



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CAMPUS TRINDADE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Helena Vieira Cardoso

**A IDENTIDADE EU NA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO DE JÜRGEN
HABERMAS**

Florianópolis
2018

Helena Vieira Cardoso

**A IDENTIDADE EU NA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO DE JÜRGEN
HABERMAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Denilson L. Werle.

Florianópolis

2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Cardoso, Helena

A identidade Eu na Teoria do Agir Comunicativo
de Jürgen Habermas / Helena Cardoso ; orientador,
Denilson Werle, 2019.

94 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Identidade pessoal. 3.
Identidade coletiva. 4. Consenso normativo. 5.
Interação simbólica. I. Werle, Denilson. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Helena Vieira Cardoso

**A IDENTIDADE EU NA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO DE JÜRGEN
HABERMAS**

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Janyne Sattler, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Luiz Gustavo da Cunha de Souza, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Denilson L. Werle, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Prof. Ivan Ferreira da Cunha, Dr.
Coordenador do PPGFIL/Presidente

Prof. Denilson L. Werle, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2018.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a CAPES, pela bolsa oferecida durante este período de pesquisa.

Ao meu orientador, Dr. Denilson Luis Werle, por me aceitar como orientanda, sempre respeitando meus interesses e contribuindo com seu vasto conhecimento.

À Dra. Janyne Sattler, por sua imensa solicitude em fazer parte tanto de minha qualificação, quanto de minha defesa.

Ao Dr. Luiz Gustavo Cunha por gentilmente aceitar participar de minha banca.

À Dra. Ilze Zierbel pelas importantes contribuições feitas em minha qualificação e também por sua amizade.

À minha família: meus pais, Rita e Ricardo, por acreditarem em mim e nunca medirem esforços para ajudar na realização dos meus sonhos; minha irmã, Camila, e minha afilhada, Laura, pela presença sempre amável, que me permitiu tranquilizar em meio a momentos de tanta pressão.

Às amigas e aos amigos que, conscientemente ou não, ajudaram-me a me ressignificar neste processo da escrita: Marieli, Sândalo, Arelly, Momo, Stéfani, Hagnes, Ketlyn, Mariana, Elisabeth, Ingrid, Baraúna e Tiago.

E para Anita, que pode não compreender estas palavras, mas certamente entende sua importância para mim.

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo expor o conceito de identidade do Eu conforme apresentado por Jürgen Habermas no âmbito de sua Teoria da Ação Comunicativa. Esta, fundamentada sobre uma razão intersubjetivamente compartilhada pelo *medium* linguístico de reprodução e renovação do mundo da vida, apresenta-se como reconstrução pragmática das competências universais da comunicação linguística. Sob esse viés, o autor cumpre explicitar um conceito de identidade individual que desvie às aporias de um princípio da subjetividade autoativa, onde o individual se perde entre a liberdade transcendental e a objetivação empírica. Desta forma, cumpre a esta pesquisa retomar o modo como o autor, apoiando-se em importantes referências, da sociologia à ontologia, da psicologia social e desenvolvimentista, à linguística, reconstrói, pragmaticamente, o núcleo intersubjetivo da competência identitária, no âmbito de uma perspectiva evolucionista em relação às estruturas da consciência moral-prática. Estas, não mais presas aos limites da subjetividade, são identificadas pelo autor na racionalidade que se forma na correspondência de origem (homologia) entre as estruturas cognitivas do Eu epistêmico e as imagens de mundo compartilhadas interpessoalmente, de um lado, e a identidade do Eu da autorrelação prática e a identidade coletiva, de outro.

Palavras-chave: Intersubjetividade. Interação comunicativa. Competências da Personalidade.

ABSTRACT

This research aims to show the concept of Ego Identity, as presented by Jürgen Habermas in his Communicative Action's Theory. Based on an intersubjective concept of reason, shared through the linguistic *medium* of the life world's reproduction and renovation, Habermas's theory is shown as the pragmatic reconstruction of linguistic communication's universal competencies. From this perspective, he intends to expose a conception of individual's identity that can deviate from the aphoretic effects of a self-active subjectivity's principle, where the individual loses itself between transcendental freedom and empirical objectification. That being said, reconstructs the intersubjective core of identity as a human competence, based on an evolutionist perspective in terms of moral-practical consciousness structures. Those, no more stuck within the limits of subjectivity, are identified by Habermas in the rationality that arises there where the cognitive structures of the epistemic Ego and the world shared images, on the one hand, and the identity of practical self-related Ego and collective identity, on the other hand, are cooriginated.

Keyword: Intersubjectivity. Communicative interaction. Personality competencies.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Estádios de interação, perspectivas sociais e estádios morais	89
--------------------------------------------------------------------------------	----

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 UMA AUTO COMPREENSÃO MODERNA	12
2.1 UM PROJETO DE AUTOCOMPREENSÃO	14
2.2 FILOSOFIA DA CONSCIÊNCIA: APORIAS DA AUTO-OBJETIVAÇÃO	15
2.3 O RESGATE DO MUNDO DA VIDA.....	21
3 RAZÃO COMUNICATIVA E FORMAÇÃO INTERSUBJETIVA DA SUBJETIVIDADE.....	31
3.1 GÊNESE DAS FORMAS DE INTEGRAÇÃO: A INTERSUBJETIVIDADE DO SAGRADO.....	36
3.2 A NORMATIVIDADE INERENTE À COMUNICAÇÃO.....	45
3.3 A PERSPECTIVA DO PARTICIPANTE: RECONSTRUINDO A AÇÃO DE FALA....	55
4 FORMAÇÃO COMUNICATIVA DA IDENTIDADE.....	61
4.1 A INDIVIDUAÇÃO PELA SOCIALIZAÇÃO	65
4.2. COMPETÊNCIAS DO SISTEMA DA PERSONALIDADE E A IDENTIDADE DO EU	78
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92
REFERÊNCIAS	94

1 INTRODUÇÃO

A questão da identidade humana é tema recorrente nas formulações em Teoria Social. Influenciado pela experiência enquanto pesquisador do Instituto de Pesquisas Sociais da Universidade de Frankfurt, Habermas inicia seus estudos acerca do fenômeno da identidade com a intuição preliminar de uma necessária indissociabilidade entre teoria e prática, bem como entre o social e o individual. No desenrolar de suas investigações, o autor chega à formulação de uma teoria que, tomando o indivíduo e a sociedade como componentes isógenos de um mundo da vida complexo, possibilita pensar a identidade para além das dualidades que a assimilam, ora como a autoexpressão de um Eu epistêmico desengajado, ora como a manifestação de uma coletividade à qual os indivíduos se integram pelo sentimento de pertencimento. Tendo isso em vista, a presente pesquisa tem por objetivo a apresentação da perspectiva habermasiana no que diz respeito à reconstrução da identidade pessoal em relação à constituição da sociedade.

Em um primeiro momento, tratar-se-á do compromisso que Habermas se coloca, a saber, o de formular uma teoria capaz de se esquivar às aporias que o autor identifica nos contornos da autocompreensão moderna. Identificando na obra kantiana, através do contato com os escritos de Hegel, a sistematização primeira da autorreflexão crítica de uma época, Habermas se volta a Kant a fim de compreender os termos da racionalidade, conforme investigada pelo filósofo. Neste excursão, Habermas expõe, materializado na gramática Filosofia da Consciência, institucionalizada no âmbito da Teoria do Conhecimento, um princípio de subjetividade a figurar como núcleo de reflexividade de todo ser racional. Percebendo, na lógica deste princípio, a manutenção de uma forma de pensamento ligada, ainda, a uma metafísica das origens, o autor busca um ponto de vista diferenciado a partir do qual pudesse desenvolver uma Teoria Social efetivamente moderna. Neste ínterim, o autor retoma as intuições fenomenológicas de Husserl acerca do mundo da vida, adotando, contudo, uma perspectiva pragmática para tanto. Dessa forma, ele resgata uma dimensão da experiência ao mesmo tempo imediata e racional, contextualmente arraigada e formalmente reconstruível.

O segundo capítulo visa elucidar em que consiste a reconstrução pragmática das condições formais da experiência. Partindo da ação comunicativa como algo dado, o autor tem em vista aquelas competências universais da comunicação, somente na base das quais é possível, sem recurso à coerção, algo como a coordenação consensual dos planos de ação individuais e coletivos e a integração social estável. Para tanto, com auxílio dos estudos sobre

a linguistificação do sagrado, conforme elaborados por Durkheim e George Mead, o autor argumenta pela concomitância de processos de transformação envolvendo padrões de racionalidade tanto social quanto individual. Com recurso a esses autores e atentando para a homologia ontofilogenética¹ do agir comunicativo enquanto princípio de organização, Habermas postula a cooriginalidade entre identidade singular e coletiva; esta, ele explicita em termos evolucionários, indicando nos consensos simbolicamente mediados das sociedades pré-modernas a condição de entendimento intersubjetivo que subjaz ao desenvolvimento capacidade de aprendizado humano, especialmente no que diz respeito à condução do agir social segundo regras generalizadamente reconhecidas.

No processo compreendido como linguistificação do sagrado a linguagem, então rigidamente vinculada à dimensão sagrada da moral, gradualmente absorve as funções de reprodução de um mundo da vida estruturalmente diferenciado. Nisto permanece, na semântica dos jogos de linguagem das sociedades modernas, aquelas intuições morais relacionadas à arcaica autoridade do sagrado que passa, então, a traduzir-se em termos de solidariedade universal e justiça individual. Uma vez elucidados esses pontos, encaminha-se a pesquisa ao seu terceiro e último capítulo.

Na terceira parte desta pesquisa, cumpre-se explorar o modo como o autor mobiliza recursos do debate em psicologia do desenvolvimento, especialmente na esteia de Piaget e Kohlberg, com o objetivo de respaldar sua tese da formação discursiva da vontade. Primeiramente, retornando a Mead, expõe-se a maneira como ele explica a formação do sistema de personalidade através de interações simbólicas, ou seja, normativamente reguladas. Neste ínterim, pelo meio da socialização, são os organismos integrados em uma complexa rede de interações, na qual eles se veem, cada vez mais, inseridos em situações onde são exigidas deles a justificação máxima de suas ações. Nesta esteia, Kohlberg assume o conceito de argumentação, mobilizado por Mead na elucidação do caráter reflexivo das ações de fala, a fim de fundamentar sua teoria do desenvolvimento sociocognitivo da capacidade de efetuar juízos morais. Adaptando a estrutura argumentativa de Kohlberg à perspectiva do desenvolvimento das competências da personalidade, pode o autor oferecer sua tese. Nesta,

¹ Esse termo se refere aos que Habermas entende por semelhança de origem (pelo desencadeamento de uma nova forma de comunicação quando da interação gestual, com vistas ao entendimento mútuo) entre o componente de controle de comportamento, a partir do qual se desenvolve a autorreferência epistêmica de uma singularidade humana, e o início da evolução das imagens do mundo da vida, ou seja, de uma compreensão de mundo universalmente compartilhada. Estabelecendo a intersubjetividade que subjaz à própria racionalidade, Habermas identifica, nas sociedades modernas, a homologia entre ontogênese (a origem e desenvolvimento do indivíduo) e filogênese (surgimento e evolução da espécie humana em sociedade) na cooriginalidade entre identidade pessoal e coletiva.

enfim, a identidade do Eu figura como o resultado da individuação pela socialização de organismos que, na vivência de interações comunicativas, aprendem a se autocompreender a partir do outro. Enquanto competência socialmente adquirida, ela depende da dimensão intersubjetiva somente através da qual é possível descentramento da perspectiva dos indivíduos nos termos de um desenvolvimento comunicativo da vontade. Como ideal normativo, ela postula a plausibilidade de um dever-ser que não mais pressupõe a unilateralidade de um subjetivismo que sobrecarrega a cognição humana com capacidades abstratas de auto-objetivação.

Ao fim, intenta-se argumentar pela importância das contribuições habermasianas ao tema da identidade, principalmente no que se refere à abertura filosófica a uma abordagem que não negligencie a abundância da práxis cotidiana mas, pelo contrário, que entenda entre a filosofia e as demais ciências uma relação de complementaridade. Neste movimento, concilia-se, também, a sociedade e a pessoa, pelo entendimento da complexidade que pressupõe a integralidade destes dois componentes. Nesta conta, abre-se a possibilidade ao estudo da competência identitária, evitando os riscos de reduzi-la aos dualismos irreconciliáveis do paradigma da subjetividade.

2 UMA AUTO COMPREENSÃO MODERNA

Buscando desenvolver uma Teoria Social capaz de apreender, em sua integralidade, o fundamento de sentido que orienta o agir², Habermas, como muitos filósofos anteriores a ele, volta suas atenções à Modernidade enquanto projeção e universalização de um ideal paradigmático. Em seu excursão filosófica, o autor identifica, na obra de Hegel, o primeiro momento de uma precisão teórica acerca do Moderno³, identificando sua necessária relação interna com uma racionalidade geradora de si mesma. Habermas aponta no decurso histórico da Europa ocidental, que precedeu a consolidação teórica dos “novos tempos” como um projeto universal⁴, o desenvolvimento da problemática que levanta a necessidade de tamanho empreendimento filosófico. Tal período vê acontecer uma profunda transformação epistêmica, a qual tem seu início com a Era dos descobrimentos durante a qual a civilização ocidental tradicional, então limitada à Europa, percebe-se em face de mundos novos⁵.

Gradualmente, mudanças nos âmbitos econômicos, culturais e sociais⁶ fortaleceram a valorização do ideal da autonomia da subjetividade. Habermas⁷ salienta três momentos simbólicos na história europeia que simbolizam etapas dessa transformação: a Reforma, o Esclarecimento e a Revolução Francesa, bem como o que resultou de tais acontecimentos, a saber, a familiarização da mística protestante, a Declaração dos Direitos dos Homens e o Código Napoleônico. Eles representam três acontecimentos distintos que reforçaram a decomposição “da razão substancial expressa pelas concepções religiosas e metafísicas”⁸ de mundo, pela centralização do indivíduo na valorização de uma subjetividade autodeterminante. Interpretações anteriores definiam o saber sobre o mundo em termos de conhecimento do sacro. A origem do saber sobre o mundo, das instituições e da personalidade não se diferenciava nessa relação simbiótica entre religião e sociedade⁹. Determinações morais e reflexões ontológicas, investigações científicas e tradições culturais tinham, como solo comum, uma ordem divina ao mesmo tempo transcendente e íntima. O conhecimento,

² PIZZI, 2005, p. 13.

³ HABERMAS, 1998, p. 16.

⁴ A saber, no processo de racionalização que ocorreu entre os séculos XV e XVIII, ao qual Weber dedica todo seu labor científico (HABERMAS, 1998, p. 13).

⁵ HABERMAS, 1998, p. 17.

⁶ “O conceito de modernização refere-se a um feixe de processos cumulativos que se reforçam mutuamente: à formação de capital e mobilização de recursos, ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho, ao estabelecimento de poderes políticos centralizados e à formação de identidades nacionais à expansão de direitos de participação política, de formas urbanas de vida e de formação escolar formal (HABERMAS, 1998, p. 14).

⁷ HABERMAS, 1998, p. 28.

⁸ HABERMAS, 1987, p. 12.

⁹ LUCCHI, 1999, p. 267.

divulgado nos termos do método escolástico, tem na premissa da substância divina inteligível seu fundamento e extensão; ainda que o absoluto seja inapreensível à investigação humana, a essência das coisas se fazia mostrar na certeza de ideias inatas, acessíveis ao pensamento pela participação comum da substância divina originária. O que passa a ocorrer, gradativamente, é uma desnaturalização das tradições em vista da insuficiência da metafísica teológica de responder às novas problemáticas que surgiam dos conflitos internos e choques de cultura nas sociedades europeias. Tal período mostra abarcar a progressão de um processo de racionalização das imagens de mundo pela abstração das imagens divinas¹⁰. Nesse processo “a natureza é então dessacralizada e dessocializada. O Mundo passa a ser interpretado em conceitos racionais, que concorrem com a ciência secularizada. A tradição só pode então ser acolhida no médium da crítica” (LUCCHI, 1999, p. 265).

O desencantamento do mundo tradicional coloca aos novos tempos a necessidade de buscar a autoridade de um sistema basilar que garantisse a legitimação das novas formas de vida e instituições que se desenvolviam no desprender dos modelos obsoletos. Um novo paradigma de justificação precisava tomar o lugar da unidade e totalidade da cosmovisão “cristã”, sem, contudo, abrir mão da crescente diferenciação que ocorria na sociedade, estabelecendo novas instituições e funções e, pela primeira vez, fazendo abrir um horizonte de futuro¹¹.

A modernidade deu um golpe de desvalorização nas formas de esclarecimento, que tinham emprestado também às teorias um resto da força unificadora dos mitos originários: a síndrome de validade, da qual dependiam os conceitos básicos da religião e da metafísica, desfez-se no momento em que surgiram, de um lado, as culturas de especialistas em ciência, em moral e em direito e, de outro lado, a arte se tornou independente. (HABERMAS, 1990, p. 26)

Sem uma narrativa divina pré-estabelecida, o “novo tempo”, abdicando de buscar no passado suas justificativas, o faz a partir de si mesmo. O momento da consolidação da Modernidade enquanto época radicalmente nova¹² se dá quando é colocada a tarefa de autolegitimação. Cria-se aí uma necessidade colocada à filosofia: encontrar a normatividade do *ethos* de sua época para compreender-se a partir de si mesma, desde os escombros de uma metafísica transcendente.

¹⁰ LUCCHI, 1999, p. 265.

¹¹ HABERMAS, 1998, p. 17.

¹² HABERMAS, 1998, p. 17.

2.1 UM PROJETO DE AUTOCOMPREENSÃO

Hegel é quem primeiramente identifica a necessidade, então passada despercebida pelo próprio Kant, pela qual se responsabiliza a Filosofia, “logo que a modernidade se concebe como uma época histórica, ou seja, logo que toma consciência de que a sua separação de passados exemplares e a necessidade de criar a partir de Si própria tudo o que é normativo são problemas históricos” (HABERMAS, 1998, p. 30). O princípio autocertificador é encontrado na liberdade autorreflexiva da subjetividade. Habermas indica quatro conotações implícitas no entendimento de subjetividade àquela época, a saber,

a) individualismo: no mundo moderno a peculiaridade infinitamente particular pode fazer valer as suas pretensões; b) direito à crítica: o princípio do mundo moderno exige que o que deve ser reconhecido por cada um se lhe apresente como algo legítimo; c) autonomia do agir: é característico dos tempos modernos o facto de nos quisermos responsabilizar pelo que fazemos; d) por fim a própria filosofia idealista: Hegel considera ser tarefa dos tempos modernos que a filosofia apreenda a Ideia que sabe de si própria. (HABERMAS, 1998, p. 27)

Tendo em vista seu contexto, a crítica kantiana ganha força como alternativa paradigmática ao oferecer um modelo razoável de organização social e fundamentação do conhecimento, ao mesmo tempo original e afeito às tendências efluídas do *ethos* europeu do final do século XVIII. Conforme reagem aos novos processos de independência dos complexos racionais do conhecimento objetivo, das normas morais e do juízo de gosto¹³, as três críticas abarcam princípios há muito incorporados nos discursos filosóficos. Nelas “a razão surge como uma reflexão, ao mesmo tempo totalizadora e autorreferente. Esta assume a herança da metafísica na medida em que garante o primado da identidade frente à diferença e a precedência da ideia frente à matéria” (HABERMAS, 1990, p.41). A perpetuação do idealismo e do pensamento de identidade ocorre, no entanto, pela refração¹⁴ de ambas as perspectivas na passagem da inteligibilidade divina à subjetividade transcendental. Kant leva a outra dimensão o caminho aberto por Descartes, da consciência intuitiva de uma subjetividade abstrata que identifica o Eu e que se certifica do mundo a partir de si mesma. Na filosofia cartesiana, ainda que a subjetividade tenha se tornado mais independente em seus processos cognitivos, a origem inteligível que legitima a experiência continua sendo Deus. A relação do sujeito cognoscente com o mundo goza da certeza tranquila da dádiva das ideias inatas. É Kant quem procede à ruptura dessa tradição ao determinar como possibilidade da

¹³ HABERMAS, 1990, p. 27.

¹⁴ HABERMAS, 1990, p. 38.

experiência a própria subjetividade – a consciência originária do Sujeito Transcendental criador de mundos¹⁵, o qual nada mais é do que a estrutura formal da razão pura.

No conceito kantiano de razão formal e fragmentada internamente, delinea-se uma teoria da modernidade em que “a vida religiosa, o Estado e a sociedade, bem como a ciência, a moral e a arte transformam-se em outras tantas encarnações do princípio da subjetividade” (HABERMAS, 1998, p. 29). Esta, previamente apresentada como interioridade epistêmica por Descartes e como interioridade prática por Lutero, implica, em Kant, uma transcendência monológica frente aos mundos natural e social¹⁶, então desdiferenciados no entendimento de objetividade. O Sujeito que estrutura a realidade a partir do próprio aparelho cognitivo tem, na autorrelação consigo mesmo, a chave da objetividade. Com este movimento, aloca-se em uma subjetividade transcendental-universal, ao mesmo tempo em que interna e centralizadora o âmbito racional “perante o qual tem de apresentar uma justificação tudo aquilo que de uma forma geral reclama qualquer validade” (HABERMAS, 1998, p. 27), tendo no sujeito cognoscente que representa sua figura.

Não obstante, no movimento de libertação da consciência do sujeito, a crítica kantiana abre hiatos que fortalecem dominações e possibilitam novas formas de poder. Se, por um lado, a filosofia kantiana não escapa à estrutura de uma realidade profundamente racista e patriarcal, situação outrora elucidada por Nancy Hirschmann¹⁷, adaptando à sua racionalidade a reprodução dos ideais do *hommebourgeois*¹⁸, por outro ela justifica a razoabilidade de uma nova hierarquia: a crítica objetivista. A soberania da auto reflexividade foi o que possibilitou, Habermas argumenta, a existência de algo como a Teoria do Conhecimento, estabelecendo o primado da teoria frente à práxis¹⁹. Por este viés, centraliza-se a o princípio da subjetividade como paradigma, fixado na filosofia e nas ciências humanas na gramática de uma filosofia da consciência.

2.2 FILOSOFIA DA CONSCIÊNCIA: APORIAS DA AUTO-OBJETIVAÇÃO

É nesses termos que a fundamentação transcendental das condições a priori da experiência, conforme elaborada no conjunto da Crítica kantiana determinou não apenas uma mudança paradigmática em relação à metafísica medieval. No que diz respeito à produção de

¹⁵ HABERMAS, 2002, p. 192.

¹⁶ HABERMAS, 2000, P. 22.

¹⁷ HIRSCHMANN, 2008.

¹⁸ HABERMAS, 1990, p. 275.

¹⁹ HABERMAS, 1990, p. 42.

saber, concebe-se um novo entendimento a respeito da função da filosofia e de seu lugar em relação às demais cadeiras²⁰. Rejeitando os termos de uma razão substancialmente arraigada no mundo, porque essência de uma divindade na qual tudo existe, Kant passa a trabalhar a racionalidade enquanto unidade formal de operações lógicas intuitivamente executadas no Sujeito. Cria-se, assim, a figura de uma subjetividade estruturante centralizada no sujeito cognoscente, ponto originário do qual procede a delimitação do conhecimento enquanto faculdade cognitiva “talhada à medida dos fenômenos”²¹. Nesse cenário, a disciplina filosófica é reformulada em seus pressupostos, mudança que se torna evidente em face da criação da cadeira de Teoria do Conhecimento. Na “construção da sua teoria do conhecimento” Kant transforma “as restrições de uma faculdade de conhecimento finita em condições transcendentais de um conhecimento que progride para o infinito” (HABERMAS, 1998, p. 245).

A partir daí, à filosofia é creditado um conhecimento anterior ao conhecimento, fato que a coloca a uma distância privilegiada das instâncias do mero fenômeno, exercendo a função epistemológica que lhe confere o poder de indicadora de lugar e juíza das esferas axiológicas da teoria e da razão prática, se comportando “como extrema instância jurídica não somente em face das ciências, mas perante a cultura em seu todo” (HABERMAS, 1989, p. 18). Como disciplina filosófica, a Teoria do Conhecimento nasce da auto compreensão absolutista de uma Filosofia que se entende pura e neutra em relação a interferências materiais e questões pragmáticas²².

Existe uma circularidade na relação unilateral de uma razão que só pode proceder na confrontação sempre duvidosa entre sujeito e objeto. Em uma Teoria do Conhecimento modelada pela auto-objetivação do sujeito, permanecerão sendo consideradas apenas as condições subjetivo-cognitivas da experiência possível²³. A Filosofia da Consciência teria eleito a autoconsciência seu ponto de partida analítico enquanto fenômeno originário e incondicionado. Entender uma Teoria do Conhecimento de fora desta perspectiva é, Para Habermas, a tentativa de abandonar a noção de um mundo de “objetos da experiência”, escapando ao “desnível entre mundo inteligível e fenômeno”²⁴.

²⁰Habermas exemplifica essa situação da seguinte forma: “A física de Newton precisa em primeiro lugar, não de uma explicação empírica, mas da explicação no sentido de uma resposta transcendental à questão: como é possível em geral o conhecimento empírico? Kant chama transcendental a uma investigação voltada para as condições a priori da possibilidade da experiência” (HABERMAS, 1989, p. 17).

²¹ HABERMAS, 1998, p. 29.

²² HABERMAS, 1990, p. 42.

²³ Como efeito, “a filosofia da consciência não tem outra saída senão incrementar (...) uma teoria do conhecimento, cuja primazia está na observação e na constituição do objeto” (PIZZI, 2005, p. 26).

²⁴ PIZZI, 2005, p. 178

O princípio da liberdade da subjetividade, posto que comportasse ideais emancipatórios em tempos onde a razão humana carecia uma autoridade certificadora em um mundo dessacralizado²⁵, quando tornada paradigma nas formas de uma Filosofia da Consciência não consegue dar conta de suas próprias aporias.

E é então que se põe a questão de saber se o princípio da subjetividade e a estrutura da autoconsciência que é inerente a essa subjetividade são suficientes como fonte de orientações normativas - se são suficientes para «fundar» não apenas a ciência, a moral, e a arte de uma forma geral mas para estabilizar uma formação histórica que se libertou de todos os compromissos históricos” (HABERMAS, 1998, p. 30)

Há questões sutis a serem consideradas no que diz respeito à manipulação da gramática moral que idealiza a autorrealização subjetiva de uma liberdade abstrata²⁶ em um mundo cada vez mais racionalizado e que visa no progresso o constante desenvolvimento das potencialidades do gênero humano²⁷. Hegel levanta importantes objeções, no sentido de apontar as pretensões de universalidade da autocompreensão de uma época que erija uma cognição finita a título de espírito absoluto²⁸, reduz a noção de comunidade a reflexo de uma subjetividade individualista e faz crer numa normatividade desengajada da solidariedade social. O autor argumenta que na órbita da ortodoxia protestante e do ideal Iluminista “o princípio da subjetividade gera uma positividade que, por sua vez, motiva a necessidade objetiva de sua superação” (HABERMAS, 1998, p. 37). O idealismo transcendental abre a possibilidade de pensar a independência mútua entre conhecimento empírico e juízo normativo, ideal cristalizado nas premissas do positivismo. Nesse ínterim, as Ciências Sociais e a Teoria Normativa dividem-se em duas especialidades diferentes, relativas a dois domínios distintos. “O positivismo abandona a fundamentação reflexiva do conhecimento para entregar-se a uma teoria da ciência completamente objetivista”²⁹ em um movimento de equiparação da razão cotidiana à razão instrumental. A reação positivista de reforçar a limitação do mundo objetivo pressupõe uma distância epistemológica onde o observador, de um ponto de vista neutro, consegue apreender, de maneira impessoal, a realidade de seu objeto. No âmbito das teorias da sociedade, isso implica que, enquanto ator social, o investigador precisa se colocar em situação de impessoalidade em relação à sociedade, portando-se como o Físico ou o Biólogo em face do Universo e da Natureza.

²⁵ LUCCHI, 1999, p. 197.

²⁶ HABERMAS, 2011, p. 204.

²⁷ HABERMAS, 1990, p. 281.

²⁸ HABERMAS, 1998, p. 33.

²⁹ PIZZI, 2005, p. 23.

Enquanto Kant se preocupava em afirmar uma subjetividade racional em face de uma natureza dessacralizada “em um sistema de leis conhecidas e reconhecidas”³⁰ o mundo social perde-se nesse ‘mundo externo’ com o qual lida-se objetivamente na intenção de um juízo não enviesado. Sob o paradigma da Filosofia da Consciência, teorias da sociedade e do indivíduo não conseguem escapar à aporia da confrontação duvidosa entre sujeito e objeto. Com efeito, porém, a razão centrada no sujeito é produto da abstração da normatividade “de um processo social em cujo decurso um momento subordinado toma o lugar do todo sem ter forças para assimilar a estrutura do todo” (HABERMAS, 1998, p. 292). Respondendo às crises contemporâneas de autocompreensão, Habermas identifica, nas grandes correntes filosóficas dos séculos XIX e XX, as quais se posicionam contrariamente às formulações kantianas, a manutenção do círculo aporético de uma consciência monológica unilateral³¹, que não consegue esgotar a demanda filosófica pela apreensão de uma integralidade genuína. Em Hegel, a modernidade, entendida como autocompreensão de uma época, teve seu primeiro grande crítico. Ele percebe na reflexão transcendental (que gera o princípio da subjetividade) a falta de um entendimento que restituísse, além da autocertificação formal de uma época, uma “destruída harmonia de vida”³² da qual também depende a integração social. Isso vem da percepção que os organismos humanos singulares não são apenas subjetividades estruturantes, mas “sempre são também o que lhes é imposto de fora pela história como algo estranho” que é também “*força motriz* de uma humanidade que sempre arranca de si suas representações e que assim se produz a si mesma”. Não obstante, ele “o faz de tal modo que esta, por seu turno, seja resumida na qualidade de uma história do espírito na autoconsciência absoluta da filosofia” (HABERMAS, 2011, p. 423).

Hegel busca uma superação da positividade a partir do mesmo princípio que a engendrou. Ainda que ele critique que os efeitos positivos “desmascararam o princípio da subjetividade como princípio de dominação” (HABERMAS, 1998, p. 37), sua sugestão de uma “práxis mediadora”³³ que reconcilia a razão subjetiva com seu outro, é incapaz de evitar resultados igualmente irresolutos.

O espírito vital é o medium que funda uma comunhão de um tal gênero que um sujeito sabe que é uno com o outro e permanece apesar disso ele mesmo. O

³⁰ HABERMAS, 1998, p. 28.

³¹ PIZZI, 2005, p. 29.

³² HABERMAS, 1998, p. 32.

³³ “Esta praxis realiza-se na dimensão do tempo histórico, faz a mediação da natureza subjectiva do indivíduo necessitado com uma natureza objectivizada no trabalho, dentro do horizonte da natureza cósmica envolvente. Esta praxis social é o lugar onde a razão historicamente situada, carnalmente incarnada, e confrontada com a natureza externa efectua concretamente a mediação com o seu outro. (HABERMAS, 1998, p. 283).

isolamento dos sujeitos estabelece então a dinâmica de uma comunicação perturbada a que, contudo, é inerente como telos o restabelecimento da relação ética. Esta orientação do pensamento poderia ter dado o impulso para recuperar e transformar, do ponto de vista da teoria da comunicação, o conceito reflexivo da razão desenvolvido na filosofia do sujeito. (HABERMAS, 1998, p. 39).

Hegel justifica essa reconciliação num Espírito absoluto que se intui, se representa e se concebe³⁴; não é, então, capaz de levar suas reflexões para além das antinomias da Filosofia da Consciência que, de um modo ou de outro, sempre voltam a buscar uma premissa ontológica unificante da auto objetivação do ente racional ordenado³⁵. É o caso, igualmente, da crítica radical da razão formulada por Nietzsche (e toda uma tradição francesa que posteriormente redescobre o filósofo³⁶) que posiciona nas dimensões arcaicas e irracionais de uma subjetividade descentrada a ontologia de uma existência em que a razão moderna se coloca em seu lugar de “razão instrumental que tudo submete a seu poder manipulador, rotulando o heterogêneo de louco e marginalizando-o” (LUCCHI, 1999, p. 413).

O que se vê, então, é uma generalizada descrença nos potenciais normativos de uma razão que foi reduzida a suas funções estratégicas e instrumentais.

Enquanto se afunda esse continente de conceitos fundamentais, que serve de suporte ao racionalismo ocidental de Max Weber, a razão revela a sua verdadeira face: é desmascarada como subjetividade subjugante e, ao mesmo tempo, subjugada ela própria, como vontade de apoderamento instrumental. (HABERMAS, 1998, p. 16)

A crítica parece ver esgotados os recursos da época para lidar com suas próprias antinomias. Esgotam-se as utopias de uma modernidade cheia de expectativas de futuro e generaliza-se um mal estar ante os extremismos de uma vida racionalizada. As formulações filosóficas pós-guerra carregam na sua retórica o pessimismo de uma razão que não pode escapar à própria reificação³⁷. Sob a aura pessimista do estarecimento ante os estilhaços das promessas revolucionárias da autoconsciência subjetiva, a razão é retratada como um dispositivo o qual, na objetivação do mundo externo, amplia o domínio da natureza, “em seguida transferindo para as outras pessoas, pensadas como objetos sociais e para a própria

³⁴ HABERMAS, 1998, p. 43.

³⁵ HABERMAS, 1990, p. 31.

³⁶ “Os jovens conservadores (...) atribuem as forças espontâneas da imaginação, da experiência subjetiva, da afetividade a um fundo arcaico longínquo e opõem, de um modo maniqueísta, à razão instrumental um princípio que apenas pode ser invocado, quer se trate da vontade de poder ou da soberania, do ser ou de uma força poética dionisíaca. Em França, essa tendência vai de Georges Bataille a Derrida, passando por Foucault. Em todos os seus representantes, respira com toda a evidência o espírito de Nietzsche, redescoberto nos anos 70” (HABERMAS, 1987, p. 21).

³⁷ HABERMAS, 1998, p. 292.

natureza interna pulsional, que deve ser reprimida”³⁸ em prol de uma lógica identificadora. O resultado de semelhante argumento é uma metafísica que recusa expressão conceitual³⁹ a um presente alienado de si mesmo. Argumentações como essa Habermas identifica nas diversas manifestações de autocrítica moderna, de Hegel a Nietzsche e seu amplo espectro de influência, passando por Marx e Heidegger até ter suas representações nas críticas sociais da Escola de Frankfurt e do Pós-Estruturalismo francês, na pretendida transvaloração de uma crítica pós-moderna.

É partindo de um cenário pessimista frente à fragmentação de uma razão monológica que Habermas se volta para a realidade da qual ele quer tratar numa atitude reconstrutiva⁴⁰, fazendo o movimento kantiano de apreender a estrutura normativa que auto certifica a modernidade pela sua imanência, e a justifica pelos princípios de um ideal utópico realizável. Se, por sua vez, Kant respondia à sua época centralizando a liberdade da subjetividade e o valor da realização autodeterminada desta, Habermas parte de uma problemática distinta em sua natureza. Constatado o descontrole da racionalização instrumental das formas de vida bem como a profunda pluralidade que entrecorta eticamente o mundo, que mecanismo há para que seja possível o entendimento intersubjetivo que subjaz à interação? “O equívoco da Filosofia da Consciência consiste em supor que a autorreferência da Teoria do Conhecimento pode também fundamentar a experiência intersubjetiva, isto é, os princípios normativos” (PIZZI, 2005, p. 30).

Renunciando à pretensão de uma filosofia que se distancia analiticamente da realidade como o juízo sintético externo e idealizador, Habermas revigora a intuição hegeliana de uma modernidade que tem como tarefa e projeto a reflexão sobre as contradições do existente a partir dos recursos de seus próprios conceitos⁴¹. Ele o faz, contudo, renunciando ao princípio da subjetividade que determina à teoria social uma aporia não solucionável tendo em vista sua evidente herança metafísica. A filosofia, ele argumenta, “continuará fiel às origens metafísicas enquanto puder *pressupor* que a razão cognoscente se reencontra no mundo estruturado racionalmente ou enquanto ela mesma empresta à natureza ou à história uma estrutura racional” (HABERMAS, 1990, p. 44).

Propõe-se, então, uma Teoria Social que, antes da análise epistemológica da Teoria do Conhecimento, proceda pela interpretação pragmática do mundo da vida, não reduzida à

³⁸ LUCCHI, 1999, p. 416.

³⁹ LUCCHI, 1999, p. 416.

⁴⁰ O método reconstrutivo consiste na “operação reflexiva que apreende em que condições uma determinada experiência é possível” (REPA, 2016, p. 743). Neste caso, trata-se da experiência da ação comunicativa como fato dado.

⁴¹ HABERMAS, 2011, p. 214.

semântica linguística. A intenção é assumir a importância de uma noção de vivência ao pensamento normativo, de experiência imediata e, acima de tudo, de condições e possibilidades formais e materiais de um “dever ser”. Sendo assim, há que se resgatar a racionalidade que organiza os elementos nesse mundo no qual participamos. Esse suporte, Habermas encontra no conceito de mundo da vida.

2.3 O RESGATE DO MUNDO DA VIDA

Voltar-se à práxis na busca de compreender o que ali está pressuposto, de modo que as pessoas se entendam entre si na pluralidade das formas de vida e das interações diárias, faz com que a abordagem universalista de Habermas perca o tom hostil com que, em geral, esse termo se apresenta. A postura do teórico crítico que busca na imanência os recursos de seu diagnóstico influencia, aqui, no movimento de buscar os sinais de vida de uma razão existente, sem abordá-la projetando ali um princípio específico como o da liberdade da subjetividade, ou do bem comum. Afirma o autor, que, “contra a autocompreensão objetivista da ciência, que se relaciona ingenuamente com os dados, é possível indicar para o saber teórico um referencial de ação, mas não algo como uma dedução direta de imperativos da práxis de vida” (HABERMAS, 2011, p. 52). Este referencial de ação, Habermas o tematiza através do conceito de Mundo da Vida⁴². Na pista de Husserl, o objetivo é destacar “o contexto preliminar da prática natural da vida e da experiência do mundo como sendo o fundamento reprimido de sentido” (HABERMAS, 2002, p. 88). Entretanto, ele amolda o conceito à análise pragmático-formal de um referente não temático constituído de “pressupostos dos quais os participantes da comunicação necessariamente partem para que a ação de fala adquira um determinado significado numa situação dada e para que possa ser válida ou inválida em geral” (HABERMAS, 1990, p. 87). Pelas vias da Pragmática, Habermas é capaz de desviar sua pesquisa dos dilemas da Filosofia da Consciência⁴³, direcionando o olhar às estruturas funcionais do agir comunicativo para a manutenção de um mundo da vida racionalmente diferenciado⁴⁴.

⁴² A referência direta a este conceito remete-nos às análises fenomenológicas de Husserl e à análise formal não sistemática do ‘mundo vivido’ conforme elaborada por Wittgenstein, leituras que levaram Habermas ao estudo pragmático-formal das estruturas invariantes das formas de vida e mundos da vida, simultaneamente, particulares e históricos (HABERMAS, TAC II, p. 218).

⁴³ À qual Husserl ainda se prendia ao abordar um ‘Ego transcendental’ (HABERMAS, 2002, p. 50) encarregado de produzir a intersubjetividade do mundo da vida a partir dos sistemas monádicos individuais coabitantes em um sistema social (HABERMAS, TAC II, p. 237).

⁴⁴ HABERMAS, TAC II, p. 219.

A passagem de uma inteligibilidade divina para uma razão comunicativa é um processo que implica sucessivas e graduais mudanças nas formas de vida existentes, suas organizações materiais, as relações de que se constituem suas formas e sentido de ser no mundo. No âmbito de um olhar epistemológico, das transformações⁴⁵ que caracterizaram o processo de racionalização comunicativa do mundo da vida, decorrem diferenciações as quais expressam a “separação da cultura, da sociedade e da personalidade em relação à base unitária representada anteriormente pelo sagrado” (BANNWART, 2008, p. 248). Independentes e irreduzíveis, mas coerentes entre si, esses três componentes estruturais erigem seus alicerces na função de sustentar o sentido e a segurança de uma ordem necessária.

No *plano cultural*, os núcleos da tradição, garantidores da identidade, separam-se dos conteúdos concretos com que se entrelaçam nas cosmovisões míticas. Eles se encolhem, tomando a forma de elementos formais, tais como conceitos de valor, pressupostos da comunicação, procedimentos da argumentação, valores fundamentais, abstratos, etc. Já no *nível da sociedade*, os princípios gerais tomam forma a partir dos contextos especiais das sociedades primitivas. Nas sociedades modernas se impõe princípios de ordem judicial e moral, que se distanciam cada vez mais das formas de vida concreta. Finalmente, no *nível do sistema da personalidade*, as estruturas cognitivas, adquiridas durante os processos de socialização, desligam-se cada vez mais dos conteúdos do saber cultural com que estavam integradas inicialmente no “pensamento concreto” (HABERMAS, TAC II, p. 265).

Intensifica-se, então, a complexidade de configuração das sociedades modernas, nas quais a coordenação da ação, a solidariedade e a estabilidade da identidade, não mais garantidos pela homogeneidade da justificativa religiosa, abstraem-se dos conteúdos sagrados e especificam-se em mecanismos formais de manutenção e renovação do mundo da vida – a reprodução cultural, a integração social e a socialização.

Representando o “armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo”⁴⁶, a Cultura, por meio da reprodução cultural, garante a “continuidade da tradição e a coerência do saber”⁴⁷ tido, generalizadamente, como racionalmente válido. Socialmente, para alicerçar as ordenações reconhecidas, a partir das quais os indivíduos “regulam sua pertença a grupos sociais”⁴⁸ e assimilam a solidariedade comunitária, a integração espaço-temporal precisa manter a coordenação dos planos de ações cotidianos, a regulação normativa das interações e

⁴⁵ Refere-se, aqui, as transformações ontofilogenéticas as quais provocaram mudanças a nível individual (cognitivo) e societal (normativo), decorrentes da dessacralização das imagens sagradas de mundo e racionalização do mundo vivido em componentes estruturais diferenciados, coordenados entre si pelo medium de uma linguagem modalmente diferenciada – tema que será melhor desenvolvido no capítulo seguinte.

⁴⁶ HABERMAS, 2002, p. 96.

⁴⁷ HABERMAS, TAC II, p. 257.

⁴⁸ HABERMAS, 2002, p. 96.

instituições sociais e o reconhecimento das identidades. Concomitantemente, a socialização das crianças assegura que todo esse saber seja por elas assimilado e transformado em saber intuitivo ao longo de seu desenvolvimento em um determinado contexto histórico. Assim, o sistema formal da personalidade, pautando-se nas capacidades humanas de aprendizagem, habilita a pessoa com determinadas condições de fala, ação e níveis de consciência que a capacitam estabilizar sua identidade, e expressar-se em interações. Ao mesmo tempo, propaga-se e renova-se, também, um reservatório de saberes tradicionais reproduzidos como autoevidências, bem como disposições normativas que perpassam os componentes do mundo da vida. Por este mecanismo, “as histórias de vida individuais podem se afinar com formas de vida coletivas, e as gerações vindouras poderão adquirir capacidades de ação generalizadas” (HABERMAS, TAC II, p. 258).

Nesse movimento, dilui-se o antigo dilema da relação entre indivíduo e sociedade. Através do conceito de mundo da vida, interpretado pragmaticamente sob a ótica da ação comunicativa, ambos, juntamente com a cultura, podem ser, então, compreendidos como dimensões que existem em correspondência uma a outra, em uma relação de retroalimentação constante e progressiva. Em face dessas condições, o indivíduo, sob essa perspectiva, aparece como organismo complementar a toda essa estrutura, acompanhando os processos de racionalização do mundo da vida. Ao relacionar-se com o mundo em que ele vive, o indivíduo não figura como a auto representação objetivada de uma consciência originária criadora de mundos, mas como uma resposta autêntica à demanda das estruturas nas quais ele está imbricado; ele “não é introduzido como *objeto* do conhecimento, como acontece na referência da reflexão, mas como um sujeito que se forma na participação em interações linguísticas e que se manifesta na capacidade de falar e de agir” (HABERMAS, 2002, p. 35). Nesse ínterim, modifica-se também a compreensão, comum ao pensamento das teorias sociais, de um desnível ontológico na relação dessa subjetividade com um ‘mundo externo’ de coisas manipuláveis. Ao agir no mundo, o sujeito já está inserido em um complexo de motivos anteriores a ele mesmo; pautando sua própria vivência, existe a referência a “três mundos que os sujeitos, que agem orientados pelo entendimento, tomam como base para suas definições comuns da situação” (HABERMAS, TAC II, p. 219).

Com os conteúdos do componente cultural, generalizadamente disseminados e imprescindíveis para os processos de entendimento, o indivíduo desenvolve uma relação comunicativa que lhe permite fazer “suposições formais de traços comuns necessários a que possamos fazer referência a alguma coisa no mundo objetivo” (HABERMAS, TAC I, p. 105). O mundo objetivo, então, diz respeito a um mundo de fatos, ou estado de coisas existente,

sobre as quais se podem formar opiniões. Pertence à intuição de um mundo objetivo o saber cultural encarnado nas formas simbólicas das imagens do mundo racionalizado, a saber, “em objetos de uso e tecnologias, em palavras e teorias, em livros e documentos, bem como em ações” (HABERMAS, 2002, p. 98). No que se refere à sociedade, a relação que aqui se delinea leva em consideração a existência de um mundo social, ou seja, um mundo de instituições, relações e interações generalizadamente reconhecidas e legitimamente reguladas⁴⁹. Longe de constituir um mundo de objetos, o mundo social, encarnado nas ordens institucionais, nas disposições jurídicas e nas diretrizes dos costumes e práticas⁵⁰, figura como um mundo intersubjetivo em sua própria maneira de ser, de consistir na regulação justa e eficiente e na estabilização solidária das identidades grupais de determinada comunidade de comunicação de um dado contexto histórico⁵¹. Por fim, na relação com ele mesmo, o indivíduo vivencia um mundo subjetivo de conteúdos aos quais somente ele tem acesso. Tendo as estruturas da personalidade sido incorporadas no substrato dos organismos humanos⁵² pelos processos de socialização, forma-se um mundo interno vinculado “aos motivos e habilidades que capacitam um sujeito a falar, agir e assegurar sua “própria identidade”” (PIZZI, 2005, p. 172). Nesse ínterim, deixando de se caracterizar nos dispositivos puros de interpretação de uma racionalidade transcendental auto ativa que se auto coloca contextualmente como Eu individuado⁵³, a subjetividade se manifesta, aqui, “mesmo que se trate de uma tênue e preliminar familiaridade-consigo-mesmo”, como “fruto da coerção individuadora inflexível dos processos de formação que se dão no meio linguístico” (HABERMAS, 2002, p. 35).

Deslocando o olhar para a intersubjetividade que condiciona as experiências no mundo, Habermas transporta também o lócus da moralidade. No ato de reconstruir as condições do entendimento que subjaz a multiplicidade de formas de vida e valores éticos, o

⁴⁹ HABERMAS, TAC I, p. 103.

⁵⁰ HABERMAS, 2002, p. 98.

⁵¹ O conceito ‘sociedade’, conforme mobilizado pelo autor, compreende uma entidade internamente dividido em duas integrações distintas: como sistema e como mundo da vida; 1) A integração sistêmica na sociedade tem como objetivo a organização e o controle das necessidades individuais e coletivas. Nas atuais sociedades modernas, observa-se no mercado e no aparato burocrático jurídico-estatal exemplos de integração sistêmica. Nesta, há a inserção dos indivíduos em complexos funcionais autorregulados, os quais estabilizam “contextos de ação não intencionais por meio do entrelaçamento funcional de *sequências* de ação” (HABERMAS, TAC II, p. 272), as quais o indivíduo adota estrategicamente; 2) Como mundo da vida, dá-se a integração comunicativa ou normativa. A coordenação de ação dos participantes de uma comunidade é operada nos termos do consenso, dependente, por sua vez, do grau de solidariedade social gerado coletivamente e da reflexividade dos três componentes estruturais simbólicos deste mundo compartilhado (cultura, sociedade e sistema de personalidade). Tendo em vista a limitação daquilo que pode ser cuidadosamente explanado no presente trabalho, tratar-se-á da integração social em termos de integração comunicativa de novos membros de um mundo da vida com a finalidade de capacitá-los como participantes autorrealizadores desta.

⁵² HABERMAS, 2002, p. 98.

⁵³ HABERMAS, 2002, p. 193.

autor aponta para uma normatividade⁵⁴ cuja universalidade e generalidade são ensejadas por sua própria assimilação aos conteúdos reproduzidos no mundo da vida.

Outro aspecto importante que a moral (...) além de conservar a dimensão normativa do sacro, diluída comunicativamente, também se mantém, a exemplo do sagrado, integrada aos três componentes estruturais do mundo da vida (*Lebenswelt*). Segundo Habermas, é possível afirmar, de um ponto de vista analítico, que a moral se mantém: no âmbito da cultura (tradição), na forma de representações morais; no âmbito institucional da sociedade, enquanto regras morais; e no âmbito da personalidade, como consciência moral. (BANNWART, 2008, p. 243)

Ainda que se trate de uma mesma e única moral, a distinção analítica se faz em referência ao conceito complexo de mundo da vida que o autor utiliza. Pelo mesmo processo que leva à dessacralização deste mundo, abstraem-se as normas morais dos conteúdos e das práticas sagradas aos quais elas estavam inicialmente ligadas. Acompanhando as diferenciações que decorrem das modernas configurações estruturais que complexificam a coordenação da ação dos agentes, a moral desprende-se de sua origem divina e resta enquanto intuição moral coletiva, na qual se estabelece, paulatinamente, a “força dos conteúdos valorativos transformados em valores formais, como igualdade, liberdade e dignidade” (BANNWART, 2008, p. 248). Formalizando-se em princípios publicamente asseverados, esses valores sedimentam-se como normas generalizadamente prescritas por sua vinculação simbólica às imagens de mundo e regras de interação.

Trazer o conceito de mundo da vida em sua abordagem pragmática permite à investigação filosófica uma ampliação do olhar que possibilita, entre outras coisas, a conclusão de indagações recorrentes na história do pensamento moderno, que envolvem, acima de tudo, a questão da reprodução estável e regulada de uma coletividade formada por subjetividades autointeressadas. Agora, não se trata mais do problema da coordenação da ação de consciências desengajadas e destas com um exterior que é, ao mesmo tempo, contingência e objeto de domínio. Tendo o indivíduo, a sociedade e a cultura sido compreendidas enquanto componentes interligados e cooriginários de um mundo da vida que se transformou internamente em suas estruturas, não se faz mais necessário buscar soluções para um suposto hiato entre a subjetividade racional que intui reflexivamente princípios morais objetivos que devem reger as ocorrências do mundo empírico. O que há é um contínuo e evolutivo processo de reprodução de recursos simbólicos e imagens de mundo os quais compõem o horizonte de sentido e a base de entendimento comuns que determinam os limites da autocompreensão

⁵⁴ Por normatividade não deve se entender, aqui, o caráter prescritivo de um dever ser, senão como a capacidade da linguagem, carregada simbolicamente, de motivar a ação e formar a vontade.

individual e coletiva – as quais, por sua vez, renovam e ressignificam esses conteúdos à medida que os reproduzem. Assim, é a consideração histórica das “estruturas de racionalidade corporificadas em imagens de mundo por via simbólica”⁵⁵, e não as representações de uma subjetividade originária, o fator determinante de uma auto compreensão reflexiva.

Ainda que se apresente multifacetado, o mundo da vida ainda figura como uma totalidade racional coesa. Entre seus componentes há, apesar da independência funcional, uma permeabilidade que permite o fluir de conteúdos e a mútua influência entre eles. Para, além disso, considera-se o nível de estabilidade das modernas formações sociais, bem como, em face das mudanças e crescente pluralismo ético, o contínuo entendimento interno de seus atores. Fatores como esses aludem a um elemento que transite abertamente entre as esferas⁵⁶, mantendo uma unicidade lógica universal. Este elemento, o lócus das estruturas de racionalidade, é a linguagem; sua apropriação foi, sem dúvida, um marco para os estudos de Habermas, principalmente no que se refere à possibilidade de sua saída da filosofia da consciência sem, no entanto, desistir do argumento racional.

Esta guinada linguística possui naturalmente vários motivos. Eu cito um, a saber, a convicção de que a linguagem forma o meio para as encarnações culturais e históricas do espírito humano e que uma análise metodicamente confiável da atividade do espírito não deve começar pelos fenômenos da consciência e sim pelas suas expressões linguísticas (HABERMAS, 2002, p. 170).

Pela via da pragmática, Habermas segue o caminho da apreciação da linguagem para além das questões semânticas, identificando nela o medium da interação entre pessoas, cuja precondição - a identidade do significado - é normativa. Habermas parte do fato que, para haver entendimento entre dois organismos individuais, é necessário um quadro referencial comum, dentro do qual as expressões e proposições que um falante articula, ao iniciar uma interação comunicativa com um ou mais ouvintes, podem significar alguma coisa. No atual estágio do desenvolvimento das sociedades modernas, o medium do entendimento⁵⁷ se trata de uma linguagem diferenciada, na qual “a identidade de significados só pode ser assegurada através da validade intersubjetiva de uma regra” (LUCCHI, 1999, p. 245). Ou seja, não apenas o conjunto de referências do qual parte um falante deve ser comum a todas as pessoas que participam de uma interação, como deve ser, também, fruto do assentimento generalizado a uma regra, difundida em sua aplicabilidade, fixada publicamente e formalizada.

⁵⁵ HABERMAS, TAC I, p. 94.

⁵⁶ BANNWART, 2008, p. 244.

⁵⁷ HABERMAS, TAC II, p. 229.

Poderemos representar racionalmente o mundo da vida como uma reserva de padrões de interpretação, organizados linguisticamente e transmitidos culturalmente. A partir desse momento (...), torna-se mais fácil entender conjuntos de referência como conjuntos significativos que se estabelecem entre uma dada manifestação comunicativa, o contexto imediato e o seu horizonte de significado conotativo. Conjuntos de referências derivam de relações entre elementos de um estoque de saber organizado de modo linguístico e regulado gramaticalmente (HABERMAS, TAC II, p. 228).

Se nas organizações sociais tradicionais a interação, em sua dependência das práticas rituais e imagens míticas de mundo, é mediada simbolicamente, na passagem para as sociedades comunicativamente integradas, a simbolização penetra os níveis da personalidade e das normas sociais⁵⁸ à medida que a linguagem se autonomiza das justificativas metafísicas das práticas contextuais que a engendraram. Esvaziando-se de sua expressão divina, ela permanece, contudo, incrustada nas estruturas do mundo da vida e das imagens de mundo. Nesse movimento, a linguagem assume as funções anteriormente atribuídas ao mito; por sua sedimentação em saber cultural, instituições e competências de ação, ela passa a mediar o entendimento, a coordenação da ação e os processos de socialização⁵⁹. Entrementes, resta a questão do nexo entre as imagens linguísticas e as imagens do mundo e intuições normativas. Assim como nas formas sociais anteriores, a unidade substancial do pensamento mítico garantia legitimidade às manifestações simbólicas, nas modernas formações coloca-se a demanda de certificar-se de seus próprios alicerces, substituindo “os antigos padrões reguladores de comportamento” (BANNWART, 2008, p. 222). No que se refere aos pressupostos das novas organizações sociais, Habermas, seguindo Wittgenstein, recorre à noção de regra, elucidando, por meio dela, o ponto chave da conexão entre identidade de significado e validade intersubjetiva.

A identidade dos significados deve sua legitimidade a uma regulação convencional a qual depende, por sua vez, de um consenso generalizado, não coercitivo, que transcenda a mera regularidade empírica de uma referência; salienta o autor que é inconcebível, teoricamente, “atribuir a indivíduos singulares interpretações coincidentes do mesmo estímulo comportamental” (HABERMAS, TAC II, p. 32).

Significados simbólicos constituem ou fundam a identidade do mesmo modo que as regras, as quais geram a unidade na multiplicidade de suas incorporações exemplares e na variedade de suas diferentes realizações e preenchimentos (...). Para seguir uma regra, um sujeito A tem de seguir a mesma regra, mesmo que as condições mudem – caso contrário ele não estará seguindo uma regra. O sentido de

⁵⁸ LUCCHI, 1999, p. 247.

⁵⁹ LUCCHI, 1999, p. 246.

regra implica a constância e a uniformidade daquilo em que A baseia sua orientação comportamental (HABERMAS, TAC II, p. 34).

Dado o desenvolvimento histórico das habilidades humanas, adquire-se a competência de seguir regras sempre mais abstratas, concomitantemente à capacidade de adotar uma postura crítica em determinada situação *tendo em vista* a regra. Considerando, como Wittgenstein, a linguagem como um jogo, segue-se daí que o próprio entendimento linguístico atua como mecanismo da coordenação de ações. “As estruturas do entendimento linguístico possível constituem um limite, um elemento intransponível para tudo aquilo que pretende ter validade no interior de formas de vida estruturadas linguisticamente” (HABERMAS, 2002, p. 176). No processo que durou a passagem das organizações sociais tradicionais às modernas formações, a “linguistificação”⁶⁰ do acordo normativo básico relacionado às práticas rituais só foi possível pelo próprio caráter regulatório destas, progressivamente traduzido em linguagem. Assim, subjacente às interações, permanece um sistema de regras intuitivo a cada participante socializado em determinado mundo da vida. Para fins de entendimento e coordenação dos planos de ação individuais e coletivos, toda interação comunicativa deverá desenrolar-se segundo as seguintes pretensões de validade recíprocas, universais e irreduzíveis:

Uma pretensão de inteligibilidade para seus atos de fala, ou seja, a pretensão de que foram produzidos conforme as regras da língua em questão; uma pretensão de veracidade, no sentido de que o falante realmente pensa o que diz; uma pretensão de justeza ou correção normativa no que se refere ao contexto normativo do ato de fala; bem como, por fim, uma pretensão de verdade para o seu conteúdo proposicional (REPA, 2016, p. 744).

Nesse ínterim, pode-se depreender que a linguagem racionalmente diferenciada prepara o terreno de possibilidades de desenvolvimento da ação comunicativa; essa, por seu turno, “forma o meio através do qual o mundo da vida se reproduz” (HABERMAS, 2002, p. 95). Essa totalidade de forma e conteúdo “não é apreensível enquanto tal, mas vivenciada como o solo seguro e familiar de qualquer interpretação condicionada pela situação dada no decorrer da experiência” (HABERMAS, TAC II, p. 243).

Pode-se, então, entender que, na diversidade que preenche o mundo vivido há uma série de pressuposições normativas que justificam e coordenam as relações, interações, reprodução de conteúdo e instituições as quais, longe de serem a expressão de uma subjetividade universalmente apreensível, perpassam os sujeitos na reprodução autônoma,

⁶⁰ HABERMAS, TAC II, p. 141.

porém permeável, da linguagem. O conceito de mundo da vida, acrescentada a razão arraigada na linguagem, oferece um horizonte no qual os que agem comunicativamente se encontram desde sempre, bem como um reservatório de auto evidências que sustentam processos cooperativos de interpretação⁶¹. Na teoria do agir comunicativo, este conceito fornece o discernimento de um pano de fundo semitranscendental⁶² pré-interpretado, que funciona como recurso simbólico dos saberes pré-reflexivos sobre o mundo e sobre a linguagem nas experiências imediatas dos sujeitos⁶³. De acordo com o autor, “o mundo da vida constitui um equivalente para aquilo que a filosofia do sujeito atribuíra à consciência como realizações de síntese [...] de compreensão mútua possível” (HABERMAS, 1998, p. 300). Sendo assim, é possível pensar não uma subjetividade transcendental doadora de sentido, mas um mundo constituído, reproduzido e compartilhado pela linguagem – então, intersubjetivamente. Dirigindo nosso olhar para esse mundo, apreende-se a racionalidade interna de uma existência intersubjetivamente compartilhada, cujas estruturas, por meio da linguagem, reproduzem-se, transmitindo, pela sistemática inserção do novo ao que é vigente, recursos de um *knowhow* contextualmente formado e distribuído⁶⁴. Essa intuição nos leva a atentar aos processos inscritos na práxis, numa conduta que visa evitar a postura positivista e também idealmente moralizante do teórico social.

De modo sintomático, nas premissas da crítica da razão não foi previsto um lugar sistemático para a praxis quotidiana. O pragmatismo, a fenomenologia e a filosofia hermenêutica elevaram categorias do agir, do falar e do viver coletivo quotidianos a um estatuto epistemológico. Marx tinha mesmo distinguido a prática quotidiana como lugar onde o conteúdo racional da filosofia deveria ser vertido nas formas de vida de uma sociedade emancipada. Mas Nietzsche tinha dirigido o olhar dos seus sucessores tão insistentemente para os fenômenos do extracotidiano que este olhar desliza, desdenhoso, por sobre a praxis quotidiana como algo meramente derivado ou inautêntico. (HABERMAS, 1998, p. 311).

Trocando a perspectiva, de um sujeito cognoscente observador para um participante da comunidade de comunicação do mundo da vida, é possível reconstruir o conhecimento de regras intuitivas, porém praticamente reivindicadas, mas não o contexto recuado e os recursos sempre mantidos como base do mundo da vida, enquanto todo. Contudo, não se pode revelar o quadro recuado, a totalidade de seus elementos, mas apenas os recursos mobilizados nas situações específicas das interações cotidianas e atos de fala. Os atores sociais, então, não

⁶¹ HABERMAS, TAC II, p. 227.

⁶² HABERMAS, TAC II, p. 229.

⁶³ PIZZI, 2005, p. 181.

⁶⁴ HABERMAS, 1990, p. 87. No terceiro capítulo, o conceito de *knowhow*, na descrição dos processos de aprendizagem, será melhor elucidado.

mais figuram como causadores que dominam a situação, organizamos desengajados autointeressados, mas como produto singular genuíno dos processos de socialização mediados por uma racionalidade comunicativa que interpreta, de antemão, os elementos do mundo que integram a experiência. E a razão, por sua vez, perde a faceta centralizadora, manifestando-se na linguagem como “unidade tênue, transitória, da razão que não é presa do fascínio idealista que jorra de uma universalidade arrasadora do singular e do particular” (HABERMAS, 2002, p. 154).

A razão comunicacional, apesar do seu carácter puramente processual, aliviado de todas as hipotecas religiosas e metafísicas, está diretamente implicada no processo de vida social (...) coordenador da ação. O tecido de ações comunicativas alimenta-se de recursos do mundo da vida e é, ao mesmo tempo, o medium através do qual se reproduzem as formas de vida concretas (HABERMAS, 1998, p. 292).

Nessa retroalimentação contínua e dinâmica é que se busca as condições e estruturas de uma normatividade inerente à práxis, o agir comunicativo.

3 RAZÃO COMUNICATIVA E FORMAÇÃO INTERSUBJETIVA DA SUBJETIVIDADE

Numa abordagem mais aproximada da razão comunicativa conforme apresentada por Habermas, este capítulo apresenta o argumento sobre a racionalização da linguagem, condição a partir da qual o filósofo enxerga a possibilidade de uma mudança de paradigma no que se refere à consideração teórica do agir: da atividade teleológica ao agir comunicativo⁶⁵.

As primeiras impressões do fenômeno da razão comunicativa, Habermas encontra já nas obras de Durkheim e George Mead. Em suas teses acerca da solidariedade social, na transformação das formas de integração e organização das sociedades⁶⁶, processo compreendido como um entre os muitos que caracterizaram a modernização dessas sociedades, Durkheim aponta para a linguistificação da normatividade. Esta, encarnada nas práticas rituais e nas imagens de mundo⁶⁷, nas instituições e valores, era então validada pelo discurso sagrado. Abordando sua reconstrução filogenética (a investigação do desenvolvimento societário ou da espécie⁶⁸), Habermas encontra, no conceito de consciência coletiva durkheimiana, “uma raiz pré-linguística do agir comunicativo, dotada de caráter simbólico”⁶⁹. Nas sociedades arcaicas, tanto as imagens de mundo quanto as práticas rituais e a identificação pessoal, encontravam-se dissolvidas na impessoalidade do sagrado⁷⁰. Em tais configurações, as imagens religiosas formam um vínculo entre as identidades coletivas e as instituições; à medida que as justificativas que compõem a base do sagrado diminuem sua influência, até perderem sua hegemonia, atenua-se a autoridade divina das prescrições morais (não sancionadas oficialmente⁷¹) e esvai-se o arcaico sentido de comunidade.

Com isto, pretende dizer apenas que a validade normativa possui bases morais e que a moral, por seu turno, possui raízes no sagrado; inicialmente, as próprias normas morais e jurídicas se revestiam do caráter de prescrições rituais. Todavia, quanto mais as instituições se diferenciam, tanto mais tênue é sua ligação com a prática ritual (HABERMAS, TAC II, p. 104)

⁶⁵ HABERMAS, TAC II, p. 3.

⁶⁶ Da solidariedade mecânica gerada pela integração em sociedades arcaicas à solidariedade orgânica das modernas sociedades complexas.

⁶⁷ Então englobadas por Durkheim no conceito de consciência coletiva, a saber “a totalidade das representações impostas pela sociedade e compartilhadas por todos os seus membros (...) mediante a identificação comum com o sagrado” (HABERMAS, TAC II, p. 99.)

⁶⁸ SOUZA, 1999 *apud* BANNWART, 2008, p. 80.

⁶⁹ HABERMAS, TAC II, p. 87.

⁷⁰ HABERMAS, TAC II, p. 92.

⁷¹ HABERMAS, TAC II, p. 89.

Nas formações sociais modernas, com suas diferenciações internas, resta, contudo, a intuição normativa de formas de interação e representações morais, cuja autoridade, antes arraigada na sacralidade da consciência coletiva, profaniza-se, permanecendo, ainda, na intersubjetividade de um mundo compartilhado. Aqui, chega-se ao ponto onde as perspectivas de Habermas e Durkheim divergem. Ainda preso aos pressupostos do paradigma do sujeito, o ‘fato’ da ordem social liga-se objetivamente à consciência coletiva, enquanto esta figura como um sujeito superdimensionado⁷² emanado da identificação das subjetividades à imagem unificadora do sagrado. Já o indivíduo, é aqui apresentado como cingido internamente em duas metades colidentes, ou seja, “como ser individual que tem sua base num organismo e cujo âmbito de ação é extremamente limitado; e como um ser social, que representa em nós, no âmbito intelectual e moral (...) a sociedade” (DURKHEIM, 1981 apud HABERMAS, TAC II, p. 107). Onde Durkheim deixa sua dúvida (a capacidade da racionalidade moderna, então reduzida à razão estratégica egoísta, de perpetuar a autoridade de uma norma não coercitiva, fundadora da solidariedade, da ordenação social e das identidades coletivas), Habermas inclui a análise ontogenética de Mead, incorporando à sua pesquisa o desenvolvimento genético-cognitivo da interação regida por normas. Em seu estudo sobre as estruturas de interação da dimensão socializadora que forma a personalidade e coordena os planos de ação⁷³, Mead apreende, no desenvolvimento humano da capacidade de agir segundo regras intersubjetivamente consentidas, posto que abstratas, uma normatividade prévia aos indivíduos, porém passível de aprendizagem tendo em vista sua circunscrição nas interações simbólicas que constituem o processo de socialização. Esta normatividade embutida na vida social, Mead a identifica como a condição para a formação, no indivíduo, das dimensões do mundo social e do mundo subjetivo, ao qual ele passa a se referir. Com o olhar voltado às características estruturais da interação simbólica⁷⁴, Mead conduz sua análise de modo a considerar, em um viés evolutivo, a transformação das formas de entendimento intersubjetivo desenvolvidas pelos organismos humanos: da interação mediada por gestos, à interação mediada por símbolos, chegando, enfim, à interação regida por normas. No interior desse caminho, aprecia-se as origens da linguagem, até sua diferenciação proposicional, por intermédio da análise da relação entre um organismo que emite uma ação gestual e outro que reage a ela, formando entre eles uma base objetiva de captação de significado gestual.

⁷² HABERMAS, TAC II, p. 95.

⁷³ BANNWART, 2008, p. 59.

⁷⁴ HABERMAS, TAC II, p. 11.

Se concordarmos em aceitar que o primeiro organismo desenvolve uma atribuição semelhante à que é feita pelo segundo, teremos a seguinte situação: à medida que o segundo organismo reage ao gesto do primeiro, mediante um comportamento determinado, e o primeiro organismo reage, por seu turno, aos elementos iniciais que provocam tal reação comportamental, ambos tornam patente o modo como interpretam ou *compreendem* respectivamente o gesto um do outro (HABERMAS, TAC II, p. 18).

Na generalização e adaptação desses significados situacionais às subsequentes repetições de semelhante gesto, o comportamento dos organismos se transforma, constando, entre eles, não mais uma relação instintual de estímulo, mas uma relação interpessoal entre emissor e receptor; entre comunicantes. Nesse retorno a um ponto longínquo do processo evolutivo da espécie humana, Mead intenta captaras origens da intenção comunicativa da linguagem, até chegar ao estágio das formas de comunicação onde se estabilizam estruturas de sentido, das quais os participantes de uma comunidade de comunicação, pela socialização, se apropriam⁷⁵. Mead é capaz de ilustrar a efetividade da interação regulada por normas, imprescindível à compreensão dos processos de socialização que levam à integração social. No entanto, assim como Durkheim, Mead se prende a velhos paradigmas que o impossibilitam ampliar a visão. Faltou, a ambas formulações teóricas, cuidar o potencial racional de uma linguagem diferenciada que caracteriza, em relação às outras formas comunicativas, uma etapa superior⁷⁶. Mead, ainda preso ao paradigma agostiniano da linguagem⁷⁷, passa por alto à questão do mecanismo pelo qual é sequer possível a reflexão de um organismo emissor que infere, pela reação decorrente de seu gesto, acerca das expectativas do organismo receptor; enfraquece-se, assim, o argumento da interpretação recíproca dos gestos um do outro – necessária, por sua vez, para gerar o consenso acerca do significado da ação em questão. Argumenta Habermas que “o diálogo internalizado não pode ser constitutivo para um entendimento através de significados idênticos, porque a participação em diálogos reais ou exteriores exige o uso prévio de símbolos linguísticos” (HABERMAS, TAC II, p. 26). Pelas limitações do próprio paradigma agostiniano da linguagem, Mead reconhece a atividade reflexiva do pensamento como origem daquilo que é sua própria condição – a identidade de significado.

Mead teria permanecido preso à explicação da possibilidade do entendimento por meio de significados idênticos, como vimos acima, sem, no entanto, avançar no esclarecimento de como este novo padrão de linguagem, em si diferenciado, pode

⁷⁵ HABERMAS, TAC II, p. 19.

⁷⁶ BANNWART, 2008, p. 222.

⁷⁷ HABERMAS, TAC II, p. 20.

substituir os antigos padrões reguladores de comportamento (BANNWART, 2008, p. 222).

Identificando as aporias nas quais deságuam as reflexões de tais autores, Habermas recupera as sequências de pensamento por eles trilhadas, partindo, contudo, do discernimento da linguagem diferenciada como médium de entendimento para coordenação da ação, integração social e socialização dos organismos individuais. “Por intermédio da estrutura da linguagem, (...) encontra-se o caminho que permite levar adiante o vínculo entre indivíduo e sociedade e, ao mesmo tempo, assegurar entre ambas as esferas um equilíbrio ontofilogenético” (BANNWART, 2008, p. 244). Nesse ínterim, Habermas procede à análise do agir comunicativo, no intento de apreender as estruturas pressupostas para que exista algo como o entendimento intersubjetivo e a coordenação regular dos planos de ação de participantes tão diversos quanto às possibilidades de ser e se relacionar no mundo. Partindo das teses de Mead e Durkheim, ele atenta à dimensão normativa da intenção comunicativa; para além da emissão de afirmações objetivamente válidas, ou da expressão de um estado de espírito subjetivo, existe a necessidade, na pessoa que age comunicativamente, de ter-se a si mesma e seus atos de fala *reconhecidos*⁷⁸. Importa, acima de tudo, o consenso intersubjetivo, não coagido, cuja base sirva de sustentação para as pretensões de validade de toda pessoa que dá início uma interação comunicativa. Previamente ao constructo simbólico que figura como recurso do mundo da vida, há que se atentar às estruturas que o sustentam, bem como ao jogo de regras subjacente à reprodução estável, coesa e consensual deste mundo. “A prática cotidiana ou profana flui através de processos de entendimento diferenciados linguisticamente, obrigando a uma especificação de pretensões de validade para ações adequadas à situação no contexto normativo de papéis e instituições” (HABERMAS, TAC II, p. 106). Com o recurso do agir comunicativo, Habermas busca preencher as lacunas que restam da apreciação unilateral da reconstrução filogenética e da reconstrução ontogenética. Ilustra-se, assim, a possibilidade da identidade de significados e da generalização de expectativas normativas, elementos que compõem a base do entendimento intersubjetivo.

Aqui, faz-se importante o movimento de Habermas no sentido de substituir, em sua análise sociológica, a perspectiva do observador pela do participante em um contexto de comunicação. Enquanto a atitude metodológica do observador mantém a distância impessoal

⁷⁸ Habermas encontra em ambos os autores (ainda que de modos distintos) esse entendimento acerca da importância da assunção de expectativas de comportamento generalizadas socialmente para a sustentação da personalidade e estabilização da identidade (HABERMAS, TAC II, p. 109).

de seu objeto⁷⁹, o fato social, a postura do participante abre espaço para a investigação das condições da ação, na perspectiva social, pela apreciação das perspectivas de falantes e ouvintes envolvidos em interações simbólicas.

O cientista social precisa adotar a atitude de um participante, embora virtual, nas interações sociais que lhe interessam como objeto de pesquisa. Ele não poderia ter acesso ao significado atribuído pelos atores sociais aos seus produtos e práticas simbólicas, se ele mesmo não pudesse se introduzir (REPA, 2017, p. 16).

Tendo apreendido os pressupostos intuitivos que regulam as tomadas de posição dos organismos em relações comunicativas pode o pesquisador, então, expor teoricamente por meio de sua reconstrução, as hipóteses a respeito das estruturas profundas das interações em análise. É, assim, na perspectiva da terceira pessoa – não de um observador desengajado – que Habermas reconstrói o saber intuitivo dos participantes de uma comunidade de comunicação, em saber teórico⁸⁰.

Uma reconstrução recapitulante do saber já organizado surge no lugar de um saber reflexivamente objetivado, ou seja, da consciência de si próprio (...). Porque tais tentativas de reconstrução já se não dirigem a um reino de inteligível para além das aparências, mas sim ao conhecimento das regras realmente praticado que se precipita em declarações produzidas de acordo com as regras, desaparece a separação ontológica entre transcendental e empírico (HABERMAS, 1998, p. 278).

A abordagem da atitude performativa de organismos nascidos e formados em comunidades reguladas comunicativamente, leva à compreensão do grau de reflexividade envolvido na própria interação cotidiana. Pela própria estrutura da linguagem (que dispõe ao consenso pelo entendimento) as imagens de mundo, cristalizadas na narrativa mítica das antigas formações sociais, dessacralizam-se, passando a ser compreendidas, deveras, como imagens de mundo, ou seja, enquanto produto da tradição cultural⁸¹; essa abertura é o que possibilita, aos envolvidos, distingui-las como sistemas interpretativos, “constituídos por nexos internos de sentido, simbolicamente referidos à realidade, vinculados a pretensões de validade e, portanto, passíveis de crítica e aptos a revisão” (HABERMAS, TAC I, p. 109). Essas condições internas de validade⁸² estabilizam-se no acordo da linguagem e conferem às imagens de mundo e normas sociais seu valor consensual. Para acessá-las, Habermas irá voltar suas atenções àquele que Humboldt apresenta como menor unidade analítica possível: o

⁷⁹ REPA, 2017, p. 11.

⁸⁰ REPA, 2017, p. 12.

⁸¹ HABERMAS, TAC I, p. 109.

⁸² HABERMAS, TAC I, p. 133.

ato de fala do Eu e a tomada de posição de Alter⁸³. A reconstrução racional dos atos de fala leva o filósofo, então na perspectiva da terceira pessoa, a transformar o saber prático, universal e pré-reflexivo, do qual todo ator social lança mão intuitivamente⁸⁴ (*knowhow*) em saber explícito sobre a própria capacidade de articular esse saber (*knowthat*).

Argumentando pela autonomização da linguagem em face dos símbolos míticos e a diferenciação interna pela qual passou a caracterizar-se como medium do mundo da vida, Habermas elucida as estruturas do princípio de organização das sociedades racionalizadas: o agir comunicativo. Tendo isso em vista, em um primeiro momento será tratada a questão da evolução ontogenética das estruturas de racionalidade, por meio de uma lógica do desenvolvimento que culmina no que Habermas apresenta como linguagem modalmente diferenciada. Subsequentemente, serão resgatados os elementos pressupostos à interação comunicativa, os quais, por vias de socialização, são incorporados ao sistema da personalidade, garantindo, assim, a intuitiva coordenação dos planos de ação dos participantes da comunidade de comunicação.

3.1 GÊNESE DAS FORMAS DE INTEGRAÇÃO: A INTERSUBJETIVIDADE DO SAGRADO

Ao elaborar uma teoria do agir comunicativo, Habermas tinha como interesse imediato lidar com o problema, de cunho filosófico, de oferecer uma alternativa de fundamentação racional às ciências sociais, que substituísse o princípio da subjetividade racional. Simultaneamente, ele localiza o agir comunicativo no contexto de um percurso evolutivo⁸⁵ envolvendo os princípios de organização social, das formações sociais mais simples às complexas sociedades modernas, caracterizadas, principalmente, pelas estruturas racionais de uma intersubjetividade linguisticamente estabelecida⁸⁶. Para solidificar o argumento evolutivo, Habermas mobiliza dois auxílios principais: a análise filogenética durkheimiana, pela qual se aborda a profanização das imagens de mundo e normas sociais (por Durkheim compreendidas dentro do conceito de “consciência coletiva”) das quais derivam a coesão e solidariedade comunitária, bem como as identidades coletivas e individuais; e o estudo ontogenético desenvolvido por Mead, a partir do qual é reconstruída a habilidade cognitiva, moral e interativa do agir segundo regras abstratas, intuitivamente

⁸³ HABERMAS, 2002, p. 197.

⁸⁴ HABERMAS, 2002, p. 23.

⁸⁵ HABERMAS, 1998, p. 96.

⁸⁶ HABERMAS, 1998, p. 98.

acessíveis aos atores sociais em virtude dos processos de socialização. Pelo intermédio do agir comunicativo, procede Habermas à reconstrução ontofilogenética do princípio de organização social que caracteriza, no desdobramento histórico da evolução social, o estágio ao qual o autor volta sua atenção: as sociedades racionalizadas.

Quando da investigação do contraste entre as formas de integração social tradicionais e modernas, Durkheim evidencia a factualidade de uma força moral coercitiva e vinculante, cuja autoridade preexiste às normas concretas as quais, pela imposição legal de sanções, impõe sua observância. À regulação institucionalmente imposta pelo Estado, Durkheim dá o nome de regras técnicas⁸⁷, diferenciando das regras morais, cuja autoridade originária é “capaz de fundamentar sanções, dado o caso de infração da regra – mesmo que não pressuponha sanções por si mesma” (HABERMAS, TAC II, p. 90). Desses próprios ‘fatos morais’, aos quais Durkheim atribui um carácter impessoal e ambivalente, emana o respeito a eles devido. Em relação às orientações privadas e/ou utilitaristas de autoconservação, as normas morais exigem dos indivíduos que se eleve acima delas, num movimento de negação de suas particularidades em face das expectativas de comportamento moralmente normatizadas e generalizadamente observáveis. Simultaneamente, ainda que impilam aos sujeitos singulares consideráveis sacrifícios à sua natureza (no sentido de uma autossuperação autêntica), as regras morais não se apresentam como uma coerção externa, senão como uma autoridade paradoxalmente superior e interna aos organismos sociais, inferindo de sua força atrativa a constrição à obrigação⁸⁸. Disso, compreende-se que a moral eflui da efetivação dos laços criados entre membros de um grupo, ou seja, da solidificação de interesses coletivos dignos de serem desejados, salvaguardando a ordem social pela fundamentação das identidades coletivas e manutenção da solidariedade social.

Esta autoridade moral, anterior às prescrições institucionais, superior aos interesses utilitaristas e imprescindível à coesão e preservação social, Durkheim a justifica retomando a análise do comportamento ritual das representações míticas de mundo, identificadas em sociedades primitivas. Nelas, caracteriza-se a divisão rígida entre “duas esferas de vida absolutamente separadas: a esfera do sagrado e a do profano” (HABERMAS, TAC II, p. 95). Nas formações sociais mais arcaicas, o domínio do sagrado representava o valor incomensurável daquilo que era individualizado e heterogêneo em relação ao profano, por meio de suas qualidades específicas. Nas ações culturais, observando as prescrições rituais, o crente “entra em comunhão com todos os outros crentes; ele se dissolve na força impessoal do

⁸⁷ A saber, regras do direito positivo e prescrições administrativas (HABERMAS, TAC II, p. 89).

⁸⁸ HABERMAS, TAC II, p. 91.

sagrado, que supera tudo o que é meramente individual”⁸⁹; ao mesmo tempo, adota ele, em face da autoridade sacral, uma posição ambivalente: sincronicamente, o sagrado é temido e adorado, intocável e almejado, na proporção em que seu fascínio atrai, mas também assusta.

Objetos sacros são aquilo que significam, trata-se de animais ou plantas como totens, emblemas, bandeiras ou outros. A eles são referidas prescrições especiais, não podem servir para alimento, ou para usos profanos, e representam o poder do sacro; A eles estão aderidos ideais coletivos. (LUCCHI, 1999, p. 256).

Sob a égide do pensamento mitológico, não há exatamente algo como uma intersubjetividade. Em primeiro lugar, tais imagens de mundo ligavam-se às ações originais do mito, as quais representavam os limites do saber sobre o mundo. Ademais, nessas formações sociais, não há indícios de uma distinção consciente, por parte de seus membros, de uma realidade socialmente normativa separada da natureza objetivada. De acordo com Habermas, “the ordering representations of mythology first made possible the construction of a complex of analogies in which all natural and social phenomena were interwoven and could be transformed into one another” (HABERMAS, 1979, p. 104). Da mesma maneira, as identidades individuais não se destacavam. Em formas de integração como essa, pelo próprio caráter globalizante das narrativas míticas, a coesão social é garantida pela compreensão homogênea do ambiente natural, da tribo e de seus membros em uma mesma estrutura simbólica. Durkheim qualifica como mecânica a solidariedade que emana dessas formas de consciência social, dada a subordinação das identidades coletivas a um mesmo sistema de crenças, com pouco lugar à expressividade individual em vista da subsistência do grupo, e baixo grau de reflexividade dos valores consolidados.

Em sociedades tribais as narrações míticas mais explicitam as relações de fato vigorantes entre Homem, Sociedade e Natureza que as legitimam. Tais imagens míticas projetam uma totalidade de correspondências, fortalecendo assim a unidade da tribo. O entendimento religioso se transmuta em energia de solidariedade social. Em sociedades de alta cultura, a força legitimante das imagens do mundo religioso-metafísicas, já intelectualmente argumentadas, provém do consenso racionalmente motivado que podem obter. (LUCCHI, 1999, p. 259).

Sucessivas mudanças de caráter, material e formal, correspondem à diferenciação teórica que se faz entre os grupos tribais e as sociedades religiosas. Weber, na investigação comparativa entre algumas das grandes religiões mundiais⁹⁰, identifica os sinais iniciais de um

⁸⁹HABERMAS, TAC 11, p. 92

⁹⁰ São elas: a religião chinesa (confucionismo, taoísmo), a indiana (budismo, hinduísmo) e o judaísmo antigo. Weber as categoriza em termos de estratégias conceituais (teocêntricas ou cosmocêntricas) e valorização do

processo que, em seu contínuo, caracterizar-se-ia pelo desencantamento do mundo e pela crescente racionalização das formas de organização social. Um dos primeiros indícios de uma diferenciação interna que o autor observa diz respeito ao quesito valorativo da individualidade, que passa a ser considerada em questões de justiça. Se nas sociedades primitivas, o sofrimento podia ser compreendido enquanto sintoma de uma culpa velada, interferência da fúria divina ou possessão demoníaca, gradualmente ele passa a ser concebido como injusto, em face de narrativas de salvação.

Os cultos tribais eram concebidos para resolver situações de dificuldade coletiva, e não para resolver destinos individuais. É nova a noção de que a infelicidade individual possa ser imerecida e de que o indivíduo possa ter esperança de se ver redimido de todo o mal, da doença, da miséria, da pobreza, e até mesmo da morte (HABERMAS, TAC I, p. 359).

Se eticamente busca-se justificar a condição das situações individuais, suas razões serão buscadas no entendimento metafísico de ordenação do mundo. Seja na unidade ativa do Deus criador das religiões ocidentais, seja na ordem cósmica inerte e impessoal, do elemento individual se exprime sua caracterização: como instrumento ao agrado de Deus; como recipiente do divino e nele participante⁹¹.

No contexto do desenvolvimento das sociedades ocidentais, a racionalização que leva às formações religiosas dogmáticas tem, como aspecto deeticização⁹², a valorização do sentimento moral diante do horizonte salvífico – promessa de recompensa divina à dominação, pelo agir ético motivado por códigos de conduta, de um mundo depreciado. Tendo em vista as mudanças significativas, como a descentralização e gradual aperfeiçoamento dos poderes políticos e administrativos, até a formação dos Estados, o

mundo (se em caráter de negação ou afirmação). O autor vê explodir os limites do mito lá onde nasce a questão problemática de justificar as desigualdades de caráter distributivo. Manifestando-se a carência de explicação para o sofrimento individual, gradualmente entendido como injusto, erigem os sistemas religiosos e suas respostas (HABERMAS, TAC I, pp. 358 – 364).

⁹¹ HABERMAS, TAC I, p. 361.

⁹² Ainda que se tratando de religiões, há, no surgimento e desenvolvimento dessas crenças, consideráveis graus de racionalidade, tendo em vista sua necessidade de explicitar a relação homem – mundo – Divino de forma *justificada*. Nada obstante, esses processos de racionalização desenrolam-se de maneira distinta entre essas doutrinas: nas “religiões pensativas” do oriente, por exemplo, o cosmocentrismo acentua a questão da apreensão do mundo dos fenômenos e a participação redentora no divino pelo reconhecimento da ordem impessoal imanente; no ocidente, por outro lado, institui-se o teocentrismo das religiões judaico-cristãs, pautadas na concepção supramundana de um Deus que é, ao mesmo tempo, criador e juiz, autoridade temida e promessa de salvação. Assim, enquanto algumas vertentes desenvolvem a dimensão da reflexividade, no sentido de conhecer os princípios de uma ordem totalizante (seja pelo ordenamento da vida ativa do confucionismo ou pela vida contemplativa do taoísmo, ou ainda pela relação mística com imagens de mundo ainda não completamente despojadas de magia, como é o caso do hinduísmo), outras desenvolvem-se pela dessacralização total do mundo, que passa a atender a motivos cada vez mais mundanos, a saber, cada vez mais voltados à dominação da natureza e à salvação pela observância a regras de conduta (HABERMAS, TAC I, pp. 360 – 376).

advento das primeiras congregações religiosas, o desenvolvimento de novas formas de produção e exploração natural e econômica – e os consequentes sistemas de classe, inevitavelmente se dá o período de conflito, durante o qual as noções simbólicas estabelecidas nas sociedades tribais entram em choque com uma realidade que se complexifica. Neste cenário, “certamente foi preciso que o potencial conflitivo fosse desencadeado por profetas, para que as massas até então “aprimoradas por toda parte na condição solidamente intocada da magia” pudessem ser levadas “um movimento religioso de caráter ético”” (HABERMAS, TAC I, p. 360). Essa eticidade caracteriza-se por uma visão dualista de mundo, na qual suas imagens perdem seu caráter animístico, apresentando-se como efemeridade mundana contraposta à transcendência do divino Criador⁹³. No esvaziamento terreno do espírito mágico, argumenta Weber, resta um mundo objetivado, disponível ao domínio ascético, que na ação ética se concebe instrumento de Deus.

Isso adveio no sentido da salvação e da essência da doutrina de salvação profética, logo que essa doutrina se desenvolveu (e tanto mais quanto baseada em princípios) até tornar-se uma ética racional, orientada segundo bens salvíficos e recursos redentores de natureza religiosa. Ou, como se diria em linguagem coloquial: quanto mais a doutrina de salvação foi sendo sublimada de modo que se afastasse do ritualismo e se aproximasse de uma ‘religiosidade do sentimento moral’ (WEBER, 1963 apud HABERMAS, TAC I, p. 368).

Nesse ínterim, as próprias dimensões da integração e da interação social modificam-se em suas formas. O surgimento do simbolismo religioso, ao passo em que mantém a cisão entre sagrado e profano, fundamentando, acima de tudo, o sentido das imagens de mundo, das relações e das instituições na autoridade do Criador, opera também uma cisão com a racionalidade das épocas passadas. Concomitante à dinâmica das transformações técnico-materiais e prático-morais daquele mundo da vida modifica-se também a lógica a partir da qual este mesmo mundo é significado. As doutrinas cosmológicas, teológicas e filosóficas desse período passaram a substituir as narrativas mitológicas por argumentos racionalmente construídos.

In their articulated forms rationalized world views are an expression of formal-operational thought and of a moral consciousness guided by principles. The cosmologically or monotheistically conceived totality of the world corresponds formally to (...) the concept of the absolute (or of complete self-sufficiency) (HABERMAS, 1979, p. 105).

⁹³ HABERMAS, TAC I, p. 363.

Ao fenômeno que Durkheim apontou como linguistificação do sagrado, Habermas identifica a generalização de expectativas de comportamento, formalizadas no desenvolvimento da fala gramatical⁹⁴. O simbolismo religioso, interpretado na semântica unitária do sagrado, confere significado às imagens de mundo e à orientação do comportamento. Dessa forma, entende-se que as regras morais continuam extraindo sua força obrigante da autoridade do sacro. Contudo, no que diz respeito à estabilização da consciência coletiva, responsável pela conservação da solidariedade, há que se considerar o papel do consenso na identificação dessa mesma coletividade com esse sistema moral; ou seja, não apenas a observância da norma, mas sua validação intersubjetiva⁹⁵, regularmente renovada nas práticas rituais⁹⁶. Por este caminho, nas sociedades religiosas ocidentais despertam os primeiros núcleos do agir comunicativo, na medida em que elas se racionalizam, em relação às formações primitivas, em três níveis⁹⁷: a) a nível cultural, os núcleos da tradição que sustentavam as identidades separam-se das narrativas místicas, abstraindo-se de contextos particulares; b) a nível social, cristalizam-se princípios universais cada vez menos talhados a particularidades contextuais; c) a nível de personalidade, as estruturas cognitivas ampliam seu leque de competências à medida que se distanciam dos conteúdos primitivos integrados no “pensamento concreto”. Pela dinâmica evolutiva de uma práxis sempre viva, cada vez mais a relação com a essência divina é concebida em termos de comunicação interpessoal⁹⁸, permitindo ao indivíduo uma maior sistematização de suas relações intramundanas.

Isso significa: a) a preparação de um conceito que se abstraia sob um único aspecto para a totalidade das relações interpessoais normativamente reguladas; b) a diferenciação e autonomização de um posicionamento puramente ético, em que quem age pode seguir e criticar normas; c) a formação de um conceito de pessoa, conceito universalista e individualista a um só tempo, com seus correlatos de consciência, imputabilidade moral, autonomia, culpa etc. Com isso, pode-se superar a vinculação piedosa a ordenações concretas de vida garantidas pela tradição, em favor de uma livre orientação segundo princípios gerais. (HABERMAS, TAC I, p. 377).

Na consciência coletiva ancorada na religiosidade, conforme enunciado por Durkheim, cumprem-se as demandas provenientes de qualquer formação social: assegura-se a solidariedade e valida-se intersubjetivamente as normas morais, pela própria natureza da identificação comunitária com um sagrado ao mesmo tempo universal e unificador. Não

⁹⁴ HABERMAS, TAC II, p. 86.

⁹⁵ HABERMAS, TAC II, p. 103.

⁹⁶ LUCCHI, 1999, p. 257.

⁹⁷ HABERMAS, 1998, p. 316.

⁹⁸ Por exemplo, entre o fiel carente de salvação e uma instância salvífica supramundana (HABERMAS, TAC I, p. 377).

obstante, no conhecido processo de secularização descrito por Weber⁹⁹, para além da institucionalização de uma teleoracionalidade¹⁰⁰, decorre, também, o desenvolvimento de uma relação sempre mais reflexiva com tradições que vão perdendo sua naturalidade incontestável.

A crescente racionalização que culmina na dessacralização das imagens do mundo e das normas do agir e no “descentramento dos mecanismos diretivos do mundo vital”, pela diferenciação interna do mundo da vida nos três componentes estruturais, “implicada na relação com os mundos material, social e subjetivo”, é compreendida por Habermas como “um movimento para uma forma mais avançada de sociedade”¹⁰¹. Uma vez que os novos tempos erigiram suas “estruturas da subjetividade”, apagou-se, das justificativas de validade, o argumento religioso. Da universalidade que partia da unidade divina de sentido, passam a distinguir-se em sua natureza: o conteúdo; as normas de ação generalizadamente observáveis; o próprio princípio da universalidade¹⁰². Cristalizadas linguisticamente pela semântica sagrada, as normas que coordenam as ações (a saber, as expectativas de comportamento generalizadas normativamente) autonomizam-se; as imagens de mundo, antes fechadas no estreito horizonte religioso, abrem-se ante uma racionalidade que se liberta paulatinamente das amarras metafísicas para servir ao contínuo e infinito progresso da espécie humana. Afirma Habermas que o processo de modernização “implica a liberação progressiva de um potencial de racionalidade instalado na linguagem, isto é, da força vinculante das pretensões de validade criticáveis, que substitui a força atemorizante e atraente do sacro, agora sublimado e cotidianizado” (LUCCHI, 1999, p. 262).

Durkheim, pelo recurso ao sacro, havia iluminado a questão dos elementos indispensáveis a qualquer formação social que pretenda uma integração ordenada e coesa: a coordenação solidária e normativizada dos planos da ação dos organismos sociais. Em sua conceituação da consciência coletiva, apreende-se os indícios teóricos da ênfase à intersubjetividade na importância dada à questão do *consenso* e da *identidade coletiva*:

⁹⁹ “Ele descreveu como racional esse processo de desencanto que levou a que a desintegração das concepções religiosas do mundo gerasse na Europa uma cultura profana (...) à formação de esferas culturais de valores que possibilitaram processos de aprendizagem segundo as leis internas dos problemas teóricos, estéticos ou prático-morais, respectivamente” bem como ao desenvolvimento de estruturas sociais modernas, internamente diferenciadas pelos sistemas funcionais interligados do mercado e do aparelho burocrático estatal (HABERMAS, 1998, p. 13).

¹⁰⁰ Razão com respeito a fins (HABERMAS, 1998, p. 80).

¹⁰¹ BANNWART, 2008, p. 92.

¹⁰² Enquanto princípio de universalização, Habermas apresenta ‘U’ como condição de universalidade, ou seja, a aceitação voluntária das consequências da obediência geral a uma regra, para o interesse de cada pessoa concernida; esta diferencia-se das pretensões de validade intuitivamente reconhecida por participantes de um determinado mundo da vida; por fim, distinguem-se, ainda, as normas contedísticas que só podem constituir o objeto de questionamentos normativos (HABERMAS, 1989, p. 116).

O núcleo da concepção habermasiana da identidade coletiva como intersubjetividade é tomado de Durkheim. A autoridade moral das normas sociais tem seu ancoramento no religioso. Na intersubjetividade, o consenso normativo é mediado de uma forma simbólica por tudo aquilo que promove culturalmente uma identidade coletiva. A modernidade inaugura a ‘linguistificação do sagrado [...]’ e desse modo, os fatores próprios do mundo da vida – reprodução cultural, integração social e desenvolvimento da personalidade – passam a ser orientados pela força e propulsão da ação comunicativa, como decorrência do processo de racionalidade comunicativa (LARA, 1990, *apud* BANNWART, 2008, p. 263).

O autor, contudo, não acreditou no potencial de ligação de uma linguagem profana que absorveu a semântica do sagrado. Durkheim não percebeu, diante das modernas formas de integração comunicativa, a coletividade inevitável dos destinos individuais, “ou seja, no sentido do produto involuntário de um compromisso que os agentes comunicacionais, independentemente da sua imputabilidade individual, têm de atribuir a uma responsabilidade comunitária” (HABERMAS, 1998, p. 292). O potencial de ligação da própria razão comunicativa escapa ao autor, uma vez que, em face do contexto histórico da produção de seus estudos, “transparecem os laços não desfeitos que unem Durkheim à tradição da filosofia da consciência” na medida em que ele precisa mobilizar, teoricamente, a religião “como expressão de uma consciência supraindividual, coletiva”¹⁰³. Nesse ínterim, ele constrói sua teoria em bases dualistas: a sociedade, enquanto entidade, diferencia-se qualitativamente dos indivíduos e da consciência individual¹⁰⁴. As normas morais, representantes do sagrado, distinguem-se da razão profana, instrumental, individual. Inclusive, a própria individualidade é interpretada, aqui, de maneira particular. Enquanto caráter definidor do que é sagrado¹⁰⁵, a individualidade, quando aplicada aos organismos humanos singulares, perde seu sentido.

Para Durkheim, os valores genuínos por meio dos quais o indivíduo se entende enquanto pessoa são aqueles que “ele tem em comum com outros homens, ou seja, aquilo que o transforma num homem em si mesmo, e não apenas num determinado homem” (DURKHEIM, 1981 *apud* HABERMAS, TAC II, p. 100). Volta-se, então, ao objeto dessa identificação universal, a saber, o sagrado. Nas realidades reveladas nos conceitos do sagrado, apresentadas como revelações do divino ou do cosmos, Durkheim identifica como que metáforas nas quais é retratada “a sociedade transfigurada, pensada com o auxílio de símbolos”¹⁰⁶. Pela representação religiosa, em sua essencial autoridade, uma sociedade, em

¹⁰³ HABERMAS, TAC II, p. 94.

¹⁰⁴ HABERMAS, TAC II, p. 95.

¹⁰⁵ Aplicado ao conceito do sagrado, o termo ‘individual’ denota a qualidade daquilo que é homogêneo, inteiro, que se destaca por suas qualidades específicas, que separam o que é uno do que é plural, o que é imutável e o que está submetido às limitações espaço-temporais, corporais etc. Em resumo, a impessoalidade superior que há para além do Ego (HABERMAS, TAC II, p. 92, 108).

¹⁰⁶ DURKHEIM, 1967, *apud* HABERMAS, TAC II, p. 94.

princípio um mero resultado da associação de grupos, é transformada em “pessoa coletiva”, de modo tal que possa ultrapassar a consciência individualizada, em questão de integralidade, permanecendo, ainda, parte da consciência do indivíduo.

A ênfase na representação do sacro opera, na obra de Durkheim, na problemática da ação intersubjetivamente regulada¹⁰⁷. Nada obstante, a própria concepção de que entre indivíduo e sociedade haja um hiato a ser preenchido para que a solidariedade venha a firmar-se no solo de uma identificação coletiva pode ser desconsiderada assim que se mobiliza a dimensão ontogenética do agir segundo regras. Na perspectiva Durkheimiana da integração, a individuação é inferiorizada ante a superioridade de uma consciência socializada, ou seja, integrada em uma vida sacra, porque reconhecida coletivamente. Conceitos como o de autonomia, de autenticidade ou autorrealização pouco correspondem ao pleno desenvolvimento da pessoa, a menos que se refiram à efetividade com que o indivíduo garante sua unidade com o sagrado na internalização sempre mais harmoniosa de seus papéis sociais¹⁰⁸.

No seu entender, o sujeito se decompõe em duas partes heterogêneas: uma parte não socializada, submetida a interesses próprios e a imperativos de autoconservação; e uma parte moral, cunhada pela identidade do grupo. Em outras palavras, o sujeito tem de ser visto como um “ser individual, que tem sua base num organismo e cujo âmbito de ação é extremamente limitado; e como um ser social, que representa em nós, no âmbito intelectual e moral, a realidade mais alta que podemos reconhecer por meio da experiência, ou seja, a sociedade”. (HABERMAS, TAC II, p. 107).

Porque a individualidade e a sociabilidade apresentam-se tão qualitativamente distintas para Durkheim, há que se fazer o movimento dualista de toda teoria que percorra os caminhos da filosofia da consciência: objetifica-se um lado ao alocar a origem da subjetividade no outro. Nesse movimento, o elemento individual é desprovido de seu conteúdo moral e sua consciência reduzida aos estados passionais e manipulações instrumentais do Ego. À comunhão de interesses coletivos, por outro lado, refere-se o conteúdo racional moral, que é sacro naquilo que simboliza um “dever ser” socialmente desejado. Assim, ao mesmo tempo em que a consciência moral faz parte da consciência dos indivíduos, ela não se origina espontaneamente *no* sujeito, mas é nele inculcada pela socialização em uma comunidade solidária.

¹⁰⁷ Para este fim, a socialização por ele compreendida atuaria no sentido de fomentar a solidariedade entre os grupos, integrando as consciências singulares em uma consciência ‘impessoal’ (intersubjetiva) ligada aos interesses reais de uma comunidade. A força atrativa dessa consciência encontra-se, no entender de Durkheim, no próprio caráter do que é sagrado, de sobrepor-se aos estados mentais egocêntricos.

¹⁰⁸ BANNWART, 2008, p. 126.

Dessacralizada a sociedade e intensificada a pluralização de identidades em vista da valorização da independência e liberdade individuais, há que se conceber uma ética capaz de gerar o assentimento universal a seus princípios pela identificação coletiva com aquilo que ela simboliza. Ao perder de vista o *potencial vincutivo* que a linguagem absorve da intersubjetividade (para além de sua ‘semântica sagrada’), Durkheim acaba por se encontrar face à conclusão pessimista de uma anomia que vem como sintoma colateral da racionalização de um mundo da vida, cujo entendimento das situações, que subjaz à coordenação das interações, na falta de uma base consensual, dependeria da interpretação própria de cada ator¹⁰⁹. Somando à apreciação filogenética das formas de integração social, a teoria da interação simbólica de George Mead permite a Habermas um passo considerável em direção à formalização de uma teoria na qual se coadunam indivíduo e sociedade como entidades homólogas¹¹⁰, cujo processo evolutivo é circunscrito pela gradual liberação da capacidade racional da linguagem até se estabelecer sob a forma de razão comunicativa.

3.2 A NORMATIVIDADE INERENTE À COMUNICAÇÃO

Com o estudo da evolução sociocognitiva das formas de interação comunicativa, conforme desempenhada por Mead, Habermas articula a dimensão ontogenética de sua “reconstrução de estruturas gerais de interação linguisticamente mediada”¹¹¹. Em sua psicologia social, Mead reposiciona o eixo de análise em relação às pesquisas contemporâneas¹¹², focando na situação onde “pelo menos dois organismos interagem e se comportam um com o outro”; neste movimento, ele reconhece, na linguagem, “um significado constitutivo para as formas da vida sociocultural”¹¹³. Voltando aos primórdios da interação linguística, Mead atribui à linguagem gestual a origem da interação comunicativa. Por meio desta, dava-se a coordenação da ação dos organismos singulares através do engate de “um repertório comum de instintos”¹¹⁴. Neste estágio da interação não há, de fato, uma intersubjetividade, mas tão somente a perspectiva de um observador que reage a uma atitude objetiva; conseqüentemente, não há algo como uma interpretação da ação, senão a mera

¹⁰⁹ HABERMAS, TAC II, p. 245.

¹¹⁰ BANNWART, 2008, p.

¹¹¹ HABERMAS, 1981 apud BANNWART, 2008, p. 2.

¹¹² Tem-se em vista aqui, a metodologia behaviorista da qual Mead buscara se afastar. Esta “entende o comportamento do organismo individual como reação espontânea aos estímulos de seu entorno, captáveis por meio de observação” (BANNWART, 2008a, p. 2).

¹¹³ HABERMAS, TAC II, p. 8.

¹¹⁴ HABERMAS, 2002, p. 213.

reação instintual a um estímulo objetivamente observável¹¹⁵. É “somente num passo seguinte, quando da utilização de gestos sonoros” que se possibilita “afirmar a gênese da ‘interpretação’”¹¹⁶.

Pelo gesto sonoro, atenta Habermas, afeta-se simultaneamente o organismo emissor e o receptor. Essa concomitância “abre a possibilidade de o primeiro organismo influir sobre si mesmo da mesma maneira que sobre o outro e de aprender durante esse processo a se apreender de maneira tão precisa como é apreendido enquanto objeto social na perspectiva do outro” (HABERMAS, 2002, p. 210). Uma vez que o gesto sonoro alcança, igualmente, os interagentes, há uma interpretação mútua e imediata: o falante é, ao mesmo tempo, afetado por sua ação e pela reação do ouvinte a ela. Para além da intenção unilateral, a interpretação que o emissor tem de sua própria ação é fruto, acima de tudo, do modo como um organismo por esta afetado interpreta e reage a ela. Daí decorre que a compreensão do próprio comportamento exige que o gesto emitido “seja portador de significado e, portanto, de um significado passível de ser interpretado”¹¹⁷. Essa passagem da comunicação gestual instintiva ao gesto sonoro abrange o que será entendido por uma fundamental reorganização, a partir da qual aos organismos humanos é possibilitada a formação e o desenvolvimento de um “comando cognitivo autorreferencial do próprio comportamento” imprescindível aos posteriores níveis de comunicação, nas quais passa a ser exigida a capacidade de participar em interações simbolicamente mediadas.

A passagem da comunicação gestual à interação mediada simbolicamente contém o objeto principal das pesquisas de Mead: o processo ontogenético por meio do qual se desenvolve a capacidade de agir e falar de acordo com regras generalizadamente reconhecidas.

A comunicação gestual, apesar de proporcionar considerável avanço na inter-relação comportamental, permanece ainda dependente de contextos não diferenciados, o que significa que a expressão de termos que identificam uma determinada situação não é compreendida de forma independente do contexto, porém serve de ponto de partida para permitir a formação de uma convenção semântica capaz de gerar a identificação de um mesmo significado para sinais comuns partilhados, fomentando a interação da pluralidade dos participantes (BANNWART, 2008a, p. 3).

Aqui, indica Habermas, há a necessidade de complementar algumas lacunas existentes nas formulações de Mead, tendo em vista o fato de que o mesmo ainda se encontra

¹¹⁵ Mead se refere aqui a ações gestuais muito elementares como uma fuga, defesa, atenção e etc. (BANNWART, 2008a, p. 5).

¹¹⁶ BANNWART, 2008a, p. 5.

¹¹⁷ BANNWART, 2008, p. 215.

preso aos paradigmas da filosofia da consciência, os quais ele mesmo critica na teoria behaviorista¹¹⁸. Em seus estudos acerca da interação simbólica, o autor justifica a passagem da comunicação gestual àquela mediada simbolicamente por meio da autorrelação refletida de organismos que internalizam estruturas de sentido objetivas. Para elucidar esta questão, retomemos, rapidamente, o início do caminho por ele percorrido: as arcaicas estruturas de sentido, ligadas ainda ao comportamento instintivamente encadeado, passam a ser tematizadas linguisticamente por meio de gestos. Estes, por seu turno, localizam no estabelecimento de relações bilaterais (entre a ação desencadeada pelo gesto de ‘A’ e a reação comportamental de ‘B’) a base objetiva para a captação do significado daquela determinada ação contextual. Desta situação à interação mediada por símbolos, tem-se a generalização de um significado gestual reconhecido por dois ou mais organismos. Da internalização destes significados generalizados, segundo Mead, “surge uma linguagem de sinais que transforma o significado objetivo de padrões de comportamento típicos em significados simbólicos, tornando-os acessíveis a um entendimento entre os participantes”, sendo, gradualmente, exigidos normativamente por sua configuração em papéis sociais, os quais “revelam aos participantes o significado natural de certos sistemas de comportamento funcionalmente diferenciados, tais como a caça, a reprodução sexual, o cuidado da prole, a defesa do território, a rivalidade de status etc.” (HABERMAS, TAC II, p. 16). Cristalizam-se, assim, expectativas de comportamento as quais, pelos processos evolutivos que levam à institucionalização da coordenação social, passam a ser sistematicamente internalizadas pelos organismos mediante a socialização.

Quando um indivíduo, colocado em determinada situação ou envolvido em determinada ação social, dá a entender a outro indivíduo, através de um gesto, o que este outro deve fazer, ele tem consciência do significado de seu próprio gesto – uma vez que o significado do seu gesto aparece em sua própria experiência - à medida que adota a atitude do segundo indivíduo em relação a esse gesto (MEAD, 1969 apud HABERMAS, TAC II, p. 22).

Fundamentando a identidade de significados pressuposta por Mead para a aceitação intersubjetiva das normas de conduta, Habermas identifica o antigo modelo Agostiniano da subjetividade linguística de ordem superior alojada no pensamento (o espírito). De fato, ao determinar que o consenso intersubjetivo (do qual depende o surgimento e a evolução da

¹¹⁸ Centralizando a interação, quando da formulação teórica da gênese da subjetividade e da autoconsciência que precedem a ação social, Mead busca escapar ao círculo reificante da reflexão auto-objetivadora da filosofia da consciência. Nos termos desta, a teoria behaviorista limita a ação à simples reação instintiva a estímulos externos; Mead, por sua vez, intenta representar os agentes sociais como fontes conscientes de realizações espontâneas (HABERMAS, 2002, pp. 205-207).

comunicação linguística) acerca de um significado resulta da reflexão interna de ambos os interagentes, Mead cai na circularidade de pressupor a linguagem pública para a formação da própria linguagem. Habermas ilustra essa aporia em termos de uma confusão causada pelo nivelamento teórico¹¹⁹ entre a ‘autorrelação originária’, que possibilita a passagem epistêmica da interação instintual dos seres vertebrados à comunicação genuinamente linguística, e a ‘autorrelação refletida’, mecanismo linguisticamente aprendido, por meio do qual é possível aos interagentes, em uma prática performativa, adotarem reflexivamente as perspectivas de primeira, segunda e terceira pessoa¹²⁰. Estas questões que, na teoria Meadiana permanecem em aberto, são sanadas por Habermas a partir da perspectiva da homologia ontofilogenética dos padrões de racionalidade social e individual, a qual ele aperfeiçoa com base no conceito de regra, conforme formulado pelo segundo Wittgenstein.

Para Mead, é importante reconstruir, *na perspectiva dos próprios participantes*, a comunidade linguística das relações intersubjetivas que se estabelecem entre os participantes de uma interação (...); em suma, ele tem de exigir a *identidade* dos significados. O significado constante do mesmo símbolo tem de ser reconhecível pelos próprios usuários do símbolo. E essa identidade do significado só pode ser garantida mediante a validade intersubjetiva *de uma regra*, a qual circunscreve “convencionalmente” o significado de um sinal (HABERMAS, TAC II, p. 32).

Para construir sua teoria, Mead precisou pressupor todo o pano de fundo filogenético elaborado por Durkheim¹²¹, por meio do qual apreendeu-se que: das manifestações culturais grupais arcaicas e suas constituições homogêneas de mundo (onde a subjetividade, a objetividade e a coletividade difundem-se umas nas outras no todo de uma mística animista) nascemos consensos contextuais acerca de uma instância simbólica individualizada, considerada sacra, de cuja autoridade, reverenciada e reafirmada ritualmente, emanam consubstancialmente a significação das coisas objetivas, subjetivas e sociais. Aqui, as regras de conduta, bem como os significados de gestos, sinais e imagens de mundo, são mediadas simbolicamente e de modo algum independente de seu contexto tribal de aplicação. Ao considerarmos a diferenciação do mundo da vida, que leva às sociedades religiosas, tem-se uma mudança significativa em direção a autonomização da linguagem. Se antes ela não era mais que um instrumento inerte, através do qual se manifestava, simbolicamente, o sagrado,

¹¹⁹ HABERMAS, 2002, p. 212.

¹²⁰ BANNWART, 2008, p. 203. O tema da adoção de perspectivas, bem como o foco na atitude performática de um Eu formado interativamente, que reivindica reconhecimento e age reflexivamente através de atos de fala será propriamente explicitado na última seção deste capítulo, bem como no capítulo a seguir.

¹²¹ “O curioso é que Mead não envida nenhum tipo de esforço para esclarecer o modo como esse “organismo social”, integrado normativamente, se desenvolveu a partir das formas de socialização inerentes à interação mediada por símbolos” (HABERMAS, TAC II, p. 81).

agora ela passaria a cumprir funções distintas, mediando as estruturas institucionais do mundo da vida, ao passo que submetida, ainda, à racionalidade teocêntrica.

Através do símbolo religioso, as energias instintuais e as disposições de comportamento vão sendo desligadas de um programa inato e investidas na comunicação simbólica. Quando os efeitos de ligação, a coordenação de ações, não são ainda produzidos pela força ilocutiva de atos de fala, e a linguagem já começa a se diferenciar proposicionalmente, a força de ligação é produzida pelo símbolo religioso, parte arcaica remanescente do nível de interação simbolicamente mediada (LUCCHI, 1999, p. 258).

Aqui, o que garante a coesão e unidade sob a pluralidade de pessoas e instituições é a base sacral, por meio da qual se possibilita o entendimento entre todos os membros socializados de uma comunidade religiosa. A socialização de novos integrantes e a coordenação social da ação, com base em uma tradição centralizadora, tem sua imagem na consciência coletiva, cuja função consiste em produzir uma “estrutura de identificação com o grupo através da identificação com o sacro produzido pelo grupo”¹²². Naturalmente, ainda se está referindo a um consenso pré-reflexivo¹²³, uma vez que o sentido das imagens de mundo permanece dependente de justificativas metafísicas, ainda atreladas à simbologia religiosa; tem-se, contudo, entre tais imagens de mundo e a práxis social uma mediação linguística. Haja vista a obsolescência da práxis ritual e a semantização do sagrado, formalizam-se linguisticamente as normas de conduta enquanto expectativas de comportamento ligadas a papéis institucionalmente determinados. Neste momento, argumenta Mead, “a assunção de perspectivas é ampliada” da coordenação sagrada fortemente ligada à prática ritual, “passando a ser assunção de papéis: Ego assume as expectativas normativas de Alter, não as cognitivas”¹²⁴. Essa diferenciação só é possível graças à normatividade implícita na linguagem, então já racionalizada enquanto meio de socialização; por meio desta, inclusive, Mead insere o conceito do “outro generalizado”, com o intuito de representar a autoridade moral das normas incutidas nos sujeitos por via da socialização – e posterior individuação. Ele afirma que, do fato de que o Ego se compreende objeto social de outro Ego, forma-se “uma instância reflexiva, através da qual *Ego* apropria-se de expectativas de

¹²² LUCCHI, 1999, p. 257.

¹²³ Por pré-reflexivo, Habermas se refere àquelas certezas imediatas implícitas na comunicação cotidiana, uma vez que funcionam, pelo medium da linguagem, como um saber de fundo que absorve os riscos das interações entre os participantes. O autor aponta, sobre isso, que “a maior parte daquilo que é dito na prática comunicativa cotidiana não atinge o nível da problematização, fugindo à crítica e à pressão desenvolvida pelas surpresas das experiências críticas, porque vive de um adiamento de validade, proporcionado por certezas consentidas preliminarmente, ou seja, por certezas do mundo da vida” (HABERMAS, 2002, p. 89).

¹²⁴ HABERMAS, 2002, p. 213.

comportamento de outros”¹²⁵, demarcada estruturalmente no sistema de personalidade; esta, Mead denomina *Me*¹²⁶. Ele, contudo, não cuida justificar a força coercitiva que tais normas generalizadas impõem, coletiva e individualmente. Distinguindo-se os fatos, a reflexividade implicada no perceber-se objeto social de outro Ego indica, acima de tudo, a observância a uma regra.

Um comportamento dirigido por uma regra é falível e exige, por isso, dois papéis simultâneos e intercambiáveis – o papel de A, que obedece a uma regra procurando evitar erro; e o papel de B, que está em condições de julgar criticamente a correção do comportamento de A, que procura conformar-se a uma regra (...): para que uma expressão linguística tenha o mesmo significado para um outro sujeito, este tem que estar em condições de seguir uma regra junto com, pelo menos, um outro sujeito – regra essa que deve ser válida para ambos (HABERMAS, 2002, 118).

Consoante aos critérios de uma norma intersubjetivamente reconhecida, os organismos antecipam a atitude uns dos outros de acordo com os casos regulados. Sob essas condições, possibilita-se a crítica corretiva a um comportamento ou manifestação simbólica fora de contexto¹²⁷. Essa antecipação crítica é o primeiro passo para a formação de expectativas de comportamento pautadas em um entendimento compartilhado acerca das condições do contexto de uma emissão simbólica. Nas sociedades tradicionais, a intersubjetividade do saber e das normas morais centraliza-se no simbolismo religioso. Tratando-se do simbolismo da religião Judaico-cristã, e seu cunho universalista, da qual se desenvolve o agir comunicativo nas sociedades modernas do ocidente, inicialmente sua disseminação nas sociedades ocidentais se deu pelo fenômeno dos profetas; quando, contudo, pelo poder das representações políticas que se sucederam, ela se torna hegemônica, universalizam-se seus princípios por meio da palavra: a Bíblia fundamenta, então, os comandos morais no verbo, através do qual Deus revela sua intenção. Neste contexto, a estrutura comunicacional que principia a integração social pauta-se, então, na concepção de uma dupla relação comunicativa com Deus: como membro de uma comunidade solidária de

¹²⁵ HABERMAS, 2002, p. 213.

¹²⁶ Ao formar-se a dimensão do ‘Me’, tem-se o primeiro momento da autoconsciência prática, ou seja, o momento em que o indivíduo dá-se conta de que suas ações, e ele mesmo, estão sendo observados e julgados conforme regras universalmente reconhecidas e acatadas. Neste movimento, coorigina-se a instância do I como centro de espontaneidade, em relação a qual o ‘Me’ funciona como autoridade repressiva em face de um “outro generalizado”. Neste ínterim, o ‘Eu’ que performa em interações efetua suas ações e constrói seu comportamento segundo as formas de um conjunto de regras, ainda que de uma maneira singular. Da espontaneidade do I, captado no acúmulo de atitudes performativas de um ‘Eu’ que segue regras de conduta abstratas absorvidas no ‘Me’, forma-se o Selbst da autorrelação prática responsável pela identidade pessoal. O processo de formação e aperfeiçoamento do sistema de personalidade, que culmina na Identidade-Eu pós-convencional será propriamente explicitado no terceiro e último capítulo desta pesquisa.

¹²⁷ BANNWART, 2008a, p. 12.

fiéis e como pessoa individuada por uma biografia de vida pela qual ela deve se responsabilizar perante o Divino.

As a member of the universal community of believers, I am bound by solidarity to the other as my fellow, as "one of us"; as an unsubstitutable (unvertretbar) individual; by contrast, I owe the other equal respect as "one among all" persons who, as unique individuals, expect to be treated justly (HABERMAS, 1998, p. 10).

Construídos em torno de uma concepção moral que une solidariedade e justiça como dois lados da mesma moeda¹²⁸ e difundidos pelo veículo da linguagem, os princípios do cristianismo fixam a valorização de certas imagens, normas sociais e estados de espírito em detrimento de outros, influenciando nas disposições sociais e esquemas de personalidade. À medida que as sociedades ocidentais passam por seus processos de modernização, tem-se a dessacralização total do mundo da vida. Cultura e linguagem, então amalgamadas na função mediadora de representar uma divindade doadora de sentido, separam-se; a linguagem agora se autonomiza da tradição e diferencia-se modalmente. Neste nível, a estrutura comunicacional retroage sobre os esquemas de comportamento e as motivações do agente¹²⁹ de maneira reflexiva. Perdendo sua força justificatória, a simbolização permanece, ainda, formalmente vinculada aos referentes cognitivos dos componentes estruturais do mundo da vida.

Como a religião abarcava, em estágios iniciais, os três âmbitos do mundo da vida, cultura, sociedade e personalidade, assim também a Moral não se limita apenas ao nível da Cultura. Ela penetra os três âmbitos supracitados, na forma respectivamente de representações morais, normas morais e consciência moral" (LUCCHI, 1999, p. 269).

A liberação do potencial da racionalidade contida no agir comunicativo é desencadeada uma vez que a linguagem, investida normativamente, passa a cumprir as funções de reprodução de um mundo da vida cada vez mais pluralizado. Com a diluição dos conceitos metafísicos ligados à substância, a semântica diferencia-se, acompanhando os componentes estruturais; concomitantemente, mediante processos de socialização que resgatam e reproduzem um saber de fundo culturalmente disponível, aprimora-se geneticamente um conjunto de capacidades cognitivas, em especial as habilidades de falar e agir segundo princípios formais de interação universal.

¹²⁸ HABERMAS, 1998, p. 10.

¹²⁹ LUCCHI, 1999, p. 246.

O *telos* do entendimento linguístico força os sujeitos a justificarem racionalmente suas pretensões a partir de uma perspectiva universal, pois a competência comunicativa capacita os participantes a se orientarem por meio de pretensões de validade e, ainda, a distinguirem entre mundo natural, mundo social e mundo interior (PIZZI, 2005, p. 125).

Em se tratando de uma época que se imputa a responsabilidade de certificar-se a partir de si mesma, a intersubjetividade que jaz à autocompreensão dos tempos modernos intercambia, da racionalidade metafísica do sacro à razão comunicativa. A base intersubjetiva de entendimento de uma cultura que diferenciava-se¹³⁰ continuamente não poderia manter-se atrelada à centralidade do símbolo. Tendo a linguagem traduzido em semântica o saber historicamente acumulado e as intuições morais publicamente evidenciadas, a tradição atrelada ao simbolismo religioso é culturalmente relativizada em face da longa história da humanidade. Os componentes estruturais do mundo da vida, individualizados em suas próprias funções, posto que interdependentes na retroalimentação de seus conteúdos pelo medium da linguagem, garantem a coesão intersubjetivamente assegurada na reprodução do mundo da vida e na delimitação das experiências da relação ator-mundo¹³¹:

1) em relação ao mundo objetivo, designado pela totalidade de “signos ou substratos físicos, por meio dos quais se materializam os significados”¹³², corresponde a noção de ‘estado de coisas’. A estabilização de semelhante estado, imprescindível ao entendimento recíproco que visa a formação do consenso¹³³, é garantida pelo componente estrutural da cultura; este, cumpre sua função ao figurar como quadro de evidências a respeito das quais se pode asseverar algo. O que, nas sociedades religiosas, era auto evidente e inquestionável, se transforma “num saber cultural que pode ser utilizado para definições de novas situações e ser exposto a um teste no agir comunicativo”¹³⁴. Porque este saber encarna nas formas simbólicas dos elementos utilizados na práxis (de ações e palavras, às invenções tecnológicas)¹³⁵, constituindo um pano de fundo de ‘verdades’ naturalizadas, ele comumente não se mostra como componente de uma situação de fala. Não obstante, este saber representado nos termos da ciência, da história, das representações morais, etc., porque recursos de um *knowhow* pré-interpretado, articulado em atos de fala, é sempre um saber de pessoas, formado, interpretado, reproduzido, contestado e atualizado, por pessoas. Paralelamente, opera a reprodução cultural

¹³⁰ Refere-se, aqui, à independência da lógica interna de cada estrutura racional: o desenvolvimento científico e as inovações técnicas; a arte autônoma e a crítica da arte, com seu cosmo de valores próprios; a formalização e a autonomização cognitiva do direito e da moral (HABERMAS, TAC I, pp. 291 – 296).

¹³¹ PIZZI, 2005, p. 169.

¹³² HABERMAS, 1988 *apud* PIZZI, 2005, p.174.

¹³³ HABERMAS, 2002, p. 124.

¹³⁴ HABERMAS, TAC II, p. 244

¹³⁵ HABERMAS, 2002, p. 100.

na formação de indivíduos habilitados, pelo mecanismo da socialização, a mover-se neste espaço de razões, ao mesmo tempo em que realizando a si mesmos, mantendo viva a cultura¹³⁶. Semelhante ao que ocorre no saber sobre a linguagem, “somente nos raros momentos em que falha enquanto fonte, a cultura e a linguagem desenvolvem a peculiar resistência que experimentamos em situações de entendimento malogrado” (HABERMAS, TAC II, p. 246).

2) o mundo social circunscreve a integração dos participantes de uma comunidade de comunicação, no interior da qual compartilham uma base moral pública legítima e as ordens normativas a ela referentes. A estas, por sua vez, correspondem sempre regras de interação visando a coordenação dos planos de ação de sujeitos individualizados que agem comunicativamente¹³⁷.

Um mundo social é constituído de um contexto normativo que estabelece quais interações pertencem ao conjunto de relações interpessoais justificadas. E os atores para os quais as normas têm validade (os atores pelos quais elas são aceitas como válidas) integram o mesmo mundo social (HABERMAS, TAC I, p. 170).

Considerando a cultura a fonte objetiva a partir da qual os atores podem se entender, o componente social do mundo da vida assegura, por seu lado, tanto a integração sistêmica por meio de ordens representadas institucionalmente¹³⁸, quanto a integração comunicativa, a qual insere os indivíduos em um mundo de normas de ação intersubjetivamente ajuizadas, no qual eles formam, por meio da linguagem, consensos em relação à promoção e renovação das relações entre os grupos sociais tendo em vista, sempre, os princípios morais de justiça e solidariedade sobre os quais se pautam tais relações. Assim, “enquanto os participantes da interação coordenam suas ações pelo reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis, eles se apoiam em pertenças a grupos sociais, o que fortalece sua integração (...) nas dimensões do *espaço social*” (HABERMAS, TAC II, p. 252).

3) O sistema da personalidade circunscreve a formação do mundo subjetivo para a delimitação da individualidade. Embora privativo e de acesso imediatamente privilegiado ao indivíduo, o mundo subjetivo é, contudo, formado pelo desvio interpretativo de organismos socializados em uma mesma comunidade de comunicação, normativamente orientada nos limites de uma linguagem pública; a autocompreensão da própria subjetividade passa pelo crivo do reconhecimento da subjetividade alheia quando da inserção do organismo singular

¹³⁶ HABERMAS, 2002, p. 100.

¹³⁷ HABERMAS, 2002, p. 101

¹³⁸ Como é o caso das normas jurídicas e da ordenação burocrática do aparelho estatal, os quais configuram, mecanicamente, a sociedade e as relações entre as pessoas (PIZZI, 2005, p. 177).

em esquemas de interação. Assim, pela via da socialização a pessoa desenvolve, cognitivamente, os “motivos e habilidades que capacitam um sujeito a falar, agir e assegurar sua “própria identidade””¹³⁹. Implicada neste processo, a formação da identidade opera na manutenção da solidariedade social ao concatenar as disposições individuais às orientações valorativas de seus grupos de referência, encarnando os plexos de sentido cultural e as normas sociais nos substratos orgânicos, em forma de consciência moral. Para, além disso, contudo, o sistema da personalidade visa o aperfeiçoamento da individuação naquilo que ele opera, a saber, o resguardo da originalidade de cada sujeito¹⁴⁰, manifesta e reconhecida pelo modo particular como os atores sociais realizam os papéis de falante e ouvinte e interpretam performativamente as regras formais de interação.

Nestes termos, a linguagem, por sua própria diferenciação modal, passa a encabeçar as funções mediante as quais o mundo da vida se reproduz.

Sob o aspecto funcional do entendimento, o agir comunicativo se presta à transmissão e renovação de um saber cultural; sob o aspecto da coordenação da ação, ele possibilita a integração e a geração da solidariedade; e sob o aspecto da socialização, o agir comunicativo serve à formação de identidades pessoais. As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pelos caminhos que dão continuidade a um saber válido e que estabilizam a solidariedade grupal, formando atores imputáveis. O processo de reprodução consegue ligar situações novas aos estados do mundo da vida já existentes, seja na dimensão semântica dos significados e dos conteúdos (da tradição cultural), seja nas dimensões do espaço social (de grupos socialmente integrados), seja no tempo histórico (das gerações que se sucedem) (HABERMAS, TAC II, p. 252).

Adequando-se ao complexo cultural armazenado, a linguagem passa a veicular valores, tipos de expressão e de interpretação, compondo os limites de tudo aquilo que pretende validade. Paralelamente à cristalização de recursos para a formação de um pano de fundo de convicções não problematizadas, o qual possibilita a estabilização de condições de compreensão “a serem preenchidas na prática comunicativa cotidiana”¹⁴¹, a razão comunicativa, pela auto reflexividade da linguagem, permite uma interpretação não monológica da ação social. No intento de apreender esse mecanismo reflexivo, voltado ao entendimento, Habermas foca a abordagem performativa de um participante em interações normativamente coordenadas, abandonando a perspectiva teórica do observador. Chega-se, assim, à unidade elementar do ato de fala¹⁴²: por meio das pretensões de validade que lhes dão

¹³⁹ PIZZI, 2005, p. 172.

¹⁴⁰ PIZZI, 2005, p. 172.

¹⁴¹ HABERMAS, 2002, p. 80.

¹⁴² Entende-se por ato de fala, “a menor sequência verbal das emissões de um falante, aceitável para, pelo menos, um outro sujeito capaz de linguagem e de ação” (HABERMAS, TAC III, *apud* PIZZI, 2005, p. 97).

sustentação, Habermas intenta chegara os referentes universais consensualmente admitidos pelos participantes de uma comunidade de comunicação.

3.3 A PERSPECTIVA DO PARTICIPANTE: RECONSTRUINDO A AÇÃO DE FALA

A consideração teórica dos atos de fala resulta das diversas considerações abrangidas por Habermas, acerca do deslinde dos nexos existentes entre a ação e a linguagem. Adotando a perspectiva pragmática da linguagem, o autor é capaz de proceder à reconstrução dos pressupostos do agir social, abstendo-se da necessidade de buscar uma interpretação ‘neutra’ da ação, aos olhos de um observador. As ações de fala, pela reflexividade comunicativa embutida na própria gramática dos contextos de uso, mostram-se autointerpretadas: elas revelam, *a partir de si mesmas*, o modo como foram planejadas¹⁴³. Tendo em vista a evolução da linguagem para sua forma proposicional e as diferenciações do componente modal da comunicação moderna¹⁴⁴, a ação linguística não carece uma compreensão que busque motivos fora dela mesma.

Quando eu capto a ordem que minha amiga me dá (ou a outrem) (...), então eu sei com bastante certeza, qual foi a ação que ela realizou: ela proferiu esta determinada ordem. Essa ação não carece de interpretação no mesmo sentido que as passadas do meu amigo apressado. Pois, no caso exemplar do significado verbal, um ato de fala revela a intenção do falante; um ouvinte pode deduzir do conteúdo semântico do proferimento o modo como a sentença proferida é utilizada, ou seja, pode saber qual é o tipo de ação realizado através dele (HABERMAS, 2002, p. 67).

Procede-se aqui a distinção sobre a qual Habermas se refere, entre a linguagem e a fala propriamente dita. O sistema linguístico, enquanto esquema de funções vinculado ao mundo da vida, “possibilita a produção de todos os possíveis aspectos, semanticamente dotados de sentido e gramaticalmente corretos, de uma linguagem natural”. Em sua unidade elementar (a oração), a língua abarca todo o conjunto de regras que delineia os contornos do saber compartilhado; por meio dela, pode a pessoa “expressar e entender uma emissão ou manifestação” mobilizando “os recursos de um idioma particular”¹⁴⁵. Ainda que a elucidação das expressões linguísticas seja imprescindível à investigação do agir comunicativo, é no ato de fala que se encontra o núcleo de uma ação, de fato, autorreflexiva. Ao passo que a ação

¹⁴³ HABERMAS, 2002, p. 66.

¹⁴⁴ O componente proposicional da linguagem garante a estruturação desta em um sistema de normas envolvendo a sonoridade dos símbolos do alfabeto, as regras gramaticais expressas na sintaxe e a dimensão semântica de sentido entre os significados. O componente modal, por sua vez, dá acesso à intenção – se um pedido, uma obrigação, uma ordem, um conselho – ligado aos mundos. É o significado verbal e este, por uma compreensão normativamente intuída (porque internalizada na socialização) conecta-se a cada mundo de determinada maneira, ainda que na prática da fala todas essas condições encontrem-se hibridamente presentes.

¹⁴⁵ PIZZI, 2005, p. 97.

linguística circunda o âmbito da correta aplicação de regras gramaticais, a ação de fala contém em si um componente ilocucionário: seu objeto não é, de fato, um objeto, mas outro sujeito. A fala implica “a oferta de um falante a outro falante habilitado para tal. O ato de falar representa, pois, uma ação dirigida a outro ator e não, simplesmente, a expressão verbal de uma cadeia de orações” (PIZZI, 2005, p. 99). Para além do domínio dos universais linguísticos de seu contexto, um falante precisa, antes de tudo, ter desenvolvido a capacidade comunicativa, cuja validade vai além das constatações de validade de uma oração em relação a um estado de coisas. A função do medium linguagem, num ato de fala, imprime na atividade um objetivo específico: o *telos* do entendimento.

O entendimento linguístico funciona como mecanismo coordenador da ação, da seguinte maneira: os participantes da interação unem-se em torno da pretendida validade de suas ações de fala, ou seja, eles reconhecem intersubjetivamente pretensões de validade criticáveis. Uma vez mais, o que empresta às ofertas contidas nos atos de fala uma força racionalmente motivadora é o nexó estrutural que existe entre o significado de um proferimento, suas condições de validade, a pretensão de validade levantada em relação ao que é dito e as razões mobilizadas para o resgate discursivo dessa pretensão (HABERMAS, 2002, p. 130).

Na unidade elementar do ato de fala (emissão), tendo em vista o objetivo nele implícito de produzir um entendimento, com outrem, sobre algo no mundo, deve ser explicitada a intenção do falante ao ouvinte. Não pode ser o caso, aqui, de interpretar uma ação pela perspectiva de um observador que deve asseverar o valor de verdade de uma proposição com base em um saber linguístico. Os termos reais do entendimento comunicativo dizem respeito, antes de tudo, ao consenso, entre os participantes da interação, acerca de um pano de fundo comum ao qual ambos podem se referir. A racionalidade envolvida nessa atividade “não tem tanto a ver com a posse do saber do que com o modo como os sujeitos capazes de falar e agir empregam o saber”¹⁴⁶. A racionalidade com vistas ao entendimento¹⁴⁷, que regula o agir comunicativo, remete a um comum acordo que se mede por pretensões e expectativas universalmente reconhecidas. Em relação às regras gramaticais da fala, o uso correto do idioma, a correta organização da sentença emitida, bem como a correção dos significados empregados, pode se compreender, teoricamente, as pretensões de validade do discurso. Embora imprescindível ao discurso, esse nível objetivo de validade não esgota a

¹⁴⁶ HABERMAS, 2002, p. 69.

¹⁴⁷ O agir comunicativo comunicativa, ou com vistas ao entendimento, diferencia-se da razão com relação a fins, ou agir estratégico. Este, pelo encolhimento instrumental que transforma a linguagem “em simples meio de informação” (HABERMAS, 2002, p. 74), implica sempre a relação da agência com um mundo de objetos. “O agir estratégico, embora se dirija a pessoas, as considera do mesmo modo, enquanto partes do mundo objetivo a serem influenciadas”. (LUCCHI, 1999, p. 232).

capacidade do agir comunicativo. Isso porque uma emissão identifica não apenas “um objeto ou algo existente “como sendo algo” no mundo” ela também pode se referir a “interação em um mundo social e, ainda, o contexto subjetivo de cada sujeito”¹⁴⁸. Nesse ínterim, as pretensões de validade caracterizam categorias diferentes de um “saber que se corporifica simbolicamente em exteriorizações”¹⁴⁹.

Em muitas argumentações “não se trata absolutamente de asserções sobre as quais cabe decidir se são “verdadeiras” ou “verossímeis”, mas de questões sobre o que é bom, sobre o que é belo ou sobre o que se deve fazer. Entende-se que se trata aqui, primeiramente, do que vale, e do que vale para pessoas determinadas e em momentos determinados” (HABERMAS, TAC I, p. 70).

A interpretação pragmática leva Habermas à compreensão de que a fala, na medida em que constitui uma ação, só pode ocorrer sob os modos do agir comum a cada participante de uma comunidade linguística que compartilha determinada forma de vida; nesta, pelo consentimento que se estabelece através da socialização dos integrantes sociais, institui-se o entrelaçamento de proferimentos, proposições e atividades não linguísticas umas nas outras, formando-se jogos de linguagem. Pela gramática que ali se estabelece, “explora-se a dimensão de um saber que serve de fundo, referente a um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente, que é portador das múltiplas funções da linguagem” (HABERMAS, 2002, p. 112). Aqui, opera o caráter autorreflexivo da linguagem, pelo qual a ação de fala se manifesta de modo a interpretar-se a si mesma. Através do componente modal da oração, pode-se acessar a intenção daquela que a emite; ele determina a pretensão de validade do falante, as quais, por sua vez, formam “o ponto de convergência do reconhecimento intersubjetivo por parte de todos os participantes”¹⁵⁰. A dimensão das pretensões de validade, em vista das expectativas a elas relacionadas, é o principal mecanismo de coordenação dos planos de ação de agentes inseridos em um mundo da vida racionalmente diferenciado. Intuitivamente, os participantes compreendem a que se referem às pretensões: 1) Caso se refiram a algo entre uma totalidade de coisas existentes, ou seja, ao mundo objetivo, pretende-se a verdade da emissão; 2) Nos conteúdos concernentes ao mundo social, ou à totalidade de relações e interações interpessoais no interior de um grupo social, tem-se uma pretensão de correção normativa; 3) Por fim, trata-se de pretensão de sinceridade a expressão de uma vivência relacionada ao mundo subjetivo¹⁵¹. A reflexividade prática na performance interativa,

¹⁴⁸ PIZZI, 2005, p. 101.

¹⁴⁹ HABERMAS, TAC I, p. 147.

¹⁵⁰ HABERMAS, 2002, p. 81.

¹⁵¹ HABERMAS, 1989, p. 79.

então, não emana da reflexão auto-objetivadora de subjetividades estruturantes confrontadas entre si, senão do compartilhamento intersubjetivo de um mundo linguisticamente estruturado para o entendimento mútuo dos organismos socializados.

O entendimento através da linguagem funciona da seguinte maneira: os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissensos constatados. Através das ações de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo. A oferta contida num ato de fala adquire força obrigatória quando o falante garante, através de sua pretensão de validade, que está em condições de resgatar essa pretensão, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumentos (HABERMAS, 2002, p. 72).

Alter, em face da intenção explicitada na emissão de Ego (pela reflexividade da oração empregada), formula expectativas racionais em relação àquilo que se pretende na emissão. O *modo* como Ego resgata as razões com as quais responde, positivamente ou não, às expectativas de Alter, em meio a um espaço de razões possíveis, porque publicamente formuladas, diz respeito à racionalidade de fato. As subjetividades participantes de interações não mais cumprem o fardo de estruturas um mundo externo onde elas intervêm segundo imperativos abstratos; agora, “o agir comunicativo está embutido num mundo da vida, responsável pela absorção dos riscos e pela proteção da retaguarda de um consenso de fundo” (HABERMAS, 2002, p. 86). Os componentes estruturais do mundo da vida com suas relativas pretensões criticáveis figuram como um ‘andaime categorial’ a sustentar as situações cotidianas em que falantes e ouvintes qualificam os referentes objetivos, normativos e subjetivos de seus atos de fala¹⁵². Estabelecida a compreensão da intersubjetividade que determina o pano de fundo das vivências individuais e coletivas, abandona-se a visão unilateral de uma subjetividade que intervém, de modo causal, num mundo objetivo manipulável. “O falante não pode visar o fim do entendimento como algo a ser produzido de modo causal, porque o sucesso ilocucionário (que ultrapassa a simples compreensão do que é dito) depende do consentimento racionalmente motivado do ouvinte” (HABERMAS, 2002, p. 68)¹⁵³. Sendo assim, as situações de fala, ainda que preservem a espontaneidade da realização de organismos interagentes em seus modos particulares de resgatar razões, levantar críticas e dar expressão a estados subjetivos, não têm a capacidade de apresentarem-se fora de uma rede estrutural de ações pré-interpretadas e racionalmente engajadas entre si. Seria impossível, nos limites de recursos de um mundo da vida, a ocorrência de situações completamente novas,

¹⁵² HABERMAS, TAC II, p. 230.

¹⁵³ Por sucesso ilocucionário, Habermas caracteriza “o compreender e o aceitar de ações de fala” (HABERMAS, 2002, p. 72).

puramente espontâneas. Na prática comunicativa do dia a dia, quando os participantes engajados em uma interação ultrapassam o horizonte de uma situação atual, “não pisam no vazio, uma vez que se encontram, no mesmo instante, em outra esfera de autoevidências culturais, as quais, ao se atualizarem, já aparecem pré-interpretadas” (HABERMAS, TAC II, p. 230).

Redirecionando a perspectiva analítica, declina-se ao observador incumbido de interpretar uma ação subjetiva, e adota-se o papel de participante, incluído em uma comunidade de comunicação regulada segundo determinado jogo de linguagem, dentro do qual se coordena racionalmente interações e planos de ação cotidianos através da conjunção intersubjetivamente reconhecida entre significados, pretensões de validade, ações linguísticas e ações não linguísticas. Nesta estrutura, o encadeamento dos atos de fala tem como função muito mais do que a coordenação da ação social. O movimento de emitir uma proposição carrega em si, mais que a função de expor um pensamento, o estabelecimento de uma relação interpessoal com o fim de chegar a um entendimento com outra pessoa. Tal atividade não abrange apenas a constatação de um fato, uma crítica corretiva ou a expressão de um estado de espírito, mas questões anteriores, como a aprendizagem, o reconhecimento e a identificação, elementos-chave para o entendimento dos processos de socialização que levam à formação do Selbst da identidade.

As relações recíprocas e interpessoais, determinadas pelos papéis do falante, tornam possível uma autorrelação, que não precisa mais pressupor a reflexão solitária do sujeito agente ou cognoscente sobre si mesmo enquanto consciência prévia. A auto referência surge de um contexto interativo. Num enfoque performativo, um falante pode endereçar-se a um ouvinte, mas somente sob a condição de que ele – ante o pano de fundo de potenciais espectadores – consiga ver-se e compreender-se na perspectiva de seu interlocutor, na mesma medida em que este assume, por seu turno, a perspectiva de falante (HABERMAS, 2002, p. 33).

Uma vez que se compreenda a ação de fala como uma oferta, a qual não inclui nenhum tipo de constrangimento ou coerção para provocar a obrigação, entende-se que, no papel de ouvinte, pode alguém aceitá-la ou recusá-la. A possibilidade do sim ou do não é imanente à interação. Ante a recusa de um conteúdo proposicional, se expressa a falta de coerência entre uma validade pretendida e um estado de coisas existente, ou um mundo de relações legitimamente reguladas ou, ainda a manifestação de uma vivência particular. Argumentações sobre a aceitabilidade ou não de um proferimento, ainda que devam seu reconhecimento ao contexto a que se referem, não são, contudo, por eles formuladas¹⁵⁴. O

¹⁵⁴ HABERMAS, TAC I, p. 83.

contexto da ação de fala delimita o horizonte de sentido e o saber “subjacente às estruturas básicas da ação cotidiana”¹⁵⁵, mas os modos de sua tematização e prática performativa depende da singularidade de sujeitos igualmente capacitados para mover-se e influir no mundo. Pela socialização, os organismos individuais desenvolvem sua personalidade à medida que vão apreendendo, através de diversas interações socialmente reguladas, as formas e razões de seu mundo da vida. Este processo, complementado pela individuação, implica o descentramento da perspectiva de mundo dos interagentes, na medida em que eles aprendem, em situações de fala, a se autocompreender em outras perspectivas além da primeira pessoa – influenciando, então, no modo como a pessoa regula seu próprio comportamento. No capítulo que segue, este tema será melhor explorado no desenrolar do que Habermas apresenta como a conexão entre a ontogênese das perspectivas do falante e do mundo (entendida como descentramento da compreensão de mundo em relação ao Eu), e o desenvolvimento sociocognitivo das correspondentes estruturas de interação¹⁵⁶.

¹⁵⁵ PIZZI, 2005, p. 190.

¹⁵⁶ HABERMAS, 1989, p. 170.

4 FORMAÇÃO COMUNICATIVA DA IDENTIDADE

Até o presente momento, buscou-se elucidar os termos em que Habermas assegura a dimensão intersubjetiva do componente racional. Percebendo, na auto compreensão teórica da modernidade, a presença sempre latente de um hiato conceitual, o autor atenta ao princípio do qual esta parte. Neste movimento, ele afirma um elemento de similitude a respeito do modo como tais teorias são construídas.

Habermas aponta, no idealismo transcendental kantiano, a sistematização paradigmática de uma época que, renunciando ao discurso metafísico fundado na unidade substancial inteligível de uma ordem objetiva de mundo, precisa certificar-se de si a partir de si mesma. Renunciando à compreensão da razão inerente a uma totalidade objetiva, na qual o singular individual (ou o múltiplo) não pode ser mais do que uma variedade objetivada do ente inteligível, Kant submete o próprio “ente em geral às realizações sintéticas do sujeito”¹⁵⁷. Nestes termos, ele visa argumentar pela legitimidade de uma razão essencialmente humana enquanto síntese formadora de mundo. Contudo, ao identificar esta subjetividade da síntese idealizadora¹⁵⁸, a saber, a unidade transcendental da apercepção, com as capacidades cognitivas do sujeito, Kant impõe às realizações sintéticas do intelecto que possibilitam *conhecer* o mundo, as funções de uma razão realizadora de sínteses que *estruturam* o mundo, ou seja, que organizam a variedade das sensações e representações na unidade de experiências e juízos¹⁵⁹. Na substituição da substância inteligível pelo princípio da subjetividade autoativa, o filósofo perpetua antigos paradoxos presentes na metafísica tradicional, interpretando-os pelo viés da reduplicação de um conceito de mundo empregado transcendentalmente; em relação a este, o sujeito kantiano tanto se situa soberanamente, como autoconsciência originária perante a totalidade de objetos perceptíveis e manipuláveis, quanto como uma entidade igual a todas as outras, enquanto consciência empírica num mundo de fenômenos¹⁶⁰. Sob tais circunstâncias, erradica-se a continuidade causal entre a forma que atua no múltiplo potencial da matéria, pela unidade inteligível da substância. Kant, em relação à totalidade plena das visões metafísicas pré-modernas, procede à cisão interna de uma subjetividade racional que não escapa às aporias dos próprios dualismos.

157 HABERMAS, 2002, p. 161.

158 HABERMAS, 2002, p. 153.

159 HABERMAS, 2002, pp. 160 – 161.

160 HABERMAS, 2002, p. 50.

Como indenização, Kant tem que pagar o preço de um outro mundo, a saber, o do mundo inteligível. Este permanece fechado ao conhecimento teórico. Contudo, o seu núcleo racional, o mundo moral, recebe sempre a fiança através da razão prática (...). [A] ideia de liberdade pode apoiar-se na lei dos costumes: ela não somente regula, mas determina o agir moral: “nela a razão pura possui até causalidade, de produzir realmente aquilo que seu conceito contém” (HABERMAS, 2002, p. 161).

Formulações que se seguiram à crítica kantiana visaram sanar os efeitos paradoxais causados pelo vácuo conceitual de um mundo bipartido em dois domínios de naturezas opostas: por um lado, o mundo transcendental, inapreensível, da razão livre; por outro, um mundo fenomênico, objetivo, desprovido de normatividade própria. Entretanto, conforme explicitado anteriormente, permaneceu, na raiz das teorias modernas que buscavam apreender sua época, a intuição da racionalidade como princípio da subjetividade. Sob essa condição, aloja-se o fundamento de sentido das experiências seja em uma instância fugidia, alheia ao próprio mundo, seja no constrangimento da história ou da práxis à auto mediação absoluta ou, ainda, na radicalização metafísica do discurso das origens, onde se busca o desvelamento oblíquo de um núcleo arcaico de significação¹⁶¹, asfixiado pelos impulsos dominadores de uma razão reduzida a sua instrumentalidade. Semelhante esquema, longe de esgotar a complexidade de um mundo cada vez mais diferenciado e descentralizado, em termos tanto éticos quanto funcionais, insiste em voltar as atenções àquilo que escapa à ilustração teórica.

Com isso em vista, Habermas retoma a tarefa inicial que a modernidade se colocou, buscando, naquilo que compõe seu próprio mundo, suas ferramentas de interpretação. Partindo das mais variadas discussões teóricas, dentre as mais diversas vertentes de pensamento em filosofia, sociologia, linguística, psicologia e etc., o autor chega à conclusão da incapacidade de alguns aparatos conceituais em captar, integralmente, as condições de uma racionalidade cuja efetividade não poderia se manifestar na origem de uma subjetividade pura. Pretender observar os fenômenos sociais e individuais sob o prisma da liberdade da vontade autoconsciente, inevitavelmente acaba por subsumir um ao outro. Entre indivíduo e sociedade não há uma relação de objetivação factual, argumenta o autor, mas de homologia ontofilogenética entre padrões de racionalidade, desencadeada pela progressiva racionalização da ação comunicativa. Conforme enfraquecia o discurso religioso e a tradição cultural era relativizada em face da própria história da humanidade, a linguagem, então diferenciada em torno das funções de coordenação e socialização, absorve também a função do entendimento.

161 O qual pode se manifestar, por exemplo, na vontade de potência de um devir espontâneo, no conflito ou nas relações de poder.

Tais mudanças se especificam à medida que as funções de reprodução cultural, de integração social e de socialização se diferenciam e abandonam a plataforma do sagrado para operar com base na prática comunicativa. A comunidade religiosa que inicialmente exercia papel preponderante na cooperação social transforma-se em uma comunidade de comunicação, na qual o próprio ato de cooperação traz, implícito à estrutura da linguagem, o mecanismo de coerção que anteriormente, no âmbito do sacro, era exercida externamente pela divindade (BANNWART, 2008 p. 242).

O sistema linguístico, na diferenciação das modalidades verbais sob a lógica formal das proposições, possibilita a reflexividade necessária das práticas comunicativas. Ao mesmo tempo, através dele é sistematizada a estrutura de significados que dá sentido a um saber de fundo, culturalmente assegurado, às interações e instituições de uma sociedade integrada normativamente e aos estados mentais e emocionais da pessoa. Em sua unidade, a linguagem não indica a origem de uma racionalidade absoluta, senão a convergência de sentido dos conteúdos do mundo da vida; no entendimento de sua universalidade, leva-se em consideração seu caráter descentralizado, tanto horizontalmente, porque adaptável aos jogos de linguagem dos grupos sociais, quanto verticalmente, conforme os estágios sociocognitivos da interação.

Uma vez estabelecida a razão comunicativa em seus três componentes funcionais, pode-se interpretar a subjetividade como uma dimensão interna, privilegiada e particular, a qual se forma, contudo, somente à medida que um organismo é inserido em um mundo da vida linguisticamente estruturado. Neste, ele se percebe em interações cada vez mais complexas, que dele exigem, cada vez mais, o aperfeiçoamento de sua identidade. Pelas expectativas alheias, as quais Ego assimila assim que se compreende a segunda pessoa de sua segunda pessoa, o indivíduo aprende a justificar, de maneira cada vez mais reflexiva, seus posicionamentos. Ou seja, uma vez capacitado a se apropriar do enfoque do outro, “ego se torna capaz de uma autocrítica à medida que consegue internalizar o papel de participante de uma argumentação”¹⁶².

Este desenvolvimento, Habermas o esmiúça nos termos da evolução da identidade do Eu sob a lógica do sistema da personalidade. Considerando um ideal normativo existente na própria linguagem, nos termos da gramática moral¹⁶³, o autor, incutido pelas argumentações formuladas, principalmente, pela psicologia desenvolvimentista americana, concebe, também, sua lógica desenvolvimentista. Evitando sobrecarregar a cognição humana, Habermas delinea

162 HABERMAS, TAC II, p. 137.

163 A qual concerne: o valor da solidariedade de compreender-se um, como qualquer outro, em uma comunidade de seres que só existem em função de sua convivência; a justiça, em questão de reconhecer cada pessoa como indivíduo igualmente responsável por sua história de vida e suas ações.

os termos de sua teoria centralizando seu objeto ali onde a intersubjetividade opera: na interação, especificamente nas pretensões de validade a partir das quais a pessoa justifica sua ação e reivindica reconhecimento de sua identidade. O que se apresenta é a reconstrução das formas do agir comunicativo, segundo a tendência evolucionária de estágios progressivos, hierárquicos e formalmente organizados em níveis de interação caracterizados pelo tipo de razões que a pessoa mobiliza na intenção de validar sua ação.

Sobre este pano de fundo teórico, abre-se a possibilidade de pensar a formação da identidade em sua organicidade, naquilo que ela tem de intersubjetivo e mediador. Longe de se constituir uma autodeterminação do Eu epistêmico, a identidade se constrói como a resposta à constante demanda do mundo no qual este organismo se forma, ou seja, na autorrelação prática da pessoa. Todo novo ser, enquanto singularidade única e foco de espontaneidade, é também um meio de reprodução de uma estrutura que nele se renova. Tendo isso em vista, entende-se que determinadas demandas lhe são imputadas; em sua socialização, exige-se da pessoa sua individualidade. O discurso centrado em uma agir autônomo e em uma narrativa de vida autorresponsável, e as expectativas que se constroem a esse respeito, impelem o indivíduo a buscar essa autocertificação – o que depende menos da autoafirmação da subjetividade e mais de seu reconhecimento intersubjetivo das pretensões do *Selbst*.

Tendo isso em vista, na seção que segue, tratar-se-á mais detalhadamente da lógica do desenvolvimento da identidade, resultante das pesquisas de Habermas acerca da individuação dos organismos sociais segundo as formas do sistema da personalidade. Em um primeiro momento, cumpre expor os pormenores de um processo sociocognitivo de formação, descrito pelo autor com amparo de importantes estudos prévios¹⁶⁴. Aqui, se atenta ao recurso da homologia ontofilogenética entre o indivíduo e a sociedade, pelo mecanismo da identidade coletiva, ou do grupo social – maneira que Habermas encontra de escapar ao psicologismo cognitivista e à circularidade ontogenética.

Alguém, no papel comunicativo do falante, assume uma relação interpessoal com pelo menos um outro no papel comunicativo do ouvinte, e ambos fazem parte do círculo dos participantes potenciais. A relação interpessoal, ligada à perspectiva da primeira, da segunda e da terceira pessoas, atualiza uma relação subjacente de pertença a um grupo social (HABERMAS, TAC II, p. 191).

164 Estágios de desenvolvimento do Ego – Loevinger; Estágios de consciência moral – Kohlberg; individuação pela socialização e a interação simbólica – Mead.

No desenrolar dessa evolução, pautada na capacidade de aprendizado da espécie humana, desenvolve-se integralmente o Selbst, o referencial do sistema da personalidade. Encarnado na identidade, ele se encontra imbricado na complexa rede de interações sociais, ao passo que é responsável por se desenvolver e se autodeterminar a si e a sua biografia, nas condições e sob o horizonte de seu mundo da vida. Elucidado este ponto, um olhar mais atento será direcionado ao desenvolvimento das competências específicas do sistema da personalidade, dentre as quais figura a identidade do Eu. Em sua reformulação do conceito de autonomia nos termos de uma vontade formada discursivamente, Habermas exige menos da capacidade cognitiva dos indivíduos e mais da intersubjetividade que institui as condições dessa formação. Reconstruindo os modos de assimilação e desenvolvimento sociocognitivo do esquema de perspectivas da interação e da capacidade de discernimento moral, Habermas aponta para a capacidade de idealização a partir das condições de reprodução da própria práxis cotidiana, o que confere meio plausibilidade a um ‘dever ser’ normativamente fundamentado¹⁶⁵.

4.1 A INDIVIDUAÇÃO PELA SOCIALIZAÇÃO

Na esteira de uma atitude reconstrutiva, preocupada em apreender as competências universais da interação humana¹⁶⁶, Habermas se vê enredado em uma tarefa, aparentemente, contraditória em si mesma: por um lado, sob a ótica do projeto moderno, ele dá continuidade à perspectiva (propalada e contestada desde que Kant alojou, na pureza distante de um mundo que se subtrai ao conhecimento, o fundamento de sentido de um mundo material, múltiplo e contingente) que procede à separação teórica entre as formas e o conteúdo da experiência; por outro, argumentando em favor da riqueza inerente à dinamicidade de uma práxis intersubjetivamente regulada, o autor afirma a efetividade de uma razão imanente, encarnada nas imagens e nos organismos. Há que se compreender, é verdade, as condições sob as quais o autor se aplica a este trabalho. Habermas é enfático em sua renúncia à pretensão argumentativa do filósofo que, letrado nos termos de um princípio universal significante (neste caso, a liberdade da subjetividade), observa, à sua distância, os ‘fatos sociais’, julgando-os em sua veracidade. Através de semelhante ótica, o individual, o particular, aquilo que é, ao mesmo tempo, o múltiplo e o essencial, se perde em sua inefabilidade.

165 BANNWART, 2008, p. 24.

166 HABERMAS, TAC II, p. 145.

A atividade do intelecto que se desenrola nas ciências da natureza subsume o que é particular sob leis gerais, sem ter que se preocupar com o que é individual. O eu, enquanto pessoa individual não encontra aí um lugar capaz de situá-lo entre o eu em geral e o eu particular, isto é, entre o eu transcendental, que é o um em oposição ao todo, e o eu empírico, o um entre muitos. Na medida em que o conhecimento de mim mesmo é transcendental, ele bate e ricocheteia na identidade nua do eu como condição formal da coesão de minhas representações; na medida em que este conhecimento procede empiricamente, minha natureza interior me é apresentada tão estranha quanto a exterior (HABERMAS, 2002, p. 163).

Por estes moldes, recaem às capacidades cognitivas dos indivíduos demandas muito superiores em relação aos estreitos limites da subjetividade. Ao mesmo tempo, simplifica-se a análise de suas configurações às de um objeto empírico, de modo que o excesso de *formalismo* acaba por neutralizar as vivências em um mundo da vida simbolicamente fecundo. A compreensão de uma práxis preñe de força criativa conduz o próprio pesquisador à posição de participante deste mundo vivido; para tal, ele evita a auto-objetivação que transforma a complexidade social e pluralização cultural crescentes em sinais de descontrole contingente¹⁶⁷. Ao mesmo tempo, tampouco recai o autor em argumentos contextualistas os quais, enfatizando a pluralidade legítima dos conteúdos culturais, desfocam sua atenção das condições a partir das quais é sequer possível semelhante diversidade. Naquilo que ele pretende, “o próprio conceito de razão comunicativa vem acompanhado da sombra projetada por um brilho transcendental”¹⁶⁸. Leva a esta intuição, a percepção de que há, sim, algo como a possibilidade de um entendimento intersubjetivamente produzido, com força vinculante suficiente para que transcorra sua reprodução sem a interferência de símbolos transcendentais ou coibição externa. Pelo meio linguístico, nascido do consenso intersubjetivo de uma comunidade em processo de linguistificação de suas estruturas simbólicas, pode-se concluir que “existe um conceito de razão situada, que levanta sua voz através de pretensões de validade que são, ao mesmo tempo, contextuais e transcendentais”, ou seja, “de um lado, a validade exigida para as proposições e normas transcende espaços e tempos; de outro, porém, a pretensão é levantada sempre aqui e agora, em determinados contextos”¹⁶⁹.

Retirando a razão de uma origem e situando-a nos espaços, o alcance do desenvolvimento cognitivo resta apenas na capacidade historicamente desenvolvida de um organismo que aprendeu a mover-se no interior de uma comunidade de comunicadores. Nesta, a diferenciação das estruturas é assimilada como as regras de um jogo; o ato objetivador do falante que se refere a algo no mundo observável, como um estado de coisas existente, carrega

167 HABERMAS, 2002, p. 178.

168 HABERMAS, 2002, p. 180.

169 HABERMAS, 2002, p. 175.

a pretensão assertiva de um saber culturalmente assegurado. O enfoque social de um participante em interações coordenadas normativamente, na base de princípios de organização intersubjetivamente consentidos, mobiliza pretensões corretivas, ou de justiça em relação ao que é regulamentado. Enfim, no que se refere à expressão de estados internos, de conhecimento privilegiadamente individual, pretende-se a retidão da emissão. Os pensamentos e os sentimentos acarretam sentido somente na medida em que são, como as representações culturais e a interação, previamente interpretadas e simbolicamente revestidas. Fugindo ao determinismo das capacidades do Ego epistêmico, Habermas se apoia, contudo, no fato da aprendizagem como uma habilidade amplamente profícua. No âmbito de sua teoria social, ela se mostra importante fator no que concerne à capacidade reflexiva que leva à transformação e evolução das formas de racionalidade.

A reconstrução racional alinha-se numa relação de complementação e comprovação empírica (...), ao relacionar os pressupostos filosóficos da ética do discurso aos estudos empíricos provenientes da teoria do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg, visando a demonstrar que os trabalhos empíricos da psicologia do desenvolvimento já se utilizavam de princípios filosóficos e que, ao obter resultados positivos no campo empírico, os mesmos serviam de comprovação indireta da teoria filosófica (BANNWART, 2008, p. 29).

Em vista de variados estudos em psicologia desenvolvimentista, Habermas reforça o argumento em prol do conteúdo cognitivo do jogo da linguagem moral¹⁷⁰. Com esta escolha, contudo, ele visa aquela intuição moderna mais inicial, a saber, que quer determinar os reais limites da subjetividade. Uma vez afirmada em seu valor e reconhecida em sua potência criativa há que se aliviar o fardo estruturante de um fenômeno que é, ao fim e ao cabo, ele mesmo produto de um complexo estrutural. Habermas mobiliza o resultado de pesquisas em psicologia e psicanálise no intuito de fortalecer o respaldo a sua teoria. Em suas primeiras publicações acerca do desenvolvimento sociocognitivo do Eu, Habermas chama atenção para uma série de conclusões correspondentes às pesquisas em psicologia desenvolvimentista, realizadas, primeiramente, por Piaget e Erik Erickson. Destas primeiras formulações, o autor resgata algumas intuições norteadoras¹⁷¹: 1) As habilidades de um sujeito capaz de ato e fala é o resultado de um processo maturacional de aprendizagem, no qual a pessoa se desenvolve cognitivamente, linguisticamente e motivacionalmente (psicossexualmente), sendo este

170 Como pano de fundo para sua teoria do desenvolvimento evolutivo da identidade, Habermas indica algumas influências, tais como: a psicologia analítica do Eu, nos moldes de Erickson e Loevinger; o desenvolvimentismo cognitivista de Piaget e Kohlberg; e o interacionismo simbólico da teoria da ação de George Mead (HABERMAS, 1979, pp. 73-75).

171 HABERMAS, 1979, p. 73.

último, responsável pela aquisição das competências interativas; 2) O processo formativo dos indivíduos ocorre sob uma série de estágios de desenvolvimento, irreversíveis, subsequentes e descontinuados entre si; 3) Tal processo se desenrola por meio de resoluções produtivas a crises desestruturantes, no que diz respeito a crescente autonomia do indivíduo em relação aos três mundos com os quais ele deve lidar; 4) A assimilação interna de esquemas de ações se mostra um mecanismo de aprendizado importante¹⁷²; 5) Por fim, neste sistema formativo da personalidade, a identidade do ego surge como *competência*, de organismos investidos em habilidades motoras e simbólicas de ação e fala. Aqui, de modo geral, compreende-se a identidade como uma produção do mecanismo da socialização, “*through the fact that the growing child first of all integrates itself into a specific social system by appropriating symbolic generalities*”. Consecutivamente, ela é estabilizada e aperfeiçoada na fase da individuação, “*precisely through a growing independence in relation to social systems*”¹⁷³.

Voltando-se aos expoentes da primeira geração de Frankfurt que, na análise de fenômenos psicossociais, buscavam o vislumbre original de um Ego não coagido, idêntico a si mesmo, em face da imposição coagida de um superego, o qual reprime as dinâmicas psicológicas dos seres individuais, forçando-os a uma adaptação apenas parcialmente consciente, resiste a herança da filosofia idealista¹⁷⁴. Uma vez que o conteúdo normativo de conceitos críticos básicos é elucidada em seus termos práticos, perde-se a necessidade de prestar contas à ontologia de uma causa primeira¹⁷⁵. Elucidados os pontos que consolidam, teoricamente, a razão comunicativa, o recurso à psicologia se dá em termos da reconstrução de uma lógica do desenvolvimento. Alojando na intersubjetividade a função significadora, livra-se a autoconsciência do peso das operações sintetizadoras¹⁷⁶. Na composição integral do sistema da personalidade (competências motoras, habilidades linguísticas e a consciência moral), o mecanismo da aprendizagem ganha centralidade através do conceito de interação. Demanda-se, naquilo que Habermas conserva de uma idealidade, não uma estrutura de personalidade, mas uma situação de fala.

Habermas empregará, em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, o conceito de interação enquanto sinalizador da situação ideal de fala (nível do discurso), o que nos faz notar que o conceito de ‘interação’ substitui o de ‘consciência moral’ enquanto fio condutor do processo que conduz por fases ao nível pós-convencional,

172 “*Piaget speaks of interiorization when schemata of action, that is, rules for the manipulative mastery of objects, are internally transposed and transformed into schemata of apprehension and of thought*” (HABERMAS, 1979, p. 74).

173 HABERMAS, 1979, p. 74.

174 HABERMAS, 1979 p. 71.

175 HABERMAS, 1979, p. 72.

176 HABERMAS, 1989, p. 145.

e que a explicitação desse nível (discurso) é esclarecida a partir de pressupostos normativos inerentes ao exercício da prática lingüística comum (agir comunicativo) (BANNWART, 2008, p. 246).

Com o recurso à interação, compreende-se que, por aprendizado não se quer referir ao domínio objetivador de um sujeito autoativo. O que se tem em conta é a gradual assimilação de esquemas de perspectivas relacionadas à competência comunicativa de interpretar necessidades e articular desejos¹⁷⁷ no interior de determinado mundo da vida. Anteriormente, a evolução ontofilogenética das formas comunicativas foi explanada em termos de uma retomada teórica de processos históricos de transformação. Não obstante, no que se refere ao desenvolvimento da identidade, o mesmo padrão pode ser identificado. Retornando a Mead, este processo se mostra visível em sua gênese conceitual do agir segundo papéis. O mesmo argumento utilizado para explicar a evolução da comunicação gestual à interação simbólica é aqui retomado: a adoção da atitude do outro. Porém, ele ressalta, “nesse ponto, o mecanismo não trabalha com as reações comportamentais, e sim com as sanções que B anuncia, ao emitir os imperativos dirigidos a A” (HABERMAS, TAC II, p. 64). Com a planificação da diferenciação evolutiva de uma linguagem que adquiriu funções integradoras e socializadoras, Mead aprofunda sua teoria da interação socializadora. Esta consiste na justaposição de dois módulos principais: a competência performativa dos interagentes, em relação à noção de autoridade.

Ao nascer no interior de um mundo da vida, a criança, já em seus primeiros momentos, é inserida em um meio simbolicamente estruturado. Isso, naturalmente, não pode ser imediatamente assimilado pelo organismo. O fato de crescer e se desenvolver no interior de uma comunidade de comunicação, leva, inexoravelmente, à formação da autorreferência epistêmica de um organismo que se percebe, numericamente, uma entidade face um mundo externo¹⁷⁸. Nos primeiros estágios de sua socialização, não tendo ainda assimilado a competência lingüística, a criança forma, no intermédio da comunicação gestual à qual é submetida, um centro arcaico de comando do seu comportamento; ela aprende a se distinguir em relação a um mundo externo observável¹⁷⁹, com a qual interage de modo comportamental. À medida que é inserida na prática comunicativa, assimilando significados basilares, tem a criança os recursos para o aperfeiçoamento dessa estrutura. No âmbito de seu desenvolvimento, ela inicialmente se vê enredada em relações com pessoas de referência, a partir das quais ela aprende competências interativas.

177 HABERMAS, TAC II p. 65.

178 HABERMAS, 2002, p. 223.

179 HABERMAS, TAC II, p. 67.

A pessoa B, tomada como referência, domina uma linguagem diferenciada em termos proposicionais e preenche o papel social de um educador dotado de autoridade paterna; B entende esse papel no sentido de uma norma que justifica que os membros de um grupo social esperem certas ações em determinadas situações e obriga a preencher as expectativas de comportamento, justificadas, de outros. Já a criança A só é capaz de participar de interações mediadas simbolicamente; ela aprendeu a entender imperativos e a manifestar desejos. Consegue reunir as expectativas do ego e do alter, que se encontram numa relação comunicativa de falante e ouvinte (...). No início, a criança consegue assumir uma atitude após a outra; mais tarde, também será capaz de coordená-las (HABERMAS, TAC II, p. 62).

Sob circunstâncias comunicativas, percebe-se a criança em face de um mundo que está para além dela mesma, ante o qual ela se percebe confrontada com expectativas relativas a seu comportamento. Uma vez desenvolvida e fixada a autorreferência epistêmica, na corporificação de uma singularidade em relação com o mundo, permite-se o desenvolvimento da autorrelação refletida de um Selbst. Somente na medida em que é estimulado comunicativamente, através de interações socializadoras, pode um organismo humano constituir sua subjetividade. Esta, por sua vez, não se constitui de modo acidental ou objetivado, mas pela incitação da própria estrutura da subjetividade linguística¹⁸⁰, pela qual um organismo é impelido a identificar-se um Eu. Inicialmente um artifício instrumental da linguagem, o pronome singular da primeira pessoa investe-se simbolicamente à medida que a criança se percebe, também, em um mundo social. No momento em que as expectativas comportamentais, relativas à fase de interação gestual da criança, elucidam-se em seu status normativo, o sistema da personalidade começa a tomar sua forma. Até o momento em que se percebe objeto social, os esquemas motivadores da ação não tinham autonomia em relação aos imperativos das pessoas de referência e a relativa sanção neles inculcada.

A entende a vinculação da obediência a um imperativo e a satisfação de um interesse correspondente, porque experimenta sanções positivas ao executar a ação desejada “h(q)”, e sanções negativas quando não a realiza. A executa a ação “h(q)” *porque obedece a um imperativo* e sabe que com isso ele não somente evita a *sanção* anunciada por B, caso o imperativo não seja obedecido, mas também satisfaz a um *interesse* de B (HABERMAS, TAC II, p. 63).

Neste nível de interação, a evidente desigualdade relativa ao poder autoritário e sancionador é, por seu turno, consentidamente assimilada pela criança por motivos que apelam para algo além do benefício instrumental da criança. Uma vez que o lócus da autoridade se encontra, concretamente, nas mesmas pessoas cuja imagem representa,

180 HABERMAS, 2002, p. 225.

igualmente, atitudes de amor, cuidado e proteção, a questão da obediência passa a ser, também, uma questão de reconhecimento de seus pares. Gradualmente, o conteúdo de imperativos concretos mostra-se como uma expectativa generalizada de B para a disposição à obediência em A. Habermas, resgatando as reconstruções teóricas de Mead, expõe como este descreve a passagem de uma atitude com resquícios instintuais à comunicação genuinamente linguística à medida que a criança aprende a dominar a estrutura de papéis. Aqui, “entra em jogo a progressiva apropriação moral e sociocognitiva”¹⁸¹ de uma competência em vias de aperfeiçoamento pelo caráter individuador da socialização.

Seguindo esse caminho, um certo padrão de comportamento internalizado por A adquire a autoridade de um arbítrio suprapessoal. Sob essa condição (...) o sentido imperativista de uma “expectativa” sofre um curioso deslocamento, uma vez que A e B subordinam sua vontade particular a um *arbítrio* combinado (...). A partir de agora, A entende o imperativo superior de um padrão de comportamento em que tanto A como B se apoiam quando emitem “q” ou “r” (HABERMAS, TAC II, p. 66).

Aqui, estrutura-se o complexo da personalidade conforme compreendida por Mead: como a inter-relação entre as energias espontâneas do I em relação às barreiras conservadoras do Me. Tal contenda que se manifesta na “afluência dos impulsos controlados e como fonte das inovações”¹⁸² as quais afloram de um Eu que, resistindo à autoridade reguladora das expectativas de um ‘outro generalizado’, consegue constituir-se como fonte de inovações. Pela ótica de Mead, o Eu da realização espontânea da ação¹⁸³ figura, ao mesmo tempo, como “pressão de uma natureza instintiva pré-social” e “como um empurrão de fantasia criadora”¹⁸⁴ em relação a uma regulação externa.

A identidade é formada à medida que o indivíduo se percebe no mundo social a que pertence – portanto, mundo social e mundo subjetivo se estruturam complementarmente e de forma simultânea – e delimita esse mundo social e também o mundo externo dos fatos quanto ao acesso privilegiado de seu mundo subjetivo. Habermas afirma, com base em Mead, que a relação entre os mundos social e individual fica refletida na relação própria dos dois componentes da identidade: o *I* e o *Me*. (BANNWART, 2008, p. 247).

Percebendo a si mesmo, pelas vivências acumuladas na práxis interativa, inserido em um contexto de ações simbólicas, o organismo aprimora suas estruturas organizadas de comportamento. Refletindo a relação interna que subjaz à identidade socialmente constituída,

181 HABERMAS, TAC II, p. 63.

182 HABERMAS, 2002, p. 214.

183 HABERMAS, 2002, p. 215.

184 HABERMAS, 2002, p. 214.

o Selbst da autorrelação prática se forma, singularmente, enquanto vontade. Este, afirma Mead, só pode certificar-se de si mesmo como vontade livre individuada no alcance da performance de um Eu que “só consegue encontrar-se a si mesmo pelo desvio que passa pelos outros, pelo discurso universal, suposto contrafaticamente” (HABERMAS, 2002, p. 221). Uma vez que a criança incorpora cognitivamente no próprio Eu, pelo componente estrutural do Me, a capacidade antecipatória de relações sociais interativas¹⁸⁵, pode ela aprender a relativizar as perspectivas envolvidas na comunicação. O momento desta diferenciação corresponde ao alargamento semântico das perspectivas proposicionais, processo mediante o qual os padrões concretos de comportamento sob os quais a experiência da criança se organiza são generalizados em um conceito de ‘normas de ação’¹⁸⁶. Os papéis sociais, então justificados em função de relações concretamente vivenciadas, mostram-se em sua relatividade a um grupo mais amplo¹⁸⁷.

Surge assim, nas interações entre os membros de um próprio grupo social, o sistema das possíveis referências de um “eu” a um “tu” ou a um “vós” e a um “ele” ou a “eles”, expresso pelos pronomes pessoais; e, inversamente, certos “outros” se referem a mim, assumindo o papel de segundas ou de terceiras pessoas (...). A descobre que aquilo que ele tinha tomado como padrão concreto de comportamento (...) constituía, aos olhos de B, uma norma geral que regula qualquer tipo de relação entre pais e filhos. Ao adotar tal atitude, A cria o conceito “padrão de comportamento social”, isto é, um padrão de comportamento generalizado que se estende a todos os membros do grupo. (HABERMAS, TAC II, p. 68).

Durante a fase em que a criança é mais intensamente inserida no mundo linguístico, ela aprende, pela competência de papéis interativos, sobre a existência desse “nós”, desse arbítrio imperativo generalizado em uma vontade coletiva¹⁸⁸. A autoridade, então investida ao próprio cumprir de papéis, abstrai sua fundamentação de justificativas contextuais e se revela em seu caráter normativo, uma vez que a criança compreende a autoridade do grupo. Este passa a ter voz na previsão e aplicação de sanções¹⁸⁹. Na identificação com o grupo, o organismo aprende a compreender-se subjetividade em relação a um mundo objetivo e um mundo social; este, por sua vez, é assimilado no Me como a “ordem imperativa de uma generalização social”, a partir da qual os membros do grupo se entendem no direito “de esperar uns dos outros situações de ações específicas que preencham as expectativas

185 HABERMAS, 2002, p. 221.

186 HABERMAS, TAC II, p. 69.

187 HABERMAS, TAC II, p. 69.

188 HABERMAS, TAC II, p. 72.

189 HABERMAS, TAC II, p. 73.

generalizadas do comportamento”¹⁹⁰. No plexo interativo que concerne ao mundo social, uma noção de autoridade inicialmente imperativista é, de acordo com Mead, progressivamente enfraquecida ao passo que o organismo, então vivendo a fase da adolescência, internaliza através do Me, a instância do “outro generalizado”. Representando uma abstração totalizadora, o outro generalizado conota as expectativas de comportamento do ambiente social, generalizadas normativamente no âmbito institucional e nas formas de vida reconhecidas intersubjetivamente¹⁹¹. Uma vez que se entende um ator social habitando, formalmente, uma rede de expectativas normativas¹⁹², vê-se a pessoa socializada impelida à sua individualização. Dirigindo um olhar pragmático à interação social, Mead procede ao rearranjo conceitual da expressão autorreferencial ‘Eu’¹⁹³. Considerado em enfoque performativo, ele representa o emissor que, com sua ação de fala, visa entabular uma relação com uma segunda pessoa¹⁹⁴.

O uso performativo do pronome pessoal da primeira pessoa não implica apenas a auto-interpretação do falante detentor da vontade livre, mas também uma autocompreensão por parte dele, como indivíduo, que se distingue de todos os outros. O significado performativo do ‘Eu’ interpreta, além disso, o papel do falante em relação à própria posição insubstituível no tecido das relações sociais (HABERMAS, 2002, p. 224).

Aqui, ainda que a identidade de grupo seja uma fase importante no amadurecimento da pessoa, ela não é, ainda, o fim generalizadamente almejado. Mead, em um raciocínio que remete à Durkheim, compreende que, no que imputa a identidade, pretende o Selbst certificar-se de si através do reconhecimento do ‘Eu’ como integrante social competente da atividade interativa. Ambos os autores, por um lado, evocam a importância da identidade coletiva em face da identidade pessoal, naquilo que esta é concebida como “estrutura que nasce da adoção de expectativas de comportamento socialmente generalizadas”¹⁹⁵; por outro, divergem no que diz respeito ao quadro interpretativo. Entende-se que, “no quadro de uma moral convencional” em favor da qual Mead argumenta, “a pretensão do ator, que é a de ser reconhecido como um sujeito responsável, não é interpretada da mesma maneira, que à luz de

190 BANNWART, 2008, p. 227.

191 HABERMAS, 2002, p. 214.

192 HABERMAS, 2002, p. 224.

193 Tal mudança de perspectiva se dá em relação aos desenvolvimentos em análise da linguagem, as quais tratam do pronome ‘Eu’ apenas em termos de autorreferência epistêmica, a saber, “como expressão autorreferencial, através da qual o falante se identifica numericamente em oposição a um ouvinte” ou como indicador do “papel gramatical da primeira pessoa em proposições vivenciais” (HABERMAS, 2002, p. 222).

194 HABERMAS, 2002, p. 223.

195 HABERMAS, TAC II *apud* BANNWART, 2008, p. 237.

uma ética da convicção religiosa”¹⁹⁶, perspectiva da qual parte Durkheim. Focando o caráter filogenético da linguistificação da intersubjetividade simbolizada pelo sagrado, Durkheim busca “mostrar a validade normativa das instituições (âmbito da integração social) no quesito do consenso normativo proveniente dos símbolos religiosos (sagrado) e, ao mesmo tempo, derivar a identidade pessoal (âmbito da personalidade) da identidade coletiva” (BANNWART, 2008, p. 236). Entretanto, porque inferindo do sagrado a força de uma subjetividade, o autor acaba por aderir à falácia idealista, a qual não pode conceber o particular senão como múltiplo do ente. Compreendendo-se a estrutura das identidades grupais como manifestações de uma consciência coletiva sacralizada¹⁹⁷, a diferenciação de identidades singulares pela crescente valorização da autonomia¹⁹⁸ não determina bom prognóstico. Por seu turno, privilegiando o enfoque comunicativo do estudo das interações, Mead suspende a centralidade de uma ‘gramática da consciência’ no âmbito do estudo da individualidade. Com recurso à perspectiva pragmática, elucida-se, em termos muito mais abrangentes, o papel da identidade na organização do ser social no ser individual¹⁹⁹.

As reflexões de Mead acerca de um “modelo intersubjetivo do Eu produzido socialmente”²⁰⁰ jogam nova luz à questão da individualidade. Estabelecida a efetividade de um mundo social normativamente regulado, no qual uma pessoa se desenvolve comunicativamente e cuja percepção é condição para a formação do Selbst da autorrelação prática ao qual compete a identidade pessoal, torna-se obsoleta a tentativa de explicar um Eu que “precisa tornar-se objeto em sua autoatividade”²⁰¹. A partir daqui, no que concerne a conceitualização da individualidade, Habermas faz referência à “autocompreensão de um sujeito capaz de ação e de fala, que se apresenta – e se for o caso se justifica – em face de outros participantes do diálogo como pessoa inconfundível e insubstituível” (HABERMAS, 2002, p. 202). Pela interação socializadora a pessoa se individua através do aperfeiçoamento da personalidade, estruturada nos moldes de um sistema de perspectivas.

Quem participa de processos de comunicação ao dizer algo e ao compreender o que é dito (...) tem sempre que assumir uma atitude performativa. Essa atitude admite a mudança entre a terceira pessoa ou a atitude objetivante, a segunda pessoa ou a atitude conforme a regras e a primeira pessoa ou a atitude expressiva. A atitude performativa permite uma orientação mútua por pretensões de validade (verdade, correção normativa, sinceridade) que o falante ergue na expectativa de uma tomada de posição por sim/não da parte do ouvinte (HABERMAS, 1989, p. 42).

196 HABERMAS, 2002, p. 225.

197 HABERMAS, TAC II, p. 85.

198 HABERMAS, 2002, p. 219.

199 BANNWART, 2008, p. 238.

200 HABERMAS, 2002, p. 204.

201 HABERMAS, 2002, p. 194.

Respalhada pelos pressupostos pragmáticos do agir comunicativo, encarnados nas reservas semânticas do mundo da vida²⁰², a individualidade figura como o próprio horizonte da socialização, não mais como obstáculo ou originalidade sufocada. Argumenta Mead, a medida da complexidade social, no que diz respeito as decisões com as quais ela sobrecarrega o indivíduo²⁰³, irá determinar o grau de exigência que compete ao Selbst na articulação entre o I e o Me. No nível da identidade de grupo, não opera ainda a reflexividade cuja presença Mead indica já no âmbito da identidade convencional. A motivação da ação, descentrada em relação ao Ego na forma de normas generalizadas, é ainda mediada simbolicamente no cenário onde a autoridade moral deriva de um grupo social constituído em um contexto histórico específico. Neste sentido, ele dá um passo adiante em relação à Durkheim; o faz, contudo, somente na medida em que pressupõe a própria reconstrução filogenética da autoridade da consciência coletiva elaborada pelo sociólogo. Na complementação de ambos os posicionamentos entre si, pode a identidade convencional encontrar sua fundamentação.

Apoiado na idéia de que a identidade coletiva ou do grupo se reproduz na estrutura da personalidade, ou seja, na identidade individual, Habermas entendeu que o fio condutor fornecido por Durkheim e orientado por Mead contribuiria para a explicitação da gênese histórica do agir comunicativo, mais precisamente, para a lógica do desenvolvimento das estruturas de intersubjetividade responsáveis, simultaneamente, pela reprodução cultural, integração social (filogênese) e socialização (ontogênese). (BANNWART, 2008, p. 250).

Garantir o respaldo da homologia ontofilogenética entre identidade coletiva e individual importa, na construção teórica Habermasiana, para assegurar o caráter intersubjetivo da identidade. Uma vez compreendidas ambas, a identidade do grupo e a de seus membros separadamente, fenômenos cooriginários²⁰⁴, Durkheim descortina um acesso à intersubjetividade; Mead, pela consideração pragmática da linguagem em ato, naquilo que ela valida semântica e normativamente, percebe nessa intersubjetividade, para além da integração social, uma função individuadora. Nas sociedades modernas, o alargamento de horizonte do mundo da vida, junto à formalização de seus imperativos nos marcos de uma comunidade de comunicação ilimitada, “faz com que as situações atuais sejam interpretadas cada vez mais claramente à luz de passados atualizados e, principalmente, à luz de atualidades futuras”²⁰⁵. Neste cenário, o Selbst da autorrelação prática se auto certifica na assunção (*in propria*

202 Destas, Habermas salienta, “as sociedades históricas extraem, cada uma à sua maneira, ideias acerca do espírito, da alma, concepções de pessoa, conceitos de ação, consciência moral” (HABERMAS, 2002, p. 225).

203 HABERMAS, 2002, p. 227.

204 BANNWART, 2008, p. 236.

205 HABERMAS, 2002, p. 222.

persona)²⁰⁶ das expectativas normativas de segundas e terceiras pessoas, cujas perspectivas entrelaçam-se às suas, enquanto primeira pessoa que é, também, segunda e terceira pessoa de outros e assim por diante. Seguindo Mead, orienta-se a compreensão ao fato de que, apesar da motivação normativa de sua ação, permanece o indivíduo sendo *ele mesmo*. Ele salienta que “o momento da não-previsibilidade e da espontaneidade está no modo como o ator representa interativamente seus papéis: (...) ele é forçado a levantar uma pretensão, ou seja, a de ser reconhecido como um ser individuado”²⁰⁷. Em consonância à racionalização do mundo da vida²⁰⁸, a individuação figura como o complementar funcional da socialização. A integração social, realizada através de valores, normas e do entendimento, pré-interpretado culturalmente, de um saber objetivo, tem sempre em vista algo mais do que a simples socialização de atores que reproduzem normas, porém não intenta, tampouco, a liberação singularizadora de uma subjetividade autorreflexiva²⁰⁹.

Através do emprego do I, conceito pouco explorado e deveras enigmático, Mead busca sua fuga ao caminho reificante de uma teoria da ação que, cada vez mais, reduzia o processo de autorreflexão prática do sujeito aos termos objetivantes do próprio processo solucionador de problemas do sujeito cognoscente objetivador²¹⁰ - cuja noção de subjetividade, pode-se a essa altura afirmar, circunscreve o nível da interação pré-linguística da criança. Para Mead, em face da normatividade do Me, o I é aquilo que leva o indivíduo concreto a se destacar “dos representantes das normas sociais, colocando o si mesmo “acima do indivíduo institucionalizado”²¹¹.

As realizações próprias impostas aos indivíduos diferem da escolha racional comandada por preferências próprias; aqui é preciso realizar uma espécie de autorreflexão moral e existencial, a qual não é possível sem que alguém assuma as perspectivas dos outros (...). Os participantes precisam criar suas formas de vida integradas socialmente reconhecendo-se reciprocamente como sujeitos que são responsáveis pela continuidade de sua vida, assumida de maneira responsável (HABERMAS, 2002, p. 233).

A identidade convencional é apresentada como a competência de um Selbst intersubjetivamente constituído. Como toda teoria, ela tem suas precondições formais; Para que haja o desenvolvimento convencional da identidade, deve-se pressupor uma integração

206 HABERMAS, 2002, p. 225.

207 HABERMAS, 2002, p. 225.

208 Compreendida, considerando todos os fenômenos envolvidos, especialmente nos termos da linguistificação do sagrado em uma linguagem modalmente diferenciada segundo as disposições estruturais dos três componentes do mundo da vida.

209 HABERMAS, 2002, p. 234.

210 HABERMAS, 2002, P. 208.

211 HABERMAS, TAC II, p. 77.

comunicativa que incite os organismos à autorrealização intersubjetivamente reconhecida de si mesmos. Uma vez exposta aos diagnósticos reificantes das teorias do sistema, que tomam por individuação a individualização instrumental dos sistemas de necessidades, uma competência tal como a identidade convencional não pode perdurar. De fato, a “inclusão crescente num número cada vez maior de sistemas de funções não significa um crescimento da autonomia”²¹². O entendimento da integração sistêmica como alternativa à integração social toma um dos efeitos marcantes na dinâmica do desenvolvimento pelo processo total²¹³. Inevitável o tom reificante; semelhante modo de ligação social, desconsiderando a existência de um mundo da vida que se autorreproduz comunicativamente, demanda tipos diversos de competência, generalizadamente instrumentais, que dispensam a existência da subjetividade. Habermas cita Luhman:

O fenômeno que é caracterizado como inclusão... surge somente com a dissolução da sociedade da velha Europa, estratificada em estamentos. Esta colocara cada pessoa (mais precisamente: cada família) numa camada e somente numa. Quando se passou para uma diferenciação orientada primariamente por funções (...) surgem regulamentações de acesso. Como indivíduo, o homem vive fora dos sistemas de funções, mesmo assim, todo o indivíduo precisa manter um acesso a cada sistema de funções (LUHMANN, 1981, apud HABERMAS, 2002, p. 229).

Sob essas circunstâncias, a identidade pós-convencional do Eu não pode ser pensada senão sob considerável radicalização das ferramentas conceituais em face de um princípio organizador outro que não as normas intersubjetivamente consentidas; no contexto de uma comunidade de comunicação, por outro lado, Mead supõe uma identidade pós-convencional do Eu que possa constituir-se resultado do apaziguamento da relação entre I e Me, em referência à qual o Selbst da autorrelação prática não figura como a sombra de uma espontaneidade preliminar, mas essencialmente como vontade que se constitui pela socialização²¹⁴.

A questão é como integrar o indivíduo no mesmo processo de racionalização operado na sociedade, assegurando uma relação entre indivíduo e sociedade sem desequilíbrios. Da mesma forma que a racionalização do mundo da vida aponta para um processo de descentração, também o indivíduo deve gerar a sua identidade, em

212 HABERMAS, 2002, p. 230.

213 “Na sociologia é comum descrever processos da modernização social sob dois aspectos diferentes: (...) A diferenciação complementar entre um sistema econômico, dirigido pelos mercados de trabalho, de capital e de bens, e um sistema burocrático, monopolizador da força, portanto, dirigido pelo poder (...) na qual as sociedades modernas se decompõem, mais e mais, em seus sistemas parciais especificados funcionalmente. De outro lado, a dissolução dos mundos vitais tradicionais reflete-se na decomposição das cosmovisões religiosas, das ordens estratificadas de dominação e das instituições aglutinadoras de funções, que ainda cunham a sociedade em seu todo” (HABERMAS, 2002, p. 227).

214 HABERMAS, 2002, p. 215.

direção à autonomia, num processo crescente de descentração e independência da dimensão valorativa do seu entorno (BANNWART, 2008, p. 163).

Tendo isso em vista, no que segue, tratar-se-á mais cuidadosamente dos termos dessa socialização, do que se refere ao desenvolvimento das competências da personalidade, dentre as quais se inclui a identidade.

4.2. COMPETÊNCIAS DO SISTEMA DA PERSONALIDADE E A IDENTIDADE DO EU

Elucidado os termos da evolução ontogenética do esquema de perspectivas desenvolvimento interativamente e do telos moralizante de uma linguagem proposicional modalmente diferenciada, para a qual é transferida a função de medium intersubjetivo de reprodução do mundo da vida, Habermas visa certificar a identidade Eu pós-convencional em termos de sua plausibilidade²¹⁵. Nada obstante, há que se retomar, aqui, as estruturas gerais de uma teoria de notável influência, principalmente no que se refere ao formato final que confere ao conceito. Pela via conceitual da assunção de papéis normativos de uma comunidade comunicativamente integrada, Mead havia, então, aberto as possibilidades a um discurso universal pragmático²¹⁶; o Eu, diante de um outro generalizado apela a uma comunidade ilimitada de comunicação, de um agora que se relativiza ante um longo passado e se abre ao apelo de uma concepção sempre mais ampla de futuro²¹⁷. Tendo em conta a reconstrução ontogenética da competência cognitiva da consciência moral, o conceito de assunção ideal de papel é tomado e reformulado pelo psicólogo Lawrence Kohlberg no sentido de fundamentar, empiricamente, a ética kantiana interpretada nos termos de uma teoria da justiça. Neste movimento, o autor intenta alocar nas interações comunicativas simples entre duas ou mais pessoas o correlato cognitivo do ponto de vista moral.

Ego tiene que empezar cumpliendo la condición de ponerse empáticamente em la situación em que se halla el outro, tiene que identificarse com él para poder asumir exactamente la perspectiva desde la que el outro, em caso de un conflicto moral, podría hacer valer sus expectativas (...). Además ego tiene que poder suponer que la asunción de perspectivas no se hace de forma individual, sino que se efectúa reciprocamente (HABERMAS, 2000, p. 163).

Dos estudos construtivistas de Piaget acerca do desenvolvimento cognitivo, hierarquicamente disposto em direção a uma vontade autônoma, Kohlberg explica, nos termos

215 Plausibilidade em relação aos estágios verticais (HABERMAS, 1989, p. 147).

216 HABERMAS, 2000, p. 163.

217 HABERMAS, 2002, p. 224

de um estruturalismo psicogenético²¹⁸, a formação da competência moral. Na esteira do biólogo suíço, Kohlberg toma como ponto de partida o fato de que a capacidade solucionadora de problemas do sujeito cognoscente é resultado de processos de aprendizagem imbricados nas interações mais simples. Por seu turno, Kohlberg tem por objeto a classe de problemas moral-práticos²¹⁹.

Kohlberg comparte com Piaget um conceito de aprendizagem construtivista. Este, baseia-se nas seguintes suposições: primeiro, a suposição de que o saber em geral pode ser analisado como um produto de processos de aprendizagem; depois, que o aprendizado é um processo de solução de problemas no qual o sujeito que aprende está ativamente envolvido; e, finalmente, que o processo de aprendizagem é guiado pelo discernimento dos próprios sujeitos diretamente envolvidos nesse processo (HABERMAS, 1989, p. 50).

Também é compartilhada, entre ambos, a compreensão de que todo processo de conhecimento constitui de estágios diferenciados segundo a lógica interna do sistema de aprendizado correspondente²²⁰. Piaget define o mecanismo de aprendizagem observado na infância como a transposição de uma estrutura externa de regras de manipulação objetiva, em estruturas internas de percepção e pensamento²²¹. A tal capacidade cognitiva compete o caráter de universalidade. Kohlberg, por seu turno, buscando desenvolver uma teoria moral propriamente dita, incube-se tarefa de encontrar o respaldo normativo a partir do qual algo como uma compreensão do âmbito moral possa ser sequer definida. Com recurso à grande quantidade de pesquisas empíricas desenvolvidas pelo psicólogo, em revisitações sucessivas, Habermas pode explorar mais aprofundadamente os pontos que tocam a presença de um forte cognitivismo em sua teoria.

A resolução moral de conflitos de ação, Kohlberg afirma, se pretende legitimidade universal, não pode ser fruto de coerções externas; ela deve ser a continuação de uma ação comunicativa, orientada ao entendimento por meios discursivos²²². Signatário da tradição kantiana, ele se mantém sob os mesmos preceitos cognitivistas, universalistas e formais, os quais Habermas igualmente endossa. No conjunto desses aspectos, mantém-se a intuição que apontava, já, à intersubjetividade da autoridade racional: a validação *pública* da assertividade de obrigações morais, conforme articulada por Kant²²³. No excursão deste trabalho, explicitou-se que a vinculatividade e a força motivacional das normas parecem em sua objetivação. A

218 VENTURI, 1995, p. 67.

219 HABERMAS, 1989, p. 50.

220 HABERMAS, 1989, p. 52.

221 HABERMAS, 1979, p. 74.

222 HABERMAS, 1979, p. 78.

223 HABERMAS, 1998a, p. 6.

moral não diz respeito a um estado de coisa permanente sobre o qual se pode asseverar algo; ela só pode resgatar sua força coercitiva de uma homologia entre indivíduo e sociedade, em função da qual o primeiro age na reprodução, revisão e atualização de pretensões de validade contextualmente levantadas, ao passo que é na sociedade inserido enquanto organismo, e por meio dela se desenvolve em indivíduo. Nessa conta, os três aspectos concernentes à ética kantiana podem ser refratados no prisma da intersubjetividade, argumenta Habermas, sem risco de conduzirem aos rumos da filosofia da consciência. Importa ao autor o ímpeto inicial, ainda em voga, a saber, o de justificar um ponto de vista moral cujas normas possam ser, elas mesmas, julgadas de modo imparcial²²⁴. Naturalmente, evidencia-se a diferença entre uma norma avaliada imparcialmente e a imparcialidade no julgamento de um sujeito.

Moral reasons bind the will in a different way than do pragmatic and ethical reasons. Once the self-determination of the will takes the form of self-legislation, reason and the will completely interpenetrate. Hence Kant calls only the autonomous, rationally determined will "free" (HABERMAS, 1998a, p. 32).

Na medida em que Kant incube ao sujeito, considerado isoladamente, o poder racional de operar sínteses, o procedimento que leva à construção dos juízos é tomado pelo solilóquio de um observador imparcial que deduz (*in foro interno*)²²⁵ máximas de ação de um imperativo formal universalmente aplicável. Kohlberg, pelo auxílio do mecanismo de aprendizagem aplicado ao desenvolvimento cognitivo de um esquema de perspectivas comunicativamente estruturado, viabiliza uma alternativa através do recurso da justificação argumentativa que empresta de Mead. Em vista das exigências cognitivas de um imperativo categórico, Mead justifica uma precondição: a idealização das condições de um discurso universal na qual essa vontade ‘livre’ poderia ser formada.

El carácter reflexivo de esse discurso universal: podemos representárnoslo, no sólo como una red de acción comunicativa que abraza a todos los potencialmente afectados, sino como forma de reflexión de la acción comunicativa, es decir, como argumentación. Con ello la construcción de Mead pierde el carácter de una simple proyección: pues en toda argumentación que efectivamente se lleve a cabo son los participantes mismos los que no pueden menos de efectar tal proyección (HABERMAS, 2000, p. 168).

Kohlberg²²⁶ traduz, à sua psicologia desenvolvimentista, a adoção ideal de perspectiva em termos de uma assunção hipotética de ação; com isso, ele visa elucidar a

224 “The Kantian tradition (...) seeks to justify a moral point of view from which such norms can themselves be judged in an impartial fashion” (HABERMAS, 1979, p. 7.)

225 HABERMAS, 1998a, 33.

226 Importante mencionar, aqui, o debate que se desenrolou entre Lawrence Kohlberg e Carol Gilligan a respeito dos estudos desenvolvidos pelo primeiro. Questionando os termos utilizados pelo primeiro, que caracterizam a

questão da reflexividade do juízo prático enquanto habilidade constituída por meios sociocognitivos. Sua reconstrução dos estágios do desenvolvimento da consciência moral leva em consideração os seguintes postulados: a consciência moral se expressa nos julgamentos sobre conflitos de ação moralmente relevantes; a justa resolução destes conflitos deve ser tomada sem influências externas cuja intenção ultrapasse a de um entendimento discursivamente formado. Abaixo, expõe-se um quadro geral da definição dos estágios de orientação do agir moral²²⁷ formulada pelo autor, juntamente à reconstrução das perspectivas sociais²²⁸ às quais eles correspondem:

- A. Nível pré-convencional: Neste, a criança é responsiva a regras e representações culturais dualistas (bem e mal; certo, errado) em termos das consequências corporais da ação ou do poder associado à pessoa de quem emanam essas regras.
1. Estádio do Castigo e da Obediência: No primeiro estágio moral, a orientação de uma ação é determinada pelas consequências físicas que ela pode proporcionar. Evitar as sanções punitivas implícitas nos imperativos pela subordinação inquestionada ao arbítrio externo é, aqui, motivo suficiente para agir de certa maneira. No que respeita a perspectiva social aqui correspondente, Kohlberg observa um ponto de vista egocêntrico. A pessoa não diferencia seus interesses de interesses alheios, tendo em vista não conseguir relacionar dois pontos de vista ao mesmo tempo. Uma vez que as ações são julgadas com base nas consequências físico-corporais, entende-se que a noção de autoridade não se distingue de sua própria perspectiva.
 2. Estádio do Relativismo Instrumental e da Troca: No segundo estágio, a ação correta consiste na satisfação instrumental das próprias necessidades e, ocasionalmente, das necessidades do outro concreto. Noções de reciprocidade e partilha são interpretadas

moral como questão de justiça imparcial, a filósofa e psicóloga estadunidense denuncia a manutenção de uma dicotomia de gênero, arraigada nos conceitos basilares da psicologia desenvolvimentista de Kohlberg. Ela atenta ao fato de que há, nessa teoria, uma continuidade às rígidas dualidades kantianas que subjugam mulheres, negros, indígenas, crianças e sociedades não modernas em geral a uma moralidade acessória, fraca por seu aspecto corporal e emotivo. Para tanto, ela sugere uma perspectiva mais abrangente daquilo que se conceitualiza por “moral”. Dessa forma, ela oferece uma ideia alternativa, que complementa a moral como justiça com a noção de ética do cuidado. Nas palavras da autora “*the logic underlying an ethic of care is a psychological logic of relationships, which contrasts with the formal logic of fairness that informs the justice approach*”, possibilitando, assim, “*new understanding of the interconnection between other and self / concern with relationships and response and condemnation of hurt*” (GILLIGAN, 2003, p. 73). O debate entre ambos levaram a sucessivas mudanças nas formulações de Kohlberg, que gradualmente foi apresentando uma concepção moral cada vez menos limitada à imparcialidade, passando a considerar questões de solidariedade e empatia.

227 HABERMAS, 1979, pp. 79 – 81; HABERMAS, 1989, p. 152.

228 HABERMAS, 1989, p. 159.

pragmaticamente em termos físicos²²⁹. A percepção do que é direito se resume ao que é equitativo, fruto de uma transação entre dois seres auto-interessados. Neste estágio, adota a pessoa uma perspectiva individualista-concreta: ela identifica a autoridade de outras e está consciente que “todos têm interesses individuais a perseguir e que estes estão em conflito, de tal modo que o direito é relativo” aos interesses conflitantes e depende de uma troca de mútuo benefício.

- B. Nível convencional: Aqui, a manutenção das expectativas individuais e coletivas que baseiam as competências interativas da pessoa e valorizada independentemente de algumas consequências diretas. A conformidade que, generalizadamente, caracteriza este grau de competência alimenta-se de uma atitude de lealdade para com pessoas e grupos com as quais o sujeito se identifica, o que mantém e justifica a ordem normativa.
3. Estádio das Expectativas Interpessoais Mútuas e da Conformidade: No terceiro estágio a motivação da ação gira em torno do ‘comportamento’. Este, contudo, diz respeito à conformação a imagens estereotipadas de uma conduta aprovada pelas pessoas de sua referência, incluindo as boas intenções para tal. Agir direito, aqui, é um caso de conservação da confiança de seus pares, de preservar seus relacionamentos pelo literal de seu papel. Forma-se aqui o ponto de vista social de um indivíduo que reconhece nos outros, indivíduos eles mesmos, que compartilham sentimentos, acordos e expectativas comuns.
4. Estádio da preservação do Sistema Social: No quanto estágio a ação é orientada conforme a autoridade da lei e da ordem social que mantém o bem-estar do grupo. A conduta correta, de acordo com o dever, não contraria as regras fixadas que mantém a ordem social; pelo contrário, ela endossa as instituições e os grupos de referência uma vez que o cumprimento das obrigações convencionais é fonte principal de auto-respeito. Socialmente, o indivíduo ancora suas justificativas em um ponto de vista societário, ou do sistema, que define papéis e regras.
- C. Nível pós-convencional: Enfim, Kohlberg apresenta a consciência moral pós-convencional a competência do indivíduo que distingue entre direitos, valores éticos e princípios generalizáveis, cuja autoridade transcende a circunscrição de uma sociedade histórica e especialmente situada.
5. Estádio dos Direitos Originários do Contrato Social ou Utilidade: No quinto estágio os motivos do sujeito são orientados legalisticamente, seja pela observância a direitos

229 Explica o autor: “*Reciprocity is a matter of “you scratch my back and I’ll scratch yours”, not of loyalty, gratitude or justice*” (HABERMAS, 1979, p. 79).

individuais generalizados ou a acordos criticamente analisados publicamente por meio de um cálculo racional de utilidade geral. A ênfase no proceduralismo consiste na percepção da diversidade e do relativismo dos valores individuais em face de valores absolutos, como a vida e a liberdade. Dessa forma, é correto o que não fere um acordo constitucional, mesmo quando entram em conflito com os membros do grupo. Ao estágio cinco corresponde o ponto de vista do que é ‘prioritário em face da sociedade’: a pessoa “considera o ponto de vista moral e o ponto de vista legal, reconhece que estão em conflito e acha difícil integrá-los”.

6. Estádio dos princípios éticos e universais: No sexto e último estágio, a ação é resultado de uma decisão da consciência segundo princípios éticos auto imputados e logicamente consistentes com princípios universais de justiça. Estes estabelecem a reciprocidade e igualdade dos direitos individuais e o respeito à dignidade das pessoas como fins em si mesmas. Porque se apoiam em tais princípios, leis e acordos socialmente motivados possuem validade universal. A vontade manifesta-se a partir da compreensão de um ser que, autocompreendendo-se racional, compromete-se com tais princípios. É neste estágio que opera aqui o ponto de vista moral, a saber, a habilidade de formular juízos imparciais, ou seja, a ter para com cada pessoa a mesma atitude de benevolência.

Kohlberg explica a passagem de um estágio a outro como resultado de um aprendizado. A consciência moral, enquanto competência socialmente desenvolvida, evolui sob as formas de graduais diferenciações, hierarquicamente dispostas, de “estruturas cognitivas já disponíveis em cada caso”²³⁰, através das quais pode a pessoa solucionar, melhor do que antes, conflitos de ação moralmente relevantes. Algumas observações se fazem necessárias aqui. Em primeiro lugar, no que diz respeito a disposição hierárquica entre os estádios, há que se salientar a relação entre teoria filosófica moral e teoria psicológica que baseia os estudos do autor. Afirma Habermas que, na teoria do desenvolvimento moral, entre ambas pode se dispor uma relação de complementaridade recíproca que não compromete os resultados da pesquisa. Em suas palavras, “o êxito de uma teoria empírica, que só pode ser verdadeira ou falsa, pode servir de garantia da validade normativa de uma teoria moral empregada para fins empíricos”; nestes moldes, as reconstruções racionais examinam “se as diferentes partes da teoria cabem complementarmente nesse modelo”²³¹. Kohlberg quer evitar os caminhos de uma conclusão unilateral, limitada à apresentação de estruturas de relações internas intuitivamente manifestas, porém impossíveis de se traduzirem em termos lógico-

230 HABERMAS, 1989, p. 55.

231 HABERMAS, 1989, p. 55.

semânticos²³². A correlação dos estádios de juízo com as respectivas perspectivas sócio-morais vem cumprir essa proposta. Contudo, Kohlberg ainda se encontra em face da circunstância de que sua descrição empírica “já mistura as condições sócio-cognitivas dos juízos morais com as estruturas desses juízos eles próprios”²³³. Ainda que exista a necessidade de que se eleja, para a fundamentação de uma pretensa lógica de desenvolvimento, uma teoria moral adequada, há que se atentar para os limites pragmáticos de um estudo social pautado no dever-ser²³⁴. No que concernem os dois primeiros níveis da consciência moral, sua natureza concretamente arraigada, seja no corpo ou na circunscrição de um grupo social, é ‘naturalmente’ desenvolvida no organismo. Por outro lado, questiona Habermas, “*en el nivel posconvencional, los juicios morales no son posibles sin que comporten un primer intento de reconstrucción de las intuiciones morales adquiridas, es decir, no son posibles si in nuce no tienen ya el sentido de enunciados propios de una teoría moral*” (HABERMAS, 2000, p. 151). Kohlberg ilumina a atenção ao fato de que o ponto de vista moral tem sua condição, antes de tudo, em capacidades cognitivas desenvolvidas no processo de socialização²³⁵. Contudo, ao igualar o nível pós-convencional aos dois anteriores em termos de sua naturalidade psicogenética²³⁶, o caráter teórico da reconstrução se perde em face da objetivação de uma perspectiva filosófica. Recolocando o esquema de perspectivas em seu eixo intersubjetivo, após Kohlberg interpretá-lo nos modos de uma hipótese mental cognitivamente possibilitada segundo a lógica de uma socialização, Habermas intenta à releitura da relação entre estágios morais e as perspectivas sociais com ajuda da teoria do agir comunicativo.

O conceito do agir orientado para o entendimento mútuo implica os conceitos (...) de “mundo social” e “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*. Além disso, a conexão entre conceitos do mundo e *pretensões de validade* abre a possibilidade de vincular a atitude reflexiva em face do “mundo social” (em Kohlberg: perspectiva do que é prioritário em-face-da-sociedade) com a atitude hipotética de um participante de argumentações (...). Deste modo, pode-se explicar

232 HABERMAS, 1989, p. 158.

233 HABERMAS, 1989, p. 160.

²³⁴ Sobre este ponto, Kohlberg era explícito acerca do fato de que sua teoria pautava-se, normativamente, nos critérios de racionalidade procedimental de Rawls, a saber, a posição original. Sua comprovação sociocognitiva do ponto de vista moral cumpre a complementação de uma teoria da justiça em moldes Rawlsianos. No seu artigo “O universalismo ético: Kohlberg e Habermas”, Venturi trata dos termos do universalismo na teoria de Kohlberg mais detalhadamente, principalmente no que consta seu viés construtivista (VENTURI, 1995, p. 79).

235 HABERMAS, 2000, p. 103.

236 Habermas compreende as razões de Kohlberg para tal no sentido de que “*la construcción de toda jerarquía de etapas exige un punto de referencia de tipo normativo, desde el cual el proceso evolutivo de que se trate pueda describirse retrospectivamente como proceso de aprendizaje*” (HABERMAS, 2000, p. 145).

em seguida porque o “ponto de vista moral” concebido do ponto de vista da ética do Discurso pode surgir do fato de que a estrutura de papéis convencional se torna reflexiva (HABERMAS, 1989, p. 163).

Sem abandonar a complementaridade entre as esferas de saber, o autor justifica a necessidade de construção de uma teoria moral capaz de reconstruir este núcleo universal das intuições morais modernas (o ponto de vista moral, no entender de Kohlberg) que, efetivamente, pretende validade universal. Se a validade deontológica das emissões de juízos do nível pós-convencional tem um sentido cognitivo²³⁷, este, sem embargo, não corresponde a um terceiro nível cognitivo na evolução psicogenética, senão à reflexividade voltada ao próprio nível convencional. Uma moral pós-convencional não pode ser aprendida em termos de um *know how* intuitivamente aplicado segundo estruturas cognitivas diferenciadas. Pelo contrário, ela deve figurar como a atitude crítica de reconstrução daquelas intuições morais a que todos têm acesso, por via de socialização. Ademais, se considerarmos que, em termos de ajuizamento autônomo, os princípios universais axiológicos, em sua abstração, permitem enorme variação de conteúdo²³⁸, mostra-se imprudente identificá-los como um ponto de vista cognitivamente superior no que compete a solução de dilemas morais. Afirma Habermas:

En el nivel posconvencional los procesos de aprendizaje solo pueden proseguirse si esa abstracción reflexora que hasta ese momento ha estado operando como mecanismo de aprendizaje, se ve, por así decir, sublimada y convertida en un procedimiento de reconstrucción racional, aunque en este caso no pase de ser un procedimiento ad hoc y aplicado de forma ametódica (HABERMAS, 2000, p. 151).

Voltando-se ao ponto em que seus raciocínios convergiam, o autor retoma a questão da argumentação como um ato justificador no qual é possível perceber uma prática reflexiva *in actu*. Neste movimento, ele ressalta a importância da postura reconstrutiva de um participante. No que tange a questão do universalismo, Kohlberg não se esquivava a uma substancialidade ao atestar que “o desenvolvimento das estruturas do raciocínio de justiça é um desenvolvimento universal”²³⁹ sendo sua forma superior um raciocínio pós-convencional orientado por princípios. Habermas, por outro lado, tendo elucidado as bases do agir comunicativo, busca o universal lá onde um consenso entre as diversas pessoas concernidas possa ser discursivamente realizado, ou seja, onde “*the unforced force of the better argument alone determines the "yes" or "no" responses of the participants*”²⁴⁰. Nada obstante, antes de

²³⁷ HABERMAS, 2000, p. 149.

²³⁸ A justificação prática por meio de argumentos e respostas a dilemas morais, bem como os diversos enfoques teóricos em ética e filosofia moral, apenas comprovam os diversos modos em que se podem articular, contextualmente, princípios morais.

²³⁹ VENTURI, 1995, p. 70.

²⁴⁰ HABERMAS, 1998a, p. 37.

chegar à idealização que requer o último estágio de amadurecimento, no processo de formação e desenvolvimento da identidade, cumpre expor o modo como Habermas apropria a lógica do desenvolvimento moral de Kohlberg à maneira de sua reconstrução pragmática. Para tal, seguindo os passos do autor, faz-se útil retomar, aqui, alguns aspectos conceituais que circunscrevem sua teoria: em mundo da vida estruturado comunicativamente, os processos de entendimento (acerca de estados de coisa, produção e/ou renovação de relações e manifestações de vivências)²⁴¹ produzidos através de atos de fala em cuja funcionalidade consta a coordenação dos planos de ação dos participantes sociais. Uma vez que um segmento desse mundo vivido, até então não problematizado, é tematizado em vista de uma pretensão questionada, recorta-se uma situação.

Um tema surge em conexão com interesses e objetivos da ação dos participantes: ele circunscreve o domínio de relevância dos objetos tematizáveis. Os planos de ação individuais acentuam o tema e determinam a carência de entendimento mutuo actual que é preciso suprir por meio do trabalho de interpretação (HABERMAS, 1989, p. 166).

Em uma situação, a justificação, tanto do tema quanto da crítica ao tema, só pode transcorrer argumentativamente; é, portanto, uma situação de fala. Nesse caso, entende-se que em uma situação as pessoas envolvidas: assumem alternadamente papéis comunicacionais (de falante, destinatário e pessoa presente) e perspectivas de participante (primeira, segunda e terceira pessoas), a partir dos quais se problematiza um tema (ou questão de fato, justiça ou expressão pessoal) no iniciar de atos de fala (constatativos, regulativos ou representativos) caracterizados, pelos modos do uso lingüístico (cognoscitivo, interativo e expressivo) em sua pretensão (de verdade, correção ou sinceridade)²⁴². Nestas interações, o ponto norteador é encontrado na imprevisibilidade, acarretada da iminência de uma resposta negativa, por parte de um indivíduo ou um grupo, a uma pretensão naturalizada. Explica o autor que o “sim” e o “não” racionalmente motivados se mostram importantes mecanismos de renovação ou ressignificação de padrões normativos consentidos generalizadamente sem, todavia, desintegrar “*the prior social bond that joins all those who are oriented toward reaching understanding in a transsubjective attitude*”²⁴³.

Uma criança que nasce em uma comunidade de comunicação é, imediatamente inserida em uma complexa estrutura de perspectivas que vincula os componentes formais do mundo da vida a atitudes face ao mundo e essas com as perspectivas dos papéis

²⁴¹ HABERMAS, 1989, p. 166.

²⁴² HABERMAS, 1989, p. 168.

²⁴³ HABERMAS, 1998a, p. 35.

comunicacionais²⁴⁴. Assim que ela adquire capacidades de fala e ação, sua interação passa a ser mediatizada linguisticamente, condição pela qual ela adquire a compreensão de significados idênticos. Nessas fases iniciais, a criança entende os papéis comunicativos à proporção que entende a distinção entre dizer e fazer, podendo “dominar uma relação eu-tu recíproca entre falantes e ouvintes”²⁴⁵. Aqui entende o que Alter quer dizer em suas emissões e sabe, também, fazer-se entendida. Porém, essa recíproca é verdadeira apenas ao que é dito. Não se refere, ainda, à reciprocidade normativa que orienta os planos de ação. Semelhante competência é desenvolvida quando se estende a noção de interação à idéia de atores que interpretam a situação de diferentes perspectivas sendo necessário o desenvolvimento da capacidade de assumir a respectiva atitude do outro²⁴⁶. A esta dá suporte, em um primeiro momento, uma estrutura de papéis com expectativas concretas que transcende os domínios de uma perspectiva objetificante face um mundo externo manipulável nos limites da autoridade corporificada nas pessoas de referência. Quando, contudo, as interações sociais são percebidas enquanto tais e o pronome em segunda pessoa compreende um ator que cumpre papéis, ocorre a descentralização da motivação da ação. Os motivos estratégicos da criança, pautados na reciprocidade instrumental, são confrontados com o aparecimento, no horizonte de sua percepção interativa, de uma alternativa cada vez mais demandada.

A partir do momento em que a percepção de interações sociais se diferencia nesse sentido, a criança não pode mais se furtar ao imperativo de também reorganizar, no plano convencional os tipos (...) do agir não estratégico. Com isso, um mundo social guiado por normas, passíveis de tematização, desprende-se do pano de fundo do mundo da vida (HABERMAS, 1989, p. 171).

A justificativa de tais normas, vale lembrar, permeia o âmbito concreto dos papéis sociais e, posteriormente dos valores de seu grupo social. Forma-se, então, uma “atitude de conformidade às normas”²⁴⁷ correspondente à perspectiva a partir da qual uma pessoa age. A essa altura, a estrutura de perspectiva embutida, linguisticamente, na performance do falante já inclui o uso correto do pronome da terceira pessoa. Entretanto, o entender-se com uma segunda pessoa sobre outras pessoas difere da adoção, *in persona*, da perspectiva de um terceiro presente, mas não envolvido, ou um observador²⁴⁸. Ao passo que progride a individuação, vê-se o sujeito sempre mais enredado em uma rede “*cada vez más densa y a la*

²⁴⁴ HABERMAS, 1989, p. 170.

²⁴⁵ Mais adiante o autor exemplifica: “a criança começa a diferenciar entre o mundo externo e o mundo interno de acesso privilegiado; faltam, porém, os conceitos básicos sócio-cognitivos perfeitamente definidos para o mundo normativo (HABERMAS, 1989, p. 179)

²⁴⁶ HABERMAS, 1989, p. 179.

²⁴⁷ HABERMAS, 1989, p. 192.

²⁴⁸ HABERMAS, 1989, p. 194.

*vez más sutil de dependencias recíprocas*²⁴⁹ em relação a “outros” cada vez mais abstratos. Nesta rede, o que Kohlberg entenderia por ponto de vista moral, está, em verdade, sempre implícito durante todo o processo de desenvolvimento tendo em vista: 1) no que concerne as intuições morais, ideais básicos de igualdade, solidariedade e bem coletivo já estão pragmaticamente pressupostas nas condições de pretensões e expectativas de reciprocidade das interações cotidianas²⁵⁰; 2) paralelamente, o discurso baseado em ideais e princípios éticos compõe o horizonte de valores compartilhado do mundo da vida. Os participantes, ao integrarem-se em formas de vida reguladas, o fazem sob um consenso intersubjetivamente reconhecido, de que se tratam de “sujeitos capazes de agir autonomamente”²⁵¹, sendo responsáveis pela realização de uma vida autodeterminada. O que ocorre quando da passagem a um estágio pós-convencional da interação é que “o adulto escapa à ingenuidade da prática quotidiana”²⁵². O descentramento de sua perspectiva acarreta de uma atitude reflexiva acerca de evidências familiares. Valores éticos passam a ser diferenciados em relação a princípios morais, de modo que o participante se oriente por pretensões de validade reflexivamente examinadas²⁵³.

Os sujeitos de ação competentes só podem se referir a um (...) ponto de vista subtraído à controvérsia, quando não podem deixar de aceitá-lo, mesmo no caso de orientações axiológicas diferentes. Por isso, eles têm que tomar esse ponto de referência moral, às estruturas nas quais todos os participantes da interação já se encontram desde sempre (HABERMAS, 1989, p. 197).

Estando o ponto de vista moral implícito na constituição sócio-ontológica de uma prática de argumentação pública, intersubjetivamente reconhecida nos termos de um discurso racional²⁵⁴, pode-se compreender a reflexividade do estágio pós-convencional em termos de explicitação do caráter *meramente* social das normas de ação. O discurso deve ser aqui entendido enquanto uma máxima de ação de um ator social para o qual o mundo da vida perde seu status autoevidente. Ele se apoia sobre um princípio básico: só podem pretender validade aquelas regras morais que pudessem obter o assentimento (ou simplesmente, o sim) de todos os afetados enquanto participantes em um discurso prático²⁵⁵, concebido, por sua vez, como

²⁴⁹ HABERMAS, 2000, p. 184.

²⁵⁰ Afirma o autor: “*En las condiciones de simetría y expectativas de reciprocidad del empleo del lenguaje orientado al entendimiento que caracteriza a la práctica comunicativa cotidiana se encierran ya in nuce esas ideas básicas de trato igual e interés y bienestar generales en torno a las que giran todas las morales*” (HABERMAS, 2000, p. 356).

²⁵¹ HABERMAS, 2002, p. 233.

²⁵² HABERMAS, 1989, p. 195.

²⁵³ HABERMAS, 1989, p. 196.

²⁵⁴ HABERMAS, 1998a, p. 68.

²⁵⁵ HABERMAS, 2000, p. 355.

um processo de entendimento regulamentado pelos pressupostos pragmáticos universais da argumentação.

Com a passagem do agir regulado por normas para o Discurso prático, os conceitos básicos de uma moral guiada por princípios resultam imediatamente da reorganização, necessária do ponto de vista da lógica do desenvolvimento, do equipamento sócio-cognitivo disponível. Com essa passagem o mundo social vê-se moralizado, enquanto que as formas de reciprocidade, embutidas nas interações sociais e elaboradas de maneira cada vez mais abstrata, constituem o núcleo como que naturalista da consciência moral (HABERMAS, 1989, p. 204).

Em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1989) o autor expõe as formas de sua teoria acerca do desenvolvimento sociocognitivo do modo de pensar pós convencional²⁵⁶, atribuindo a cada nível a competência de uma identidade. Ele resume seu excuro em uma tabela que reproduzo a seguir:

Quadro 1 – Estádios de interação, perspectivas sociais e estádios morais

Estruturas cognitivas	Estruturas de perspectiva	Estrutura da expectativa de comportamento	Conceito de autoridade	Conceito de motivação	Perspectiva social	Representação da justiça	Juízo moral
Pré-convencional: Interação governada por autoridade	Conexão recíproca de perspectivas de ação	Padrão de comportamento particular	Autoridade de pessoas de referência; arbítrio externamente sancionado	Lealdade em face de pessoas; orientação em função de recompensa ou castigo	Perspectiva egocêntrica	Complementaridade de ordem e obediência	1
						Simetria das compensações	2
Cooperação governada por interesses	Coordenação das perspectivas de observador e participante	Padrão de comportamento socialmente generalizado: papel social	Autoridade interiorizada de um arbítrio supraindividual = lealdade	Dever <i>versus</i> inclinação	Conformidade a papéis		3
Interação guiada por normas		Papéis socialmente generalizados: sistema de normas	Autoridade interiorizada da vontade coletiva impessoal = legitimidade				Conformidade ao sistema de normas existentes
Pós-convencional: Discurso	Interação das perspectivas do falante e do mundo	Regra para o exame de normas: princípio	Validez ideal <i>versus</i> validade social	Autonomia <i>versus</i> heteronomia	Perspectiva de princípios (prioritário em-face-da-sociedade)	Orientação em função de princípios de justiça	5
		Regras para o exame de princípios: processo de fundamentação de normas			Perspectiva procedural (assunção ideal de perspectiva)	Orientação em função da fundamentação de normas	6

Fonte: Elaborada pela autora, 2019.

Ao nível pré-convencional, generalizadamente compreendendo as fases infantis, a criança ainda não está totalmente inserida na linguagem, dominando somente uma forma de comunicação estratégica com relação à segurança e benefício das próprias necessidades físicas. No que concerne à interação, esta depende da mediação simbólica e, posteriormente,

²⁵⁶ HABERMAS, 1989, p. 221.

lingüística das pessoas concretas de sua referência. Compete, aqui, uma identidade natural, concretamente arraigada nos impulsos instituais de um organismo que ainda não aprendeu a interpretar, intersubjetivamente, suas necessidades e limitações. Subseqüentemente, no contexto formativo de um mundo da vida normativamente estruturado, a criança começa a se autocompreender igualmente inserida em um esquema de papeis que serve de referência reflexiva para os motivos das ações. Em face da insuficiência de seu aparato simbólico diante de novos dilemas que demandam uma referência superior, engaja-se a criança na ação comunicativa de um mundo social que surge como possibilidade de coordenar suas ações às das pessoas ao seu redor, sendo reconhecida participante competente de seu grupo social. Nesta fase compete a identidade convencional, cuja referência normativa figura em um padrão de comportamento socialmente reconhecido. O estágio da perspectiva de grupo da identidade convencional corresponde à moralidade do mundo da vida, ou seja, ao nível racional de uma normatividade já encarnada nas representações culturais e nas instituições sociais, as quais já possuem “uma validade que remonta ao reconhecimento intersubjetivo, ao assentimento dos concernidos”²⁵⁷.

Para o estágio seguinte, afirma o autor, há que se considerar os termos de uma competência de abstração e, nesta conta, de certa idealização. A identidade Eu condiz a capacidade da pessoa completamente individuada, para a qual a convencionalidade do mundo vivido tornou-se reflexiva. Tendo sido inculcados no organismo os valores de pertencimento a uma comunidade, estes passam a ser relativizados em face de uma compreensão que, anteriormente aos valores contextualmente, ancora-se em princípios generalizadamente reconhecidos de uma comunidade abrangente de comunicantes. Estes princípios têm suas formas – A identidade Eu compreende, então, a competência da pessoa individuada, ou seja, que domina, além da ação comunicativa, as regras do discurso. Há que se considerar, lembra Habermas, que “a questão é que a identidade do Eu pós-convencional não opera mais com base em uma comunidade real de comunicação, mas em uma comunidade ideal de comunicação”²⁵⁸. Durante a socialização, a pessoa assimila a importância que significa, para a autocompreensão de si mesma, o reconhecimento dos outros, neste caso, dos membros de seu ‘mundo social’, seu grupo.

El si-mismo del autorrespeto, es decir, el auto del autorrespeto, esto es, el self del selfrespect, depende, en efecto, de esse status altamente vulnerable que la propia personalidad representa; y tal status solo se forma en el medio de relaciones de

²⁵⁷ HABERMAS, 1989, p. 189.

²⁵⁸ BANNWART, 2008, p. 164.

reconocimiento recíproco. Las relaciones no condicionales de respeto recíproco que las personas entablan unas a otras en tanto que personas que actúan responsablemente, tienen la misma originalidad que el fenómeno del autorrespeto, es decir, que la conciencia de merecer el respeto de otros (HABERMAS, 2000, p. 346).

Tendo em vista que se pauta na idealização a partir de condições intersubjetivas já existentes e que já operam na manutenção da integridade pessoal e coletiva, faz-se importante ressaltar o nível de reciprocidade pressuposto na projeção dessa comunidade ideal de comunicação. Esta, já encarnada numa práxis moralizada, através da trama de relações de reconhecimento²⁵⁹ em que se enredam cotidianamente os participantes, deve nortear, nesta práxis, a aspiração coletiva à publicização dos princípios do discurso²⁶⁰. A formação discursiva da vontade, naquilo de que ela consiste, exige, mais que o exercício interno do indivíduo, o respaldo material de uma sociedade comprometida com a reflexividade de suas próprias bases normativas, dando, assim, suporte à estabilização das identidades coletivas e, conseqüentemente, à frágil identidade dos indivíduos²⁶¹.

²⁵⁹ Habermas afirma, sobre a autocompreensão das sociedades racionalizadas, que as noções de justiça e solidariedade continuam cumprindo suas funções no que refere a coordenação e integração social. Aquela se refere “*a las iguales libertades de individuos incanjables y que se determinan a sí mismos*”, ao passo que esta diz respeito “*al bien de los miembros de un grupo, hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida y, por tanto, también al mantenimiento de la identidad de esa forma de vida misma*” (HABERMAS, 2000, p. 187).

²⁶⁰ Por princípio do Discurso, Habermas aponta apenas um, a saber: ‘D’. Este estipula que “toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um Discurso prático. Para este, por sua vez, Habermas aponta um princípio de universalização ‘U’ a regular a argumentação. Este determina que “toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância *universal*, para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo possam ser aceitas sem coação por *todos* os concernidos” (HABERMAS, 1989, p. 147)

²⁶¹ HABERMAS, 2000, p. 185.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Habermas, com o respaldo de sua Teoria da Ação Comunicativa, oferece uma teoria da identidade que possibilita a expansão do olhar teórico à compreensão de uma integralidade complexa. Identificando nos padrões de racionalidade, investigados teoricamente no âmbito de uma autocompreensão moderna, conclusões circulares e reincidência de aporias, o autor busca, no princípio destas teses, o fundamento dos conceitos a partir dos quais elas se norteiam. Neste movimento, o filósofo identifica um princípio de subjetividade paradigmaticamente, traduzido na gramática de uma Filosofia de Consciência e institucionalizado pela disciplina da Teoria do Conhecimento. Em suas diversas interpretações teóricas esta subjetividade, primeiramente formalizada pela Crítica kantiana, procede reflexivamente através da autoatividade objetivadora de si mesma. Neste ínterim, quer este princípio encontre seu núcleo originário no Sujeito transcendental, na Práxis, na História ou na Vontade, um impasse permanece recorrente: em que termos pode se dar a relação entre indivíduo e sociedade? Sob o princípio da subjetividade, um, necessariamente, acaba por subsumir o outro; nesta ótica, a questão da identidade permanece irresoluta.

Com a abertura da dimensão intersubjetiva, Habermas incita a possibilidade de pensar a identidade naquilo que ela compete: a integração reflexiva de indivíduos que só podem se autocompreender e realizar a si mesmos, em uma história de vida autodeterminada, enquanto ser socialmente constituído. Pelo resgate da cooriginalidade dos componentes de um mundo da vida comunicativamente constituído, o autor elucida entre identidade coletiva e identidade individual uma relação de homologia. Nesta conta, expõe-se uma relação de reciprocidade mútua, onde o indivíduo encontra o reconhecimento de si mesmo nas bases sobre as quais ele renova a identidade de seu(s) grupo(s) de referência. O ponto principal recai naquilo pelo que Habermas argumenta, a saber, o retorno de uma reflexividade sobre si mesma. A competência da identidade do Eu é adquirida pela pessoa que, socializada, passa a questionar as familiaridades e autoevidências de um mundo da vida, agora relativizado em face de uma comunidade abrangente de seres humanos. Aqui, a reflexão acerca do agir comunicativo que regula o mundo social se dá nas bases do discurso, ou seja, das competências universais da argumentação. Assim, a identidade do Eu, longe de pressupor um organismo desengajado, figura como a competência de uma pessoa socialmente individuada, coletivamente integrada e universalmente competente a justificar seus princípios éticos e a orientação de suas ações.

Considera-se a compreensão da identidade, sob o princípio da intersubjetividade, uma contribuição importante pelo que ela capacita ao estipular entre indivíduo e sociedade, entre o Eu e o Outro, entre identidade e diferença uma relação de complementaridade. Nisto, ela demonstra sua força argumentativa em face das oposições insolúveis do princípio da subjetividade, nas quais um se coloca como projeção idealizadora do outro. Nada obstante, há que se fazer alguns apontamentos: a divisão que Habermas faz entre o mundo da vida, regulado comunicativamente, e os Sistemas de necessidades e seus códigos, mantém-se na forma de uma dualidade, a partir da qual se perde um importante elemento a ser considerado na reprodução da vida nas atuais sociedades. As relações burocráticas, os códigos operantes do Mercado, já não se tratam de “apêndices”. O próprio autor identifica, em suas obras, a autonomização dos Sistemas em relação ao mundo da vida e sua crescente colonização deste. Cumpre considerar os termos em que a integração sistêmica influencia no processo de socialização o suficiente para fazer-se presente na exposição das formas deste. Contudo, mantém-se uma perspectiva positiva em relação às contribuições de Habermas ao debate sobre a identidade, principalmente no que concerne ao retorno de nossa atenção àquilo que se está reproduzindo, quando da integração socializadora de novos participantes. Na linguagem em uso, simbolicamente carregada, o autor identifica a possibilidade, ao mesmo tempo universal e concreta, de proceder a tal reflexão, o que abre caminho para uma importante expansão da autocompreensão moderna.

REFERÊNCIAS

- BANNWART, C. **Estruturas normativas da Teoria da Evolução Social de Habermas**. 2008. 275 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- _____. **Habermas leitor de Mead: a interação lingüística**. In: Autonomia e heteronomia em moral sexual – meio social, idade e gênero no desenvolvimento moral.. 2008. 1 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008a.
- GILLIGAN, C. In a Different Voice. Harvard University Press: 2003, 3ª edição.
- HABERMAS, J. **Communication and the Evolution of Society**. Trad. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1979.
- _____. **A Modernidade: um projeto inacabado?** Trad. Nuno Fonseca. In: Crítica - Revista do Pensamento Contemporâneo, N. 2, pp 5-23, 1987.
- _____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. **Mudança estrutural da esfera pública**. Trad. Denilson L. Werle. São Paulo: Editora UNESP, 1990.
- _____. **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos**. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- _____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2ª ed, 1998.
- _____. **The Inclusion of the Other**. Trad. Ciaran Cronin. Cambridge: MIT Press, 1998a.
- _____. **Aclaraciones a la Ética del Discurso**. Trad. Manuel J. Redondo. Barcelona: Fin de Siglo, 2000.
- _____. **Teoria e Praxis**. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- _____. **Teoria do Agir Comunicativo Vol. 1**. Trad. Paulo A. Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- _____. **Teoria do Agir Comunicativo Vol. 2**. Trad. Flávio B. Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.
- HIRSCHMANN, Nancy J. **Gender, Class, and Freedom in Modern Political Theory**. Princeton University Press, Princeton and Oxford: 2008.
- LUCCHI, J. P. **A Superação da Filosofia da Consciência em J. Habermas**. 1999. 555 f. Tese (Doutorado) – Filosofia, Pontifícia Universitas Gregoriana, Roma, 1999.

PIZZI, J. **O Conteúdo Moral do Agir Comunicativo**. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2005.

REPA, L. **Reconstrução racional, argumento Transcendental, fundamentação última**: sobre o debate entre Habermas e Apel. In: *Kriterion*, N. 135, p. 741-758, Belo Horizonte: 2016.

_____. **Compreensões de reconstrução**: sobre a noção de crítica reconstrutiva em Habermas e Celikates. In: *Trans/Form/Ação*, Vol. 40, N. 3, pp 9-28 Marília: 2017.

WERLE, D. **Razão e Democracia**: uso público da razão e política deliberativa em Habermas. In: *Trans/ Form/ Ação*, Vol. 36, pp 149-176. Marília: 2013.

VENTURI, G. **O Universalismo Ético**: Kohlberg e Habermas. In: *Lua Nova*, N. 36, pp 67-84. São Paulo: 1995.