

#### 4.

### A construção comunicativo-discursiva do mundo social

Neste capítulo, buscaremos esclarecer o conceito de mundo social, a partir da filosofia de Habermas, que orienta teoricamente esta tese, com o intuito de compreender como se pode fundamentar a possibilidade de conhecimento sobre essa dimensão do mundo. Para isso, primeiramente, trataremos de considerar que: 1) o mundo social se define por diferença aos mundos objetivo e subjetivo; 2) essa diferença ontológica é tomada aqui a partir de referências formais instituídas no âmbito de um processo de racionalização do mundo da vida que pressupõe a diferenciação entre seus elementos constituintes – cultura, sociedade e personalidade – e produz descentramento, ou seja, em um processo de formalização dos conteúdos que integram a existência concreta; 3) a referência “mundo social” significa, para Habermas, a possibilidade de superar a dicotomia objetividade/subjetividade que marca o pensamento moderno, obstruindo o desenvolvimento da razão prática.

A compreensão do conceito de mundo social e do tipo de conhecimento que se pode produzir sobre ele faz-se necessária em função de nosso problema de pesquisa – a formação ética, moral e política na escola com base na teoria discursiva de Habermas. A escola cumpre um papel social relevante na reprodução do saber cultural moderno, e este se estrutura por referência a formalizações de mundo e se expressa em forma de proposições. Ou seja, trata-se de um saber não intuitivo, que é compreendido por aqueles que o compartilham como oriundo de diferentes atitudes em relação ao mundo, por referência às dimensões formais deste (o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo), e ainda como interpretação cultural produzida sobre o mundo<sup>1</sup>. O conhecimento empírico sobre fatos e fenômenos naturais, de caráter observável, possui como referência ontológica o mundo objetivo e se enuncia em proposições que se

---

<sup>1</sup> Referimo-nos aqui ao saber reflexivo moderno por contraste ao saber mítico pré-moderno, conforme caracterizado por Habermas na *Teoria da ação comunicativa I*, e apresentado no capítulo 3 desta tese. Nessa diferenciação feita por Habermas, está implícita uma distinção entre representação mítica do mundo e interpretação cultural do mundo. A representação mítica do mundo não se sabe representação sobre ele e não se constitui por referência a formalizações deste, senão que pretende apreendê-lo como um todo. Ao contrário, o saber reflexivo moderno traz implícito em si a reflexividade de uma interpretação do mundo que se direciona a abstrações deste, sendo específico e suscetível de crítica.

pretendem verdadeiras em relação a este. O conhecimento sobre a subjetividade, com sentimentos e desejos que lhes são próprios, refere-se ao mundo subjetivo e se enuncia em proposições que se pretendem sinceras em relação a este. Já o conhecimento sobre o que é realizado sócio-cultural e historicamente diz respeito ao mundo social e se enuncia através de proposições normativas (éticas, morais ou jurídico-políticas). No entanto, essas não encerram sempre a mesma pretensão, pois, nesse caso, a razão prática cumpre dois fins distintos<sup>2</sup>: o ético (visando ao bom) – as proposições pretendem ser autênticas, e o moral (visando ao justo) – caso em que as proposições pretendem ser corretas<sup>3</sup>. É a partir desta referência formal, desde onde se levantam distintas pretensões de validade, que proporemos nesta tese uma concepção de formação ética, moral e política na escola. Ou seja, desde já colocamos que se trata de uma formação de base racional, ancorada em um saber reflexivo sobre o mundo. Tentaremos esclarecer devidamente o que isso significa, nos capítulos 5 e 6 desta tese. Neste capítulo, trataremos de compreender como é possível estabelecer referência para uma dimensão do mundo que, de acordo com Habermas, se constrói comunicativamente, ou seja, é destituída de referente real, e, ao mesmo tempo, é passível de um tipo de conhecimento que não se constitui de elementos cognitivos estrito senso, mas de natureza normativa.

Antes de tudo, cabe considerar aqui que o recurso a referências formais, ontológicas, foi utilizado pela epistemologia com o propósito específico de explicar o fenômeno do conhecimento em suas várias dimensões, segundo o modelo do conhecimento teórico, baseado na polarização sujeito-objeto. Diante

---

<sup>2</sup> São três os fins da razão prática: pragmático, ético e moral. No entanto, para Habermas, o uso pragmático se enuncia através de atos de fala constatativos, sem pretensão de validade normativa e sim de verdade (ainda que seja melhor falar em adequação, pois se trata de um meio adequado para o cumprimento de fins), pois são baseados no conhecimento técnico, que resulta da observação, e visam ao útil.

<sup>3</sup> Trabalharemos nesta tese com uma síntese da teoria discursiva de Habermas, desenvolvida por este ao longo de nove anos (1983 é a data referente à primeira publicação do texto “Notas programáticas para a fundamentação de uma ética discursiva”, em que ele fundamenta sua teoria universalista da moral. Na bibliografia deste trabalho, a data desta obra é 1989. “Direito e Democracia”, obra na qual ele reformula o princípio do discurso, foi publicado em 1992; a data desta obra indicada na bibliografia deste trabalho é 2003). Habermas inicia sua teoria com uma ética do discurso que abarca apenas o uso moral da razão prática, mas amplia sua concepção, abarcando também os usos pragmático e ético, conforme o texto “Comentários à Ética do discurso” (1999c). Compreendemos que sua teoria do direito e da democracia também constitui uma ampliação do espectro da razão prática, abarcando a faticidade e a validade das relações sociais. Em função disto, trabalharemos com uma concepção ampliada de mundo social. Consideramos ainda neste trabalho, para esta síntese, os textos “Correção versus Verdade” (2004a) e “A constituição intersubjetiva do espírito que se guia por normas” (2007).

disso, devemos resgatar a ideia de que o projeto filosófico de Habermas, no qual se fundamenta este trabalho, não é de caráter epistemológico, mas normativo. Interessa a ele, sobretudo, responder à questão: como é possível a ordem social? Para abordar a ação – a dimensão prática –, o conhecimento estrito senso, produzido pela observação do sujeito sobre o mundo, de acordo com uma racionalidade epistêmica, revela-se insuficiente. Da mesma forma, revela-se insuficiente uma concepção de razão prática baseada em uma racionalidade teleológica, do tipo meio-fim, pois, por meio dela, só é possível abordar a ordem social do ponto de vista do sujeito isolado que a objetiva com vistas a alcançar sobre ela um fim específico, útil, previamente estipulado. Tanto no âmbito de uma racionalidade epistêmica quanto no de uma racionalidade teleológica, a razão é instrumentalizada, servindo de meio para se alcançar um fim. Nessas abordagens, o sujeito observa ou age sobre a realidade, em uma atitude de distanciamento em relação a ela. A questão sobre como é possível a ordem social, concebida em termos de coordenação das ações dos sujeitos no mundo, não pode ser pensada de acordo com esses modelos racionais. O empreendimento de Habermas volta-se, então, para o desenvolvimento da razão prática, compreendida como uma razão capaz de coordenar os distintos fins ao qual a ação se direciona.

O conceito de mundo social propicia o acesso às dimensões ética, moral, jurídica e política que compõem as sociedades pós-tradicionais, sem restringi-las à objetividade ou à subjetividade, como ocorre no paradigma moderno de pensamento. Trataremos de diferenciar devidamente essas dimensões ao longo deste capítulo. De acordo com Habermas, “no cabe duda de que las objetivaciones culturales no pueden ser reducidas ni a la actividad generativa de sujetos cognoscentes, hablantes y agentes, ni a relaciones espacio-temporales de tipo causal entre cosas y sucesos” (1999a: 119).

Dessa forma, torna-se claro que o cientista e o filósofo, que elaboram teorias, em um distanciamento da vida social, assim como um suposto sujeito puramente expressivo, que se isola na sua interioridade, são incapazes, desde as perspectivas específicas – objetiva e subjetiva – em que se situam, de apreender o sentido da normatividade social, que orienta as interações intersubjetivas. O paradigma moderno da subjetividade, que institui a objetividade como contraponto, revela-se insuficiente para a apropriação desses fenômenos, uma vez que a objetividade constitui-se do ponto de vista de um observador e a vida social

implica a participação, e que a subjetividade constitui-se do ponto de vista de uma auto-reflexão monológica e a socialidade implica interação. O mundo social só se torna passível de ser devidamente abordado pelo paradigma da intersubjetividade. Por um lado, esse paradigma demanda um ponto de vista que não é o do observador, mas o do participante que age comunicativamente no mundo da vida. Por outro lado, a sociedade moderna, contemporânea, não pode ser reduzida ao mundo da vida, pois se encontra dividida entre duas lógicas, a do mundo da vida e a do sistema; entre o que regula as condições de reprodução social, cultural e socialização, e o que regula as condições de reprodução material. Assim, emerge a questão: desde onde, então, podemos nos referir ao mundo social no contexto das sociedades modernas, contemporâneas? O grande desafio nesse sentido, segundo Habermas (1999b: 215), é como articular de forma satisfatória as duas estratégias conceituais caracterizadas pelas expressões sistema e mundo da vida, articulando a perspectiva interna do participante com a externa, do observador.

A ação comunicativa constitui uma possibilidade de coordenação da ação social que permite ultrapassar os limites do mundo da vida, pois, originando-se na horizontalidade que lhe é própria, conduz os participantes, através de pressuposições comunicativas formais, a um distanciamento deste, necessário tanto para a compreensão de que as diversas explicações sobre o mundo não se confundem com o mundo em si, pois nosso acesso a ele só é possível através da linguagem – por essa razão devemos sempre buscar nos entender sobre essas explicações –, quanto dos aspectos que obstruem os processos de entendimento cotidiano:

A categoria de ação comunicativa (...) permite o acesso a três complexos temáticos relacionados entre si: trata-se, em primeiro lugar, de um conceito de racionalidade comunicativa (...) que é capaz de fazer frente às reduções cognitivo-instrumentais que se fazem da razão; em segundo lugar, de um conceito de sociedade articulado em dois níveis, que associa os paradigmas de mundo da vida e sistema (...); e finalmente, de uma teoria da modernidade que explica o tipo de patologias sociais que hoje se tornam cada vez mais visíveis... (Habermas, 1999a: 10)

O trecho acima corrobora a ideia que defendemos no capítulo 3 de que a racionalidade comunicativa é uma racionalidade moderna que se funda em pressupostos universais. Pois, apesar de se fundamentar no que está sempre pressuposto nos processos de comunicação e entendimento intersubjetivos que

constituem as práticas culturais enquanto tais, a racionalidade comunicativa – supostamente – se realiza em um momento histórico em que se faz necessário enfrentar o poder de instrumentalização da razão. Diante desse intento, a razão prática, voltada para a cognição ampla, o conhecimento sobre a ação simbólica no mundo, reúne as três raízes da racionalidade – epistêmica, teleológica e comunicativa (Habermas, 2004a: 99-132) –, abrindo uma nova possibilidade de emancipação. Veremos, assim, de que forma é possível afirmar que o conhecimento sobre o mundo social é um conhecimento construído comunicativamente, que parte da normatividade básica dos pressupostos linguísticos e volta-se para ela.

Posto isso, vamos, neste capítulo, diferenciar mundo da vida, sociedade e mundo social, entendendo que, embora o conceito de mundo da vida tenha servido à Habermas para instituir o paradigma da intersubjetividade e fundar a ação social na perspectiva do participante, é insuficiente para abordar a complexidade que se estabelece no contexto social contemporâneo, no qual os processos de reprodução simbólica e material dissociam-se e os conteúdos da existência se diversificam, demandando uma formalização, um descentramento em relação ao próprio mundo da vida. Trataremos também de compreender a relação entre eticidade e moralidade no contexto social pós-tradicional, bem como, de que forma, a partir da teoria discursiva de Habermas, podemos estabelecer na democracia a unidade da razão prática, integrando o mundo da vida e o sistema, a perspectiva do participante e a do observador.

#### **4.1. Mundo da vida, sociedade e mundo social**

A resposta de Habermas à clássica pergunta da sociologia “como é possível a ordem social?” pretende refutar a ideia hobbesiana de que os atores agem socialmente motivados predominantemente pelos seus próprios interesses, tendo em vista seu sucesso individual. A uma visão instrumental/estratégica da ordem social, Habermas contrapõe uma visão comunicativa, na perspectiva do paradigma da intersubjetividade.

Com base na ideia de que a ordem social se funda em uma normatividade que transcende os interesses específicos abordáveis através de uma concepção instrumental da razão, Habermas se lança na fundamentação de uma teoria

comunicativa da ação social, propondo uma reformulação da razão prática moderna, aprisionada na consciência subjetiva transcendental. Preocupado em abrir possibilidades para se pensar a coordenação da ação, ele se pergunta de onde parte a ação do homem no mundo e, com isso, alcança a perspectiva do participante do mundo da vida, que se encontra sempre em um mundo já interpretado, permeado por sentidos da tradição cultural e também por ordens institucionais e processos de socialização. A ordem social é possível porque os atores sociais atuam dentro de um mundo da vida, em um contexto de sentidos pré-fixados e compartilhados intersubjetivamente, que se assenta sobre a normatividade da comunicação linguística. Do ponto de vista do participante, todas as suas ações, inclusive as estratégicas, são justificáveis dentro do seu contexto de vida. Ou seja, o interesse específico de cada um emerge, e é perseguido, sobre um fundo comum, do qual brota um sentido social.

Com a reconstrução da normatividade própria do mundo da vida de participantes sociais que se orientam tendo em vista um entendimento interpessoal, Habermas rebate a tese do indivíduo isolado que se relaciona instrumentalmente com a realidade e age de forma predominantemente estratégica no mundo. No mundo da vida, a ordem social é abordada estritamente da perspectiva do participante, que se encontra com o outro em um sentido previamente estabelecido, um sentido que se constitui, e constitui os que nele se encontram envolvidos, de um saber acerca de um pano de fundo, caracterizado pela certeza imediata, força totalizadora e caráter holístico (Habermas, 2002b: 85-93). Do ponto de vista dos participantes do mundo da vida, a ordem social se reproduz em um entrelaçamento entre três elementos estruturais: a tradição cultural, a integração social e a socialização, e ainda, em uma articulação entre esta dimensão simbólica e a reprodução material.

No entanto – e este é um aspecto amplamente considerado por Habermas – nas sociedades modernas, pós-tradicionais, a lógica do mundo da vida não é suficiente para a compreensão do espaço social, pois, nelas, a lógica do sistema se distinguiu da lógica da reprodução simbólica, exercendo cada vez mais influência sobre esta, colonizando os espaços de entendimento intersubjetivo, através de mecanismos como perda de sentido, anomia e alienação. Como tratamos de esclarecer no capítulo 3 desta tese, o processo de desenvolvimento social e racionalização do *ethos*, conduz a uma diferenciação entre os elementos

estruturais do mundo da vida – a cultura, a sociedade e a personalidade –, produzindo um descentramento com relação ao mundo e gerando saberes especializados sobre ele. Esse processo gera como consequências o esgarçamento do saber de fundo que constitui o mundo da vida, a necessidade crescente de justificação de opiniões e ações por parte dos participantes sociais e o crescimento da possibilidade de dissenso. É nesse contexto social vulnerável que a dissociação dos meios de reprodução material do mundo da vida representa uma ameaça de colonização deste pela lógica dos sistemas. A sociedade pós-tradicional se caracteriza, assim, por um conhecimento reflexivo, que não se identifica com a representação do mundo, e também por uma ação social regida por duas lógicas distintas: a do mundo da vida e a do sistema.

Dessa forma, a abordagem da ordem social desde o ponto de vista do participante no mundo da vida torna-se insuficiente, por duas razões: 1) a reprodução simbólica passa a demandar saberes especializados para dar conta de um crescente processo de justificação intersubjetiva de opiniões e ações que sobrecarrega a possibilidade interpretativa dos participantes sociais; 2) a posição participativa ingênua própria daquele que age no mundo da vida veda a este a possibilidade de emancipar-se em relação aos mecanismos que se implementam nas esferas econômica e administrativa e atuam de forma constitutiva em sua visão de mundo.

Mas, se a lógica simbólica do mundo da vida é insuficiente para abordar a reprodução social nas sociedades modernas, igualmente o é aquela que toma o social como um fenômeno objetivo, passível de ser reduzido pela lógica estratégica/funcional do sistema. A reprodução da ordem social integra a reprodução simbólica e a reprodução material, o que significa que o fenômeno social não pode ser reduzido a nenhuma dessas duas lógicas, que operam a partir de princípios distintos, que se excluem mutuamente.

A teoria de Habermas afirma a possibilidade de emancipação a partir da perspectiva do participante social, exclusivamente na qual se pode fundar a reconstrução dos elementos da normatividade social, sem, no entanto, reduzi-la a essa perspectiva. A compreensão do conceito de mundo social em Habermas implica, além da diferenciação em relação ao mundo objetivo e subjetivo, a distinção em relação aos conceitos de mundo da vida e de sociedade. Tal distinção

se explica, basicamente, pelas perspectivas adotadas na abordagem da ordem social.

Ao tomarmos como foco a sociedade, já nos lançamos além da perspectiva do participante, na qual se inclui a normatividade básica das interações sociais, integrando a esta a perspectiva do observador, desde a qual se pode adotar uma postura reflexiva e a lógica sistêmica se faz visível. Vejamos agora de que forma o conceito de sociedade nos permite apreender a articulação entre essas duas perspectivas e lógicas.

Além de acervo cultural de saber prévio, atemático, que fundamenta as ações comunicativas no mundo da vida, a tradição cultural pode adquirir também outro sentido – o de “objeto de elaboração intelectual” (Habermas, 1999a: 119). Neste caso,

“este o aquel componente de la tradición cultural queda convertido en tema. Para ello los participantes tienen que adoptar una actitud reflexiva frente a los patrones de interpretación cultural que en el caso normal son los que *posibilitan* sus operaciones interpretativas” (*ibidem*).

Como explica Habermas (*ibid.*), essa mudança de atitude significa que um determinado saber foi problematizado e que os participantes se voltam a ele em uma atitude objetiva, enquanto sua validade encontra-se em suspenso, até que possam chegar a um entendimento sobre ele. Para isso, os participantes devem remeter o problema a uma referência formal e proceder de forma a buscar um acordo entre si.

“Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el almacén formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo” (*ibid.*: 104).

Dependendo do saber que foi tematizado – uma teoria, um argumento cognitivo, uma regra, uma norma, um sentimento, uma decisão – tem sequência um tipo específico de argumentação. No caso de uma teoria ou um argumento cognitivo em sentido estrito, que diga respeito a um fenômeno empírico, observável, a argumentação é do tipo teórica, com atos de fala constatativos, e tem como base o mundo objetivo – dos fatos e coisas. No caso de uma regra ou norma,

a argumentação é do tipo prática, com atos de fala regulativos, e tem como base o mundo social – das regras e das normas, que podem ser de natureza técnica (sem conteúdo normativo), ética, moral ou ainda jurídico-política. No caso de um sentimento, expressão ou decisão pessoal, não se trata de uma argumentação estrito senso, mas de um processo de justificação com base em vivências pessoais que, contudo, podem ser compartilhadas através de argumentos racionais.

Embora de natureza distinta, tudo aquilo que é tematizado e problematizado no mundo da vida, dentro do contexto de uma tradição cultural, seja de caráter empírico, normativo ou expressivo, passa pela possibilidade da justificação racional. É nesse sentido que podemos afirmar que todo o conhecimento moderno, sobre qualquer dimensão do mundo, é falível e tem como base a discursividade, ainda que essa base seja insuficiente no caso do conhecimento objetivo, que demanda uma comprovação com a realidade observável. Toda possibilidade de conhecimento é constituída a partir da tradição cultural e através dela, embora sempre a transcenda, pela instituição de referências formais baseadas nos pressupostos da comunicação, que têm caráter universal. A tradição cultural assume um duplo papel: acervo de saber prévio e objeto de elaboração intelectual. Mas, para que isso ocorra, é necessário, antes de tudo, que uma tradição cultural se reconheça como uma tradição, *i.e.*, uma interpretação de mundo.

Mientras la imagen del mundo permanezca sociocéntrica, en el sentido de Piaget, no permite una diferenciación entre el mundo de los estados de cosas existentes, el mundo de las normas vigentes y el mundo de las vivencias subjetivas susceptibles de expresión. La imagen lingüística del mundo queda reificada en orden del mundo y con ello queda velada su condición de sistema de interpretación susceptible de crítica. Y dentro de este sistema de interpretación las acciones no pueden en absoluto alcanzar esa zona crítica en que el acuerdo obtenido comunicativamente depende de posturas autónomas de asentimiento o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica (Habermas, 1999a: 105).

Para orientar racionalmente a ação em um mundo interpretado, propiciando um modo de vida efetivamente racional, baseado na possibilidade de entendimento intersubjetivo, as tradições culturais devem ainda desenvolver algumas propriedades formais:

a) La tradición cultural tiene que poner a disposición de los agentes los conceptos formales de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, tiene que permitir pretensiones de validez diferenciadas (verdad proposicional, rectitud normativa,

veracidad subjetiva) e incitar a la correspondiente diferenciación de actitudes básicas (objetivante, de conformidad/no conformidad con las normas, y expresiva). Sólo entonces pueden generarse manifestaciones simbólicas a un nivel formal en que pueden quedar sistemáticamente conectadas con razones y ser accesibles a un enjuiciamiento objetivo. b) La tradición cultural tiene que permitir una relación reflexiva consigo misma; tiene que despojarse de su dogmática hasta el punto de que las interpretaciones nutridas por la tradición puedan quedar puestas en cuestión y ser sometidas a una revisión crítica. Sólo entonces pueden los nexos de sentido ser objeto de una elaboración sistemática y estudiarse metódicamente interpretaciones alternativas. Aparecen actividades cognitivas de segundo orden: procesos de aprendizaje guiados por hipótesis y filtrados argumentativamente, en los ámbitos del pensamiento objetivante, de las ideas práctico-morales y de la percepción estética. c) La tradición cultural tiene que permitir, en lo que concierne a sus componentes cognitivos y evaluativos, una conexión retroalimentativa con formas especializadas de argumentación hasta el punto de que los correspondientes procesos de aprendizaje puedan institucionalizarse socialmente. Por esta vía surgen sistemas culturales especializados, respectivamente, en ciencia, moral y derecho, arte y literatura, en los que se forman tradiciones sostenidas argumentativamente, fluidificadas por una crítica permanente y a la vez aseguradas por la profesionalización que generan. d) La tradición cultural tiene, finalmente, que interpretar el mundo de la vida de modo que la acción orientada al éxito quede exenta de los imperativos a que la supeditaría un entendimiento que fuera menester renovar comunicativamente de forma incesante y quede desconectada, a lo menos parcialmente, de la acción orientada al entendimiento (*ibidem*: 105-107).

Se, como pretendemos mostrar no capítulo anterior, a distinção dos elementos estruturais do mundo da vida remete a uma distinção entre conteúdo e forma que, dentro da tradição cultural, dá origem a diferentes esferas de valor como a ciência, a moral e o direito, a arte, cabe à própria tradição cultural, nesse sentido, viabilizar o acesso de todos a esses saberes especializados, através da institucionalização de formas específicas de transmissão desses. As universidades e os centros de pesquisas cumprem um papel neste sentido, elaborando teorias científicas que pretendem explicar os fenômenos de natureza empírica, social e estética. Enquanto a moral se torna um saber cultural, o direito se institucionaliza em formas jurídicas. A arte também se torna uma esfera de valor autônoma, com formas de produção de saber e transmissão especializadas.

A racionalização cultural, que surge das estruturas da consciência típicas das sociedades modernas, se estende aos componentes cognitivos, aos componentes estético-expressivos e aos moral-avaliativos da tradição religiosa. Com a ciência e a técnica, a arte autônoma e os valores relativos à manifestação expressiva que o sujeito faz de si, com as idéias universalistas que subjazem o direito e a moral, se produz uma diferenciação de três esferas de valor, cada uma das quais obedecendo a sua própria lógica. Com isso, não somente se cobra coerência da 'legalidade própria, interna' dos componentes cognitivos, dos componentes expressivos e dos componentes morais da cultura, como também aumenta a tensão entre estas esferas (*ibid.*: 222).

A ciência, a moral e o direito e a arte constituem esferas de valor sobre as quais se produzem saberes especializados, em âmbitos culturais distintos – subsistemas culturais, com base em formalizações do mundo às quais podem ser referidos seus conteúdos: a objetividade do mundo empírico, a normatividade do mundo social, a expressividade própria da dimensão subjetiva. Esses saberes especializados devem se incorporar à tradição cultural, servindo também de base para as interações comunicativas cotidianas, para uma interpretação do mundo do ponto de vista dos participantes do mundo da vida, que, por sua vez, constitui sempre um sentido prévio deste. Essa incorporação do saber específico à tradição só pode ser feita, de acordo com a teoria comunicativo-discursiva de Habermas, por meio das próprias interações intersubjetivas. Afinal,

conteúdos transmitidos culturalmente configuram sempre e potencialmente um saber de pessoas; sem a apropriação hermenêutica e sem o aprimoramento do saber cultural através de pessoas, não se formam nem se mantêm tradições. (...) Toda a tradição cultural é simultaneamente um processo de formação para sujeitos capazes de ação e de fala, os quais se formam no interior dela e que, por seu turno, mantêm viva a cultura (Habermas, 2002b: 100).

Mas que meios propiciam que os saberes específicos cheguem às esferas da comunicação cotidiana, convertendo-se em acervo cultural de saber compartilhado, a partir do qual os participantes do mundo da vida, enquanto tal, podem se entender sobre algo no mundo?

Mesmo diante da diferenciação, complexidade e diversidade de elementos a serem socialmente integrados, a sociedade deve reproduzir-se como um todo simbólico do ponto de vista daqueles que dela participam. Para cumprir este fim, são instituídos nos contextos sociais modernos sistemas de ação responsáveis pela reprodução de elementos simbólicos específicos: a escola, responsável pela reprodução cultural; o direito, pela integração social; a família, pela socialização. Esses sistemas não devem, segundo Habermas (2002b: 99), operar seletivamente, através de códigos especializados, mas sim, através de uma linguagem comum, cotidiana, multifuncional, impedindo a diferenciação no mundo da vida, entrecruzando-se e propiciando a integração cooriginária entre a cultura, a

sociedade e a personalidade<sup>4</sup>. Ou seja, a escola, o direito e a família são os três sistemas sociais que, reproduzindo elementos simbólicos específicos, ajudam a garantir a reprodução da ordem social nas sociedades modernas. Esses sistemas de ação articulam a perspectiva do participante e a do observador social.

O saber do mundo da vida é um saber deficiente e condensado, não temos a consciência de que ele pode ser falso, pois não o questionamos. Nele, há “um nivelamento da tensão entre faticidade e validade” (Habermas, 2003a: 41) e o momento da idealização contrafactual é extinto, o que impede um “confronto decepcionante com a realidade; ao mesmo tempo permanece intacta a dimensão da qual o saber implícito extrai a força de convicções” (*ibidem*). No entanto, à medida que a sociedade se torna mais complexa e as formas de vida se pluralizam, o agir comunicativo, que antes se constituía em uma interação restrita a pequenos grupos e instituições tradicionais, extrapola esses contextos, sem conseguir promover neles o mesmo potencial de entendimento. Nesse cenário plural e pós-tradicional do mundo da vida, no qual a ordem social deve ser mantida sem garantias metassociais (*ibid.*: 45), aprofunda-se a cisão entre faticidade e validade, e começa então a crescer a esfera do agir estratégico. Para Habermas (2003a: 47), diante disso, os atores sociais dividem-se entre aqueles que agem estrategicamente, aproveitando-se da situação para satisfazer suas preferências, e aqueles que agem comunicativamente, buscando meios de interpretar a situação de forma compartilhada e de atuar com base no levantamento de pretensões de validade reconhecidas intersubjetivamente. No entanto, compreendemos que esta divisão não é entre os atores, mas as ações que eles realizam, ora estratégicas, ora comunicativas, o que aponta, mais uma vez (ver esta discussão na seção 3 do capítulo 3), para a complexidade da ação social, que não pode ser caracterizada por esta dicotomia simplificada.

---

<sup>4</sup> Cada um desses processos de reprodução contribui para a manutenção dos componentes estruturais do mundo da vida. A cultura supre as necessidades de entendimento através da transmissão do saber válido, contribuindo para legitimar as instituições existentes e para definir padrões de comportamento para o processo de formação dos indivíduos que sustentem a aquisição de competências de ação. A sociedade, quando dá conta da coordenação das ações no mundo da vida, contribui com a pertinência a grupos através de relações legitimamente reguladas e com vinculações de caráter moral e obrigações. As estruturas da personalidade, quando desenvolvem uma identidade sólida que permite dominar com pleno sentido da realidade as situações que surgem no mundo da vida, contribuem com as interpretações produzidas pelos indivíduos e com motivações para atuar conforme as normas sociais (Habermas, 1999a: 201- 202).

O desafio que se coloca, então, pode ser expresso nos termos de: “como integrar socialmente mundos da vida em si mesmos pluralizados e profanados, uma vez que cresce simultaneamente o risco de dissenso nos domínios do agir comunicativo desligado de autoridades sagradas e de instituições fortes?” (*ibidem*: 46). Diante disso, faz-se necessário estabelecer regras capazes de satisfazer a duas condições, que são contraditórias, quando tomadas sob a ótica dos agentes sociais: 1) impor limites factuais para obrigar aquele que age estrategicamente a mudar objetivamente o seu comportamento; 2) desenvolver uma força social integradora que impõe obrigação aos destinatários com “base nas pretensões de validade normativas reconhecidas intersubjetivamente” (*ibid.*: 47). Tais regras devem reunir ao mesmo tempo a coerção fática (faticidade) e a validade legítima (validade), apresentando-se “com uma autoridade capaz de revestir a validade com a força do fático” (*ibid.*).

Porém, essas regras devem se constituir levando em conta que a tensão entre as duas condições das normas de ação (faticidade e validade), que permanecia latente no mundo da vida, por conta da força predominante do agir comunicativo, foi percebida pelos agentes sociais no momento da polarização entre ação estratégica e ação comunicativa. O fato de os atores sociais passarem a ter consciência de que o mundo da vida se constitui de uma tensão entre a norma factual e a norma válida impõe a necessidade de um sistema de regras que preencha simultaneamente as duas condições. A solução desse problema pode ser encaminhada através do sistema de direitos, “que provê as liberdades subjetivas de ação com a coação do direito objetivo” (*ibid.*).

A concepção da ordem social habermasiana, aqui exposta, implica o problema da legitimação dos sistemas de ação social, ou seja, da própria legitimação da ordem social através de mecanismos de reprodução. Em *Direito e Democracia*, Habermas busca legitimar o Estado de direito, reconstruindo duplamente o sistema moderno de direitos: desde a perspectiva de legitimação do participante no mundo da vida e desde sua legalidade enquanto sistema de ação<sup>5</sup>. A ideia básica, conforme a compreendemos, é a mesma que estamos tentando

<sup>5</sup> Na teoria da ação comunicativa, Habermas explicita a função emancipadora da ação comunicativa; já na teoria da democracia, ele frisa a importância da institucionalização social pelo direito e a política. Não entendemos isso como uma oscilação de Habermas entre a lógica da ação e a lógica do sistema, mas como uma tentativa de conciliação das duas lógicas, que para ele constitui, desde a *Teoria da Ação Comunicativa*, o grande desafio de uma teoria da sociedade.

defender aqui: a normatividade projetada nas interações comunicativas desde a perspectiva do participante do mundo da vida não se realiza de forma direta, sem mediações sociais, senão que implica o papel das instituições, de sistemas de ação que garantam tanto a reprodução de um saber, quanto formas de integração social e processos de socialização. Os sistemas de ação devem poder ser legitimados como resultado de processos de entendimento e devem direcionar a força de sua legalidade para cumprir socialmente sua função formadora, abrindo assim possibilidade de emancipação social. Nesse sentido, sugerimos que a legitimação da instituição escola pode ser pensada nos mesmos moldes do direito.

Do ponto de vista de uma teoria crítica da sociedade, em que a emancipação ocupa um lugar de destaque, Habermas entende que não basta resistir, por exemplo, aos ataques colonizadores do sistema, e sim, através da participação democrática, tentar reduzir a razão sistêmica à sua finalidade instrumental de reprodução material da sociedade, sem deixar que esta invada, de forma colonizadora, as instâncias simbólicas da sociedade, como é o caso da política, da ética e da educação, em que deveria prevalecer a lógica comunicativa. (Gomes, 2010)

Entendemos que sua teoria propicia a percepção de aspectos fundamentais para um projeto de formação humana, abrindo possibilidades e sugerindo limites para o enfoque do tema na perspectiva da educação. Dessa forma, esclarecemos mais uma vez que aderimos às suas teses principais, buscando ampliar, quando necessário, de acordo com a rede conceitual por ele tecida e com os pressupostos de seu projeto teórico, alguns conceitos e ideias por ele desenvolvidos.

Com as considerações feitas acima, buscamos explicitar a complexidade do mundo social, revelando as relações envolvidas na problemática do conhecimento sobre essa dimensão do mundo. O primeiro aspecto a ser considerado é que esse conhecimento, como o de natureza empírica e subjetiva, requer uma referência formal. Em segundo lugar, devemos levar em conta de que perspectiva esse conhecimento se faz possível. Em terceiro, ainda, qual a natureza desse conhecimento e o que ele abarca.

A necessidade de referência formal se deve ao fato de que todas as tematizações feitas nas interações comunicativas no mundo da vida têm como pressuposto a possibilidade de se referir a algo em um mundo comum e de se entender sobre ele. Mas o mundo é uma totalidade que compreende fenômenos de naturezas variadas – empírica, social e subjetiva –, que demandam procedimentos

distintos, para serem conhecidos. Os fenômenos empíricos possuem uma referência objetiva, que é observável desde um ponto de vista objetivante; os fenômenos subjetivos têm como referência a própria subjetividade, acessível de forma privilegiada a cada um; os fenômenos sociais são produtos simbólicos, que não possuem nem uma realidade independente nem são frutos de processos mentais subjetivos, mas se constituem intersubjetivamente, através de processos comunicativos, resultando do entendimento gerado nestes. Todos os tipos de conhecimento moderno são falíveis e se prestam a serem justificados, uma vez que não se conta mais com um único padrão cultural como parâmetro cognitivo, moral e estético. No entanto, o caráter falível e justificável do conhecimento não se confunde com sua natureza. O conhecimento empírico é produzido com base em observação e teorias científicas, que também podem ser comprovadas experimentalmente. O conhecimento sobre a subjetividade é produzido com base na própria expressividade e tem como parâmetro a sinceridade. Já o conhecimento sobre o mundo social tem como parâmetro a própria discursividade, *i.e.*, a possibilidade de entendimento que exclusivamente dela pode resultar.

Com relação à perspectiva desde a qual este conhecimento se faz possível, podemos mais uma vez falar em termos do conhecimento em geral: no mundo da vida, os participantes guiam-se por intuições, suposições, tendo por base um saber de fundo não temático, que orienta suas ações. Do ponto de vista do participante que age no mundo, suas crenças são verdadeiras e suas ações são autênticas e corretas. Só no momento em que suas crenças e ações são problematizadas é que se faz necessário estabelecer, com base em argumentos, a verdade sobre um fato ou fenômeno, a autenticidade de um ideal de vida ou ainda a correção de uma norma. Quer dizer, verdade, autenticidade e correção são suposições do ponto de vista dos participantes do mundo da vida, mas são também, do ponto de vista dos participantes em discursos, parâmetros resultantes de processos de entendimento baseados em razões. O ponto de vista do participante no mundo da vida não é suficiente para um conhecimento reflexivo nem sobre os fatos do mundo objetivo nem sobre a normatividade do mundo social, pois este conhecimento demanda uma transcendência em relação ao contexto da tradição cultural, implica uma suspensão da ingenuidade própria daquele que se encontra mergulhado em um mundo já interpretado, no qual saber cultural, ordem institucional e personalidade formam um todo. O conhecimento reflexivo que resulta da interação linguística

argumentativa requer tematização, argumentação, motivação racional, em um processo de distanciamento, descentramento em relação às próprias crenças, afetos e também em relação à tradição cultural.

Os sistemas sociais de ação, a família, a escola e o direito, cumprem esta função de capacitar os participantes para o entendimento comunicativo, visando, respectivamente, aos processos de socialização, à reprodução do saber cultural e à integração social, como também a uma integração entre esses. É através desses processos, que reproduzem estruturas de personalidade, conteúdos semânticos e laços de pertencimento social e de solidariedade, que a ordem social se reproduz de acordo com sua normatividade básica, cuja estrutura é intersubjetiva e de caráter linguístico.

Quanto à natureza do conhecimento sobre o mundo social e seu alcance, devemos primeiramente considerar que o que define essa dimensão do mundo é a normatividade. Todos os fenômenos sociais são produtos simbólicos, construídos intersubjetivamente, na interação concreta entre pessoas que compartilham tradições culturais, ordens institucionais, processos de socialização. O que está na base de instituições sociais são processos de interação intersubjetiva que têm por base um entrelaçamento entre cultura, sociedade e subjetividade; saberes, formas de integração social e de socialização. Não são indivíduos isolados, nem mesmo grupos que detêm circunstancialmente poder econômico e político, que constroem as instituições, as leis sociais, afinal, esses se encontram sempre inseridos em contextos, ordens sociais, que podem ser mais ou menos legítimas, viabilizando ou não a predominância de ações estratégicas de indivíduos ou grupos. É dentro das ordens sociais que são geradas as possibilidades de se construir intersubjetivamente leis, normas, instituições reguladoras mais ou menos justas.

No entanto, cabe perguntar aqui: desde onde instituímos o parâmetro da legitimidade e da justiça social? Desde onde criticamos e nos indignamos com ordens sociais nas quais indivíduos ou grupos agem de forma predominantemente estratégica, inviabilizando que outros possam participar socialmente e até mesmo ter acesso a condições mínimas de vida? Se o único parâmetro fossem essas mesmas sociedades, não contaríamos sequer com a possibilidade de questioná-las. Por outro lado, se basearmos nosso questionamento apenas no fato de existirem sociedades mais justas que outras, teremos que responder à questão: mas por que essas são mais justas e melhores do que aquelas? Como afirmar e explicar a força

da normatividade em um contexto de “integração social que depende das condições de uma socialização instável, que opera com suposições contrafactuais, permanentemente ameaçadas (Habermas, 2003a: 39)”?

Afinal, “como é possível surgir ordem social a partir de processos de formação de consenso que se encontram ameaçados por uma tensão explosiva entre faticidade e validade<sup>6</sup>?” (ibidem: 40).

Com base na teoria de Habermas, conhecer o mundo social significa compreender de que forma a ordem social se reproduz. E a reprodução da ordem social moderna, desenraizada da tradição e do sagrado, não possui qualquer garantia para sua realização, tendo como base a normatividade projetada nas interações comunicativas. Uma normatividade que, por si só, não é suficiente para orientar a reprodução de uma ordem social em que se diferenciam os conteúdos e as formas da existência, os costumes particulares com suas normas éticas e os princípios universais com suas normas morais, pois se trata apenas de uma forma racional capaz de promover descentramento e encaminhar processos argumentativos em direções diversas, de acordo com tematizações específicas.

O mundo social tem uma estrutura comunicativo-discursiva que se direciona duplamente: para a institucionalização da ordem e a contínua legitimação desta. A ordem social não pode depender o tempo todo dos arranjos comunicativos concretos, ela transcende as comunicações intersubjetivas, corporificando normas, mas precisa sempre das interações intersubjetivas para permanecer sendo legitimamente reconhecida. A ordem social encarna uma racionalidade, é o acúmulo de um processo de conhecimento, que tem como função sempre questioná-la, ajustá-la, corrigi-la. O mundo social é uma referência que designa, assim, dimensões distintas da socialidade: a legalidade e a legitimidade, a faticidade e a validade, a eticidade e a moralidade. Trata-se, pois, de uma referência formal à moralidade, com seu caráter normativo puramente deontológico, e também à ética, ao direito e à política, que, nas sociedades pós-tradicionais, situam-se em uma tensão entre a necessidade de institucionalização social e a possibilidade de legitimação intersubjetiva da norma. Assim, a possibilidade de conhecimento sobre o mundo social implica: um saber reflexivo

---

<sup>6</sup> Habermas (2003a) define faticidade como “coação de sanções exteriores” e validade como “força ligadora de convicções racionalmente motivadas”. Para ele, a tensão entre elas é constitutiva das sociedades pós-tradicionais, que não contam com as garantias metassociais (o sagrado, a tradição) das sociedades tradicionais.

linguístico, um saber moral e um saber ético, e ainda uma formação racional da vontade, através de sistemas de ação social.

#### 4.2. Eticidade, moralidade e democracia

A filosofia prática de Habermas, que orienta esta tese sobre a formação ética, moral e política na escola hoje, insere-se na tradição do esclarecimento moderno, que pretende orientar a ação humana através de uma razão prática capaz, ao mesmo tempo, de orientar-se especificamente para o bem, o justo e o útil, e entrelaçar os três fins. Habermas também concede à moral, como Kant, um papel preponderante na ação. No entanto, situada em outro paradigma, o da intersubjetividade, sua teoria leva em conta que a reprodução da ordem social moderna carece de garantias metassociais, como o sagrado e a tradição, que encarnavam os elementos estruturais do *ethos* – a cultura, a sociedade e a personalidade, necessitando de instituições sociais especializadas que atuem simultaneamente na respectiva reprodução desses e no entrelaçamento entre eles, do qual depende fundamentalmente a coesão social. E, ainda, que, diante dessa configuração, para explicar que a ordem social se reproduz de acordo com uma normatividade intersubjetiva, em uma contra-argumentação da tese de que a sociedade se move pela ação estratégica de sujeitos isolados, não é possível apelar simplesmente para a moralidade, pois esta carece de institucionalidade para direcionar a ação, constituindo apenas um saber cultural.

No contexto do pensamento pós-metafísico, a unidade da razão prática não pode coincidir com a moralidade e ser tomada como faculdade subjetiva, como no pensamento moderno kantiano, é preciso enraizá-la nas formas de vida cultural e política nas quais ela se constitui, possibilitando sua referência para além da felicidade, autonomia e liberdade individuais (Habermas, 2003a: 17). No *ethos* moderno, no qual moral e ética distinguem-se entre si e também do direito, a razão prática deve ser capaz de articular essas dimensões, valendo-se duplamente da força normativa da intersubjetividade: enquanto parâmetro de entendimento e meio de institucionalização da ordem social.

Habermas (1999c: 101-118) trabalha com uma distinção entre moral e ética que é essencial para o entendimento de sua filosofia prática e, no nosso ponto de vista, para a abordagem da formação ética e moral no contexto contemporâneo: as

questões éticas são relativas ao bem viver e não podem pretender aceitação universal, uma vez que são restritas a contextos culturais; as questões morais, por sua vez, são relativas à justiça e reclamam aceitabilidade racional universal.

Em decorrência do processo de autonomização dos elementos cognitivos, estético-expressivos e moral-práticos, ocorrida na transição das sociedades tradicionais para as modernas ou pós-tradicionais, que geram especializações em questões de verdade, de gosto e de justiça, o mundo da vida se torna a ‘práxis’ que deve ser mediatizada pela teoria, a eticidade que deve se relacionar com a moralidade. Enquanto a eticidade pertence ao âmbito da ação comunicativa, das interações cotidianas, baseadas em uma normatividade implícita, a moralidade pertence ao mundo da discursividade, das práticas comunicativas reflexivas, regidas por regras e princípios explícitos, nas quais as controvérsias acerca da questão “o que devo fazer” são encaminhadas formalmente no sentido de uma regulação imparcial, segundo o critério da justiça universal.

Nesse contexto, o conteúdo das normas morais passa, então, a ser distinguido entre o que pode ser validado racionalmente e o que é válido socialmente, e as questões valorativas distinguem-se das questões de justiça. As questões do ‘bem viver’ marcam a identidade de grupos e indivíduos e só podem ser debatidas no horizonte de uma vida concretamente compartilhada, enquanto que as questões de justiça são passíveis de serem decididas a partir de uma regra de universalização que garanta a convergência de todas as perspectivas. A formação do ponto de vista moral – um ponto de vista a partir do qual se pode avaliar imparcialmente as questões práticas – é motivada pela diferenciação que ocorre no interior da esfera prática entre elementos do bem viver, que remetem à eticidade, e da justiça, que remetem à moralidade. Isso acarreta, segundo Habermas, duas conseqüências: o ganho de racionalidade com o distanciamento que as questões de justiça exigem e a necessidade de mediar a eticidade e a moralidade.

Enquanto a eticidade demanda uma integração entre os elementos que compõem o pano de fundo do mundo da vida, o ponto de vista moral exige abstrações que conduzem a um distanciamento em relação ao mundo da vida. Habermas relaciona o ponto de vista moral ao estágio pós-convencional da consciência moral de Kohlberg, no qual ocorre um afastamento completo em relação ao contexto histórico, a uma forma de vida concreta e particular. As

morais universais perdem a motivação empírica da eticidade e seu ganho é cognitivo, mensurável em termos de racionalidade. Esta constitui, assim, uma questão central: a moralidade torna-se uma abstração em relação à eticidade, não podendo absorver dela senão os conteúdos passíveis de serem universalizados, pois, apenas esses podem ser validados universalmente, e, exclusivamente, essa validação pode ser considerada no contexto pós-metafísico de pensamento uma base legítima para a norma moral, uma vez que já não se conta mais com a possibilidade de assentá-la sobre a autoridade religiosa nem da tradição<sup>7</sup>.

O discurso moral alimenta-se da eticidade, pois trabalha com os conteúdos oferecidos por ela; no entanto, seleciona na multiplicidade de temas do mundo da vida aqueles que são passíveis de serem acordados racionalmente por todos. Uma teoria universalista da moral trabalha de forma restrita com questões práticas, tratando especificamente da validade deontica das normas e supondo uma atitude de julgamento racional que é hipotética em relação às normas e valores vigentes. Diante da impossibilidade de se chegar a um consenso de validade universal em relação às questões de valores, é necessário superar a atitude de preferência e adotar uma atitude racional de avaliação das normas, questionando sempre se as normas controversas são passíveis de serem universalizadas, se valem para todos<sup>8</sup>.

É preciso, assim, considerar o limite de uma moral universalista no encaminhamento de questões práticas. Se, por um lado, faz-se necessária uma abordagem da moral nos termos absolutamente imparciais da justiça, nem por isso uma teoria discursiva que se volta para a dimensão da ação deve ignorar “o cálculo das consequências da ação, que foi corretamente sublinhado pelo

<sup>7</sup> Levando em conta o argumento de Hegel contra Kant, de que é impossível estar para além da historicidade das práticas de vida e alcançar um ponto de vista neutro em relação a elas, Habermas responde que é necessário ter uma base cognitiva legítima para tratar questões morais e que essa base só pode ser estabelecida colocando-se à disposição dos conteúdos que são trazidos do mundo da vida um processo de avaliação da validade de “normas propostas e consideradas hipoteticamente” (Habermas, 1989: 126). Esse processo ou procedimento é o que ele denomina como discurso prático (*ibidem*). O discurso moral é baseado no princípio de universalização (U), que se constitui uma regra de argumentação que possibilita o acordo sobre questões morais, forçando os participantes a uma troca de papéis na qual cada um adota a perspectiva de todos os outros. Assim, a Teoria discursiva da moral de Habermas torna possível para a razão atingir o cerne da norma moral e legitimá-la no contexto pós-metafísico, mas, para isso, tem que restringir a norma moral a uma questão de justiça universal, que se distancia do mundo da vida e abstrai os conteúdos concretos da experiência humana.

<sup>8</sup> Habermas afirma (1989: 126) que “os valores culturais encerram, é verdade, uma pretensão de validade intersubjetiva, mas encontram-se tão entrelaçados com a totalidade de uma forma de vida particular que não podem originariamente pretender uma validade normativa no sentido estrito – eles candidatam-se, em todo caso, a materializar-se em normas que dêem vez a um interesse universal”.

utilitarismo, nem (...) por outro lado, excluir as questões do bem viver, privilegiadas pela ética clássica, da esfera do debate discursivo – abandonando-as a decisões e disposições emotivas e irracionais (...) A teoria do discurso relaciona-se de forma diferente com as questões morais, éticas e pragmáticas” (Habermas, 1999c:102)<sup>9</sup>.

A princípio, em sua teoria dos discursos práticos, de Habermas ocupou-se apenas em fundamentar a norma moral, através do princípio moral (U) (*c.f. nota 19*), com o objetivo de “dar conta do caráter impessoal ou universal dos mandamentos morais válidos” (1989: 84), possibilitando um consenso sobre a validade de normas que expressem uma vontade universal e possam ser encaixadas na fórmula da lei universal kantiana. Habermas reformula o princípio de universalização kantiano – cuja ideia central pode ser expressa nos seguintes termos: “as normas válidas têm que merecer o reconhecimento por parte de todos os concernidos” (*ibidem*: 86) – um caráter de regra de argumentação, superando sua aplicação monológica.

(...) quando se tem presente a função coordenadora das ações que as pretensões de validade normativas desempenham na prática comunicativa cotidiana, percebe-se por que os problemas que devem ser resolvidos em argumentações morais não podem ser superados monologicamente, mas exigem um esforço de cooperação. Ao entrar numa argumentação moral, os participantes prosseguem seu agir comunicativo numa atitude reflexiva com o objetivo de restaurar um consenso perturbado. As argumentações morais servem, pois, para dirimir consensualmente os conflitos da ação. (*ibid*: 87)

Posteriormente, no entanto, Habermas (1999c: 102) considerou que a questão “o que devo fazer, como devo me comportar?” guarda um “sentido inespecífico enquanto não se proceder a uma determinação mais exata do respectivo problema e da perspectiva que deve presidir à sua resolução”. De

---

<sup>9</sup> Por um lado, podemos compreender que nesse texto, Habermas apenas tematiza o que já havia suposto anteriormente, na fase de fundamentação de sua teoria da moral, ou seja, que ela distingue, entre os conteúdos da eticidade, aqueles que podem receber uma aceitação universal em discursos, sem, no entanto, ignorar, por isso, que outros conteúdos envolvidos na ação também se apresentam no contexto do mundo da vida e reclamam validade em discursos. Por outro lado, entretanto, podemos tomar a distinção dos usos da razão prática como um marco no redesenho da teoria discursiva e na relação entre moralidade e eticidade. Ao distinguir entre os usos da razão prática e designar para cada um deles um tipo de discurso correspondente, Habermas concede aos argumentos pragmáticos e éticos um estatuto diferente do que havia estabelecido anteriormente, quando não deixava claro se esses poderiam ser resgatados em discursos racionais ou apenas em fóruns que ele denominava como crítica.

acordo com ele, “consoante a razão prática for empregue numa perspectiva do Teleológico, do Bom ou do Justo, assim se dirigirá, ela mesma, em direção à arbitrariedade do agente teleológico-racional, ao poder de resolução do sujeito autêntico e que se realiza por si próprio ou, por último, em direção à vontade livre do sujeito dotado da faculdade de fazer juízos morais” (*ibid.*: 110).

Nessa perspectiva, os três usos da razão prática podem ser assim caracterizados:

1. Uso pragmático – remete à escolha racional dos meios em relação a fins determinados ou avaliação dos fins em relação a preferências; a reflexão opera no interior da racionalidade teleológica, com o objetivo de encontrar as técnicas, estratégias e programas apropriados; a vontade é condicionada por desejos e preferências, perseguindo o possível e o oportuno; situa-se em uma perspectiva egocêntrica; produz indicações técnicas ou estratégicas; o dever é direcionado para a arbitrariedade (*ibid.*: 103).
2. Uso ético – remete ao questionamento sobre os valores adotados tendo-se em vista um ideal de vida que se quer levar e de pessoa que se quer ser; a reflexão opera com base em uma racionalidade hermenêutica; a vontade é determinada por uma razão centrada em um projeto de vida individual e coletivo, que persegue o ideal de bom; situa-se em uma perspectiva etnocêntrica; produz conselhos clínicos; o dever é direcionado para o poder de resolução.
3. Uso moral – remete ao que se deve fazer tendo em vista a interferência das minhas ações nas ações e interesses dos outros; a reflexão opera no âmbito de uma razão comunicativa; a vontade é interiorizada pela razão; situa-se em uma perspectiva descentrada; produz juízos morais; o dever é categórico e direcionado para a vontade livre (*idem*: 105).

Com base nos três usos da razão, Habermas distingue então, na Teoria discursiva, três tipos de discursos, a eles correspondentes: os pragmáticos, os ético-existenciais e os prático-morais:

1. Discursos pragmáticos<sup>10</sup> – guardam afinidade com os empíricos; têm no conhecimento empírico a base de validade para as recomendações técnicas e estratégicas neles produzidas; possuem relação direta com contextos possíveis de aplicação; não guarda relação interna entre a razão e a vontade.
2. Discursos ético-existenciais – conduzem à autocompreensão, à autenticidade, à apropriação de uma história de vida; remetem a uma história de vida; razão e vontade se determinam reciprocamente.
3. Discursos prático-morais – adotam distanciamento em relação aos conteúdos empíricos, às formas de vida, identidades particulares; remetem à atitude performativa do falante, intercruzando a perspectiva individual com a perspectiva de todos; a vontade é interiorizada pela razão.

São esses discursos, com suas tematizações próprias e fins específicos, que fundamentam a ação nas sociedades pós-tradicionais, nas quais os elementos do *ethos* se encontram diferenciados, racionalizados. Mas, se a razão prática se direciona para três fins distintos: o teleológico, o Bom e o Justo, desde onde é possível unificá-la?

O uso prático-moral da razão, que liberta a vontade de todos os constrangimentos e arbitrariedades, direcionando-a para o discernimento sobre o que é correto fazer, tem uma superioridade epistêmica sobre os outros, pois é passível de validação universal. Essa vontade, corretamente informada, é uma “boa vontade”, mas uma vontade fraca (*ibidem*). Ou seja, a vontade moral se reveste do cerne epistêmico das normas e das condutas morais, remetendo a um dever categórico, mas não possui a força de motivação para a ação, uma vez que se encontra distanciada da concretude das práticas e formas de vida. A moralidade pós-tradicional não dá conta da complexidade das questões práticas, que não remetem apenas à fundamentação de normas – única passível de ser realizada pela moralidade pós-tradicional, uma vez que é garantida pelo princípio de universalização (U) –, mas também à sua aplicação em contextos concretos (*idem*,

<sup>10</sup> Não abordaremos aqui esse uso específico da razão prática, uma vez que não incide sobre a formação da vontade. Habermas confere a este tipo de discurso um caráter teleológico, ligado a uma pretensão de verdade, mas o inclui entre os discursos práticos, considerando-o como um primeiro nível da tematização de questões e argumentação democrática na esfera pública.

1999c: 113) – que não pode ser garantida por este, sendo, portanto, intangível pela moralidade<sup>11</sup>.

No trecho que segue, ficam claras as consequências de uma atitude de universalização de normas e padrões de conduta feita de forma indiscriminada:

Para que nos libertemos dos grilhões de uma falsa e apenas presumível universalidade de princípios seletivamente esgotados e aplicados de forma insensível ao contexto, sempre foi necessário, e ainda o é hoje em dia, movimentos sociais e lutas políticas, no sentido de podermos aprender, a partir das experiências dolorosas e do sofrimento irreparável dos humilhados e ofendidos, dos feridos e violentados, que ninguém pode ser excluído em nome do universalismo moral – nem as classes subprivilegiadas nem as nações exploradas, nem as mulheres domesticadas nem as minorias marginalizadas. Quem, em nome do universalismo, exclui o outro, que tem o direito a permanecer um estranho em relação aos outros, trai seus próprios princípios. Apenas na libertação radical das histórias individuais de vidas e de formas de vida particulares é que se comprova o universalismo do igual respeito por todos e da solidariedade para com tudo o que comporta a marca da humanidade. (*ibidem*: 115)

A reflexão acima “já transcende as fronteiras da formação da vontade individual” (*ibid.*), a única que uma teoria discursiva da moral pode promover, uma vez que a moral pós-tradicional não é dotada do poder de regular as condições necessárias para a realização das práticas discursivas que devem contribuir para a formação de uma vontade coletiva. Além de insensível às realidades concretas, a moral pós-tradicional só dá conta da formação individual da vontade, não garantindo as condições que devem ser satisfeitas para que aconteça de fato um entrecruzamento de perspectivas, um encontro com o outro (*ibid.*). Somente o encontro real com o interesse do outro, com sua vontade inalienável, diz Habermas (*ibid.*), é capaz de promover uma interação entre

<sup>11</sup> Segundo Habermas, as abordagens deontológicas separam questões de fundamentação de questões de aplicação. Questões de fundamentação desvinculam-se de contextos concretos, pois dizem respeito a saber se as normas e modos de conduta controversos são moralmente corretos e merecem reconhecimento universal. Questões de aplicação devem considerar o contexto concreto, pois implicam saber se uma norma válida é ou não aplicável em um caso particular. Habermas (1999c: 113) lembra que “as normas válidas devem a sua universalidade abstrata ao fato de só passarem na tese da universalização sob uma forma descontextualizada”. As fundamentações de normas e condutas morais são realizadas a partir de abstrações das situações concretas e das instituições sociais, bem como sem a garantia absoluta de que todos participaram de igual forma (*ibidem*) no processo de argumentação. Com base nisso, Habermas conclui que não se pode aplicar essas normas morais em contextos concretos tendo em vista apenas o ponto de vista moral; é necessário levar em consideração a situação concreta e esclarecê-la argumentativamente. Diz ele: “em questões de aplicação vulnerável ao contexto, a razão prática tem antes de ser informada por um princípio de adequação. Nestes casos, é necessário demonstrar qual a norma, de entre as já aceitas como válidas, que é adequada a um determinado caso, no quadro de todas as características situacionais relevantes e tão exaustivas quanto possível” (*ibid.*).

perspectivas que leve ao estabelecimento de objetivos comuns. A mudança de perspectiva da primeira pessoa do singular para a primeira do plural é o caminho que leva da formação da vontade individual para a coletiva, com vistas a garantir que o outro se apresente de uma maneira real, que transcenda a argumentação alargada contrafactualmente, e assim representada virtualmente (*ibid.*).

Uma teoria universalista da moral deve poder explicar e justificar o ponto de vista moral, esclarecendo “o cerne universal de nossas intuições morais”; no entanto, deve renunciar a contribuir de forma substancial. Sua contribuição é oferecer um procedimento para a formação da vontade, colocando para cada um a necessidade de agir a partir de sua objetividade histórica. A filosofia da moral de Habermas limita-se a reconstruir as possibilidades de entendimento, retornando aos sujeitos a tarefa de estabelecer o que deve ou não ser estipulado moral, ética e politicamente. Ela não parte de nenhum conteúdo, pois qualquer conteúdo só pode ser decidido em discursos, não podendo ser tomado como dado. As condições que possibilitam o entendimento sobre os conteúdos podem ser incorporadas e devem poder sempre ser reconstruídas, mas não podemos nunca partir dos conteúdos, devendo sempre novamente avaliá-los.

As normas da moral e do direito não são absolutamente da competência da teoria moral; elas devem ser consideradas como conteúdos que precisam ser fundamentados em Discursos práticos. (...) em semelhantes Discursos, já recorreremos sempre a regras argumentativas de conteúdo normativo; e são *estas* que podem ser derivadas de um modo pragmático-transcendental. (Habermas, 1989: 109)<sup>12</sup>

Dessa forma, não contamos com um patamar ético mínimo, e devemos trabalhar no sentido de implementar as condições que nos permitem sempre estipulá-lo, a partir das formas da comunicação, da justiça e da solidariedade, disponíveis no *ethos* pós-convencional<sup>13</sup>. O filósofo não pode dizer o que deve ser

<sup>12</sup> Para Habermas, diferentemente de Apel, não se pode extrair normas éticas dos pressupostos da argumentação. O papel do argumento pragmático-transcendental é “comprovar *como o princípio de universalização, que funciona como regra de argumentação, é implicado por pressuposições da argumentação em geral.*” O princípio (U) é a regra que vai possibilitar a avaliação dos conteúdos morais, cuja possibilidade é postulada pelo princípio (D).

<sup>13</sup> Habermas pretende que os discursos morais dêem conta dessas duas dimensões, uma vez que cada um é chamado a dar a sua anuência em um processo de validação de normas, ao mesmo tempo como sujeito singular e como membro de uma coletividade. Diz ele: A *justiça* tem a ver com as iguais liberdades de indivíduos inalienáveis e que se autodeterminam, enquanto a *solidariedade* tem a ver com o bem-estar das partes irmanadas numa forma de vida partilhada intersubjetivamente – e, assim, também com a preservação da integridade dessa própria forma de

feito, afirma Habermas, pois ele não tem um acesso privilegiado às verdades morais. Em face da fome e da miséria, da tortura, do desemprego e do risco de destruição do planeta, “a filosofia não subtrai ninguém da sua responsabilidade prática” (*idem*, 1999c: 31). A abordagem dos problemas sociais deve ser feita com base em uma teoria materialista da sociedade, capaz de dar conta da institucionalidade social de que dependem os processos de reprodução simbólica. A tensão entre a discursividade e a ação, levando-se em conta as formas de socialização, aponta para uma necessidade de complementação entre a moral e a ação política.

(...) a fundamentação discursiva de normas não pode assegurar, ao mesmo tempo, a realização de pontos de vista morais. O problema do desnível entre juízo e ação, que (na gíria informática) se coloca no lado de saída do discurso prático, repete-se no seu lado de entrada: a partir do discurso em si não é possível cumprir as condições necessárias para que todos os indivíduos em causa fiquem preparados para uma correta participação em discursos práticos. Muitas vezes faltam as instituições que poderiam proporcionar, a nível social, a formação discursiva da vontade em relação a determinados temas e em determinados lugares; muitas vezes faltam os processos de socialização que permitem a aquisição das disposições e capacidades necessárias a uma participação em argumentações morais – por exemplo, a aquisição do que Kohlberg designa de consciência moral pós-convencional (*ibidem*: 28).

O que fazer quando não existem as condições sociais que deveriam propiciar a formação discursiva da vontade e ainda não se apresentam as perspectivas morais em discursos práticos? Como incluir nos discursos os excluídos? O ponto de vista moral deve se realizar na prática, a partir dos motivos e através da legitimidade das instituições; deve ser transposto para as ações do dia a dia, assentando em formas de vida *correspondentes* (*ibidem*: 27). Nesse sentido, coloca-se o problema do estabelecimento das condições materiais e estruturas sociais necessárias para uma prática discursiva que assegure a todos o exercício de sua liberdade de expressão e o cumprimento da vontade moral, entendida como o resultado da integração dos princípios de justiça e de solidariedade, como uma forma de conciliação entre a expressão das individualidades e o sentido da reciprocidade social. Habermas tenta encaminhá-lo, sem perder de vista a necessidade de se manter uma diferença entre o fato social e a norma moral.

---

vida. As normas morais não conseguem proteger uma coisa sem a outra: nem conseguem preservar os direitos e liberdades iguais do indivíduo sem o bem-estar do próximo e da comunidade a que pertencem (Habermas, 1999c: 70-71).

Sempre que as condições existentes façam do requisito da moral universalista um objeto de escárnio, as questões morais transformam-se em questões da ética política. Como é que se pode justificar, do ponto de vista moral, uma ação reflexiva e moral, portanto, uma prática que tem em vista a realização de condições necessárias a uma existência humana digna, assim como a organização de discursos? A esta questão só se pode responder de forma experimental, ou, na melhor das hipóteses, procedural (*ibid.*: 29).

A moralidade constitui apenas uma dimensão dentro de um universo, que remete “a ordens institucionais e a interações reguladas de forma legítima, reclamando a pretensão de validade normativa” (*ibid.*: 47). A moralidade é aquilo que propicia que possamos julgar imparcialmente as questões práticas, fazendo valer normas de convivência que sejam do interesse de todos. Para que seja possível chegar a exercer a moralidade do ponto de vista da ética do discurso e participar de discursos práticos, faz-se necessário desenvolver uma competência específica, que passa pela interiorização de princípios gerais e pela convicção de motivos racionais.

A moral que se retraiu para o interior do sistema cultural passa a ter uma relação apenas virtual com a ação, cuja atualização depende dos próprios atores motivados. Uma moral da razão depende, pois, de processos de socialização que produzem as instâncias correspondentes da consciência, a saber, as formações do superego. A sua eficácia para a ação depende mais do acoplamento internalizador de princípios morais no sistema da personalidade do que da fraca força motivacional contida em bons argumentos. (...) Uma moral dependente de um substrato de estruturas da personalidade ficaria limitada em sua eficácia, caso não pudesse atingir os motivos dos agentes por um outro caminho que não o da internalização, ou seja, o da institucionalização de um sistema jurídico que complementa a moral da razão do ponto de vista da eficácia para a ação (*idem*, 2003a: 149).

Posto isso, vale considerar a questão levantada por Langlois (2003): para que serve uma moral pós-tradicional, quando já temos uma ética pós-tradicional e quando a moral não dá conta dos problemas mais importantes, substanciais da existência humana, uma vez que ela se restringe ao aspecto formal da norma? Para ele, ao abrir a ética discursiva também para questões éticas, Habermas torna-se vulnerável a críticas que levam a uma derrocada de sua filosofia da moral. Afinal, para que serve uma moral que não dá conta dos aspectos centrais do juízo moral, se podemos nos valer de uma ética que nos permite justamente isso?

Na nossa opinião, eticidade e moralidade pós-tradicional não se recobrem, cada uma circunscrevendo a ação a uma dimensão específica: universal-geral e

particular-concreta, uma tendo como parâmetro a justiça e a correção; a outra, a vida boa e a autenticidade. A eticidade diz respeito ao modo como nos inserimos singularmente no contexto de um projeto de vida coletivo e ainda a partir de que valores e ideais regulamos nossa convivência em uma sociedade concreta, que mesmo plural, deve funcionar como um todo, refletindo as diferenças e acolhendo-as dentro de uma ordem justa. A moralidade projeta um mundo social inclusivo universal, sem fronteiras, dizendo respeito a como nos entendemos com outros sobre normas de convivência que devem ser válidas incondicionalmente. A eticidade remete à concretude, à substancialidade da existência e propicia uma reflexão sobre valores e ideais de uma forma de vida determinada; a moralidade remete ao que *deve ser* necessariamente e propicia uma reflexão que abstrai qualquer forma de vida, apreendendo uma pura forma normativa.

A questão que, no nosso ponto de vista, merece realmente ser pensada é que nem a ética nem a moral pós-tradicional podem responder ao problema da unidade da razão prática, porque, entre elas, não há uma dimensão que possa sobrepor-se às outras, já que cada uma delas se dirige a um tipo de problema prático de natureza distinta do outro, e que, fora delas, não há nada em que possam ancorar-se. Em certo sentido, apesar de se diferenciarem quanto ao âmbito da ação a que se direcionam – a moral a um âmbito universal, a ética a um contexto particular – tanto uma quanto outra estão limitadas na sua força de formação da vontade, pois estão igualmente destituídas de institucionalização, incidindo apenas sobre o espectro individual. No *ethos* pós-tradicional, ambas são formas de reflexão – a moral, normativa; a ética, axiológica – que demandam contínuos processos de entendimento intersubjetivo, por um lado, e, por outro, um poder instituído de força para obrigar ao cumprimento do que resultar em processos de entendimento. Com Habermas, no contexto atual, devemos considerar que as questões práticas demandam igualmente o ponto de vista do que é universalmente justo e correto e o da solidariedade e do reconhecimento do outro, sendo que ambos remetem a uma necessidade de institucionalização, através de ações políticas, concretas.

A teoria discursiva de Habermas<sup>14</sup> revela-nos tanto o limite da moral quanto da eticidade pós-convencional, fazendo perceber a necessidade de se ir além, no

---

<sup>14</sup> A relação entre moralidade e eticidade na teoria de Habermas tem como norte, desde “Notas programáticas” (in: *Consciência moral e agir comunicativo*), as críticas de Hegel a Kant, além dos comentários que foram sendo elaborados pelos críticos à sua concepção de moral. Entendemos que

sentido de fundamentação da normatividade social. Movido pela hipótese de que se dependesse só da internalização, a moral ficaria muito limitada, Habermas se propõe a então a complementá-la através do direito, compreendendo que este, institucionalizado e constituído como saber sólido, é um sistema de ação capaz de compensar as fraquezas da moral pós-tradicional, que só se atualiza na forma de saber. O direito, para ele, constitui uma força normativa capaz de alcançar um nível de integração social que a moral pós-convencional não alcança, pois não estando incorporada institucionalmente, restringe-se às relações intersubjetivas, nas quais o potencial de entendimento encontra-se ameaçado por conta da pluralização de visões de mundo nos contextos do mundo da vida. Direito e moral se diferenciaram simultaneamente do *ethos* da sociedade tradicional: “no nível do saber cultural, as questões jurídicas separam-se das morais e éticas. No nível institucional, o direito positivo separa-se dos usos e costumes, descaracterizados como simples convenções” (Habermas, 2003a: 141).

Habermas afirma que moral e direito referem-se às mesmas questões sob perspectivas diferentes: como ordenar legitimamente relações interpessoais e coordenar ações servindo-se de normas justificadas?; como solucionar consensualmente conflitos de ação na base de regras e princípios reconhecidos intersubjetivamente? (*ibidem*). No entanto, enquanto a moral se restringe, nas sociedades pós-tradicionais, a um saber cultural, o direito também se incorpora em nível institucional, constituindo um sistema de ação: “quando passamos da moral para o direito, realizamos uma mudança de perspectivas, isto é, passamos do plano do ator para o nível do sistema institucional” (*idem*, 2007: 109). Habermas esclarece, ainda:

Por ‘direito’ eu entendo o moderno direito normatizado, que se apresenta com a pretensão à fundamentação sistemática, à interpretação obrigatória e à imposição. O direito não representa apenas uma forma de saber cultural, como a moral, pois forma, simultaneamente, um componente importante do sistema de instituições sociais. O direito é um sistema de saber e, ao mesmo tempo, um sistema de ação. Ele tanto pode ser entendido como um texto de proposições e de interpretações normativas, ou como uma instituição, ou seja, como um complexo de reguladores da ação (*idem*, 2003a: 110-111).

---

é a partir do aprofundamento dessa relação que o filósofo vai definindo os limites da moral e buscando meios para abordar de forma mais satisfatória o problema da ação nas sociedades pós-tradicionais.

Dessa forma, “as proposições do direito adquirem uma eficácia direta para a ação, o que não acontece nos juízos morais” (*ibidem*). O saber do direito, incorporado nas instituições jurídicas, possui alto nível de racionalidade, é de caráter científico e se articula com “uma moral conduzida por princípios” (*ibid.*). Habermas concorda que uma ordem jurídica só pode ser legítima se não contrariar princípios morais; no entanto, ele não subordina o direito à moral. Para ele, “a moral autônoma e o direito positivo, que depende de fundamentação, encontram-se numa relação de complementação recíproca” (*ibid.*: 141). Enquanto sistema de ação, o direito faz parte do mundo da vida e integra o componente social deste, que também é formado pelas tradições culturais e pelas identidades pessoais.

Como no mundo da vida os componentes se reproduzem de forma conjunta, o direito se reproduz também através de tradições jurídicas compartilhadas intersubjetivamente e de interpretações subjetivas das suas regras. Mas o direito não se restringe à linguagem coloquial do mundo da vida, ele dialoga com o sistema administrativo, dirigido pelo poder, e com o sistema econômico, dirigido pelo dinheiro; o direito se incorpora também em instituições jurídicas. Quanto a isso, afirma o autor: “nesta medida, a linguagem do direito pode funcionar como um transformador na circulação da comunicação entre sistema e mundo da vida, o que não é o caso da comunicação moral, limitada à esfera do mundo da vida” (*ibid.*: 112).

A complementação do direito à moral favorece a regulação do comportamento e a reprodução da ordem social. No contexto do sistema de direito, cada um é tomado como sujeito de direitos, devendo ter garantidas suas necessidades fundamentais, entre elas a participação nas decisões políticas, tendo em vista o bem comum. Mas a comunidade jurídica, dos sujeitos de direito, não pode ser identificada à comunidade tradicional, na qual as pessoas tomavam decisões em uma prática deliberativa direta. A pluralização das visões de mundo incide sobre o mundo da vida enfraquecendo a força comunicativa da ação social. O direito se impõe como uma via de estabilização das expectativas sociais – supostamente consideradas na perspectiva dos participantes que buscam o entendimento no mundo da vida – dentro de contextos sociais pluralizados e de consciência da tensão que se estabelece entre faticidade e validade. A teoria discursiva de Habermas concebe a própria eticidade, o *ethos* do mundo da vida, como um contexto onde as formas tradicionais se desintegraram e não há como

restabelecer a ordem através de instituições morais e religiosas. O direito propicia a regulação da ação política concreta, porém, essa ação incide sobre o contexto de um Estado plural, onde o bem comum não se estabelece como nas comunidades tradicionais, mas através de práticas discursivas.

Habermas sintetiza da seguinte forma o papel do Estado no processo democrático:

O Estado é necessário como poder de organização, de sanção e de execução. Porque os direitos têm que ser implantados, porque a comunidade de direito necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade, e porque a formação da vontade política cria programas que têm que ser implementados. (*ibid.*: 171)

O direito moderno é marcado pelo conceito de direitos subjetivos, de liberdade de ação, que “estabelecem os limites no interior dos quais um sujeito está justificado a empregar livremente sua vontade (*ibid.*: 113)”. Com essa característica, o direito presta-se a uma forma de integração social que serve ao sistema econômico, pois possibilita que os sujeitos ajam considerando apenas o seu próprio sucesso. No entanto, afirma Habermas, cabe ao direito também levar em conta que as condições de integração social no contexto das sociedades complexas são precárias, e que o entendimento intersubjetivo se dá basicamente através do levantamento e da aceitação de pretensões de validade. Diante dessas afirmações de Habermas sobre o papel do Estado e do direito no processo de reprodução da ordem social devemos problematizar em que medida o Estado é neutro quanto ao poder econômico, para cumprir satisfatoriamente essa função, e ainda em que medida o direito moderno considera devidamente a precariedade das condições de integração social.

Na democracia discursiva de Habermas, o direito media a validade e a faticidade, integrando o sistema político, que protege o cidadão e regula a ordem social, e o Estado de direito, que detém o poder de coação e realização dos projetos legislativos pautados pelos cidadãos. A validade jurídica é caracterizada por uma ambivalência, que revela a tensão entre faticidade e validade que permeia o sistema dos direitos como um todo (*ibid.*: 113)<sup>15</sup>. Tal ambivalência se deve ao

---

<sup>15</sup> Habermas compreende o direito como uma categoria de mediação social entre a faticidade e a validade, lembrando que as duas dimensões próprias da validade do direito, já explicitadas em Kant, são a coação e a liberdade.

fato de o direito moderno se pautar pelos princípios da justiça universal, estipulados pela moral pós-tradicional, e, ao mesmo tempo, encontrar-se diretamente vinculado aos compromissos da ação política concreta. Como esclarece Habermas (2007: 108): “de um lado, o direito é constitutivo para o poder político, de outro lado, ele próprio depende do exercício do poder político, já que os programas do direito são o resultado de uma vontade política”. Apesar da estreita relação com a ação política, o direito não se confunde com ela, carecendo sempre de fundamentação discursiva, e, assim, mantendo em si permanentemente a tensão entre faticidade e validade. Como o direito é capaz de colocar limites ao poder, não é necessário domesticá-lo com mandamentos morais. Enquanto uma moral deontológica, kantiana, baseada apenas em boas razões, exclui a possibilidade de se estabelecer em seu contexto qualquer tipo de compromisso – pois, “mandamentos morais incondicionalmente válidos não podem selar compromissos com metas políticas, por mais elevadas que estas sejam” (*ibidem*: 111) –, o poder político é o único meio capaz de influenciar as condições sociais em que vivemos. Contudo, o poder não se deixa moralizar por nenhum modelo político, seja o platônico, o revolucionário, o da virtude política. Por esse motivo, faz-se necessário conceber a limitação do poder pelo direito como a única via possível “para uma reforma moral do nosso comportamento” (*ibid.*: 112).

O limite da moral pós-convencional está relacionado à sua impossibilidade de obrigar à ação, de coagir, bem como de criar as condições materiais necessárias para as práticas democráticas, estabilizando as expectativas e promovendo a integração social. Nem a moral nem a ética podem realizar transformações sociais, apenas a ação política, pois essas permanecem sempre como um saber cultural de sentido normativo, não podendo realizar por si mesmas a transposição dos princípios para a ação. A política deve consistir em uma função integradora da sociedade, capaz de cumprir o objetivo de “civilização das condições de vida” (*ibid.*: 112), sem incorrer no risco de ceder ao impulso da economia, respondendo simplesmente ao controle dos mercados (*ibidem*).

O direito tem força suficiente para viabilizar a ação política e compensar a fragilidade da moral pós-convencional, pois, enquanto que a moral depende de uma interiorização que leve ao agir ‘por respeito à lei’, o direito limita-se à exigência de um agir legal, ‘conforme à lei’, incidindo sobre um comportamento

exterior (*ibid.*: 106-107). E é justamente na articulação entre o ‘agir conforme à lei’ e o ‘agir por respeito à lei’ que a democracia pode constituir a expressão de uma ordem social pós-tradicional, que, uma vez legalizada, deve permanecer sendo legitimada através de processos comunicativos. Nesse sentido, a democracia representa a culminância do desenvolvimento da razão prática na modernidade no nível sociogenético, enquanto que a moralidade pós-convencional, baseada em princípios da justiça universal, representa a culminância do processo de desenvolvimento racional subjetivo no nível ontogenético. A razão prática pós-metafísica cumpre a função de direcionar a institucionalização de procedimentos comunicativos e de orientar as práticas intersubjetivas concretas.

A nosso ver, o recurso da complementação da teoria discursiva da moral pela teoria do direito, realizada por Habermas, torna mais sólida a base normativa da ordem social, ao abrir, teoricamente, uma possibilidade de orientação da ação política no sentido de uma inclusão de todos, considerando as necessidades sociais específicas de indivíduos e grupos, dentro de contextos sociais marcados pela influência do dinheiro e do poder administrativo. No entanto, devemos observar que não são poucos os problemas que surgem ao confrontarmos essa teoria normativa com a realidade de uma democracia como a brasileira, por exemplo. O modelo democrático de Habermas concebe o direito como uma força capaz de estabilizar as expectativas normativas sociais através da ação política estatal, que é influenciada por um debate público entre seus membros. Diante disso, devemos necessariamente nos perguntar: o Estado brasileiro é de fato controlado pelo poder comunicativo de seus membros ou pelo poder econômico e social de alguns grupos? Considerada a democracia representativa brasileira, devemos problematizar: qual o ponto de partida da reprodução da ordem social?; desde que ponto de vista são estabilizadas as expectativas normativas no Brasil? Para que o direito possa efetivamente constituir-se uma via de limitação do poder político capaz de levar a uma “reforma moral do nosso comportamento”, no sentido de obrigar-nos a uma consideração de todos como igualmente dignos de respeito, é preciso antes de tudo impedir que as questões de interesse público sejam encaminhadas sob o jugo do poder econômico. A articulação entre a ação política e o poder econômico nas sociedades capitalistas obstrui o fluxo democrático, inviabilizando a participação de indivíduos e grupos economicamente

desfavorecidos em debates cruciais para o estabelecimento de condições de vida satisfatórias para todos. Como a ação política do Estado pode se tornar efetivamente democrática, *i.e.*, influenciada por um amplo e profundo processo discursivo, quando este processo depende, para se estabelecer, da própria ação política do Estado, e esta se encontra comprometida com interesses econômicos privados? Desde onde é possível intervir nessa configuração e encaminhar o problema que se apresenta?

Se, por um lado, consideramos que a teoria discursiva de Habermas nos oferece uma base normativa para a formação ética, moral e política mais coerente com a complexidade social do contexto contemporâneo, por outro, consideramos que ela nos coloca diante da questão: como formar para a discursividade em meio a condições democráticas precárias, nas quais as pessoas ainda se dividem, de acordo com seu poder econômico, entre aquelas que são e que não são contempladas em seus direitos básicos? Apesar da relevância que atribuímos ao problema da ordem social nas democracias capitalistas atuais, como é o caso da brasileira, não encaminharemos, nesta tese, respostas nesse sentido, limitando-nos a problematizá-lo (seção 4.3) com o objetivo de apreender o processo de formação (capítulos 5 e 6) em uma articulação entre a institucionalidade e a normatividade social.

#### **4.3. Uma síntese da Teoria dos Discursos Práticos a partir do conceito de autonomia**

O conceito de autonomia é central para se abordar a formação ética, moral e política, tanto no espaço da escola quanto fora dele, seja no paradigma da filosofia prática moderna kantiana ou no da pós-metafísica habermasiana, onde este se compõe com o conceito de emancipação (conforme a seção 3 do capítulo 2 desta tese). Assim, propomo-nos, nesta seção, a sintetizar a teoria dos discursos práticos a partir deste conceito.

Primeiramente, podemos utilizar o conceito de autonomia para explicar a condição própria do mundo social enquanto dimensão da totalidade do mundo. Mundo social é uma dimensão que goza de autonomia em relação ao mundo objetivo e subjetivo, não podendo ser explicada segundo as leis da objetividade ou da subjetividade. Produtos simbólicos, gerados no contexto da socialidade

humana, não são coisas nem fatos naturais, assim como não são produtos mentais, gerados por uma consciência. São produções que resultam de interações intersubjetivas desde sempre mediadas pela linguagem, dentro de um sentido prévio que entrelaça saberes culturais, normas sociais e expressões subjetivas. O âmbito simbólico é o lugar onde já nos encontramos sempre que nos percebemos no mundo e desde onde partimos para agir, interagir, conhecer.

Em relação a esse mundo simbólico concebido como um todo, não é possível ao participante gozar de autonomia, uma vez que se constitui dentro dele. O mundo social é indisponível ao participante como objeto, sendo acessível a ele apenas desde dentro. Inserido em um mundo simbólico, composto por tradição, ordens institucionais e estruturas subjetivas, cada participante é ao mesmo tempo um sujeito “naturalmente simbólico”, que se constitui de uma dimensão cultural, social e também subjetiva. O que é possível ao participante é conhecer os princípios que movem o mundo simbólico no qual se encontra inserido; conhecer como este se constitui e o constitui. Tal conhecimento torna-se possível desde um ponto de vista reflexivo que propicia a reconstrução dos elementos que compõem a interação social. Nunca, como participantes, podemos ser autônomos em relação ao mundo simbólico, no entanto, podemos compreender o simbólico como um processo dinâmico de geração e institucionalização de sentidos que não se esgota nos sentidos instituídos, abrindo-se sempre para novas significações e configurações, segundo uma lógica de desenvolvimento da capacidade de entendimento intersubjetivo.

Nessa perspectiva, podemos também compreender que há um sentido de autonomia que nos constitui enquanto participantes do mundo simbólico: não podemos nos situar fora dele, mas, dentro dele, podemos conquistar a possibilidade de contribuir para alterar e criar sentidos, corrigir e instituir ordens, redirecionar processos de socialização. Autonomia significa conquistar a possibilidade de fazer suas próprias leis e não se deixar regular por leis externas. No entanto, essa possibilidade não pode ser efetivamente realizada por nenhum indivíduo nem coletividade que não partam exatamente de onde se encontram: em um mundo simbólico que desde sempre se institui com base em normas, leis, regras, valores, costumes, que se expressam em ordens, saberes, estruturas de personalidade. Ou seja, o contexto onde nos situamos e em relação ao qual nutrimos – individual e coletivamente – a vontade de ser autônomos não pode

simplesmente ser destituído, desconstruído, ignorado em nosso projeto de emancipação. Ao contrário, deve ser suposto, conhecido, refletido, reconstruído em nossas ações. Constituímo-nos nas ordens – e também naquilo que julgamos desordens – sociais, nas justiças e injustiças que nos cercam, nas possibilidades e impossibilidades que se apresentam a cada momento. E é nos movendo nisso, a partir disso, que podemos – quem sabe – conquistar certo sentido de autonomia em relação ao mundo no qual nos formamos.

Com base nessas considerações, é que afirmamos, nesta tese, ser válido o esforço de Habermas em reconstruir a normatividade social. Não vislumbramos a possibilidade de uma formação prática – ética, moral, política – que não parta simultaneamente destas duas referências: um projeto normativo e uma institucionalização social. Abrir na própria ordem institucionalizada, através dela, as possibilidades de emancipação é uma condição para essa conquista, quando a encaramos como a encarnação de saberes, normas e estruturas dos quais realmente não podemos prescindir para ser e agir. Nessa perspectiva, reproduzir a ordem social não significa reproduzir mecanismos que nos submetem, mas, sim, a normatividade que fundamenta o sentido a partir do qual nos constituímos e exclusivamente em relação ao qual podemos nos emancipar. Compreendemos que é nesta perspectiva que se deve orientar o desenvolvimento da razão prática moderna. A grande contribuição de Habermas, tanto para o pensamento quanto para as práticas sociais, como a Educação, é insistir na possibilidade do potencial de esclarecimento da razão, liberando e ampliando incansavelmente o alcance da razão prática a partir das próprias condições em que nos situamos hoje.

Na tradição da filosofia kantiana, a autonomia está relacionada à formação da vontade racional para o cumprimento da lei moral expressa no imperativo categórico<sup>16</sup>. A autonomia se expressa nos termos de uma moralidade que coincide com o pleno desenvolvimento da razão. A teoria discursiva de Habermas – que tem como propósito restabelecer as bases de entendimento sobre questões controversas em relação ao mundo social, no contexto das sociedades pós-tradicionais, que não dispõem mais de explicações religiosas e metafísicas de fundo – parte dessa intuição kantiana de que a lei moral deve ser a expressão de uma vontade racional universalizável. No entanto, para Habermas, a lei moral não

---

<sup>16</sup> Conforme Kant: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”.

pode situar-se na consciência transcendental metafísica, devendo ser alcançada através de práticas comunicativas concretas voltadas para o entendimento.

A teoria discursiva procura obter um conteúdo normativo da prática da argumentação, da qual nos sentimos dependentes sempre que nos encontramos em uma situação insegura – não apenas como filósofos ou cientistas, mas também quando, em nossa prática comunicativa cotidiana, a quebra de rotinas nos obriga a parar um momento e a refletir, a fim de nos justificarmos reflexivamente acerca de expectativas justificadas (Habermas, 2007: 96).

Se compreendemos que indivíduo e sociedade formam-se mutuamente em processos simbólicos, através de interações linguísticas, não podemos conceber a autonomia como uma conquista individual unilateral. Devemos compreendê-la como uma possibilidade que se apresenta tanto no âmbito individual quanto social: o “livre desenvolvimento da personalidade de cada um depende da realização da liberdade de todos” (*idem*, 1999c: 27). A emancipação, a autonomia, não pode ser compreendida apenas no âmbito da formação individual da vontade, ela resulta de um processo de entendimento que é intersubjetivo.

A formação racional da vontade se realiza discursivamente, quando participantes sociais se encontram em atitude reflexiva em relação a seus contextos concretos de vida e tematizam questões controversas, selecionando-as e analisando-as de acordo com pretensões levantadas. No processo discursivo de formação da vontade, deve-se considerar que a vontade não se direciona apenas à autonomia moral plena, pautada por uma norma universalmente correta. A vontade também se direciona a um poder de resolução sobre a própria vida e sobre um sentido coletivo, pautado por normas de convivência autênticas. Além disso, se tomamos a norma desde a perspectiva da ordem social, não podemos nos restringir às leis morais ou éticas que sujeitos naturais se atribuem mutuamente, somos obrigados a levar em conta também a institucionalização da norma através de uma formação coletiva da vontade.

A Teoria discursiva de Habermas, que tem a pretensão de propiciar a fundamentação da ação social no *ethos* pós-tradicional, através de procedimentos racionais, compreende os discursos pragmáticos, ético-políticos, morais e jurídicos, correspondentes a âmbitos diferenciados da ação. São eles, respectivamente: ação instrumental ou estratégica, ação contextualizada na história de uma vida pessoal ou coletiva; ação universalmente válida, livre de

quaisquer determinações; ação jurídico-política, circunscrita a uma comunidade jurídica, um Estado de direito determinado.

Os discursos práticos podem ser pragmáticos, éticos ou morais. Os discursos pragmáticos avaliam programas coletivos de ação, os discursos éticos investigam quais valores podem merecer o reconhecimento dos participantes, enquanto os discursos morais examinam quais normas de ação são corretas na medida em que podem ser do interesse simétrico de todos os implicados. Existem também as negociações sobre interesses submetidas a condições equitativas. A liberdade comunicativa dos sujeitos, produzida na ação comunicativa ou nos discursos práticos, bem como as negociações sob condições equitativas servem-se das redes de comunicação da esfera privada, podem permitir a formação da opinião pública dos cidadãos na esfera pública e chegar a ser institucionalizada nos discursos jurídicos, bem como nas instituições do estado de direito. (Durão, 2009)

Os discursos práticos<sup>17</sup> são regulados pelo princípio (D)<sup>18</sup>, que coloca a possibilidade de se julgar normas de ação levando-se em conta a perspectiva de todos os atingidos por elas. Do princípio (D) derivam o princípio moral (U)<sup>19</sup>, que demanda que as normas morais recebam aprovação universal; e o princípio de democracia (De)<sup>20</sup>, segundo o qual as normas jurídicas devem ser julgadas levando-se em conta a aceitação de todos os membros de uma comunidade jurídica concreta.

O princípio (D) é livre de moral e direito, carregando em si uma normatividade própria da prática de comunicação, baseada nas pressuposições

<sup>17</sup> Embora nos “Comentários à ética do discurso” (1999c), Habermas aborde o discurso pragmático a partir da distinção que realiza entre os vários usos da razão prática, no texto “Sobre a arquitetônica da diferenciação do discurso” (2007:100; 105), por se tratar do agir instrumental/estratégico, toma-o como um discurso teórico, no qual se levanta pretensão de verdade. Em outra elaboração também (2004a: 267-310), ele designa apenas o discurso moral como discurso prático, por ser o único a levantar uma pretensão de correção epistêmica análoga à verdade.

<sup>18</sup> Na sua primeira formulação (Habermas, 1989: 86), estabelece o Princípio (D) que “uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos cheguem (ou possam chegar), *enquanto participantes de um Discurso prático*, a um acordo quanto à validade dessa norma”. O Princípio (D) foi reformulado por Habermas na obra *Direito e Democracia*: “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (2003a: 142).

<sup>19</sup> O princípio moral (U) postula que “toda norma válida deve satisfazer a condição que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de *cada* um dos indivíduos do fato de ela ser *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferidos a todas as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem)” (1989: 86).

<sup>20</sup> Segundo o princípio (De) “somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva” (Habermas, 2003a: 145).

pragmáticas inevitáveis, que visa à garantia da imparcialidade no julgamento das questões práticas.

A salvaguarda do sentido cognitivo da discussão de pretensões de validade controversas exige que os participantes da argumentação aceitem um universalismo igualitário que é, de certa forma, requerido pela própria estrutura da argumentação e que não possui, inicialmente, nenhum sentido moral, apenas pragmático-formal (Habermas, 2007: 60).

Devido a seu potencial de racionalidade, (D) pode servir “para a fundamentação de regras do agir instrumental que tem a ver com uma escolha racional (sob pontos de vista da verdade, da efetividade e da consistência conceitual); para a fundamentação de orientações valorativas e éticas (sob o ponto de vista da autenticidade); para a justificação de normas e juízos morais (sob o aspecto da justiça)” (*ibidem*: 105).

Sobre a diferença entre o princípio (U) e (De), explica Habermas<sup>21</sup> (2003a: 143):

O princípio moral resulta de uma especificação do princípio geral do discurso para normas de ação que só podem ser justificadas sob o ponto de vista da consideração simétrica dos interesses. O princípio da democracia resulta de uma especificação correspondente para tais normas de ação que surgem na forma do direito e que podem ser justificadas com o auxílio de argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais – e não apenas com o auxílio de argumentos morais.

Constatamos, assim, que a discursividade prática, que abrange toda a extensão da razão prática, compõe-se de diferentes tipos de discursos (pragmáticos, éticos, morais e jurídicos) – que se caracterizam, por sua vez, por distintos atos de fala (constatativos, expressivos, regulativos), pretensões de validade (verdade, autenticidade e correção) e racionalidade (teleológica,

<sup>21</sup> O princípio de democracia visa a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito, diferenciando-se do princípio moral em dois aspectos principais: 1) Quanto ao nível na teoria do discurso – O princípio moral é uma regra de argumentação e opera no nível da constituição interna de um determinado jogo de argumentação. O princípio da democracia, por sua vez, “refere-se ao nível da institucionalização externa e eficaz da participação simétrica numa formação discursiva da opinião e da vontade, a qual se realiza em formas de comunicação garantidas pelo direito (Habermas, 2003a: 146)”. 2) Quanto às especificidades das normas jurídicas em relação às de ação em geral – O princípio de democracia resulta da união do princípio do discurso com a forma jurídica, e é “talhado na medida das normas do direito”, devendo, além de estabelecer um processo legítimo de normatização, “também orientar a produção do próprio medium do direito”. Enquanto as normas morais resultam de interações simples entre sujeitos naturais, orientando-se apenas pelo critério da justiça universal, as normas jurídicas resultam de institucionalizações complexas e devem orientar-se de acordo com argumentos pragmáticos, éticos e morais (*ibidem*).

comunicativa, discursiva-procedimental) –, remetendo aos diversos âmbitos da ação (instrumental/estratégica, ético-política, moral, jurídico-política).

Ressaltamos, agora, dois aspectos nesse panorama da teoria discursiva: 1) a moralidade é a única dimensão prática passível de justificação epistêmica forte e também a única na qual a ação pode ser considerada verdadeiramente livre e autônoma<sup>22</sup>; 2) o fenômeno jurídico-político abarca toda a diversidade de usos da razão, tipos de discursos e âmbitos da ação, em um processo de formação da vontade racional na esfera pública.

A moralidade constitui um parâmetro normativo universal a ser alcançado tanto intersubjetivamente, através de um processo de formação racional da vontade individual, quanto através de um processo de formação racional da vontade coletiva, ético-política, aberto pelo direito, o qual se assenta nas instituições e no potencial comunicativo de uma comunidade concreta. No entanto, esse parâmetro não submete os distintos fins da ação, tendo apenas a função de corrigi-los – quando necessário, e de acordo com as condições de esclarecimento racional alcançadas a cada momento por uma comunidade concreta – no sentido da justiça universal. A diversidade de aspectos tratados no âmbito da teoria discursiva remete ao mesmo tempo à substancialidade própria de um processo de formação individual e social concreto e à forma geral e incondicional da normatividade que o orienta.

A pretensão de validade da justiça, absoluta, universalizável, e incondicional, é típica da moral, não podendo ser tomada como regra no caso do direito. As normas de direito regulam o “contexto vital dos cidadãos de uma comunidade jurídica concreta” (Habermas, 2003a: 194), devendo considerar também a persecução de fins coletivos e a garantia de bens coletivos. Nesse caso, a regulamentação de conflitos de ação ultrapassa as barreiras dos discursos da justiça e inclui questões de auto-entendimento e de interesses. O uso moral da

---

<sup>22</sup> Além de classificar os discursos em teóricos e práticos, de acordo com a natureza das questões a que se referem – os teóricos a questões do mundo empírico; os práticos, a questões do mundo social –, Habermas os distingue em discursos epistêmicos fortes e discursos epistêmicos fracos, ressaltando o alcance de sua validade. Os discursos epistêmicos fortes são os empíricos e os morais, que levantam, respectivamente, pretensão de verdade e de correção normativa e visam ao acordo epistêmico. Os discursos epistêmicos fracos são os pragmáticos (examinam a racionalidade da escolha ou a finalidade da tomada de decisões, que não têm pretensão normativa, apenas recomendativa) e os éticos (pretensões de autenticidade da autoconsciência, que visam ao consenso axiológico).

razão prática não esgota as situações de fundamentação e aplicação das normas do direito. Para abordá-las, é necessário abrir os discursos jurídicos também para o uso ético-político e pragmático da razão prática<sup>23</sup>.

Afirma Habermas que “o conteúdo geral de uma lei<sup>24</sup> só é geral, no sentido de um tratamento material igual, quando expressar um consenso racional em relação a todos esses tipos (pragmáticos, éticos, morais) de problemas (*ibidem*: 195)”. E ainda: “(...) quando a igualdade do conteúdo jurídico se mede por uma série tão complexa de critérios, o sentido da validade normativa de leis jurídicas não coincide com o sentido da correção de regras morais, o qual se mede unicamente pelos critérios da justiça. (*ibid.*)”.

Dessa forma, diversamente do que ocorre com as normas morais, a validade das normas jurídicas não é apenas cognitiva, pois ela se compõe também de um momento volitivo, precisando levar em conta “o *substrato factual da vontade* de uma comunidade jurídica” (*ibid.*: 196). As normas morais válidas são corretas no sentido de justas; as normas jurídicas, por sua vez, embora tenham a pretensão de concordar com normas morais, não são validadas apenas por razões morais ou de justiça, pois dependem da vontade de quem legisla, vinculando-se, assim, a fins e bens estipulados por uma comunidade concreta. As normas jurídicas dependem das contingências do processo de legislação (*ibid.*: 196-197) e são válidas mesmo se justificadas apenas por argumentos pragmáticos ou ético-políticos (*ibid.*: 196). No entanto, para uma boa fundamentação, é preciso levar em conta também o aspecto da justiça, decidido em discursos morais (*ibid.*: 202).

É necessário considerarmos que, ao afirmar que a validade das normas jurídicas é sempre relativa ao contexto, Habermas visualiza as formas de vida específicas desenvolvidas nas sociedades pós-tradicionais plurais. Não se trata de uma ordem social baseada em instituições tradicionais, mas na prática

<sup>23</sup> Apesar do alargamento do esquema de fundamentação, permanece uma semelhança estrutural entre a moral e o direito em geral (Habermas, 2003a: 194), pois ambas as dimensões julgam questões de forma imparcial, considerando simetricamente os interesses de todos os envolvidos, ainda que “todos” no caso da moral designe os membros de uma comunidade universal, enquanto que no caso do direito designa os membros de uma comunidade jurídica determinada.

<sup>24</sup> “A lei é o resultado da tomada de decisão dos corpos legislativos, na medida em que estes representam a institucionalização jurídica dos discursos práticos e das negociações sob condições equitativas, implementadas pelos próprios cidadãos que formam a opinião e a vontade na esfera pública. Nestes discursos informais da esfera pública e formais do sistema político ocorre uma fusão de razão e vontade, pois, as condições procedimentais que permitem avaliar a validade da lei também formam a convicção dos participantes” (Durão, 2009).

democrática característica do Estado de direito moderno. Por conta disso, a eticidade dessas formas de vida já se encontra vinculada a princípios morais básicos.

A formação discursiva de uma vontade comum dentro de um Estado de direito pauta-se por uma prática democrática que deve garantir a cada sujeito de direitos o exercício de sua liberdade política e disponibilizar os procedimentos para a formação da vontade. Para Habermas (2003b: 19), os cidadãos fundamentam racionalmente as regras do jogo democrático através de um "procedimento ideal para a deliberação e tomada de decisão". No processo democrático de tomada de decisão através do discurso, estabelece-se "um nexos interno entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de auto-entendimento e discursos de justiça, fundamentando a suposição de que é possível chegar a resultados racionais e equitativos. Nesta linha, a razão prática passa dos direitos humanos universais ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade para as regras do discurso e as formas de argumentação, que extraem seu conteúdo normativo da base de validade do agir orientado pelo entendimento e, em última instância, da estrutura da comunicação linguística e da ordem insubstituível da socialização comunicativa" (*ibidem*).

Conforme Habermas (2003a: 204), "(...) na formação discursivamente estruturada do legislador político, há uma interligação entre a normatização jurídica e a formação do poder comunicativo<sup>25</sup>." Essa relação se esclarece, segundo ele, se tomarmos a lógica processual da argumentação, que desloca a questão "o que devemos fazer?" no sentido do pragmático, do bom e do justo. Os diferentes discursos constituem estágios da formação da opinião e da vontade (*ibidem*: 206) e se organizam de acordo com uma transitividade, orientada pelo tipo de questionamento feito<sup>26</sup>. A proposição das questões discursivas segue uma lógica da "auto-seletividade" e os procedimentos jurídicos desencadeiam

---

<sup>25</sup> Como explica Durão (2009): "O poder comunicativo constitui-se mediante os meios discursivos dispersos de uma opinião pública que pode chegar a um consenso sobre metas políticas em discursos pragmáticos, valores compartilhados em discursos éticos ou normas de ação em discursos morais, assim como sobre seus interesses em negociações equitativas. Este poder comunicativo, que surge discursivamente nas instâncias da opinião pública, tem de penetrar nas estruturas do estado de direito de tal modo que possa orientar as ações do poder administrativo".

<sup>26</sup> Habermas (2002a: 372) rechaça a ideia de metadiscursos. No nosso entendimento, a ideia de transitividade solidifica a concepção de democracia como permanente processo de debate e construção das possibilidades de entendimento.

discursos sem intervir na lógica interna deles (*idem*, 2002a: 373). O primeiro estágio da argumentação para a fundamentação de normas jurídicas constitui-se pelos discursos pragmáticos, que tratam apenas da construção de estratégias e da avaliação das conseqüências de programas apresentados, sem se voltar para a formação racional da vontade (*idem*, 2003a: 206). A argumentação pode prosseguir e passar para um segundo estágio, se os fins do programa apresentado se tornarem controversos e se fizer necessário decidir sobre distintas orientações axiológicas. Dependendo do caso (*ibidem*), pode-se passar para um discurso moral ou para um discurso ético-político. O poder comunicativo dos cidadãos, que resulta desses discursos que expressam convicções comuns, culmina na resolução de leis e políticas.

Habermas (2003a: 209) alerta, no entanto, que em sociedades complexas não se poderá alcançar facilmente um nível de generalização, como exige a questão moral, nem um entendimento sobre algum aspecto problemático, como exigem as questões do âmbito ético-político. Quando ocorre de não se poder avançar em termos de entendimento, afirma ele, resta a alternativa das negociações. Os acordos que resultam de negociações estabilizam conflitos de interesses. O caminho do princípio do discurso não pode valer diretamente nesse caso, pois cada partido faz valer a força de seu argumento através de chantagens, ameaças, efeitos perlocucionários, mas o princípio do discurso pode valer indiretamente, regulando as negociações através de procedimentos que visam à imparcialidade.

Os discursos jurídicos devem passar necessariamente pelos discursos morais, pois não podem contrariar as normas universais (*ibid.*: 210). Esse caminho, entretanto, deve ser construído passo a passo em cada comunidade concreta, ao longo de um processo de formação da vontade política. O direito moderno tem que ser produzido de acordo com um procedimento garantidor de legitimidade, que deve ser neutro em relação às visões de mundo, como a moral pós-tradicional, mas não deve estar submetido a ela, pois isso impediria a prática de autodeterminação democrática de uma coletividade historicamente situada (*idem*, 2007: 93). A lógica da argumentação moral não pode submeter a vontade política, nem se antepor ao processo que conduz a ela. A discursividade moral se constitui uma meta a ser alcançada através de um processo gradativo de formação política racional da vontade, não algo que pode ser imposto por uma razão ou

vontade soberana estranha ao corpo legislativo de cada comunidade jurídica concreta.

Como explica Durão (2009),

de acordo com a lógica da argumentação, portanto, o legislativo, em sintonia com a comunicação política dos cidadãos na esfera pública, encarrega-se dos discursos de fundamentação, enquanto o poder judiciário institucionaliza os discursos de aplicação de normas, segundo o princípio da adequação apresentado por Klaus Günther. A diferença entre discursos de fundamentação e discursos de aplicação implica uma estrutura de comunicação distinta nos âmbitos do legislativo e do judiciário. Nos discursos legislativos de fundamentação, somente há participantes orientados pela busca cooperativa do entendimento sobre a validade das normas de ação, enquanto nos discursos jurídicos de aplicação, há uma diferenciação de papéis entre os representantes das partes litigantes, que oferecem distintas perspectivas sobre os fatos, assim como sobre sua interpretação, perante o juiz que, por outro lado, assume a função de representante imparcial da comunidade jurídica e precisa justificar a sentença ante um espaço público jurídico composto por membros da magistratura, profissionais do direito e cidadãos em geral, enquanto membros da comunidade aberta dos intérpretes da constituição.

Quanto a isso, é pertinente considerar que não constatamos – ao menos no contexto democrático brasileiro – que os participantes se orientem predominantemente pelo fim de entendimento ao debater questões éticas e morais, com vistas ao estabelecimento de metas políticas comuns. Pelo contrário, o que percebemos nos debates públicos brasileiros é uma disputa pela influência do poder político com base em interesses econômicos ou de poder social. No nosso ponto de vista, esse fato, que obstrui o processo democrático de formação da vontade política, deve adquirir relevância diante do intento de promover uma ação pedagógica voltada para a possibilidade de emancipação social. Esta é uma questão que merece ser devidamente encaminhada em estudos posteriores a esta nossa proposta de estabelecer a discursividade como parâmetro da formação ética, moral e política na escola hoje.

Dando continuidade ao tema focado nesta seção, com base na tese da complementação recíproca entre moral e direito, a ideia da autolegislação já não se expressa de forma satisfatória apenas através da autonomia moral. De acordo com Habermas (2003a:139):

Eu penso que no nível de fundamentação pós-metafísico tanto as regras morais como as jurídicas diferenciam-se da eticidade tradicional, colocando-se como dois tipos diferentes de normas de ação, que surgem lado a lado, completando-se. Em

conformidade com isso, o conceito de autonomia precisa ser delineado abstratamente para que possa assumir, não somente a figura do princípio moral, mas também a do princípio de democracia.

O sentido normativo pleno do direito é alcançado através de um “procedimento que instaura o direito, gerando legitimidade (*ibidem*: 172).” Entretanto, “o exercício da autonomia política significa a formação discursiva de uma vontade comum, porém não inclui ainda a implementação das leis que resultam desta vontade. (*ibid.*: 190)”. Habermas sugere então que o direito seja considerado um *medium* através do qual o poder comunicativo se transforma em poder administrativo<sup>27</sup> (*ibid.*: 190), ou seja, o poder comunicativo que emana dos cidadãos é transferido para o Estado, que tem o poder de administrar. O Estado de direito, constituído pela via do direito, garante a manutenção do vínculo entre a autonomia privada e pública<sup>28</sup>, propiciando que cada um exerça seu poder comunicativo e, ainda, instaurando os procedimentos jurídicos para possibilitar o exercício desse poder<sup>29</sup>.

Diante das afirmações acima, mais uma vez, a proposta de Habermas nos provoca a pensar de que forma o estado contemporâneo pode promover uma ação

<sup>27</sup> Explica Durão (2009): “O poder administrativo consiste na substituição da violência, que os indivíduos possuem em estado natural, pela violência organizada do estado civil, permite a constituição das instâncias do estado de direito, a legislação, o governo e a justiça como uma ordem legal e, por fim, estabelece faculdades e competências que autorizam o estado de direito a tomar decisões vinculantes. Com a subordinação do poder administrativo do estado de direito ao poder comunicativo dos cidadãos, as instituições do estado de direito amoldam-se às condições normativas da autolegislação; isso, porém, somente pode ocorrer porque o direito funciona como meio de transformação do poder comunicativo em administrativo, uma vez que, do ponto de vista do sistema político, o consenso que se gera discursivamente e as razões que se aduzem a favor das leis continuam sendo interpretados, pela óptica do poder, como resultado do conflito entre interesses divergentes. O sistema político não considera a possibilidade de um entendimento autêntico entre os cidadãos. Portanto, os argumentos que comprovam a legitimidade das leis aparecem, para ele, como a racionalização de decisões tomadas previamente com base em posições de poder. Não é a razão que fundamenta a tomada de decisão, mas é a tomada de decisão que tem de justificar-se por meio de argumentos que diminuem o grau de surpresa da deliberação ou da sentença”.

<sup>28</sup> A autonomia privada não pode ser nem submetida nem sobreposta à autonomia pública, por isso, o direito não pode se reduzir aos direitos humanos ou à soberania popular, devendo conciliar os dois elementos. Para Habermas, a norma moral se estabelece numa prática intersubjetiva, que regula relações interpessoais, não tendo, por isso, caráter privado. Habermas (2003a) não identifica autonomia moral com privada, nem autonomia política com pública. Para ele, a autonomia privada diz respeito à decisão de cada cidadão sobre exercer ou não sua liberdade comunicativa, enquanto a autonomia pública é o exercício do direito de autolegislação.

<sup>29</sup> Além do poder comunicativo dos cidadãos e do poder administrativo do Estado, Habermas considera também a emergência de um terceiro tipo de poder na esfera pública: o poder social, exercido por grupos econômica e socialmente influentes. Cabe ao Estado de direito neutralizar a influência do poder social, de modo que somente as pretensões legítimas dos cidadãos, mediadas pela formação da opinião e a vontade na esfera pública, cheguem a converter-se em poder administrativo (Durão, 2009).

política baseada no direito, como via institucionalizada de entendimento, se é constituído no âmbito de um modo de produção capitalista. A teoria de Habermas toma o Estado de direito como um regulador do sistema econômico; porém, cabe aqui perguntar: qual a possibilidade com que contamos em nosso contexto social para que se estabeleça de fato uma autonomia entre o Estado e o modo de produção?

Além de sujeitos capazes de se reconhecer mutuamente como integrantes de uma comunidade universal e de se atribuir as suas próprias leis, fundamentadas em processos intersubjetivos reais de argumentação racional, a ideia de autolegislação, que inclui o direito enquanto *medium* do procedimento democrático, implica que cada um reconheça a si mesmo e os outros com quem compartilha a ordem de um Estado de direito como parceiro em uma comunidade, no contexto da qual todos gozam o status de cidadãos e são capazes de chegar a um entendimento sobre o bem comum. O conceito de autonomia recobre, então, não apenas uma subjetividade natural, formada em interações espontâneas no mundo da vida, mas também a jurídica, formada através do direito, que se enraíza no mundo da vida, através das interações espontâneas e da incorporação institucional, e se expressa no poder político exercido dentro do Estado de direito.

A autonomia moral, configurada conforme o princípio moral, remete à ideia de que os sujeitos devem se entender entre si sobre as normas morais que regulam suas relações interpessoais no mundo da vida, levando em conta a condição de que estas devem poder ser aceitas pela comunidade universal. A autonomia política, configurada de acordo com o princípio de democracia, remete à ideia de que sujeitos de direito, membros de um Estado de direito, devem poder se entender entre si sobre os projetos de lei voltados para a comunidade jurídica que integram, levando em conta a condição de que as normas jurídicas devem contar com a aprovação de todos os parceiros do direito. A autonomia moral pode ser compreendida como um processo intersubjetivo de formação da vontade individual, enquanto a autonomia política constitui um procedimento democrático de formação da vontade coletiva. Um conceito de autonomia que integra essas duas ideias tem que dizer respeito, então, à formação da vontade individual e coletiva através de processos intersubjetivos e democráticos. Cumprir ao Estado de Direito fornecer as condições de formação da vontade, garantindo que todos

tenham acesso aos procedimentos comunicativos destinados a influenciar a decisão política.

Com este fim, os conteúdos normativos que constituem o Estado de direito moderno devem ser relidos à luz das circunstâncias de uma sociedade complexa (Habermas, 2003a: 13). Afinal,

“(...) os sujeitos jurídicos privados não podem chegar ao gozo das mesmas liberdades subjetivas, se eles mesmos – no exercício comum de sua autonomia política – não tiverem clareza sobre interesses e padrões justificados e não chegarem a um consenso sobre aspectos relevantes, sob os quais o que é igual deve ser tratado como igual e o que é diferente deve ser tratado como diferente<sup>30</sup>” (*ibidem*).

A articulação entre o Estado de direito e o sistema de direitos é feita pelo princípio da soberania popular<sup>31</sup> que, do ponto de vista da teoria do discurso,

“implica: o princípio da ampla garantia legal do indivíduo, proporcionada através de uma justiça independente; os princípios da legalidade da administração e do controle judicial e parlamentar da administração; o princípio da separação entre Estado e sociedade, que visa impedir que o poder social se transforme em poder administrativo, sem passar antes pelo filtro da formação comunicativa do poder” (*ibid.*: 212-213).

De acordo com Habermas, “o direito moderno tira dos indivíduos o fardo das normas morais e as transfere para leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ação” (*ibid.*: 114). As leis obtêm legitimidade através de um processo legislativo que se apoia no princípio da soberania do povo e que garante a autonomia política do cidadão<sup>32</sup>. O princípio de democracia aparece como

<sup>30</sup> Nesse sentido, Habermas critica Marx, por considerar que ele dissolve sociologicamente a base dos direitos naturais, abrindo uma cisão entre a defesa da revolução e os direitos naturais, como se fossem ideais inconciliáveis.

<sup>31</sup> O trecho a seguir ajuda a esclarecer o sentido que este princípio adquire na teoria democrática de Habermas: “O princípio procedimental da soberania popular supera a imagem republicana da autogestão democrática dos cidadãos reunidos em assembleia e capazes de chegar a uma vontade comum, que é incompatível com as condições da sociedade complexa dividida em sistemas funcionais. Em lugar de localizar a soberania popular no povo entendido como um macrossujeito, ele prefere difundir-la por meio do intercâmbio entre as redes informais de comunicação da esfera pública e as instituições formais do estado de direito, com o objetivo de produzir uma figura política anônima ou carente de sujeito” (Durão, 2009).

<sup>32</sup> Nesse ponto, Habermas situa o paradoxo da legitimidade do direito, obtida pela legalidade. Trata-se de um paradoxo, porque o que confere legitimidade ao direito é a autonomia política do cidadão, que é um direito político subjetivo, um direito à liberdade de ação. Por outro lado, para garantir sua força social integradora, o direito precisa conservar um nexos interno com os processos de entendimento do agir comunicativo, possibilitando, através do processo legislativo, do exercício

núcleo de um sistema de direitos, no qual sujeitos de direitos exercem sua liberdade de ação e aplicam o princípio do discurso para criar normas de direito legítimas. Assim, a autonomia se realiza no próprio *medium* do direito: “a ideia da autolegislação de civis exige que os que estão submetidos ao direito, na qualidade de destinatários, possam entender-se também enquanto autores do direito” (*ibid.*: 163).

O mote “todo poder emana do povo”, que define a soberania popular, significa, nos termos da teoria do discurso, que “todo poder político é deduzido do poder comunicativo dos cidadãos” (*ibid.*: 213). O poder administrativo do Estado passa pelo poder comunicativo do conjunto dos cidadãos, que pauta, de acordo com a sua vontade política, o que deve contar na tomada de decisão. O exercício desse poder comunicativo, que resulta em um arranjo comunicativo baseado no acordo mútuo, deve se regular pelo princípio de democracia, respondendo à demanda da inclusão simétrica dos interesses de todos os membros da comunidade jurídica. A institucionalização de procedimentos que garantam a prática discursiva e as negociações no âmbito político “torna possível um emprego efetivo de liberdades comunicativas iguais e simultaneamente estimula para o uso pragmático, ético e moral da razão prática, ou seja, para a compensação equitativa de interesses (*ibid.*:).”

A integração dos princípios de soberania popular com o de direitos humanos, na concepção de direito de Habermas<sup>33</sup>, revela que o direito assume em sua teoria o caráter de uma dimensão que faz a mediação entre uma concepção moral baseada em princípios universais e a ação política determinada historicamente. Habermas defende que o direito tem uma base intersubjetiva, a

---

do direito político, que os cidadãos se entendam sobre o bem comum (2003a: 115). Para Habermas, esse paradoxo reflete a dificuldade do pensamento metafísico moderno para conciliar as ideias de autonomia privada e pública, e remete a dois problemas que permanecem sem encaminhamento satisfatório em âmbitos distintos: 1) a relação entre direito subjetivo e público, na dogmática jurídica; 2) a concorrência entre direitos humanos e soberania popular, no direito racional. A partir dessas considerações, ele busca incorporar na sua teoria do direito as duas tradições que se opõem. Para isso, toma como base o paradigma da intersubjetividade e estabelece uma relação de complementaridade entre o direito moderno e a moral pós-tradicional, superando a subordinação metafísica do direito positivo à moral.

<sup>33</sup> Habermas define sua proposta em Direito e Democracia como uma “fundamentação do sistema dos direitos fundamentais, que pretende fazer jus à intuição, segundo a qual, a autonomia privada e pública são co-originais” (2007: 93). Ele não aceita a subordinação do princípio de soberania do povo (princípio de democracia) ao princípio dos direitos humanos (princípio moral), porque isso implica fundar o Estado de Direito sobre leis morais. “A subordinação retira os fundamentos da constituição democrática da formação democrática da vontade” (2007: 93), afirma o autor.

qual postula que os parceiros do direito devem se atribuir mutuamente direitos<sup>34</sup>. A ordem jurídica é constituída de sujeitos que colaboram entre si, reconhecem-se, estabelecem relações de reciprocidade. Assim, a fonte de legitimidade dos direitos subjetivos privados deve ser o processo democrático, que se apóia no princípio da soberania popular. Os direitos humanos e a soberania popular são as idéias básicas que justificam o direito moderno, pois a elas somam-se os conteúdos que sobrevivem à desintegração da substância normativa do *ethos* tradicional e à passagem desta pelas formulações pós-tradicionais<sup>35</sup> (*ibid.*: 133). “Na medida em que as questões morais e éticas se diferenciaram entre si, a substância normativa, filtrada discursivamente, encontra sua expressão na autodeterminação e na auto-realização (*ibid.*).”

Se o discurso é o lugar da formação da vontade racional, então, a legitimidade do direito também se deve apoiar em arranjos comunicativos: “os parceiros do direito devem poder examinar se uma norma controvertida encontra ou poderia encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos (*ibid.*: 138)”. Assim, o nexó entre a soberania do povo e os direitos humanos depende de o sistema de direitos apresentar condições adequadas para institucionalizar juridicamente as formas de comunicação (*ibid.*). Os destinatários do direito são também seus autores: nisso consiste o elo entre direitos humanos e soberania popular no sistema de direitos. Assim, “a substância dos direitos humanos insere-se, então, nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume

<sup>34</sup> Habermas afirma que nem a tradição do direito racional moderno nem o positivismo jurídico conseguiu esclarecer a questão sobre a legitimidade do direito, pois ambos concentraram-se apenas em um dos aspectos que envolve a produção do direito nas sociedades modernas. O direito natural concedeu primazia aos direitos subjetivos, ancorando na moral a base do direito; o positivismo entendeu que a legitimidade do direito coincidia com a validade social da norma, mas nenhum dos dois explicou o processo democrático de legislação e a relação entre a autonomia privada (do indivíduo, sujeito natural) e pública (do cidadão, sujeito de direitos). A concepção do direito como autonomia privada foi mantida pela vinculação kantiana entre liberdade de arbítrio e vontade moral, ou seja, Kant propiciou a vinculação entre a autonomia privada e a moral.

<sup>35</sup> Habermas atenta para o fato de os direitos humanos e a soberania popular não se subordinarem linearmente às dimensões da moral e da ética, mas afirma que é possível estabelecer afinidades entre moral e direitos humanos e ética e soberania popular. Assim, ele compreende que as tradições políticas surgidas nos Estados Unidos, a liberal e a republicana, estabelecem uma relação de concorrência entre os direitos humanos, que expressam a autodeterminação moral, e a soberania popular, que expressa a auto-realização ética. E ainda que, embora Kant e Rousseau tenham pretendido trabalhar com esses dois elementos de forma que eles se interpenetrassem mutuamente na ideia de autonomia, Kant se aproxima mais do modelo liberal, e Rousseau, do modelo republicano.

figura jurídica (*ibid.*:139)”. É preciso considerar conjuntamente a estrutura intersubjetiva dos direitos e a estrutura comunicativa da autolegislação.

Com Habermas, podemos afirmar que o “sistema político constituído pelo Estado de direito não gira em torno de si mesmo, mas permanece dependente de uma ‘cultura libertária’ e de uma ‘população acostumada à liberdade’ (ou seja, permanece dependente de ‘iniciativas de associações formadoras de opinião’ e dos respectivos modelos de socialização) (...)” (*idem*, 2002a: 311). Tal como a propósito de uma moral universal, a política deliberativa depende de um mundo da vida “transigente”, racionalizado (*ibidem*). Essa transigência do mundo da vida, levando-se em conta a racionalização dos mundos da vida na modernidade, pode ser entendida como uma “eticidade pós-convencional”, ou um “*ethos* democrático”. Os cidadãos devem ser predispostos por uma cultura política a agir também comunicativamente, e não apenas estrategicamente; mas uma cultura política libertária, democrática, que tem como princípio os direitos subjetivos, não pode obrigar os cidadãos a exercerem seus direitos de autolegislação. Por isso, a teoria do discurso prescinde da virtude dos cidadãos, passando a considerar a orientação para o bem comum nos termos de um processo de formação política racional da vontade<sup>36</sup>.

Na perspectiva da teoria do discurso, a razão prática não habita mais “a cabeça e os corações dos agentes coletivos ou individuais”, deslocando-se para os procedimentos de formação da opinião e da vontade e transferindo-se do plano individual das motivações e discernimentos éticos para o plano social da aquisição e processamento de informações<sup>37</sup> (*ibid.*: 312). Esse processo de formação política racional, no qual a virtude é substituída pela racionalidade, realiza-se em formas de comunicação que pressupõem o uso do princípio do discurso em dois aspectos: sentido cognitivo e sentido prático<sup>38</sup>. No sentido cognitivo, o princípio do discurso

<sup>36</sup> Uma concepção de democracia oposta a esta é a comunitarista, na qual a formação política é pensada em termos de aquisição de virtudes cívicas, em paralelo a uma formação moral voltada para a aquisição de virtudes morais. Para essa concepção, ver Michael Walzer, Michael Sandel, Charles Taylor, Alastair MacIntyre.

<sup>37</sup> Habermas afirma que, embora a razão prática se desloque para as formas deliberativas da política, “esse procedimentalismo não significa (...) uma neutralização normativa da práxis de autodeterminação dos cidadãos” (2002a: 313), pois está baseado no arranjo comunicativo que resulta do poder comunicativo exercido por eles.

<sup>38</sup> Conforme entendemos, essa distinção é importante para se compreender a relação entre razão prática e motivação em Habermas e pode ser explicada da seguinte forma: O sentido prático do discurso é responsável por liberar em um sentido específico o potencial da razão prática. Esse sentido é prático porque produz relações de entendimento a partir das quais a razão prática pode

tem a função de filtrar argumentos, temas, contribuições que podem ser aceitas racionalmente; no sentido prático, ele deve produzir relações de entendimento, liberando a força da liberdade comunicativa (*idem*, 2003a: 191). Como o direito diz respeito a uma comunidade jurídica, as normas de direito devem expressar uma vontade geral, mas também a “vontade particular dos membros de uma determinada comunidade jurídica” (*ibidem*), política, que visa a responder aos anseios de regulação de uma vida comum. Essa articulação entre vontade geral e particular é característica da discursividade política, dotando-a de uma força prática – de determinação do querer e da vontade que a moralidade pós-tradicional perdeu, ao dessubstancializar-se dos conteúdos concretos e se reduzir à expressão da vontade geral. Nas normas do direito, que regulam a ação política, entrelaçam-se argumentos morais e também fins pragmáticos e éticos (*ibid.*). Com esse direcionamento da discursividade em um sentido teleológico, de finalidade coletiva, o peso se desloca, então, da formação da opinião para a formação da vontade. A discursividade na esfera pública tem como foco o próprio processo de formação da vontade política, que determina o querer para agir conforme

---

motivar a ação, orientada no sentido pragmático, ético ou moral. Na política, esse sentido prático do princípio do discurso se junta ao princípio (De), a partir do qual a norma jurídica expressa a vontade particular dos membros de um Estado de direito, constituído à luz de uma vontade geral. Os dois sentidos do princípio do discurso dizem respeito à pretensão de Habermas de unir na racionalidade comunicativo-discursiva os princípios normativos da razão teórica e da razão prática, que, na modernidade, dependem da adoção de perspectivas excludentes, que só podem ser conciliadas no âmbito da consciência transcendental, que reúne as condições de conhecimento e de autonomia: enquanto o mundo da natureza é abordado da perspectiva do observador que conhece, o mundo da liberdade é abordado do ponto de vista do sujeito que age. Na racionalidade intersubjetiva, essas duas perspectivas se unem, em dois níveis: no nível da ação, do ponto de vista do participante que age no mundo da vida sempre imerso em sentidos; no nível do discurso, através do princípio (D), que libera um sentido de cognição a partir do qual se pode avaliar objetivamente os temas trazidos do mundo da vida, e outro, prático, de entendimento, a partir do qual a razão prática se direciona a um fim específico com base no qual a vontade se forma. Por isso, para Habermas, não se pode direcionar moralmente a vontade pelo princípio do discurso, pois, ele é neutro do ponto de vista da vontade, devendo ser direcionado a um dos fins da razão prática já em processos intersubjetivos. Quando a vontade se forma politicamente, ela é direcionada pelas próprias relações de entendimento, nenhum fim específico da razão pode direcioná-la previamente. E o princípio (De) somente cumpre a função de permitir um entrecruzamento de perspectivas, regulando o entendimento em função de um contexto jurídico. Dessa forma, a democracia se pauta por processos de entendimento entre parceiros de um Estado que direcionam sua vontade em um sentido pragmático, ético ou moral, sem que essa vontade seja previamente definida em algum sentido. Com isso, compreendemos que a razão prática adquire em Habermas dois sentidos: 1) o de razão prática conforme a tradição da razão prática, em complementação com a teórica, e 2) o de racionalidade discursiva, que, segundo formulação no texto “Racionalidade do entendimento mútuo” (2004a: 99-130), é o entrelaçamento entre agir, conhecer e comunicar. Ou seja, a razão prática também é a racionalidade teórica (por diferença à comunicativa), que não se confunde nem com o conhecimento objetivo nem com a comunicação no mundo da vida, reunindo no princípio do discurso tanto um sentido cognitivo – epistêmico – da razão teórica, quanto um sentido prático – de entendimento – em relação aos diferentes fins da razão prática.

princípios, e não o estabelecimento estritamente cognitivo de princípios de julgamento. Retomaremos esta discussão sobre a motivação para a ação e a função que a política cumpre nesse sentido no capítulo 5 desta tese.

O procedimento democrático é um modo de criação legítima do direito que, através de uma racionalidade procedimental, garante a todos igual autonomia e o julgamento imparcial das questões práticas. A complementação da teoria da moral pelo direito abre um caminho para a abordagem da política no contexto de um projeto teórico de reformulação da razão prática moderna; um projeto que não abre mão de princípios universais de entendimento na consideração de questões concretas complexas e controversas.

No nosso ponto de vista, a teoria discursiva do direito de Habermas, com a integração entre essas tradições, permite dar um passo além na aproximação dos princípios racionais que estabelecem como o mundo social deve ser e a prática ético-política a partir da qual ele se apresenta. Explica ele que “o visado nexo entre soberania do povo e direitos humanos reside no conteúdo normativo de um modo de exercício da autonomia política, que é assegurado através da formação discursiva da opinião e da vontade (*ibid.*: 137).” Tal como projetado por Habermas, esse processo favorece a aproximação entre razão e vontade e também o entendimento sem coerção, fazendo perceber como, através da intervenção do direito, o discurso cumpre uma função formativa da razão no âmbito social que, de acordo com o paradigma da intersubjetividade que orienta esta tese, não pode deixar de se integrar ao âmbito da subjetividade.

A esfera pública, compreendida como espaço do trato comunicativo e racional entre as pessoas (Habermas) é onde desemboca, no modelo democrático de Habermas, no qual cabe aos cidadãos o papel de exercer influência sobre as decisões políticas, a construção comunicativo-discursiva do mundo social, como expressão impessoal da vontade de todos os cidadãos de um contexto ético-político pós-tradicional, ou seja, orientado por princípios universais, que o transcendem. Nela, o que deve valer – embora nem sempre aconteça – é o poder comunicativo dos cidadãos, que deve ser transformado pelo núcleo do poder político – o Estado – em poder administrativo, por meio da neutralização do poder social exercido por grupos econômica e socialmente favorecidos. Os processos de comunicação e decisão política na esfera pública são representados por Habermas em uma relação centro-periferia. No centro, situam-se a administração e as

instituições políticas: o governo, o judiciário, a formação democrática da opinião e da vontade (parlamento, eleições, partidos); na periferia, estão as associações formadoras de opinião: grupos de interesse, sindicatos, associações culturais, igrejas, etc. Como afirma Faria (2000), "tendo em mente tal imagem, Habermas define a política deliberativa por meio de duas vias: a formação da vontade democraticamente constituída em espaços institucionais e a construção da opinião informal em espaços extra-institucionais". Ao exercer seu poder comunicativo, a opinião pública direciona o sistema administrativo, que tem poder de execução. O foco da estratégia de Habermas para resgatar a soberania popular nas sociedades pós-tradicionais é a distinção entre a formação da opinião informal na esfera pública e a formação da vontade formal das instituições públicas (*idem*). Com base nessa distinção, podemos tomar a esfera pública como uma composição entre a esfera formal de poder e as várias esferas informais.

Considerada, no entanto, essa natureza normativa exigente do modelo democrático habermasiano, perguntamos agora: será possível pensarmos sua vigência no Brasil? Como afirma Avritzer (s.d), países como o Brasil não completaram o processo democrático ao ponto de a sociedade ser detentora de um poder comunicativo, como pretende Habermas. Neles, detecta-se um conflito entre modernização e democracia, pois a modernização das estruturas do mercado e do Estado não estão acompanhadas pela formação da institucionalidade democrática, dos valores, etc.

As estruturas do Estado e do mercado são mais facilmente transferidas para países fora do centro da modernidade do que os princípios éticos e morais incorporados ao sistema político. Tal fato traz à tona dois contrastes claros entre o processo de democratização do Ocidente e o processo de democratização dos países de desenvolvimento tardio: o primeiro consiste na impossibilidade de supor a precedência do processo moral e político de racionalização sobre o sistêmico em países de modernização tardia. Ao abordar o problema de democratização em um país como o Brasil, devemos supor que a instauração das estruturas do Estado moderno é anterior a um movimento societário pela democratização. O que não poderíamos fazer é confundir a instauração das estruturas do Estado moderno no país com a institucionalidade democrática, mesmo quando uma vem acompanhada da outra. No caso do Brasil, a democratização teria que ser pensada como o processo de longo prazo de incorporação dos princípios democráticos pela própria sociedade, um processo que certamente ainda não chegou a seu final, na medida em que podemos claramente perceber que uma série de órgãos do Estado ainda não incorporou a sua estrutura ou a seu funcionamento os princípios da ordem democrática. Um segundo contraste entre os supostos de uma teoria habermasiana e as situações de democratização tardia está relacionado à forma como os direitos são introduzidos nas sociedades em modernização. Em geral apenas o lado

funcional (Habermas 1992 e 1995) dos direitos civis, políticos e sociais é introduzido nos países de modernização tardia. Nestes casos, os direitos civis são introduzidos para facilitar a institucionalização de uma economia de mercado; os direitos políticos, para facilitar a legitimação do uso da força pelo sistema político; e os direitos sociais, para facilitar a instauração de uma burocracia que estabeleça uma relação de controle e de concessão com os movimentos sociais. (Avritzer, s.d)

Diante da fragilidade da democracia brasileira, que, conforme Avritzer, carece de um processo de vitalização social para sustentar as estruturas modernizadas – e ainda ocas – do Estado de direito, perguntamos, então: essa vitalização democrática pode ser feita com base na ideia de cidadania de Habermas, ou não, essa ideia supõe uma cultura política já consolidada? Afinal, a teoria de Habermas serve para formarmo-nos politicamente, ou devemos estar formados para poder fruir da cidadania por ele postulada?

A partir da síntese que buscamos realizar da teoria discursiva de Habermas, afirmamos que a possibilidade de conhecimento sobre o mundo social implica uma inserção nele, na normatividade de caráter pragmático-formal que o constitui, constituindo também os participantes enquanto falantes, sujeitos culturais e socializados. E, ainda, que essa inserção, no contexto das sociedades pós-tradicionais, demanda a forma e a substancialidade da democracia, enquanto procedimentalização comunicativo-discursiva. No contexto de um *ethos* democrático, baseado na suposição de uma inclusão universal, a razão prática pode se desenvolver entrelaçando saberes, normas e expressões, em um processo contínuo de formação individual e coletiva, moral, ética e política, que passa pelo entendimento *dos* interesses do outro, e até pela negociação com este, quando seus interesses são circunstancialmente inconciliáveis com os meus; pelo entendimento *do* outro que guarda sua diferença na expressão de um projeto de vida calcado em valores e resoluções particulares; e pode culminar no entendimento *com* o outro sobre normas universais e questões de verdade. Também neste sentido podemos compreender a ideia de emancipação – explicitada no capítulo 2 desta tese, com base na leitura que Siebeneichler (2003) faz do projeto de Habermas: a emancipação se conquista e se reflete nas práticas argumentativas ininterruptas que tecem – mais ou menos fortemente – as possibilidades de ação social.

No entanto, uma vez que focamos o tema da formação, e, com isso, visamos mais do que uma normatividade – também a abertura de uma possibilidade de ação pedagógica – devemos, necessariamente, fazer a pergunta: como alcançar o

que se projeta? Nesse sentido, declaramo-nos plenamente de acordo com Silva (2009) quando afirma: “a emancipação humana passa em primeiro lugar pelo combate à exploração entre seres humanos”. E também com a continuidade de sua afirmação (*ibidem*): “a luta pelo reconhecimento da diferença torna-se estéril, do ponto de vista da emancipação, quando não afronta os mecanismos de exploração inerentes à lógica do capitalismo. Isso exige uma crítica constante para que as possibilidades de emancipação humana não percam o seu eixo que é o combate a uma economia perversa, cuja base é a cooptação de trabalhadores altamente qualificados, a exploração e o desemprego. Isso tem propiciado o restabelecimento de críticas marxistas que combatem a forma como os pós-modernos têm feito uma revolução conservadora ao centrar a discussão na questão das diferenças”. Estamos convictos de que, em nenhum momento, podemos perder a perspectiva de que a emancipação implica situarmos para além de relações baseadas em exploração de uns pelos outros.

Desta forma, vamos, no capítulo final desta tese, buscar encaminhar a discussão sobre a função social da escola nesse sentido, considerando a realidade atual do contexto sociopolítico brasileiro, antes de fazer uma proposta sobre a adoção da teoria discursiva da democracia como parâmetro para a formação prática na escola. Para isso, consideraremos a análise de Avritzer (s.d) sobre o processo de democratização no Brasil, na qual, em articulação com a teoria normativa de Habermas, são estabelecidos “dois contrastes claros entre o processo de democratização do Ocidente e o processo de democratização dos países de desenvolvimento tardio”: 1) a precedência do processo sistêmico, regulado pela lógica estratégica do mercado e de um Estado burocrático, sobre o processo de racionalização moral e político, no qual se fundamenta a institucionalidade democrática. 2) a introdução apenas do lado funcional dos direitos civis, políticos e sociais. Sobre esse segundo aspecto, afirma Avritzer (*ibidem*):

Nestes casos, os direitos civis são introduzidos para facilitar a institucionalização de uma economia de mercado; os direitos políticos, para facilitar a legitimação do uso da força pelo sistema político; e os direitos sociais, para facilitar a instauração de uma burocracia que estabeleça uma relação de controle e de concessão com os movimentos sociais. É interessante perceber que a ampliação desses direitos e sua vigência plena serão objeto permanente de disputa entre a arena societária, representada pelos movimentos sociais, e o poder do Estado. A pertinência de uma tal análise para o entendimento da ineficácia dos direitos civis e sociais básicos no Brasil deve ser parte de uma teoria da democratização. Também neste caso, as

teorias da transição para a democracia erram ao estabelecer apenas o constitucionalismo enquanto critério para a vigência desses direitos.

Para concluir este capítulo de acordo com o que foi exposto, podemos afirmar que uma ordem social é mais ou menos legítima se a reconstrução da normatividade que a constitui permite vislumbrar outras possibilidades de ordem igualmente legítimas, pois uma ordem social legítima não aprisiona a normatividade nela implícita, senão que a liberta, permitindo sua transcendência a partir de si mesma.