, neste caso a identidade coletiva é reservada para grupos de referência, aqui ocorre uma substituição da consciência coletiva de Freud reduzida ao plano individual como representação do pensamento lógico em sua explicação organizada sobre a verdade que tem como base a percepção e a sensibilidade da reprodução cultural refletido num quadro total em sua representação de conjunto (consciência coletiva). Portanto, difere da inteligência sensorio-motora que tende a conquista do êxito como fim prático numa ação que constrói o conhecimento, deste construtivismo concebe-se Kohlberg por vincular-se aos Estudos sociológicos de Piaget como razão instrumental numa *universalidade da regra* do mundo objetivo *idêntico a todos* como razão objetiva em sua reflexibilidade considerada emancipadora devido a sua construção continua (HABERMAS, 1987c, v.1, p. 474). Neste caso, os jogos de linguagem correspondem aos fios intersubjetivos numa teoria da subjetividade que critica a razão funcionalista por meio da reflexividade do superego entre Freud e Kohlberg no primeiro volume da Teoria da ação comunicativa como dinâmica do desenvolvimento que no segundo volume estaria numa lógica do desenvolvimento.

¹⁸⁷ (HABERMAS, 1987c, v. 2, p. 247-252).

¹⁸⁸ “A moralidade ainda não se desprende de uma forma de vida particular habitualizada sem questionamentos, ainda não se tornou autônoma *enquanto* moralidade.” (HABERMAS, 1989a, p. 198-199).

que passa pelas instituições civis. Nessa última, encontra-se o direito racional ligando os direitos individuais à universalidade jurídica, à forma constitucional de Estado, como defesa dos direitos humanos dentro das relações de ação de integração. Evita-se, com isso, minimizar ou limitar os direitos humanos ao âmbito político e internacional; contra a erosão dos direitos humanos e a favor da difusão global deles deve ser considerado, para tanto, como “fundamento normativo” uma relação contínua, tensa, própria ao Estado, “[...] entre os direitos humanos universais e os direitos particulares dos cidadãos.” (HABERMAS, 2012, p. 35)

A União Européia, como exemplo, pode ser concebida como *integração sistêmica* que respeita cada língua (mundo da vida) em seu bloco composto por várias culturas (sistemas autônomos) que solicita uma *reconstrução da teoria da legitimação* numa distinção entre mundo social e mundo subjetivo com a *dimensão prático-moral: direito e moral*.¹⁸⁹ A empatia e a reciprocidade são fundamentais para as sociedades em que a identidade coletiva não prescinde dos direitos subjetivos: “É que o individualismo possessivo, de proveniência ocidental, esquece que direitos subjetivos só podem ser *deduzidos* de normas de uma comunidade jurídica que são reconhecidas *prévia e intersubjetivamente*.” (HABERMAS, 2004, p. 325-326).

O mundo subjetivo é constituído pelas relações de parentesco na sociedade pré-convencional, pelas relações baseadas na tradição, na sociedade convencional, e pela abertura cultural na sociedade pós-convencional. A primeira diferença consiste na interação que tem a linguagem como princípio de organização simbólica, que garante a integração social numa lógica evolutiva decorrente da intersubjetividade familiar do indivíduo na sua relação com a moralidade; na sociedade convencional, o mundo objetivo está relacionado, dentre outros âmbitos, ao do trabalho, cuja estrutura também é vinculada ao nível cognitivo da sociedade. Na sociedade pós-convencional a objetividade cognitiva é oriunda da razão comunicativa do mundo da vida em sua representação cultural. Nesse sentido, as estruturas normativas são consequências do mundo subjetivo anterior em acordos estabelecidos, e este deve estar submetido a uma discussão contínua entre a facticidade do direito tensionado pela validade da moral por meio da estrutura linguísticas das formas de vida que conservam a ideia de autonomia¹⁹⁰.

A estrutura normativa depende não só da relação complementar entre direito e moral, mas também do reconhecimento intersubjetivo do princípio de organização, posto a

¹⁸⁹ Sobre isso ver: (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 133, 141, 193-194); (HABERMAS, 2012, p. 36-37).

¹⁹⁰ (HABERMAS, 2003b, p. 190).

democracia estruturar, com base no reconhecimento entre sujeitos livres e iguais, destituídos do agir estratégico, perante a moralidade dos membros socializados em sua organização simbólica. Tais estruturas normativas, de modo legítimo (democrático) e legal, devem garantir direitos individuais numa sociedade pós-convencional, que permitam uma pluralidade cultural no interior das várias manifestações de moralidade. A universalidade jurídica, pelo direito formal, se dirige a todos, sem distinção entre cidadãos livres e iguais. Daí a discussão pública se pautar em regras em comum que não coagem a liberdade de expressão.

O sujeito autônomo é respeitado pelo direito racional e, em seus direitos individuais, desfruta da universalidade da segurança jurídica. Esse sujeito, sendo autônomo, segue seus próprios caminhos dentro da interação social; no reconhecimento dos direitos individuais ele não está preso à moralidade com o objetivo de buscar estabilidade social, mas faz parte de um processo filogenético com a universalidade do direito¹⁹¹.

Tem-se aqui a teoria da modernidade de Habermas: a complexidade entre direito e moral que legitima a diversidade de papéis de comunicação em culturas que se organizam como mundo social e mundo subjetivo, reconstruindo essa relação com o mundo objetivo dentro do respectivo quadro institucional: “A tentativa de assegurar a plausibilidade de *estruturas de consciência* homólogas tanto no desenvolvimento do Eu quanto na evolução das sociedades passa necessariamente pela incorporação de papéis universais de comunicação [...]” (BANNWART, 2008, p. 133). Com isso, isto é, com a articulação dos três âmbitos (subjetivo, social e objetivo), a identidade do eu tem sua capacidade de conhecimento, linguagem e ação não ameaçadas e forma estruturas de socialização, expressas discursivamente no mundo público pela moralidade, que permeia a relação entre membros de convívio numa comunidade compartilhada intersubjetivamente, posto ser uma moral cognitiva, constituída no decorrer do processo de aprendizagem social. Consequentemente, as instituições são representações dos acordos anteriores numa consciência da aproximação entre direito e moral, e desde esta relação forma as *estruturas normativas* enquanto reflexo do princípio de organização, cujos *conteúdos universais de consciência* podem condizer¹⁹² com o Estado democrático de Direito.

Nessa interpretação própria de Habermas acerca da modernidade, a democracia é construída em níveis de comunicação que legitimam o agir orientado ao entendimento mútuo, que neste processo ajuíza a coletividade sobre a universalidade da regra do mundo objetivo, independente das disposições pessoais dos indivíduos. Habermas resgata

¹⁹¹ (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 138).

¹⁹² (REPA, 2013a, p. 111).

com uma democracia deliberativa uma teoria consensual da verdade que não privilegia pessoas devido à formalidade do direito nem convicções privilegiadas, mas demonstra que o conhecimento é democrático dentro da comunidade que se expressa pela linguagem.

Princípios ou normas mais elevadas, em cuja luz outras normas podem ser justificadas, possuem um sentido deontológico, ao passo que os valores têm um sentido teleológico. Normas válidas obrigam seus destinatários, sem exceção e em igual medida, a um comportamento que preenche expectativas generalizadas, ao passo que valores devem ser entendidos como preferências compartilhadas intersubjetivamente. Valores expressam preferências tidas como dignas de serem desejadas em determinadas coletividades, podendo ser adquiridas ou realizadas através de um agir direcionado a um fim. Normas surgem com uma pretensão de validade binária, podendo ser válidas ou inválidas; em relação a proposições normativas, como no caso de proposições assertóricas, nós só podemos tomar posição dizendo ‘sim’ ou ‘não’, ou abster-nos do juízo. Os valores, ao contrário, determinam relações de preferência, as quais significam que determinados bens são mais atrativos do que outros; por isso, nosso assentimento a proposições valorativas pode ser maior ou menor. A validade deontológica de normas tem o sentido absoluto de uma obrigação incondicional e universal: o que deve ser pretende ser igualmente bom para todos. (HABERMAS, 2003a, p. 316).

Nessa perspectiva, como já registrado, percebe-se o vínculo da normatividade social com a cultura, conseqüentemente a interação moral acaba por se traduzir em direito como homologia cultural. A sociedade civil passa por crescente institucionalização, contudo esta não se faz com base numa crescente “desvinculação” da identidade de papéis. Antes o contrário, a identidade de papéis também é abarcada pela normatividade institucional, todavia no interior de um juízo moral mais descentrado.

As fronteiras do direito e da moral estão inseridas ou contempladas pela identidade coletiva, haja vista que para a formação do acordo pós-convencional ser necessária a consciência coletiva não presa a um território. Em outras palavras, a identidade do eu prevalece como fundamento à interação perante a verticalização social das estruturas como processo de modernização cultural e institucional¹⁹³. Por conseguinte, a identidade social se constitui também com a verticalização da identidade coletiva, como processo de formação da consciência coletiva numa evolução da ética cultural entre mundo subjetivo e mundo social, sustentando-se, com isso, processos interativos caracterizados pelo agir comunicativo entre sujeitos livres e iguais. Habermas consegue, assim, evidenciar uma verticalização da esfera pública política que tem início no mundo da vida, com uma crescente institucionalização do

¹⁹³ (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 138-139).

mundo social, e articula esse processo com o papel do direito, o qual, complementado pela moral, mantém a legitimidade na dimensão política e social das instituições sociais.

Habermas percebe que o direito, por si só, não emancipa, uma vez que, enquanto *medium* entre mundo social e mundo subjetivo, não só exerce uma função de mão dupla¹⁹⁴, como também está amparado na razão instrumental. A partir da constituição da vida cultural, o reconhecimento ocorre por meio dos direitos individuais complementada na relação entre direitos humanos e soberania popular, devido à preservação da autonomia¹⁹⁵; tem-se então a compreensão da “[...] relação entre *institucionalização jurídico-moral* e *desenvolvimento da consciência moral*, como homologia estrutural que serve de fio condutor para a inter-relação entre ontogênese e filogênese.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 139).¹⁹⁶

O direito, por ser complementar em relação à moral como solução de conflitos entre indivíduos socializados, conduz a uma perspectiva de evolução social ininterrupta que remete sempre ao consenso pós-convencional da consciência moral numa sociedade ordenada e justa. Desta forma, a história do direito representa a história da cultura na dimensão da *Teoria da ação comunicativa* como mundo social e mundo subjetivo, mas para ser pós-convencional ela precisa ser deontológica (princípios e normas) e desprendida do aspecto teleológico (valores)¹⁹⁷.

O conceito de aprendizagem passa neste contexto a ser o primeiro motor deste desenvolvimento da vida cultural para a construção de uma sociedade e suas respectivas estruturas normativas, processo que se revela como evolução jurídica dentro de acordos que representam um nível superior de aprendizagem em sua integração social. Portanto, o direito não possui uma normatividade fixa dentro da dinâmica do desenvolvimento, haja vista a interação ocorrer desde o mundo subjetivo compartilhado, isto é, entre aprendizado individual e cooperação social, numa eticidade concreta de relações intersubjetivas que formam primeiramente o sistema de personalidade, e em decorrência, numa perspectiva mais ampla, o sistema jurídico e institucional de cada sociedade. Nessa sequência têm-se “[...] as diversas fases ou etapas da construção do Estado de Direito que envolvem a reconstrução da teoria da

¹⁹⁴ A função de mão dupla do direito pode ser derivada de certa ambiguidade detectada por Giannotti (1991) na acepção de razão comunicativa.

¹⁹⁵ (REPA, 2013a, p. 106).

¹⁹⁶ Destarte, cabe notar que isso não significa “[...] que o processo evolutivo dependa exclusivamente das capacidades de aprendizagem dos membros individuais de uma sociedade. Fator relevante são as estruturas de consciência partilhadas coletivamente, as quais dispõem de conhecimentos empíricos e convicções morais, que contribuem para o processo evolucionário quando utilizado socialmente. Esse saber disponível coletivamente, pelo fato de resolver os problemas sistêmicos – tidos como desafios evolutivos – coloca as sociedades em pé de igualdade com o indivíduo que avança linearmente na passagem de um estágio ao outro.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 145).

¹⁹⁷ (HABERMAS, 2003a, p. 318).

legitimação, além de problemas referentes à aplicação da ordem legal vigente.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 194). E o processo de legitimação das estruturas normativas passa por uma direção que parte de um “[...] mesmo viés kantiano quanto à diferenciação dos complexos de racionalidade, próprio da modernidade cultural; porém, diferentemente de Kant, entende tais complexos por meio da teoria da linguagem e não com base na teoria das faculdades subjetivas do conhecimento.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 197).

Habermas toma de Weber a acepção de desencantamento do mundo para pensar os princípios de organização com o conjunto dos elementos sociais que, em seus sistemas e estruturas normativos, formam a unidade num Estado. O processo democrático ocorre mesmo com a reprodução cultural convencional, em busca da integração social da sociedade, numa adequação da personalidade como decorrência da socialização. O contraponto ao desencantamento instrumental é, pois, a possibilidade de desenvolvimento do juízo moral que capacita o indivíduo a tornar-se autônomo numa sociedade universalista, do modo a ser capaz de vincular a consciência transcendental como processo de desenvolvimento à aprendizagem reconstrutiva, minimizando o processo de desencantamento do mundo devido à justificação da norma¹⁹⁸.

No âmbito social, a reciprocidade incompleta implica subjugar o cidadão desprovido dos seus direitos em relação ao Estado. Em outras palavras, a mudança estrutural da esfera pública se faz no mundo social mantendo a relação entre cidadão e representante político, mediada pelo partido em sua eticidade institucional, no Estado democrático de direito, como expressão da identidade coletiva de um povo.

O procedimento discursivo, amparado numa lógica do desenvolvimento sobre o mundo objetivo, pode ser concebido como o antídoto à colonização do mundo da vida. As sociedades, cujas *estruturas normativas* ainda encontram-se no âmbito pré-convencional e convencional vinculam-se a identidade de papéis que exigem direitos e deveres baseados nas relações de parentesco e tradição. Habermas conecta direitos subjetivos às sociedades pós-convencionais, pois as relações familiares presentes no mundo da vida em sua reciprocidade incompleta, em seu agir estratégico, não obstante, são relações individuais que se ampliam num mundo subjetivo e mundo social, como decorrência da universalidade da

¹⁹⁸ “[...] tão somente quando se obtém o consentimento racional de todos os envolvidos enquanto participantes de discursos práticos, nos quais prevalece apenas coerção do melhor argumento, é que uma norma ou valor é justificado. A justificação que acompanha toda proposta de prescrição com pretensão de validade, deve ter essa validade expressa no vínculo do proferimento justificador com a exigência do cumprimento generalizado da norma.” (MARTINS, 2013b, p. 127).

ordem jurídica e da estabilidade social que, por sua vez, se afasta do mundo da vida. “A esfera pública política, na qual as sociedades complexas podem distanciar-se normativamente de si mesmas e elaborar coletivamente as experiências de crise, toma do sistema político uma distância análoga àquela tomada em relação ao sistema econômico.” (HABERMAS, 2000, p. 503).

A complexificação das estruturas sociais verticalizam-se normativamente aos ditames da racionalidade jurídica, que independe das condições do âmbito público ou privado, e legitima os acordos linguísticos numa perspectiva de correção ou na irracionalidade como coerção num dissenso.

A *lógica evolutiva* não é etnocêntrica: ela é consequência da formação gradual da consciência moral anterior culminando na consciência universal coletiva pós-convencional, que pode ser limitada pela racionalidade instrumental do direito, que conserva uma moral das fases anteriores. Desponta aqui uma distinção entre interação, direito, autonomia e moral, pois ideias morais são imanentes à *lógica evolutiva* das culturas, resultando, por vezes, na eticidade concreta, como reconhecimento da moralidade jusnaturalista ou na moralidade da eticidade institucional oriunda do direito racional.¹⁹⁹

A verticalização das estruturas da sociedade conduz à eticidade institucional do mundo social que acaba por colonizar o mundo da vida num processo de reconhecimento, e ao Estado democrático de direito, que reúne as eticidades, o qual, em *Direito e democracia*, é pensado desde o intento de Habermas em conciliar a tensão existente entre a *lógica do desenvolvimento* (validade) e *dinâmica do desenvolvimento* (facticidade). É estabelecida uma verticalização das *estruturas normativas* que surgem do *princípio de organização* em que o indivíduo autônomo participa. Tem-se a identificação e partilha dos elementos da fala, da escrita caracterizando uma identidade comunicativa voltada ao entendimento mútuo entre os concernidos, que institucionalmente se expressa pelo princípio de democracia. Nesse contexto, o princípio do discurso, que, como exposto no primeiro tópico deste capítulo, se torna um princípio de democracia no Estado democrático de direito, atua no mundo social possibilitando a democracia deliberativa. As deliberações são oriundas do direito coletivo de participação dos concernidos, com seus deveres reconhecidos e pautados na consciência moral, posto o ato deliberativo referir-se ao discurso prático, cujo princípio norteador é o princípio de universalização – universalidade na qual a transcendência denota tão somente

¹⁹⁹ (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 128-n. 321; 134-n. 335; 137-n. 345).

não estar limitada a contextos particulares, sustentando proferimentos pautados em princípios que possam ser válidos para toda a humanidade²⁰⁰.

A capacidade de resistência à colonização do mundo da vida consiste no potencial crítico de um público de massa pluralista e amplamente diferenciado numa sociedade organizada em termos comunicativos. O direito é um sistema de solução de conflitos entre indivíduos dotados de autonomia desvinculados do agir estratégico, presente na família, nas relações de reciprocidade incompleta (subordinação – pais e filhos), com indivíduos heterônomos. A sociedade pós-convencional se constitui de indivíduos autônomos com reciprocidade completa (adultos- iguais e livres). A *lógica do desenvolvimento* inicia-se com a reciprocidade incompleta e pode chegar à reciprocidade completa na relação entre adultos livres e iguais, que reconhecem um mundo objetivo independente como *dinâmica do desenvolvimento*. A colonização do mundo da vida ocorre pelo agir instrumental, este por sua vez pode ser comunicativo ou estratégico. Dessa relação se encontra uma homologia entre eticidade concreta da moralidade na lógica do desenvolvimento que legitima, por meio do princípio de democracia, uma eticidade institucional como estrutura normativa no direito formal em suas leis gerais.

O direito é também consequência de uma interação que requer a interpretação crítica da norma escrita do código pragmático jurídico: “O posicionamento de Habermas quanto à relação da história do direito e à lógica evolutiva da consciência moral encontra amparo no fato de que a queda de uma determinada forma de legitimação do direito ocorre pela emergência de novas estruturas de consciência moral.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 194). A lei procura coibir as patologias sociais que possam desintegrar a conservação social em benefício da estabilidade social. As *eclusas*, termo utilizado por Nobre²⁰¹, junto ao *sitiamento*, estabelecem na interpretação um sistema fechado da esfera pública e política retomando o papel coercitivo do direito que permite a organização dos indivíduos livres e iguais numa instituição. A eticidade constitui-se como eclusa das várias entidades concatenadas no conceito de Estado enquanto sistema fechado do mundo social, que procura

²⁰⁰ “Ora, visto que os Discursos estão submetidos às limitações do espaço e do tempo e têm lugar em contextos sociais; visto que os participantes de argumentações não são caracteres inteligíveis e também são movidos por outros além do único aceitável, que é o da busca cooperativa da verdade; visto que os temas e as contribuições têm que ser ordenados, as relevâncias asseguradas, as competências avaliadas; é preciso dispositivos institucionais a fim de neutralizar as limitações empíricas inevitáveis e as influências externas e internas evitáveis, de tal sorte que as condições idealizadas, já sempre pressupostas pelos participantes da argumentação possam ser preenchidas pelo menos numa aproximação suficiente.” (HABERMAS, 1989a, p. 115).

²⁰¹ “Se, no quadro da *Teoria da ação comunicativa*, o modelo da sociedade em dois níveis era pensado segundo a metáfora do ‘sitiamento’ [...] no quadro de *Direito e democracia*, [é, L.C.A.M.F.] segundo a metáfora das ‘eclusas’.” (NOBRE, 2003, p. 389).

colonizar o mundo da vida, haja vista que eclusa remete a um ponto de convergência em comum entre pessoas e instituições concretas. E esse aspecto denota o quanto o código jurídico é reflexo da cultura, por ser a expressão linguística da intersubjetividade social, a expressão da vontade geral de determinada sociedade ou comunidade linguística não restrita na relação Estado e cidadão, mas atualmente o Estado de direito está caracterizado pela unidade do poder social, econômico e administrativo que necessita de disciplinamento.²⁰²

Nesta perspectiva, a vida se torna cada vez mais exigente não delegando para autoridades responsabilidades que são próprias do indivíduo deliberante possuidor de direitos e deveres perante a coletividade, sendo essa uma característica das democracias pós-convencionais. E as instituições sociais podem ser concebidas, guardadas as devidas proporções, como reflexos da consciência moral dos indivíduos. “O conceito do agir comunicativo está formulado de tal maneira que os atos do entendimento mútuo, que vinculam os planos de ação dos diferentes participantes e reúnem as ações dirigidas para objetos numa conexão interativa não precisam de sua parte ser reduzidas ao agir teleológico.” (HABERMAS, 1989a, p. 165).

As *estruturas normativas* decorrentes da *dinâmica do desenvolvimento*, segundo a pragmática formal, constituem os processos de materialização das estruturas de racionalidade do direito e da moral enquanto processos de interação. A esfera da eticidade pertence a uma mesma cultura e a mediação entre eticidade e moralidade, em termos de justiça, remete à instituição: “[...] o sentido de ‘correção’ reduz-se a uma aceitabilidade idealmente justificada. Pois, ao construir um mundo de relações interpessoais bem-ordenadas, contribuímos, nós mesmos, para preencher as condições de validade dos juízos e normas morais.” (HABERMAS, 2004, p. 280).

²⁰² (HABERMAS, 2003a, p. 325-326).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer dos três capítulos desta dissertação tencionamos demonstrar como a noção de identidade em Habermas está atrelada à de acordo linguístico, o qual resulta na prática discursiva, a partir das pretensões de validade, tendo por base o princípio de universalidade, que permeia os jogos de linguagem num processo de reconhecimento intersubjetivo. A possibilidade do acordo exige reciprocidade entre conhecimento, linguagem e ação. Os acordos linguísticos tanto são responsáveis pela transformação quanto pela conservação das estruturas normativas.

As quatro pretensões de validade presentes em atos de fala sustentam argumentos *contrafactuais* e *factuais* inseridos num processo histórico, pelo qual se pode aventar com o desenvolvimento do juízo moral formulado inicialmente por Kohlberg. O pensamento se altera no cotidiano, na procura inovadora das interpretações, mas ter novas perspectivas de mundo depende da linguagem. Isso significa que no interior da razão comunicativa estão as condições de possibilidade de uma prática discursiva, de suma importância para a compreensão da normatividade social, numa perspectiva democrática.

Na distinção entre identidade de papéis e o conceito identidade do eu, Habermas sustenta um encadeamento dialético pelo qual é pensado o processo de evolução social. Daí a tematização da relação entre identidade do eu e normatividade social, desenvolvida ao longo deste trabalho, ter ocorrido sempre tendo como base a intersubjetividade pensada por Habermas desde os pressupostos da teoria da evolução. A formação da identidade em vários níveis é focada em *Para a reconstrução do materialismo histórico* tendo como pano de fundo a teoria da evolução, cujas temáticas direito e moral são abordadas desde a perspectiva sociocultural, devido à *gênese de um novo e bem definido princípio de organização social*,²⁰³ pelo qual a normatividade social gradativamente concilia as crises que emergem nos vários níveis. Portanto, a identidade do eu é apreendida por Habermas dentro da teoria psicológica do desenvolvimento psicogenético de Piaget e do desenvolvimento do juízo moral de Kohlberg. Nessa instância, a razão instrumental junto à razão abstrata constituem-se como racionalização do mundo da vida, negado por Habermas em seu naturalismo fraco, por não integrar as evidências cotidianas da racionalidade humana entre mundo da vida e mundo objetivo, evidências essas vinculadas à perspectiva da teoria do

²⁰³ (HABERMAS, 1983, p. 41).

discurso e da racionalização social; elas, junto a ambos, formam um processo reconstrutivo com fundamento em normas, direitos e deveres. A evolução social não deve ser encarada como agir instrumental, pois este, junto ao estratégico constitui a colonização do mundo da vida e, conseqüentemente, não oferece garantias para o seu sucesso. A verdade dessa questão Habermas soluciona retomando perspectivas sociais em pré-convencionais (imagens míticas de mundo), convencionais (imagens de mundo) e pós-convencionais (consciência transcendental). Tal questão reflete a importância dos sujeitos autônomos com seus direitos individuais, como *medium* para a função de integração social (validade) e integração sistêmica (fatividade); daí a relação deontológica habermasiana entre identidade de papéis (bom) e identidade do eu (justo). Com isso, evidencia-se que a instrumentalização nunca poderá ser fator de emancipação, pois sua atitude incorre na reciprocidade incompleta não esclarecedora. O equilíbrio entre indivíduo e sociedade ocorre mediante razão comunicativa na relação entre reciprocidade incompleta e completa, o lado harmonioso acontece na crescente autonomia, pois nela temos a noção de liberdade, solidariedade e beneficência pública.

A universalidade da regra garante a igualdade das culturas por afirmar que existe uma contingência cultural que permite a possibilidade de crítica, desde acordos linguísticos baseados na intersubjetividade, supondo, porém, a conciliação entre *princípio de organização e estrutura normativa*, entre indivíduo e socialização no mundo público, entre indivíduo autônomo e a sociedade civil. A teoria da modernidade como teoria crítica da sociedade que se pode verificar em Habermas focaliza o direito complementado pela moral devido às leis gerais do mundo objetivo numa mediação do mundo subjetivo com o mundo da vida em seu naturalismo fraco.

No mundo da vida há uma mediação jurídica que é objetiva, comum aos concernidos de situações ou comunidades linguísticas. A pragmática formal reconhece a igualdade cultural por evidenciar que o relativismo está na subjetividade, uma vez que o mundo objetivo constitui-se como referência comum com a identificação entre os sujeitos linguísticos, por comportar a universalidade da regra assegurando a normatividade comum a todos. O mundo social não comporta objetividade devido às crises dos ritos de passagem que reproduzem as concepções da reciprocidade incompleta e completa, portanto a referência comum passa a ser o mundo subjetivo que, como interpretação destas crises, se reporta às culturas cíclicas ou lineares em seus ritos de passagem. O aspecto coercivo do direito possui racionalidade no descentramento como afastamento do mundo da vida, portanto retoma a perspectiva hobbesiana de irracionalidade do Estado social na medida em que este não estabelece a paz social como renúncia à violência constituída por acordos linguísticos. Neste

processo de ajuizamento, três instâncias são relevantes para os concernidos de uma situação de fala.

A cultura responde pelo conjunto comum de símbolos que estão corporificados na linguagem; a personalidade compreende os processos de socialização dos indivíduos através da educação e da internalização de regras e valores tradicionais vigentes na sociedade; e as instituições sociais formam o substrato de comportamentos autorizados e socialmente sancionados. (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 91).

Portanto, a filosofia social, pano de fundo da pragmática formal pressupõe o direito numa eticidade institucional, numa relação de complementaridade entre moralidade e direito formal, por estar pautada na suposição da existência de sujeitos autônomos. Com esses recursos conceituais Habermas enfrenta a questão da homologia com base no nível 7 do desenvolvimento do juízo moral em Kohlberg, e que foi tomado como uma consciência transcendental pós-convencional. Forma-se, com isso, a descentralização do direito “[...] tão necessária a uma teoria social crítica que pretende manter o indivíduo e a sociedade vinculados de forma equilibrada no mesmo processo de racionalização e/ou aprendizagem.” (BANNWART JÚNIOR, 2008, p. 216). No segundo volume de *Teoria da ação comunicativa*, com Mead e Durkheim no plano ontogenético, não é tomada a perspectiva da teoria da universalidade moral de Kohlberg, mas como socialização necessária para o surgimento do indivíduo comunicativo e posteriormente, num estágio mais avançado, para o surgimento do sujeito autônomo. No primeiro volume daquela obra, Habermas expõe a universalidade moral como projeção filogenética, como dinâmica evolutiva e, com isso, os dois volumes negam um fim último ou penúltimo pondo fim a uma teoria da formação social. E com a reconstrução da argumentação habermasiana em torno de nossa temática, cremos ter confirmado nossa hipótese inicial – ainda que Habermas²⁰⁴ se previna contra o “perigo de uma falácia naturalista”, a teleologia do seu pensamento demonstra não prescindir de aspectos biológicos–culturais, pois seu princípio parte do uso instrumental²⁰⁵ que todos fazem de uma língua natural mãe ou para uma segunda língua para formação de uma identidade bilíngue.

As fases de descentramento da consciência moral estabelecem, como contingente, as concepções do mundo subjetivo e do mundo social inseridas na evolução das imagens de mundo. Habermas, com a pragmática formal, procura rever a história seja particular ou universal, compreender as alterações dos pré-conceitos por meio dos atos de fala

²⁰⁴ (HABERMAS, 1989a, p. 50).

²⁰⁵ (HABERMAS, 1987c, v.1, p. 466).

a partir do princípio do discurso, como renovação da consciência coletiva. A pragmática universal considera essa possibilidade dentro da interpretação ética da cultura (Freud e Devereux), no âmbito do desenvolvimento histórico da moralidade (Durkheim) ou do indivíduo prático moral (Mead, Piaget e Kohlberg). Como exposto, para chegar a essa interpretação, Habermas remontou à relação da primeira topografia freudiana estudada por Mead dentro da linguagem significativa do *Self* entre *I* e *Me* responsável pela socialização, a qual permite posteriormente a individuação. Um encadeamento dialético na construção do discurso do sujeito comunicativo ocorre em seu mundo da vida, com o mundo objetivo para a construção do mundo subjetivo e do mundo social, assegurando a normatividade social com a articulação desses três mundos. E é por essa articulação elevada ao nível social do direito que se torna possível evitar a colonização do mundo da vida com o agir instrumental ou com as leis gerais, e com o agir estratégico, ambos modos de ação subsumindo a comunicativa e, por conseguinte, com todos os fenômenos decorrendo da comunicação distorcida, tendo-se então o agir comunicativo da razão comunicativa como um contraponto à comunicação distorcida.

O conceito de aprendizagem retoma o esclarecimento como progresso humano sem dispensar a técnica e a ciência contra as superstições do âmbito social, num paralelo teórico com as fases do desenvolvimento moral de Kohlberg. No cerne deste paralelo teórico está a normatividade social, que envolve tanto o *princípio de organização* quanto a verticalização das *estruturas normativas* democráticas.

A defesa de Habermas da possibilidade de existir sociedades pós-convencionais tem por base a existência de identidades autônomas que mantêm relações com a família e o grupo, bem como se sujeitam às normas do direito passíveis de revisão, e que demandam, por isso mesmo, sempre novos acordos linguísticos, indício da autolegislação.

A complexificação da sociedade exige emancipação cultural como possibilidade de autonomia na modernidade, ainda que essa seja um projeto inacabado. E nesse processo a identidade (do eu singular e também coletiva) está irremediavelmente articulada à normatividade social, de modo a atestar aquela possibilidade sempre mais.

REFERÊNCIAS

- BANNWART JÚNIOR, C. J. *Moral Pós-convencional em Habermas*. 2002. 162f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.
- _____. *Estruturas normativas da Teoria da evolução social de Habermas*. 2008. 275f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- BERTEN, A. Do conceito de aprendizagem em Habermas. In: MARTINS, C. A.; POKER, J. G. (org.) *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2013, p. 151-174.
- FREITAG, B. *Piaget: encontros e desencontros*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- FREUD, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Tradução de Jayme Salomão e Vera Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987, v. 5, p. 468-561.
- GIACOIA JÚNIOR, O. Nietzsche e a modernidade segundo Habermas. *Ideias*, Campinas, v. 1, n.2, p. 05-37, jul./dez. 1994.
- GIANNOTTI, J. A. Habermas: mão e contramão. *Novos Estudos*, n. 31, out. 1991.
- HABERMAS, J. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- _____. *Comentários à ética do discurso*. Tradução de Gilda Lopes da Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____. *Conhecimento e interesse*. Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987a.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989a.
- _____. *Dialética e hermenêutica*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987b.
- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003a, v.1.
- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003b, v.2.
- _____. *Discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Era das transições*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2003c.

_____. *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1984.

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Sobre a constituição da Europa*. Tradução de Denílson L. Weile, Luiz Repa e Rubion Melo. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

_____. *Teoria de la accion comunicativa*. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Taurus, 1987c, 2 v.

_____. *Teoria de la accion comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Cátedra, 1989b.

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

KOHLBERG, L. *Psicologia del desarrollo moral*. Tradução de Asun Zubiaur Zárte. 2. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.

MARTINS, C. A. Falibilismo filosófico em Habermas. In: MARTINS, C. A.; POKER, J. G. B. (Org.) *O pensamento de Habermas em questão*. 1 ed. Marília: Oficina universitária, 2008.

_____. Hermenêutica e normatividade. In: MARTINS, C. A.; POKER, J. G. B. (Org.) *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2013a, p. 93-129.

_____. Normas – o estabelecimento dos direitos humanos. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, p. 121-148, 2013b. Edição especial.

_____. Universalismo e relativismo na teoria cognitiva de Kohlberg. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v.10, n.6, p. 1049-1060, nov./dez. 2000.

MEAD, G. H. *Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, v. 1.

NOBRE, M. Habermas e a Teoria Crítica da Sociedade – sobre o sentido da introdução do direito no quadro da ‘Teoria da Ação Comunicativa’. In: OLIVEIRA, N. F.; SOUZA, D. G. (Org.) *Justiça e política – homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 373-392. (Coleção filosofia, 156)

_____. *Imobilismo em movimento: da abertura democrática ao governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

REHG, W. Discourse and the Moral Point of View: Deriving a Dialogical Principle of Universalization. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Routledge, v. 34, n.1, p. 27-48, marc. 1991.

REPA, L. S. A Cooriginariedade Entre Direitos Humanos e Soberania Popular: a Crítica de Habermas a Kant e Rousseau. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, p. 103-120, 2013a. Edição especial.

_____. Encolhimento da moral, abertura para a política: diferenciação discursiva e falibilismo em Habermas. In: MARTINS, C. A.; POKER, J. G. (org.) *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2013b, p. 73-92.

SCHUMACHER, A. A. A abordagem pragmático-formal do significado em Habermas. In: MARTINS, C.A.; POKER, J.G.B. (Org.) *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2013, p. 175-245.

WAGNER, G; ZIPPRIAN, H. Intersubjectivity and Critical Consciousness: Remarks on Habermas's Theory of Communication Action. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Routledge, v. 34, n.1, p. 49-62, março. 1991.