

**Clovis Alves Caldas Filho**

**EDUCAÇÃO PARA A DEMOCRACIA:  
a contribuição da Ética do Discurso habermasiana**

**Orientadora:  
Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Vera Lúcia Alves Brito**

**Belo Horizonte  
Faculdade de Educação  
2003**

**Clovis Alves Caldas Filho**

**EDUCAÇÃO PARA A DEMOCRACIA:  
a contribuição da Ética do Discurso habermasiana**

**Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação.**

**Área de concentração: Políticas Públicas e Filosofia**

**Orientador: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vera Lúcia Alves Brito**

**Belo Horizonte  
Faculdade de Educação  
2003**



## **Dedicatória**

Para

Minha família: meus pais que sempre foram o esteio seguro onde me amparei em todos os desafios enfrentados.

Minha companheira Pamela Schmitzer por tudo que temos vivido juntos.

Minha sobrinha Júlia e o futuro que ela encarna.

## **Agradecimentos**

À  
Profª Drª.Vera Lúcia Alves Brito mestra educadora que me conduziu para além de minhas inconsistências.

À Profª Drª Theresa Calvet de Magalhães pela interlocução estimulante e desafiadora.

À minha irmã Sandra Soledade e seu reto olhar sobre todas as coisas.

Aos companheiros de trabalho, o apoio, a amizade e o carinho.

Aos meus alunos por fazerem com que este esforço solitário tenha sentido.

À Direção do UnilesteMG por todo apoio a mim concedido, especialmente nas pessoas do Dr. José Edécio, Profº Otton Fava, Profº Mauro Velasco, Profª Graça Stein, Sr. Marcos Mundim e Sr. Paulo Procópio.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	01
<b>1. Estrutura geral da Teoria do Agir Comunicativo como quadro de referência gerador da Ética do Discurso</b> .....	11
1.1. Contexto filosófico .....	11
1.1.1. Intersubjetividade em Hegel: a inspiração para o conceito de entendimento .....	20
1.1.2. Mudança de paradigma: a guinada lingüístico-pragmática.....	26
1.2. O conceito de entendimento como núcleo da <i>Teoria do agir comunicativo</i> .....	31
1.2.1. Análise do entendimento a partir do proferimento de um ato de linguagem .....	38
1.2.2. Pretensões de validade e Discurso .....	50
<b>2. Explicitação da Ética do Discurso habermasiana</b> .....	56
2.1. A postulação de uma Ética do Discurso .....	56
2.2. A Ética do Discurso reformulada em “ <i>Direito e Democracia</i> ” .....	65
2.2.1. A democracia como princípio.....	68
2.2.2. Um modelo de democracia procedimental.....	72
2.3. A fundamentação da Ética do Discurso.....	75
2.3.1. O Princípio da Universalidade na Ética do Discurso.....	78
2.3.2. O debate sobre a Fundamentação.....	80
<b>3. Incidências da Ética do Discurso na educação</b> .....	85
3.1. O processo intersubjetivo de formação da identidade .....	85
3.1.1. Linguagem e formação do indivíduo .....	87
3.1.2. Mundo da vida, individuação e socialização .....	89
3.1.3. Formação discursiva da vontade.....	92
3.2. Escolarização, produção e reprodução cultural da sociedade.....	94
3.2.1. Educação formal no contexto habermasiano; o papel da escola.....	96
3.2.2. Normatividade ético-discursiva nas relações pedagógicas .....	104
3.2.3. Procedimentos ético-discursivos para o planejamento educacional .....	108
3.3. Educação e formação discursiva da cidadania.....	111
<b>Considerações finais</b> .....	115
<b>Bibliografia</b> .....	117

## INTRODUÇÃO

A relevância, a consistência e o significado da obra de Habermas, podem ser indicados pelo desenvolvimento de uma teoria da sociedade própria, resultante da tradução empírica de uma intuição filosófica fundamental que consiste na força racionalizadora do entendimento comunicativo, objeto dentre outros trabalhos, de sua obra magna a *Teoria do agir comunicativo*. Esta idéia inicial ao longo do tempo persistiu determinando a ampliação de seu programa de pesquisa inicial, com o acréscimo de novos elementos. Neste projeto filosófico, envolvido em múltiplos debates e por vezes intensas polêmicas, o desenvolvimento conceitual implicou em algumas mudanças, sem contudo jamais alterar o propósito inabalável de “defender um potencial de racionalidade comunicativa historicamente efetivo, contra todas as objeções e dúvidas que queiram intercalar-se.”<sup>1</sup>

Esta dissertação pretende ser uma leitura de Habermas contextualizada no horizonte do debate educacional onde a partir da *Teoria do Agir Comunicativo* explicitaremos as articulações da ética do discurso habermasiana com a educação, pensada em dois sentidos: num primeiro e mais amplo, pretendemos tratar das possibilidades ético-discursivas sobre a socialização, produção e reprodução cultural da sociedade; e, em sentido estrito, investigaremos as determinações ético-discursivas sobre os processos de escolarização e de formação da personalidade.

Penso haver muitos bons motivos a sustentar esta proposta de trabalho “na medida em que Habermas centra seu projeto teórico em torno da razão e da modernidade, valendo-se de

---

<sup>1</sup> HONNETH, Axel. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 138, jan-mar.1999. p.27.

uma análise reconstrutiva do conteúdo de nossas práticas.”<sup>2</sup> Se entendemos a educação como uma prática social sujeita a uma possível análise reconstrutiva empreendida a partir da obra habermasiana, devemos nos haver com um panorama marcado por “uma nova falta de horizontes (*die Neue Unübersichtlichkeit*), um estreitamento de perspectivas”<sup>3</sup> que impacta e cria um influxo sobre a realidade contemporânea.

Seu projeto de “reconstruir os fundamentos normativos e formular uma teoria crítica que dê conta das patologias sociais, permitindo a emergência de um novo tipo de racionalidade” pode abrir novas perspectivas para a educação. Trabalhamos com este pressuposto na leitura e pesquisa que ora desenvolvemos. Segundo Nadja Hermann:

“[P]odemos reconhecer em Habermas um pensador contemporâneo que têm algo a dizer à educação, justamente pela reconstrução das condições que asseguram a validade do agir pedagógico numa época em que não há mais garantias metafísicas.”<sup>4</sup>

O iluminismo desenvolveu um projeto que pretendeu alavancar as ciências, ampliar a base universalista da moral e impulsionar a autonomia da arte através do potencial cognitivo da razão. Propondo estruturar racionalmente todas as instâncias da vida humana, acreditou estabelecer a rota para a emancipação total da humanidade. A prefiguração de uma sociedade justa e igualitária, desvaneceu-se nos processos históricos que contrariamente às promessas do moderno iluminismo desaguou em nova espécie de barbárie.

Especificamente no contexto da

“derrota dos movimentos proletários de esquerda na Europa Ocidental após a Primeira Guerra Mundial, o colapso dos partidos de massa de esquerda na Alemanha, que se transformaram em movimentos ou reformistas ou dominados por Moscou, a degeneração da Revolução Russa com o stalinismo e a ascensão do fascismo e do nazismo”<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> PRESTES, Nadja Hermann. O pensamento de Habermas. *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.1, p. 119, 1997.

<sup>3</sup> *Idem*.

<sup>4</sup> PRESTES, Nadja Hermann. Ação pedagógica e interação: notas sobre a recepção de Habermas. *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.2, p. 122, 1998.

<sup>5</sup> BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. p. 127.

estruturou-se uma reação tanto ao capitalismo como ao socialismo soviético consolidada no, algo heterogêneo, grupo chamado Escola de Frankfurt cuja expressão reflexivo-investigativa tornou-se conhecida pela expressão “Teoria Crítica”.

“A teoria crítica da sociedade “persegue de modo inteiramente consciente o interesse da organização racional da atividade humana”. A teoria crítica pretende ser uma compreensão totalizante e dialética da sociedade humana em seu conjunto e, para sermos mais exatos, dos mecanismos da sociedade industrial avançada, a fim de promover sua transformação racional que leve em conta o homem, sua liberdade, sua criatividade, seu desenvolvimento harmonioso em colaboração aberta e fecunda com ou outros, ao invés de um sistema opressor e sua perpetuação.”<sup>6</sup>

Contudo, o programa da teoria crítica no enfrentamento das patologias da modernidade resultou em três aporias: a) a de uma razão que continua exercendo sua atividade depois de ter perdido todo o direito à existência; b) a de uma razão que critica a razão e, com isso, compromete seus fundamentos; e, c) a de uma razão que quer ultrapassar o conceito mas que, para isso, não pode abrir mão do conceito. Efetivamente atingindo-se um esgotamento insuperável.

Habermas herdeiro dessa teoria crítica e, engajado em fazer avançar o projeto frankfurtiano da primeira geração propõe-se superar as aporias acima desenvolvendo a idéia de que a análise radical da racionalidade é a tarefa primordial para o entendimento e a superação das patologias da modernidade, sustentando a tese de que o debate em torno da razão articulava uma concepção por demais restrita (razão técnico-instrumental), olvidando a dimensão comunicativa que para ele apresenta a possibilidade de a humanidade poder reconstruir o projeto da modernidade e de restabelecer o caráter emancipador da razão. Além disso temos a regressividade diagnosticada pelos frankfurtianos na razão moderna desmascarada como intervencionista e dominadora resultando num paradoxo insolúvel dentro da formulação da filosofia da consciência da qual Habermas se liberta voltando-se para o

---

<sup>6</sup> REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1991. Vol. 3. p. 839.

entendimento mútuo presente na estrutura da linguagem, fonte do potencial comunicativo e emancipatório que lhe permite afirmar a incompletude do projeto moderno.

“Na opinião de Habermas, a dialética do esclarecimento se converte num paradoxo, pois ao mesmo tempo em que assinala à autocrítica da razão o caminho que conduz à verdade, questiona o acesso à verdade num tal estágio de alienação.”<sup>7</sup>

Situado no interior do debate iniciado nos anos 80, o pensamento habermasiano enfrenta o esgotamento da razão, diante de suas limitações para realizar as promessas iluministas de progresso humano.

“Dados os estreitos vínculos entre teoria social, normatividade, modernidade e educação, sua obra incita o campo educacional, que também se encontra às voltas com sua legitimidade e com a multiplicidade de orientações valorativas sem que nenhuma pretenda validade universal.

.....

Na perspectiva desse problema, a obra de Habermas apresenta um caráter sedutor para a educação, na medida em que sinalizaria para a superação de sua dimensão instrumental e para uma possível solução diante da perda de suas bases legitimadoras.”<sup>8</sup>

Esta questão pode ser relacionada à crise da modernidade, que se configura em nossos dias pela perda de fundamentos metafísicos e religiosos para a cultura e a civilização por extensão para a educação também.

Explorar a afinidade estrutural existente entre os fundamentos da racionalidade comunicativa e o conceito problematizado de educação através da aplicação da *Ética do Discurso* sobre o campo da educacional, talvez seja a principal contribuição deste trabalho, dado que seja feliz na explicitação e na crítica do nexo ação comunicativa e educação regidos por uma eticidade dialógica. Preocupa-nos sobremaneira levantar o estágio da recepção de Habermas na reflexão pedagógica de nosso país. Entretanto, dada a dimensão desta dissertação, nos concentraremos prioritariamente no esforço de apreensão da arquitetura habermasiana, buscando identificar os limites e as possibilidades da *Ética do Discurso* para a interpretação pedagógica. A linha força que pretendemos seguir, indaga pela mudança de

---

<sup>7</sup> PRESTES, Nadja Hermann. O pensamento de Habermas. *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.1, p. 124, 1997.

<sup>8</sup> PRESTES, Nadja Hermann. Ação pedagógica e interação: notas sobre a recepção de Habermas. *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.2, 1998. p. 116.

paradigma proposta por Habermas, via linguagem, para a promoção de um novo entendimento da educação como ação intersubjetiva, que suprassuma a tendência dessa ação se tornar reduzida a um caráter meramente instrumental.<sup>9</sup>

O objetivo geral consiste em identificar a estrutura da *Ética do Discurso* e apresentar as implicações sobre a educação, numa análise dos princípios essenciais desta teoria contextualizada aos diversos processos de aprendizagem, individuação, e produção e reprodução da cultura relativos à *Teoria do Agir Comunicativo*, tomada como quadro de referência de nossa pesquisa. Como objetivos específicos este trabalho pretende:

- Discutir as possibilidades da reconstrução das condições que asseguram a validade do agir pedagógico numa época em que não há mais garantias metafísicas.
- Levantar as potencialidades e os recursos da ética discursiva no campo educacional para lidar com a pluralidade e multiplicidade de projetos individuais e formas de vida coletiva, daí extraindo um núcleo universal.
- Analisar a contribuição possível para uma formulação ética da educação em bases pós-metafísicas.
- Examinar as possibilidades e limites para a superação de uma concepção instrumental da educação em favor de uma reconfiguração da mesma como ação intersubjetiva.

Empreendemos este trabalho baseando-nos em três hipóteses fundamentais: a) A *Ética do Discurso* derivada da *Teoria do agir comunicativo* resulta num projeto que se orienta para um determinado conceito de democracia explicitável no corpo desta pesquisa ; b) A *Ética do Discurso* implica em processos de aprendizagem que por sua vez incidem na formação do indivíduo em termos morais e concorrem para relações democráticas

---

<sup>9</sup> PRESTES, Nadja Hermann. Ação pedagógica e interação: notas sobre a recepção de Habermas. *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.2, 1998. p. 116.

estabelecidas no interior da sociedade; e, c) A explicitação do nexos entre a *Ética do Discurso* e a educação se orienta para processos de consolidação e fortalecimento da democracia.

Este trabalho fundamenta-se metodologicamente na obra de Frédéric Cossutta “*Elementos para leitura dos textos filosóficos*” onde encontramos recursos técnicos para realizar uma pesquisa de caráter teórico. A concepção básica desta obra sustenta que:

“Ler um texto é colocar-se de imediato diante das operações que efetuam seu sentido e lhe conferem sua unidade, o que nos leva a privilegiar o estudo das duas funções a seguir (função referencial interna e função enunciativa sujeito).”<sup>10</sup>

Trabalharemos com estas duas funções, a referencial interna e a enunciativa sujeito, na intenção de realizar uma leitura que se esforça para captar o sentido imanente do texto e que prepara o campo para a interpretação. Neste sentido contornamos três principais dificuldades que se colocam no desenvolvimento de trabalhos teórico-filosóficos.

A primeira dificuldade parte da suposição de que o “bom senso” seria uma chave bastante e suficiente para a entrada nos textos filosóficos. Contudo, o que não fica dito é que esta abordagem parte dos comentários feitos por professores e especialistas que freqüentemente esclarecem o sentido dos textos sem contudo, oferecer recursos metodológicos de suas operações analíticas. O resultado é o reforço da percepção de que somente “lêem os que sabem ler, ou que filosofar não se aprende”.<sup>11</sup> Portanto, a abordagem que parte do bom senso se fecha no paradoxo redundante de só se ter acesso à filosofia aqueles que, por natureza ou por ofício, já fossem filósofos.

A segunda dificuldade consiste na tentação de estruturar a pesquisa teórica (neste caso filosófica) numa ciência constituída do discurso (filosófico), onde nos defrontamos com uma série de obstáculos: “Que lingüística escolher, qual escola, qual tipo de abordagem? Semiológica, pragmática, lexicológica?” Diante de tantas escolhas e opções nos vemos diante de um movimento contínuo no qual as diferenças entre tipos de método e tipos de objeto de

---

<sup>10</sup> COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p.7.

<sup>11</sup> COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p.2.

análise escolhido se recortam e se desconstroem continuamente. Sobretudo, temos implicações fundamentais em cada escolha relativa às opções fundamentais em termos da natureza da linguagem, da língua e do discurso. De tal forma que nos embrenhamos em problemas e discussões epistemológicas que nos fecham na filosofia quando pensávamos apreendê-la objetivamente, distanciando-nos do específico problema que nos interessava pesquisar no seio de uma obra, ou no corpo do trabalho de um determinado pensador. “A vocação científica das teorias do discurso constitui mais um ideal do que um fato.”<sup>12</sup>

Finalmente a terceira ordem de dificuldades que enfrentamos parte da hipótese de que “parece que toda obra filosófica — esta é uma característica do gênero — elabora ou pretende elaborar as condições da sua própria validade, e portanto enuncia as próprias regras da leitura que se pode fazer dela.”<sup>13</sup> As obras filosóficas, então, construiriam uma teoria geral do conhecimento, do sentido e da linguagem, o que possibilitaria extrair dedutivamente uma hermenêutica ou uma teoria da produção do sentido. Entretanto, procurando escapar da circularidade das interpretações, mais uma vez, nos precipitaríamos no seu interior dado que “a conformidade do método proposto depende da legitimidade do alicerce filosófico do qual se deduz, e os critérios de avaliação são finalmente internos a essa mesma filosofia”.<sup>14</sup>

Concluimos a apreciação das dificuldades do trabalho teórico com Cossuta:

“[Em] face desses três obstáculos metodológicos, estamos expostos a um dilema: por um lado, dispomos de teorias “fortes”, cuidadosamente elaboradas e que desenvolvem uma concepção geral do sentido. Filosóficas ou lingüísticas, elas não oferecem mais que um interesse prático bastante fraco. Por outro lado, alguns comentários extremamente esclarecedores às vezes nos são propostos, mas que não são transponíveis em método, seja porque dependem de uma posição no tabuleiro do jogo filosófico, seja porque esclarecem apenas um aspecto parcial do texto.”<sup>15</sup>

A solução metodológica apresentada por Cossuta é menos que uma teoria geral do discurso, e propõe uma alternativa intermediária, nem engajada demais numa problemática

<sup>12</sup> COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p.2.

<sup>13</sup> COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p.3.

<sup>14</sup> COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p.4.

<sup>15</sup> COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p.4. (Modificado)

determinada nem muito diretamente dependente de uma teoria do discurso com fundamentos frágeis. A narrativa filosófica é então entendida da seguinte forma:

“Um texto é um conjunto complexo não somente “estratificado”, “folheado”, mas também encadeado numa linearidade que é a do tempo e da escrita. Essas duas dimensões se cruzam graças a uma série de referências internas que colocam em co-presença ideal todos os momentos do desenvolvimento. A obra em filosofia, quer seja apresentada sob a forma de tratado dedutivo ou de aforismos brilhantes, é um todo que se engendra e se desfaz, aberta ao mundo e ao sentido, mas igualmente redobrada sobre o universo que ela gera. É um conjunto móvel, animado por um movimento interno, que desenrola um feixe de virtualidades discursivas segundo regras e modalidades que podemos explicitar e analisar.”<sup>16</sup>

A função referencial interna é:

“constituída por tudo aquilo que confere ao texto sua coesão interna, *referências* que permitem o encadeamento linear da leitura, *remissões* entre passagens desligadas. Ler é proceder a um constante movimento de vaivém que liga e sobrepõe simultaneamente os constituintes da frase e as frases entre si, para construir uma unidade de sentido global.

.....

Trata-se de explicitar as regras de funcionamento que ligam os conceitos, as proposições, as argumentações, seja a partir das indicações, pistas, proposições explicitadas no próprio texto por seu autor, seja do exterior, quando nós mesmo fazemos com que esses diferentes parâmetros variem.”<sup>17</sup>

A função enunciativa sujeito é relativa a tudo o que diz respeito à unidade conferida pelo nome próprio, pela autoria, isto é, pela voz que subtende o texto ou se esconde atrás da impessoalidade do conceito. Esta função permite a compreensão da forma organizativa dos modos de exposição, a estrutura dinâmica do pensamento, a repartição da fala e a disposição dos pontos de vista. Esta função percebe o texto como totalmente dependente “de uma presença que se retirou, mas que deixa no seu vazio um traço decifrável.”<sup>18</sup> Esta presença se afirma como o ponto de partida das construções de sentido e, simultaneamente, confere estruturação à forma da presença ativa do leitor, bem como também estrutura as formas debaixo das quais a pluralidade de discursos evocados são postos e dispostos numa perspectiva filosófica unificada.

<sup>16</sup> COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p.6.

<sup>17</sup> COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 7.

<sup>18</sup> COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 9.

O sentido e o significado de uma leitura imanente, como a que pretendemos fazer no contexto deste trabalho, das obras habermasianas relativas à *Ética do Discurso*, em síntese adere à seguinte proposta de Cossuta:

“Propomos, portanto, que se comece a ler um texto filosófico buscando esses traços explícitos ou disfarçados de um referente tanto exterior quanto interior que se dá como “autor” do texto. Agrupando-os, podemos traçar o retrato em negativo do filósofo, e analisar a sombra projetada que o trabalho da escrita vai deixando à medida que progride.

.....

A partir de um estudo interno, queremos apenas destacar as operações pelas quais o texto constrói uma referência às dimensões biográficas e institucionais, ou se constrói através dessas referências.”<sup>19</sup>

A ancoragem desta dissertação, apesar de várias outras obras terem sido consultadas, repousa sobre três textos fundamentais: *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*, *Consciência moral e agir comunicativo*, e *Esclarecimentos sobre a Ética do Discurso*, levantando princípios filosóficos, fundamentos e o debate acumulado sobre nosso tema, para a consecução dos objetivos delineados. Por dificuldades de acesso ao idioma alemão, o que se constitui num sério limite à nossa dissertação, vamos trabalhar com consagradas e autorizadas traduções em língua vernácula, inglês, francês e castelhano. Desenvolvemos aqui uma pesquisa sistemática aos relevantes textos de comentadores de Habermas, que nos permitiu esclarecer e aprofundar a temática aqui proposta.

Em linhas gerais esta dissertação de mestrado está desenvolvida em três capítulos. No primeiro será apresentada a estrutura geral da *Teoria do agir comunicativo* como quadro de referência gerador da *Ética do Discurso*. Após uma referência geral ao percurso teórico de Habermas, o trabalho explicita a inspiração hegeliana para a formulação do conceito de entendimento e o sentido da mudança filosófica que ficou conhecida como *guinada* ou *reviravolta pragmático-lingüística*. Em seguida o conceito de entendimento é analisado a

---

<sup>19</sup> COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 10.

partir do proferimento dos atos de linguagem, análise esta que conduz à discussão das pretensões de validade presentes em cada proferimento lingüístico e à teoria do Discurso.

O segundo momento tratará da explicitação da *Ética do Discurso* habermasiana tal como é formulada em *Consciência moral e agir comunicativo*, e *Esclarecimentos sobre a ética do discurso*, em seguida trata-se da reformulação da *Ética do Discurso*, resultando na reformulação do princípio do discurso em *princípio moral* e *princípio da democracia*. A derivação imediata é dada com uma compreensão do próprio Habermas da democracia como *procedimental*, conceituação que está ligada à proposição da *política deliberativa*. Este capítulo se encerra com a apresentação das linhas gerais do debate sobre a fundamentação da *Ética do Discurso* envolvendo seus principais formuladores, o próprio Habermas e Karl-Otto Apel.

O terceiro último capítulo versará, sobre as implicações da *Ética do Discurso* sobre a educação examinando os aspectos relativos ao processo intersubjetivo de formação da identidade, onde destacar-se-á a exposição sobre a simultaneidade dos processos de individuação e socialização. Em seguida será abordado o tema da inter-relação entre escolarização, produção e reprodução cultural da sociedade, onde se mostrará o papel da escola no contexto habermasiano, o caráter da normatividade ético-discursiva nas relações pedagógicas e que contribuição podem fazer os procedimentos ético-discursivos para o planejamento educacional. Finalmente, a relação entre educação e democracia se explicita no debate relativo à cidadania forjada mediante processos discursivos.

# 1. ESTRUTURA GERAL DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO COMO QUADRO DE REFERÊNCIA GERADOR DA ÉTICA DO DISCURSO

## 1.1. Contexto Filosófico

Diante da sociedade contemporânea, Habermas apresenta uma nova perspectiva de análise e de soluções. Enquanto muitos celebram o fim da história, a morte da razão, e outros se preparam para o fim do mundo, ainda encontramos inteligências aplicadas ao projeto da maioria humana. Por um lado, nos últimos dois séculos muitos pretenderam resolver os principais, senão todos os males da humanidade, quais sejam, a guerra, a fome e a injustiça que sempre acompanharam a trajetória do gênero humano sobre o planeta. Através do Iluminismo do século XVIII, acreditou-se que tais males seriam superados definitivamente pelos recursos da razão. Porém, e este é o outro lado da história, a humanidade nunca foi tão capaz de violência, nunca criou tanta desigualdade e apesar de toda a tecnologia produzida, a quantidade de seres humanos excluídos das mínimas condições de dignidade criou padrões infra-humanos de vida que parecem generalizar-se. A globalização da economia representa a disseminação do desemprego. A reengenharia, a automação, a revolução informática, a aceleração exponencial no desenvolvimento das telecomunicações são processos interiores à integração do mundo num único grande mercado, ou em alguns poucos megamercados articulados entre si. A crise do socialismo real criou a oportunidade para se fazer alarde da superioridade do capitalismo e da inutilidade de se tentar superá-lo. Perplexidade nesta conjuntura complexa e angustiante, conduz à tentação da desistência, aceitando a impossibilidade de um ideal de sociabilidade mais harmônico. A vida boa de viver configura-se mais como uma quimera. Para tantos é tão mais fácil simplesmente esperar o momento

derradeiro... O incômodo de viver este século tem motivado muitos a buscar caminhos alternativos, perspectivas de manutenção para alguma utopia, formas de resistência a este quadro de patologia social generalizada.

A educação como campo teórico e prático do conhecimento humano possui sua autonomia e dinâmica própria, contudo, preserva estreitas relações com outras áreas do conhecimento que em sua especificidade aportam contribuições significativamente fundamentais para a atividade educacional. Dentre as relações interdisciplinares da educação duas das mais fecundas dizem respeito às Ciências Sociais e à Filosofia. Jürgen Habermas, cientista social e filósofo, é um nome que representa um influxo teórico estimulador para a reflexão educacional além de oferecer elementos para a possibilidade da estruturação de novas práticas. Este trabalho tem o objetivo de apresentar um percurso, pois, esta pesquisa de caráter bibliográfico sobre a incidência da *Ética do Discurso* habermasiana na educação como um empreendimento democrático, pretende apontar alguns dos principais desenvolvimentos do pensamento habermasiano sobre a educação, quais sejam: as implicações normativas da *razão comunicativa* na prática pedagógica, os princípios da *Ética do Discurso* na formulação de políticas públicas educacionais e a democracia como horizonte último para a educação contemporânea.

O projeto teórico habermasiano e seus desdobramentos práticos ultrapassam os limites dos saberes compartimentalizados.<sup>20</sup> Se partirmos da perspectiva sociológica ou filosófica, identificamos uma produção teórica que se amplia para além de seu campo objetual específico, lançando luzes analíticas sobre questões e problemas de outras áreas do conhecimento, como por exemplo o direito, a comunicação, a ciência política dentre outros, e de maneira especial, sobre a educação, relação esta que é o objeto da presente dissertação.

---

<sup>20</sup> Cf. GONÇALVES, Maria Augusta Salin. Teoria da ação comunicativa de Habermas: possibilidades de uma ação educativa de cunho interdisciplinar na escola. *Educação & Sociedade*, Campinas, n. 66, p.125-140, abr.

Em sua obra *Teoria do Agir Comunicativo* (1981), Habermas apresenta uma formulação global para os temas em desenvolvimento desde a década de 60, resultando simultaneamente em uma teoria crítica da sociedade, uma teoria da modernidade e um conceito ampliado de razão. O que tem gerado uma enorme massa crítica de debates e uma bibliografia secundária bastante extensa. A articulação dessa teoria no campo educacional não é exatamente uma novidade, muito já se tem escrito a respeito, e no Brasil a recepção do pensamento habermasiano na educação é algo consolidado como o demonstra Nadja Hermann<sup>21</sup>, contudo, alguns desdobramentos do *opus habermasiano* podem ser mais explorados, em especial os que seguem na direção da *Ética do Discurso* e da aplicação da *Teoria do agir comunicativa* ao Direito.

Habermas possui as mesmas intenções emancipatórias que os fundadores da Escola de Frankfurt: desenvolver uma *teoria crítica da sociedade* capaz de estabelecer uma compreensão totalizante e dialética da sociedade humana em seu conjunto e, mais especificamente, das engrenagens da sociedade industrial avançada, com o objetivo de promover sua transformação racional priorizando o ser humano com suas determinações – liberdade, criatividade, sociabilidade cooperativa, em lugar da perpetuação de um sistema explorador e opressor. Contudo, a abordagem de Habermas articula-se de maneira inovadora com relação aos seus antecessores. Com originalidade, ele faz uma integração da teoria da ciência, da hermenêutica e da filosofia da linguagem reconstruindo os fundamentos normativos da teoria crítica, tomando como ponto de inflexão a *guinada pragmático-linguística*. Para ele a modernidade não é um projeto acabado, mas incompleto, portanto, discorda das propugnações pós-modernistas, sejam elas quais forem. Diante da razão

---

1999 e também BRAGAGLIA, Mônica. A teoria da ação comunicativa como referencial teórico ao estudo da interdisciplinaridade. *Veritas*, Porto Alegre, v.41, n.162, p. 299-306, jun. 1996.

<sup>21</sup>*Validade em educação*; intuições e problemas na recepção de Habermas e PRESTES, Nadja Hermann. O pensamento de Habermas. *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.1, p. 119-139, 1997; e PRESTES, Nadja Hermann. Ação pedagógica e interação: notas sobre a recepção de Habermas. *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.2, p. 115-134, 1998.

ocidental hipostasiada em sua dimensão estratégica-teleológica (instrumental) em detrimento de outra dimensão que concomitantemente foi hipertrofiada – a razão comunicativa, o projeto habermasiano afirma uma determinada perspectiva emancipatória. A guinada pragmático-linguística é uma reviravolta nos pressupostos filosóficos, com implicações sociológicas determinando decisivamente os fundamentos do pensamento de nosso autor. A tese de fundo aqui presente refere-se ao fato de existir o entendimento mútuo como *telos* da linguagem, o que nos coloca (todos os seres humanos capazes de fala) como já participantes de uma intersubjetividade racional, onde este adjetivo se qualifica como tal, não como uma atividade *intramental*, e sim como processo onde discursivamente todas as pretensões inerentes a qualquer *ato de linguagem* possa vir a ser resolvidos mediante argumentos, pelos melhores, pelos mais bem fundamentados discursivamente.<sup>22</sup> Grosso modo, essa tese significa a primazia da solidariedade associada à razão comunicativa na perspectiva da descolonização do mundo da vida, repondo aos subsistemas administração–poder e economia–dinheiro, sua exata medida, recompondo o equilíbrio ecológico-existencial de nossa espécie sobre a Terra.

Segundo Hermann<sup>23</sup>, o agir comunicativo está ancorado num *saber de fundo*, o qual alimenta de significação as interpretações dos participantes nas interações sociais mediadas linguisticamente. Referimo-nos aqui a um horizonte no qual nos movemos, agimos, enfim existimos, chamado de *mundo da vida* (ou *mundo vivido*, em alemão *Lebenswelt*). A inspiração de Habermas vem de Husserl que formulou o conceito de horizonte para explicar a fluidez dos limites do *mundo da vida*, que podem deslocar-se conforme o posicionamento de cada indivíduo, uma vez que estes limites referem-se aos “fragmentos do *mundo da vida* relevante” para um contexto situacional que demanda entendimento compreensivo. O *mundo da vida* surge auto-evidente, com convicções não questionadas, e muito menos tematizadas,

---

<sup>22</sup> Ver HESSE, Mary. Habermas and the force of dialectical argument. *History of European Ideas*, Cambridge, Vol.21, nº3, p. 367-378, mai. 1995.

contudo, em uma determinada situação concreta, será com base no horizonte de significação do mundo da vida que nosso entendimento se orientará produzindo um saber sobre o qual existe consenso, mas, suscetível de problematização.<sup>24</sup>

Ainda no mesmo artigo, Hermann<sup>25</sup>, explica o conceito de *sistema* no contraponto do conceito de *mundo da vida*. O sistema é o resultado de um processo de diferenciação das estruturas de compreensão do mundo. Concomitantemente ao crescimento da complexidade *sistêmica*, o *mundo da vida* se racionaliza, conduzindo a um déficit ou perda da pré-compreensão da prática comunicativa. Isto concretamente reduz o *mundo da vida* fazendo dele somente mais um subsistema. A interferência da integração sistêmica sobre a integração social, conduz a uma violência estrutural manifesta no ataque às formas do entendimento possível do agir comunicativo. Isto é, a dimensão da vida que deveria ser coordenada pela racionalidade comunicativa, que em função, por exemplo, dos ataques dos subsistemas economia–dinheiro e administração–poder, acaba coordenada por uma racionalidade estratégico-instrumental. Na sociedade surge a perda de sentido, perda de legitimação, as identidades coletivas se desestabilizam e rompem-se as tradições.

Enquanto Adorno refugiou-se na estética, e Horkheimer na teologia, ambos fugindo ao embate com o seu tempo, na esteira de seus trabalhos e nessa mesma tradição filosófica, surge uma voz afirmando que o projeto da modernidade não faliu, ainda, pois somente encontra-se inacabado.<sup>26</sup> Para Habermas a razão ainda tem salvação. O que se vê em crise é apenas uma parte desta razão, a instrumental, que, na realidade, mais parece uma manifestação esquizofrênica da sociedade contemporânea. Abre-se uma perspectiva de resgate das

---

<sup>23</sup> HERMANN, Nadja. *Habermas e a Filosofia da Educação*. Enciclopédia de Filosofia de Educação. Disponível em: < <http://www.educacao.pro.br/> > Acesso em: 07/07/1999.

<sup>24</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987. t.2. p.176.

<sup>25</sup> HERMANN, Nadja. *Habermas e a Filosofia da Educação*. Enciclopédia de Filosofia de Educação. Disponível em: < <http://www.educacao.pro.br/> > Acesso em: 07/07/1999.

<sup>26</sup> Ver WHITE, Stephen K. *Reason, modernity, and democracy*. In: \_\_\_\_\_ . (ed.) *The Cambridge companion to Habermas*. New York: Cambridge University Press, 1995. p.3-16.

aspirações da modernidade, do projeto iluminista, e de uma possível vida melhor para cada vez maiores contingentes humanos. Desde o final dos anos sessenta, a produção filosófica e sociológica de Jürgen Habermas foi se articulando, resultando nos anos oitenta na “*Teoria do agir comunicativo*”. Nessa obra, Habermas elabora uma interpretação das interações sociais mediadas lingüisticamente. Noutras palavras, pode-se dizer que temos aqui uma análise formal (que é a pragmática universal) de como os diversos indivíduos, no interior de uma sociedade, estabelecem vínculos entre si, identificando e reconstruindo as condições universais do entendimento possível. Tomando suas publicações como índice do percurso intelectual de Habermas ao longo do tempo, segundo Luiz Bernardo Leite Araújo<sup>27</sup>, dois dos primeiros livros de Habermas – *Mudança estrutural da esfera pública* (1962) e *Teoria e Práxis* (1963) – cristalizam o que considera a “tentativa de prosseguir o marxismo hegeliano e weberiano dos anos vinte com outros meios”, tentativa essa que lhe deu a sensação de evolução “para horizontes de experiência diferentes e decididamente mais largos”<sup>28</sup>, livres do provincianismo e do idealismo. *Técnica e Ciência como Ideologia e Conhecimento e interesse* (ambas de 1968) pontuam o caminho de Habermas que se faz através da hermenêutica, do pragmatismo e da filosofia da linguagem. Essas duas obras citadas, juntamente com *Sobre a lógica das ciências sociais* (1970), marcam um período de dedicação a questões de ordem epistemológicas que objetivavam basear metodologicamente de forma mais consistente uma teoria crítica da sociedade. A década de setenta viu surgirem as obras: *A crise de legitimação do capitalismo tardio*, *Para a reconstrução do materialismo histórico* que são passos importantes na elaboração da *Teoria do agir comunicativo* que vem a luz no início dos anos 80. Ao longo dessa década Habermas tem ampliado consideravelmente os

---

<sup>27</sup> ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Razão Comunicativa. In: HÜHNE, Leda M. (Org.). *Razões*. Rio de Janeiro, UAPÊ, 1994. p.141s.

<sup>28</sup> HABERMAS, JÜRGEN. *A philosophico-political profile in New Left Review*, 151, 1985, p.76 Apud ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Razão Comunicativa. In: HÜHNE, Leda M. (Org.). *Razões*. Rio de Janeiro, UAPÊ, 1994. pp.139-155.

campos de aplicação de sua *pragmática universal*, quer na proposição de uma ética discursiva (*Consciência moral e agir comunicativo* – 1983), quer na explicitação das premissas filosóficas da modernidade presentes em (*O discurso filosófico da modernidade* – 1985), ou ainda na compreensão do novo papel desempenhado pelo saber filosófico no contexto da guinada pragmático–lingüístico (*Pensamento pós-metafísico* – 1988). Enfim nas intervenções sobre temáticas atuais, quase sempre reunidas sob a forma de sucessivos escritos políticos, o filósofo não se furta posicionar-se diante das questões de nosso tempo. No campo da Filosofia do Direito Habermas publicou seu importante tratado (*Direito e Democracia; entre facticidade e validade* – 1992), onde temos dentre outros desdobramentos a formulação de um conceito de democracia procedimental também designado como *política deliberativa*, conceito importante para esta dissertação como mostraremos adiante<sup>29</sup>. Registramos ainda a publicação de *Die Einbeziehung des anderen* (*A inclusão do outro* – 1996)<sup>30</sup>, *Die postnationale konstellation* (*A constelação pós-nacional* – 1998), e *Wahrheit und Rechtfertigung* (*Verdade e Justificação* – 1999)<sup>31</sup> onde surge um aprofundamento da proposta da *Ética do Discurso*, uma revisão do conceito de discurso teórico onde ele afirma uma posição realista, além de artigos concernentes ao tema da globalização. E finalmente, *L'avenir de la nature humaine* (*O futuro da natureza humana*)<sup>32</sup> onde discute principalmente questões concernentes às implicações da engenharia genética. Trata-se, portanto, de um autor em processo, cuja obra, embora suficientemente desenvolvida a ponto de permitir uma visão geral, encontra-se inacabada.

---

<sup>29</sup> Ver segundo capítulo desta dissertação.

<sup>30</sup> Traduzido recentemente no Brasil pela Edições Loyola (*A inclusão do outro*, 2002), contendo como posfácio a réplica de Habermas à vários comentários e críticas surgidos em conferência científica organizada pela Cardozo School of Law de New York, por ocasião da publicação de *Faktizität und Geltung* (*Direito e democracia*, 1997).

<sup>31</sup> Sobre este título ver a seguinte resenha crítica: COOKE, Maeve. Social-cultural learning as a 'Transcendental Fact': Habermas's postmetaphysical perspective. *International Journal of Philosophical Studies*, v.9,n.1,p.63-83, 2001. Available from Internet: <<http://www.tandf.co.uk/journals>>. Cited: 18 jun. 2002.

<sup>32</sup> HABERMAS, Jürgen. *L'avenir de la nature humaine: vers un eugénisme libéral?* Paris: Gallimard, 2002. 180p.

Como desenvolvimento da *Teoria do agir comunicativo* sobre a educação é possível elencar minimamente os seguintes pontos: uma ancoragem não metafísica para a práxis educativa; uma atitude dialógica na relação entre educadores e educandos; um telos racional-comunicativo para a educação. Em concordância com Nadja Hermann, a racionalidade comunicativa na educação demanda uma crítica constante concernente à responsabilidade pedagógica dos profissionais e das instituições:

- “de modo a organizar critérios de racionalidade e maximizar estruturas capazes de:
- Promover a capacidade discursiva daqueles que aprendem;
  - Promover condições favoráveis a uma aprendizagem crítica do próprio conhecimento científico;
  - Inocular a semente do debate, considerando os níveis de competência epistêmica dos alunos;
  - Promover a discussão pública sobre os critérios de racionalidade subjacentes às ações escolares, seja através dos conhecimentos prevalentes no currículo, seja pela definição de políticas públicas que orientem a ação pedagógica;
  - Estimular processos de abstração reflexionante que permitam trazer a níveis superiores a crítica da sociedade e dos paradoxos de racionalização social e, a partir daí, realizar processos de aprendizagem não só no plano cognitivo como também no plano político e social;
  - Promover a continuidade de conhecimentos e saberes de tradição cultural que garantam os esquemas interpretativos do sujeito e a identidade cultural.”<sup>33</sup>

Uma pesquisa sobre a obra de Jürgen Habermas não demandaria muita justificação por si mesma, visto que este pensador desde as últimas décadas do século passado tornou-se uma referência fundamental nos mais diversos temas e áreas. Habermas, iniciando por trabalhos de ordem empírica no campo da sociologia, passando por uma profunda reflexão epistemológica inspirado pela psicanálise, chega à filosofia da linguagem e a uma reviravolta pragmática que lhe deixará finalmente no campo do debate jurídico aonde os problemas da globalização vem se impondo. O fato significativo é a complexidade e a abrangência teórica da obra de um pensador, muitas vezes tida como impenetrável pela exigência de uma quantidade enorme de pré-requisitos em outros temas e concepções firmemente articulados no seu próprio e original desenvolvimento. O pensamento deste autor para muitos se configurou como um novo quadro de referência teórica para a análise

compreensiva dos problemas de nosso tempo. Procurar articular a obra de Habermas ao campo da educação tem o pressuposto explícito de que este pensador no campo do social, do humano e do político tem uma contribuição especial e estimulante para o desenvolvimento dos problemas específicos da educação.

No ponto relativo a concepção de conhecimento, em termos educacionais, talvez se torne mais perceptível o significado da mudança do paradigma da consciência para o paradigma da intersubjetividade. Segundo Bouffleur<sup>34</sup>, a teoria habermasiana implica em uma determinada concepção de conhecimento diferente da concepção da teoria clássica do conhecimento. Ao passo que esta entende existir uma relação sujeito-objeto a ser esclarecida, “a teoria habermasiana acredita que a questão fundamental é esclarecer as relações comunicativas entre os sujeitos, mediante as quais eles se entendem sobre os objetos.”<sup>35</sup> Esta mudança de paradigma é extremamente rica para a educação pelo fato de permitir captar, expressar ou teorizar dimensões fundamentais da educação, bem como algumas de suas condições de possibilidade. O novo paradigma nos faz tomar a linguagem como ponto de partida, tanto para o problema do conhecimento, como para todos os demais aspectos estruturais da educação, incluindo-se aí a ética como filosofia moral. Efetivamente temos um novo tipo de racionalidade que entra em campo. Como nos explica Habermas:

“Enquanto os conceitos básicos da filosofia da consciência impuserem que se compreenda o saber exclusivamente como saber de algo no mundo objetivo, a racionalidade limita-se ao modo como o sujeito isolado se orienta em função dos conteúdos das suas representações e dos seus enunciados. A razão centrada no sujeito encontra os seus (critérios em) padrões de verdade e sucesso que regulam as relações do sujeito que conhece e age com o mundo dos objetos possíveis ou dos estados de coisas. Quando pelo contrário, entendemos o saber como transmitido de forma comunicativa, a racionalidade limita-se à capacidade de participantes responsáveis em interações orientarem-se em relação a exigências de validade que assentam sobre o reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra os seus critérios no procedimento argumentativo da liquidação direta ou indireta de

---

<sup>33</sup> ZUIN, Antônio Álvaro Soares; PUCCI, Bruno; OLIVEIRA, Newton Ramos de. (Org.) *A educação danificada*; contribuições à teoria crítica da educação. Petrópolis: Vozes, São Carlos: Ed.UFSC, 1998. p.230s.

<sup>34</sup> BOUFLEUR, José Pedro. *Pedagogia da ação comunicativa*: uma leitura de Habermas. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 1998. 108p.

<sup>35</sup> BOUFLEUR, José Pedro. *Pedagogia da ação comunicativa*: uma leitura de Habermas. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 1998. p. 58.

exigências de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e coerência estética.”<sup>36</sup>

Entendendo que a ação comunicativa<sup>37</sup> é a interação social mediada linguisticamente e orientada para o entendimento; e, tomando por Discurso no sentido habermasiano a forma reflexiva desta mesma interação social mediada linguisticamente poderíamos definir a Ética do Discurso como sendo uma teoria discursiva que formula os fundamentos normativos da forma reflexiva do agir comunicativo. Uma teoria discursiva da ética como o faz Habermas, portanto, trata de fundamentar como as pessoas numa perspectiva comunicativa (entenda-se orientadas ao entendimento e não meramente à consecução de seus êxitos) reproduzem e produzem a cultura, e estabelecem as condições para a formação da vontade e da personalidade. O telos de uma tal formulação moral visa a realização da justiça nos processos interhumanos mais do que a concretização de qualquer conteúdo ético-moral<sup>38</sup> dado a priori.

### **1.1.1. Intersubjetividade em Hegel:**

a inspiração para o conceito de entendimento

Nas muitas obras de Habermas freqüentemente encontra-se referência ao conceito de *entendimento*, porém, sem uma explicitação clara da sua origem. Este conceito como veremos adiante, é central e muito importante na arquitetura da *Teoria do Agir*

---

<sup>36</sup> Habermas, 1990b:291 apud BOUFLEUR, José Pedro. *Pedagogia da ação comunicativa*: uma leitura de Habermas. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 1998. p. 61.

<sup>37</sup> Por uma questão de normalização será empregado o termo *comunicativo* e não *comunicacional* portanto a expressão *agir comunicativo* será preferida em lugar da expressão *ação comunicacional*.

<sup>38</sup> Segundo SIEBENEICHLER numa pequena nota na página 23 da sua tradução de *Direito e Democracia* a ética para Habermas refere-se ao bem do indivíduo ou da comunidade, ao passo que a moral tem a ver com a justiça num plano universal aplicável a todo e qualquer ser humano, portanto, existe aqui uma tensão potencial que resulta no debate entre comunitaristas e universalistas. Sobre este tema consulte: RASMUSSEN, David. *Universalism vs. Communitarianism*: contemporary debates in ethics. Cambridge: MIT Press, 1995. 297p.

*Comunicativo* porque afirma a dimensão da *intersubjetividade*<sup>39</sup> através do *medium* lingüístico. A inspiração para o conceito de *entendimento* encontra-se nas reflexões do jovem Hegel, sobre as quais Habermas em 1967 publicou um texto intitulado “*Trabalho e interação - notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena*”.<sup>40</sup>

O objetivo geral de Habermas em sua leitura reconstrutiva de Hegel<sup>41</sup>, consiste em buscar contribuições para torná-las fundamentos de suas próprias hipóteses.<sup>42</sup> Neste texto, investiga-se o mútuo relacionamento entre ação e saber e os aspectos fundamentais da esfera da interação lingüisticamente mediatizada, demarcando assim o campo onde se estrutura o entendimento. Na perspectiva habermasiana, o jovem Hegel sustenta que o conceito de espírito se determina na relação dialética de simbolização lingüística (linguagem), de trabalho (instrumento) e de interação (família), concepção esta que será abandonada posteriormente na maturidade, em favor da formulação de que é o Espírito no movimento absoluto da reflexão sobre si mesmo que, entre outras coisas, também se manifesta na linguagem, no trabalho e na relação ética. Esta perspectiva do conceito de Espírito adotada por Habermas é importante para o desenvolvimento do conceito de entendimento, pois, dessa maneira, “Espírito” não seria um fundamento prévio subjacente a uma pura subjetividade, e sim o *medium* (meio) no interior do qual um eu se comunica com outro. Este processo configura-se como mediação absoluta da constituição recíproca do ego como sujeito, resultando que os homens se fazem sujeitos, através de suas interações sociais. Espírito é a consciência estabelecida na e pela comunicação dos indivíduos singulares, no meio de um universal; é, portanto, o *medium* da identificação e da diferenciação recíprocas.

---

<sup>39</sup> Para um aprofundamento sobre a categoria da *intersubjetividade*, ver: VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992. pp. 49-91.

<sup>40</sup> HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987. 147p.

<sup>41</sup> FERRY, J.-M. *Habermas. L'éthique de la communication*. Paris, PUF, 1987, pp.341-345.

<sup>42</sup> Para uma análise do conteúdo dessa obra veja Mc CARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. 3.ed. Madrid: Tecnos, 1995. p.35-61; MAAR, Wolfgang Leo. O “primeiro” Habermas: “Trabalho e interação”na evolução emancipatória da humanidade. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n.23, p.69-95, 2000; e

A problemática da formação da consciência é tratada por Hegel na "*luta pelo reconhecimento*" onde a autoconsciência ou consciência-de-si é o resultado de experiências de interação, a partir das quais um sujeito aprende a se ver com os olhos do outro. Com esta concepção de autoconsciência, Hegel supera o conceito solipsista de eu, fruto da reflexão solitária. E é isto o que interessa a Habermas, reconstruir a intersubjetividade, como pilar para sua teoria da sociedade.

"Na Realphilosophie de Iena<sup>43</sup>, a dialética da luta pelo reconhecimento é analisada através da noção de propriedade como resultado do trabalho, uma clara influência dos estudos de economia política feitos nesse período por Hegel. Mas a narrativa é idêntica: a relação moral pressupõe a interação fundada no reconhecimento recíproco, ou seja, no fato "de que a identidade do Eu só é possível graças à identidade do outro que me reconhece, identidade que, por seu turno, depende de meu próprio reconhecimento"<sup>44</sup>. Trata-se de uma concepção hegeliana fundamental para a compreensão da teoria do agir comunicativo, segundo a qual a individuação só pode ser compreendida como um processo de socialização. Em *Técnica e ciência como "ideologia"*, Habermas já faz menções explícitas à teoria da solidariedade social de Émile Durkheim à teoria da comunicação de George Herbert Mead, autores que, no contexto da *Teoria do agir comunicativo*, servirão de base para a fundamentação da mudança de paradigma do agir instrumental ao agir comunicativo<sup>45</sup>. Por outro lado, a compreensão hegeliana da consciência-de-si como resultado da luta pelo reconhecimento irá engendrar uma crítica do conceito de autonomia da vontade, que é capital na filosofia moral de Kant. Em *Consciência moral e agir comunicativo*, Habermas irá fundamentar o princípio moral de universalização<sup>46</sup> com base no modelo discursivo de racionalidade, explicitando a reinterpretação dialógica do imperativo categórico kantiano já sugerida em *Técnica e ciência como "ideologia"*.<sup>47</sup>

Para Habermas, a originalidade de Hegel consiste em que o eu só pode ser concebido como autoconsciência se for espírito, dessa maneira referindo-se à passagem da subjetividade para a objetividade de um universal (que é o Espírito) no qual os sujeitos

---

CARVALHO FILHO, Aldir Araújo. A propósito de "Trabalho e Interação" de Jürgen Habermas. Observações sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena. *Filosofia revista*, São Luís, nº 2, p.78-90, 1984.

<sup>43</sup> Cf. TAMINIAUX, J. *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État: commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna (1805-1806)*. Paris, Payot, 1984 (cf., em particular, pp. 39-56) apud ARAÚJO, Luiz B. L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996. p.28.

<sup>44</sup> HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1987. p.176.

<sup>45</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987. t.2. pp. 7-124. Cf. tb. *Individuação através de socialização. Sobre a teoria da subjetividade de G.H. Mead*. In: HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. pp. 183-234.

<sup>46</sup> Cf. *Notas programáticas para a fundamentação de uma Ética do Discurso*, In: *Consciência moral e agir comunicativo*, pp.61-141. Cf. tb. "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", in: KUHLMANN, W.(ed.). *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 16-37. Apud ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 29.

baseados na reciprocidade da interação se conhecem e se constituem, e por fim, dialeticamente, se reconhecem como não idênticos.

O que se buscou na "*luta pelo reconhecimento*" foi um embasamento teórico para fazer face à problemática da diferença efetiva na sociedade, base dos conflitos em geral. Da reciprocidade sobre a qual os sujeitos podem se conhecer e se unificar, o que se quer mostrar é como desde um conflito prévio, da opressão e da subtração ao contexto da comunicação, torna-se possível o restabelecimento da situação dialógica como uma relação ética. Em outros termos, lidamos aqui com a questão de como garantir a coesão e sociabilidade, resguardada a diferença. A dialética da "*luta pelo reconhecimento*" assinala a saída do estado de natureza e o ingresso na ordem jurídica, movimento manifesto através do contrato e do estabelecimento da lei, de forma que a posse se transforma em propriedade e o sujeito em pessoa. Institucionaliza-se e concretiza-se na sociedade a unificação do não idêntico, via dialética da "*luta pelo reconhecimento*".

Neste percurso iniciado com o conceito hegeliano da autoconsciência fundada no "contexto de interação próprio do agir complementar, isto é, como resultado de uma luta pelo reconhecimento,"<sup>48</sup> se destaca a importância do meio lingüístico para o processo de formação do Espírito onde o decisivo não é a reflexão como tal, mas o meio em que se estabelece a identidade do universal e do particular, haja vista ser através e no meio lingüístico que a consciência separa-se do seu próprio ser e do ser da natureza pela dupla mediação da linguagem: "por um lado, a dissolução e a manutenção da coisa intuída num símbolo que representa a coisa e, por outro um distanciamento da consciência relativamente aos seus objetivos, distanciamento em que o Eu por meio de símbolos por ele mesmo gerados, está nas coisas e em si mesmo. A linguagem é, assim a primeira categoria sob a qual o espírito é pensado não como algo de interior, mas como um meio que não está nem dentro nem fora. O

---

<sup>47</sup> ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996. p.28s.

espírito é aqui o logos de um mundo, e não reflexão da autoconsciência solitária.”<sup>49</sup> Através da categoria ‘linguagem’ afirma-se a identidade da consciência cognoscente, na mesma medida em que a objetividade dos objetos conhecidos é afirmada, mas realizando uma síntese dos momentos separados do eu, e da natureza como mundo do eu.

O resultado obtido consiste no fato de que o reconhecimento permite a interação entre sujeitos no interior da sociedade, mas é dependente das comunicações lingüísticas. O conceito de entendimento implica em reciprocidade e opera lingüisticamente. Somente as significações intersubjetivamente válidas e constantes possibilitam orientações com reciprocidade, ou seja, apenas o entendimento mútuo lingüístico é capaz de criar expectativas complementares de comportamento, o que é fundamental para garantir a sociabilidade. Tais significações possibilitadas pela linguagem garantem a interação e nada mais são do que o próprio conceito de entendimento, cuja gênese pretendemos ter mostrado recorrendo ao processo de formação da consciência, no espírito, através da dialética do reconhecimento, que afirma o eu intersubjetivamente. Os homens enquanto atores sociais, interagem entre si, tomando consciência de si e dos outros e através da comunicação pela qual podem trocar e validar significações, coordenar suas ações e assegurar a sociabilidade, ou seja a convivência pacífica na diferença. O entendimento, além de fundamental à linguagem, no interior desta, penetra na ação comunicativa na forma de tradição cultural. É exatamente aqui que Habermas aponta um limite em Hegel e tenta superá-lo: o de não haver explorado suficientemente a função da linguagem enquanto meio (*medium*) de entendimento mútuo, que implica a comunicação de sujeitos que agem e vivem juntos. Em síntese, temos no interior da idéia de entendimento mútuo lingüístico uma dialética que reconstrói o suprimido a partir dos vestígios históricos do diálogo abafado, recompondo a sociabilidade e concorrendo para possibilitar a emancipação humana.

---

<sup>48</sup> HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 20.

Nesses estudos, a linguagem pode ser apontada como sendo a grande descoberta de Habermas. Ela tanto é mediação fundamental e constitutiva do ser humano como da sociedade. Ele afirma que “[o] gênero humano assegura a sua existência em sistemas de trabalho social e de auto-afirmação violenta, graças a uma convivência mediada pela tradição da linguagem ordinária.”<sup>50</sup> De alguma maneira, portanto, a linguagem contribui para a reprodução da espécie humana numa condição avançada com relação à sua mera materialidade, o homem é um ser de cultura, apesar de construir-se enquanto tal a partir de uma origem basicamente animal. No horizonte da tradição cultural, a exploração e a opressão gozam tanto de legitimidade, como de legalidade. Contudo, é no interior da mesma linguagem que será encontrado algum elemento racional para possibilitar a superação da violência.

Habermas em “*Técnica e ciência como ideologia*”, afirma que: “com a estrutura da linguagem, é posta para nós a emancipação. Com a primeira proposição, expressa-se inequivocamente a intenção de um consenso universal e não forçado.”<sup>51</sup> Exibindo, assim, pela primeira vez a intuição habermasiana da articulação da linguagem com emancipação. “A emancipação relativamente à fome e à miséria não converge necessariamente com a libertação a respeito da servidão e da humilhação, pois não existe uma conexão evolutiva automática entre trabalho e interação.”<sup>52</sup> Daí segue-se que as formações do espírito e da espécie são dependentes dessa conexão entre trabalho e interação. E mais ainda: a razão comunicativa efetiva tal conexão através do medium lingüístico cujo telos é o entendimento.

Na realidade, a linguagem como *medium* universal da comunicação dispõe uma instância simétrica com a configuração de modelo para uma forma de vida emancipada e para uma sociedade livre de dominação. Com essa poderosa intuição da fecundidade da

---

<sup>49</sup> HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 24s.

<sup>50</sup> HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987. p.143s.

<sup>51</sup> HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987. p.144.

linguagem, Habermas se encaminha para o *'linguistic turn'* que lhe permitirá superar o paradigma da consciência. A herança hegeliana foi fonte de inspiração, mas a guinada lingüística e pragmática coloca novos temas na busca de um conceito mais amplo de razão<sup>53</sup> atingido pela análise da linguagem.

### 1.1.2. **Mudança de paradigma:** a guinada lingüístico-pragmática

Pensar a história da filosofia em analogia com a história das ciências<sup>54</sup> originou o costume de aplicar, também a ela, o conceito de paradigma, resultando a seguinte divisão da história da filosofia: a) paradigma ontológico (ser); b) paradigma mentalista (consciência); e, c) paradigma lingüístico (linguagem). Neste quadro, a ruptura do pensamento moderno com a tradição encontra um de seus motivos auto-afirmativos. Em cada um desses paradigmas supracitados podemos identificar o conceito de *entendimento*, porém, o conteúdo deste conceito mudou em conformidade com o paradigma subjacente.<sup>55</sup>

Nos primórdios da história da filosofia, ainda no berço da civilização ocidental, surgiu o paradigma ontológico, cuja preocupação filosófica fundamental era a questão do *ser* orientando a busca do conhecimento verdadeiro. Tal conhecimento é relativo àquilo que é puro e simplesmente geral, imutável e necessário. Ou seja, investigava-se as estruturas do

---

<sup>52</sup> HABERMAS, Jürgen. Trabalho e interação. In: \_\_\_\_\_ . *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1987. p.42s.

<sup>53</sup> Cf. Mc Carthy, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. 3.ed. Madrid: Tecnos, 1995. p.42.

<sup>54</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.21: "Tornou-se costume aplicar à história da filosofia o conceito de "paradigma", oriundo da história da ciência, e dividir as épocas históricas com o auxílio de "ser", "consciência" e "linguagem". De acordo com Schnädelbach e Tugendhat, é possível distinguir entre modos ontológicos de pensamento, de filosofia da reflexão e lingüísticos."

<sup>55</sup> Uma obra essencial para a compreensão do movimento filosófico que resulta na abordagem pragmático-lingüística é o trabalho de OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 427p.

próprio *ente* configuradas no conhecimento e tal conteúdo preenchia a idéia de *entendimento*. Quando o primado do ser sobre o pensamento e seu respectivo método, foram postos em questão pela crítica céptica, propiciaram as condições de transição para o paradigma mentalista.

No paradigma da consciência, a autoreferência do sujeito do conhecimento possibilita a abertura de uma esfera interior de representações, que, inclusive, precede o mundo dos objetos representados. Entramos, assim, no círculo do pensamento metafísico e idealista caracterizado pela introspecção e por investigações sobre as relações sujeito-objeto, determinando para a idéia de entendimento um conteúdo cognoscitivo-idealista.

Habermas não trabalha em nenhuma destas duas linhas. O *entendimento* para ele não é pura e simplesmente o conhecimento tomando a perspectiva ontológica ou a mentalista. O conceito de *entendimento* tem implicações e características que lhe são dadas pelo movimento do paradigma da consciência para o da linguagem. Dentro do paradigma da consciência o sujeito está separado do objeto, mas captando-lhe na forma de representações mentais. Lidamos aqui com um sujeito solipsista, que é o indivíduo separado da coisa conhecida, não obstante possuir uma representação mental interna da *coisa em si*. Este paradigma filosófico consolidado com a modernidade dá lugar a outro, o lingüístico. As razões dessas mudanças inseridas no pensamento moderno ao operar uma profunda ruptura com a tradição, são amplamente estudadas por Habermas.<sup>56</sup> Temos aí um processo longo de acumulação de diferentes tipos de argumento,

“que sugeriram a passagem da clássica lógica do raciocínio para a lógica dos enunciados, a passagem da interpretação do conhecimento como teoria dos objetos para a teoria dos estados de coisas, a passagem da explicação intencionalista das realizações da compreensão e comunicação para a explicação no âmbito de uma teoria da linguagem, ou seja, em geral, a passagem da análise introspectiva dos dados da consciência para a análise reconstrutiva de realidades gramaticais publicamente acessíveis.”<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. 271p.

<sup>57</sup> HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 32.

Para Habermas a guinada lingüística articula meios conceituais que servirão de mediação possibilitadora da análise da razão incorporada no *agir comunicativo*. Ele baseia-se num conceito de mundo da vida aberto e estruturado lingüísticamente, que, por sua vez, está apoiado exclusivamente na prática de entendimento de uma comunidade de linguagem. Em suma, o paradigma lingüístico é o paradigma do entendimento por excelência<sup>58</sup>. Em todo proferimento lingüístico levantam-se implicitamente pretensões de validade que são os aspectos que decidem sobre a aceitabilidade ou não de um ato de linguagem, e que, portanto, dizem respeito ao sucesso ou fracasso no *entendimento* mútuo lingüístico, portanto, através da linguagem pode se formar o consenso. As interações sociais diferenciadas se combinam em tempo e espaço, mas dependência dos posicionamentos autônomos dos integrantes ativos da comunidade de comunicação. Habermas está convencido de que a linguagem constitui o meio para as concreções culturais e históricas do espírito humano e que uma análise metodicamente confiável da atividade do espírito não deve começar pelos fenômenos da consciência e sim pelas suas expressões lingüísticas por serem anteriores àqueles. Há de se considerar também a impossibilidade da autoconsciência como fenômeno originário, dado que a espontaneidade da vida consciente não logra tomar a forma de objeto sob o qual a mesma deveria ser subsumida para que pudesse ser detectada no momento em que o sujeito se debruça sobre si mesmo. Motivando, ainda a guinada lingüística, temos o limite na concepção de que um objeto representado não faz juz à estrutura proposicional dos estados de coisas pensados e enunciados. Assim a guinada lingüística, é passo decisivo para o paradigma da linguagem no qual se articula a idéia habermasiana de *entendimento*, deve sua existência a um distanciamento da concepção tradicional de que a linguagem devia ser representada conforme o modelo da subordinação de nomes a objetos e compreendida como um instrumento de comunicação que permanece fora do conteúdo dos pensamentos.

---

<sup>58</sup> HERRERO, Xavier. Racionalidade comunicativa e modernidade. *Síntese*, Belo Horizonte, 37, p.13-32, 1986.

Inicialmente a guinada lingüística ocorreu dentro do campo do semanticismo, que se considera as relações dos signos com os objetos a que eles se referem, analisando a função significativa dos sinais, os nexos entre os sinais lingüísticos e seus significados; assim concebido, o semanticismo constitui parte da lingüística e da lógica. Nesta contextualização inicial, a guinada lingüística sofreu a pena de enredar-se em abstrações tais que impossibilitaram a exploração plena do potencial contido no paradigma lingüístico. Avançou-se na passagem do paradigma mentalista ao da linguagem com a contribuição de Wittgenstein, Austin e outros, em sua descoberta da estrutura proposicional-performativa referente aos atos de fala, encaminhando, dessa forma, a integração de componentes pragmáticos no contexto de uma análise formal, o que permitiu recuperar a dimensão e as questões da filosofia do sujeito que, então, já eram tidas como perdidas. O desdobramento seguinte tratou dos pressupostos pragmáticos da formação do consenso, que devem ser preenchidos e observados, para os participantes da comunicação poderem atingir o entendimento. Neste ponto, os pressupostos pragmáticos da formação do consenso se caracterizaram em boa medida pela idealização. Concorre, ainda, para a guinada lingüística de Habermas a semiótica (C. Morris), que também se enredou na armadilha das abstrações. A solução para este problema da excessiva abstração veio com a guinada pragmática, que completa a passagem em que “a síntese lingüística é muito mais o resultado da obra construtiva do entendimento, a qual se efetua através das formas de uma intersubjetividade rompida.”<sup>59</sup>

O paradigma da linguagem trabalha com uma concepção de homem que pode ser formulada da seguinte maneira: O homem é um animal que fala. A implicação desta concepção é conseqüência da mudança operada no próprio sentido da linguagem.

“Os sinais lingüísticos, que serviam apenas como instrumento e equipamento das representações adquirem, como reino intermediário dos significados lingüísticos,

---

<sup>59</sup> HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.p. 57.

uma dignidade própria. As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto.”<sup>60</sup>

Tal substituição representa a superação da tradição mentalista (cartesiana), em favor de uma nova concepção baseada na comunicação intersubjetiva instaurada por “sujeitos capazes de falar e agir quando se entendem entre si a respeito de alguma coisa.”<sup>61</sup> Nesse sentido, a guinada lingüística para o paradigma da linguagem, configura-se para Habermas numa perspectiva sociológica, na medida em que concebe a reflexão filosófica numa cooperação com as ciências sociais, desde que estas “se vinculem ao saber pré-teórico de sujeitos falando e agindo”<sup>62</sup>, e renunciem ao objetivismo positivista. Trata-se aqui de arrancar ao positivismo, ao invés de uma descrição neutra dos fatos sociais, dos comportamentos, uma sociologia que pelo emprego da noção de racionalidade, baseia-se numa compreensão que compromete o observador, pelo menos virtualmente, num processo de entendimento mútuo. Diante de dois tipos de racionalidade: por um lado, a instrumental e estratégica; e por outro a comunicativa, essa segunda, corresponde a uma guinada lingüística e propriamente falando ela resulta da mudança do paradigma da consciência para o da linguagem. A racionalidade comunicativa procura o entendimento e o assentimento entre os atores sociais capazes de fala e ação, em vista de um agir comum. O entendimento, enquanto acordo obtido pela comunicação, fundamenta-se racionalmente e não pode ser imposto, é inerente à linguagem humana. A base do entendimento é a razão comunicativa.

O confronto entre o paradigma lingüístico e o mentalista expõe com clareza as vantagens do primeiro sobre o segundo. São vantagens objetivas e metódicas, pois a mudança de paradigma via guinada lingüística retirou o pensamento do círculo aporético no interior do qual o metafísico se choca com o antimetafísico, ou em outros termos, saímos do

---

<sup>60</sup> HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.p. 15.

<sup>61</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidade de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987. t.1.p 95.

<sup>62</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987. 618p. t.2. p 440.

ambiente aporético da contraposição do idealismo, ainda com a possibilidade de resolver o problema da individualidade que em termos metafísicos é insolúvel. Indubitavelmente a fecundidade do paradigma lingüístico repousa na perspectiva do:

“agir voltado ao entendimento poder ser indicado como meio de processos de formação que tornam possíveis, de uma só vez: a socialização e a individuação, porque a intersubjetividade do entendimento lingüístico, em si mesma, é porosa, e porque o consenso obtido através da linguagem não apaga, no momento do acordo, as diferenças das perspectivas dos falantes, pressupondo-as como irrevogáveis.”<sup>63</sup>

Identificada a inspiração da idéia de entendimento e analisada a guinada lingüística como mudança de paradigma que vai privilegiar a idéia de entendimento, precisamos agora, atingir as articulações do conceito, da vida efetiva das pessoas. Para tanto apresentamos a seguir, com o intuito de finalizar o processo genético do conceito de entendimento, a articulação com a pragmática e o mundo da vida.

## **1.2. O conceito de entendimento: como núcleo da *Teoria do agir comunicativo***

Pelo que vimos até aqui a linguagem é o *medium* através do qual tanto o homem como a sociedade foi se constituindo, numa epopéia de realizações prodigiosas, acompanhada de uma sucessão de tragédias. A descoberta da linguagem no contexto da filosofia contemporânea através da guinada lingüístico-pramática, lhe atribui um caráter fundamental, ou melhor transcendental, na medida em que se torna a condição de possibilidade de todo o sentido e validade. Qualquer ação ou pensamento estrutura-se lingüísticamente de tal forma que a humanidade que aspira chegar à maturidade desenvolve-se na história através do diálogo, da comunicação. A comunicação é a força à qual os indivíduos devem sua maioridade. É o canal da possível emancipação humana, da libertação das diversas formas de

opressão, da superação da exploração, da resolução de erros e enganos, e finalmente, o desarticulador da violência. Porém, toda esta potencialidade da linguagem na comunicação inter-humana está relacionada a um novo conceito de razão. Esta mais ampla do que aquela consagrada no advento da modernidade, a razão estratégica e instrumental.

“O interesse pela emancipação não se limita a pairar em suspenso; pode vislumbrar-se a priori. O que nos arranca à natureza é o único estado de coisas que podemos conhecer segundo a sua natureza: a linguagem. Com a primeira proposição, expressa-se inequivocamente a intenção de um consenso universal e não forçado.”<sup>64</sup>

O problema genericamente referido como o da conflitividade é o conjunto de todos os problemas humanos que nos distanciam enquanto espécie, de uma vida boa. O conceito de *entendimento* é uma chave para esta questão. Dele podemos retirar recursos suficientes para o avanço e o progresso. Uma vez que “[a] filosofia pressupôs, desde o início, que a maioria posta com a estrutura da linguagem era não só antecipada, mas efetiva.”<sup>65</sup>

O *agir comunicativo*, cabe observar, não é uma teoria da comunicação, e sim uma teoria das interações sociais mediadas lingüísticamente, ou seja, temos aqui a sistematização de uma outra racionalidade que orienta a ação dos sujeitos, a razão comunicativa. Esta por sua vez é construída em torno do conceito de *entendimento* nas linhas já indicadas. Portanto, podemos com tranqüilidade afirmar que o conceito de *entendimento* é a pedra angular de uma razão intrinsecamente intersubjetiva. O pressuposto básico do qual se parte é o de que o *entendimento* é o uso originário e natural da linguagem. Se for verdade que nem toda interação mediada lingüísticamente é orientada para a intercompreensão, esses usos não voltados para o entendimento são casos parasitários onde se dá a entender algo (entendimento indireto)<sup>66</sup>. Desse uso natural e básico da linguagem o conceito de *agir comunicativo* depende completamente pois é onde se dá um acordo resultante dos posicionamentos dos

---

<sup>63</sup> HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p 58.

<sup>64</sup> HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987. p 144.

<sup>65</sup> HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987. p 144.

<sup>66</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*; complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra, 1989. p.499.

interlocutores na efetividade da comunicação. Nesse momento queremos indicar apenas, que a conflitividade entre atores no interior da sociedade, coloca-se numa outra perspectiva. Qualquer outro tipo de ação resulta em êxitos que podem ser entendidos como dominação ou controle, enquanto o *agir comunicativo* abre um amplo campo marcado pela solidariedade e pela simetria das intenções que se equiparam, normalizam e constroem vínculos gerando um agir específico: o comunicativo.

“O conceito do *agir comunicativo* está apoiado nesta análise pragmático - formal do [ato de linguagem]<sup>67</sup>. Ele constitui uma alternativa para o agir estratégico, permanecendo, no entanto, acoplado à teleologia dos respectivos planos individuais de ação que nele confluem.”<sup>68</sup>

O conceito de *agir comunicativo* explicita a interação correspondente ao modelo de análise do mecanismo lingüístico de coordenação das ações cuja base está no programa de investigação da *pragmática formal*, inicialmente formulada como *universal*. No texto *O que é pragmática universal*<sup>69</sup>, Habermas define esse programa de investigação como sendo a reconstrução das condições universais do *entendimento* possível ou os pressupostos universais da comunicação, em outras palavras, a pragmática vai buscar as condições normativas da possibilidade do entendimento tomando como pano de fundo a teoria de Wittgenstein (teoria do significado como uso) e a hermenêutica:

“o alvo da ciência reconstrutiva consiste em explicitar sistematicamente, através de categorias apropriadas, as estruturas profundas e os elementos de um “saber de regras” pré-teórico, intuitivo, que os sujeitos têm de dominar praticamente quando entram numa situação de interação através da fala.”<sup>70</sup>

Pode-se vislumbrar desde já, como é que o conceito de *entendimento* inicialmente nos remete a um tipo de habilidade, que todas as pessoas socializadas dentro de uma determinada

---

<sup>67</sup> Acompanho a tradução de Theresa Calvet de Magalhães de ‘*speech acts*’ por ‘*atos de linguagem*’ e não por ‘*atos de fala*’, conforme MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *Filosofia Analítica: de Wittgenstein à redescoberta da mente*. Belo Horizonte: Movimento Editorial da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 1997. p. 132. (Ver nota 8).

<sup>68</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.123.

<sup>69</sup> Recentemente traduzido para o português no seguinte título: *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002. 221p.

<sup>70</sup> SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas; razão comunicativa e emancipação*. 3.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 92.

comunidade lingüística possuem em comum. Nesse sentido tratamos de uma teoria da competência lingüística, como a primeira derivação significativa do conceito de entendimento. Segundo Manfredo Araújo<sup>71</sup>, Habermas realizou uma tentativa preliminar de articulação do que ele denominou uma ‘*teoria da competência comunicativa*’, em que são mediados elementos da filosofia transcendental moderna e elementos provenientes da lingüística e da filosofia da linguagem para fundamentar o ponto de partida de uma ‘*teoria crítica da sociedade*’.<sup>72</sup> Essa, de certa forma, é a mesma percepção de Maeve Cooke<sup>73</sup> ao apresentar a proposta habermasiana como uma teoria normativa da sociedade que pretende investigar as possibilidades da liberdade humana e da justiça através da reconstrução das competências comunicativas dos participantes nas práticas sociais concretas. O próprio Habermas a respeito de pragmática e entendimento diz: “Propus o nome de *pragmática universal* para o programa de investigação que tem por objeto reconstruir a base universal de validade da fala.”<sup>74</sup> Sendo que o sentido de base de validade da fala, diz respeito ao fato de que todo agente que atue comunicativamente tem que entabular na execução de qualquer ato de linguagem pretensões universais de validade e supor que tais pretensões podem se desempenhar ou resolver. Tais pretensões são colocadas com base em razões criando-se um pano de fundo normativo reconhecido intersubjetivamente pelos interlocutores num diálogo concreto.

“A pragmática universal tem como tarefa identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível.”<sup>75</sup>

“O entendimento possível é o processo de consecução de um acordo sobre a base pressuposta de pretensões de validade reconhecidas em comum.”<sup>76</sup>

<sup>71</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996. 427p.

<sup>72</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 293.

<sup>73</sup> COOKE, Maeve. Meaning and truth in Habermas’s pragmatics. *European journal of philosophy*, Malden, v.9, n.1, p.1-23. Ver também \_\_\_\_\_. *Language and reason: a study of Habermas’s pragmatics*. Cambridge: MIT Press, 1997. 207p.

<sup>74</sup> HABERMAS, Jürgen. Que significa pragmática universal? In: \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa; complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989. p.302.

<sup>75</sup> HABERMAS, Jürgen. Que significa pragmática universal? In: \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa; complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989. p. 299.

“Meta do entendimento é a produção de um acordo, que termine na comunidade intersubjetiva da compreensão mútua, do saber compartilhado, da confiança recíproca e da concordância de uns com os outros. O acordo descansa sobre a base do reconhecimento de quatro correspondentes pretensões de validade: inteligibilidade, verdade, veracidade e retidão.”<sup>77</sup>

“Mas se o pleno acordo, que compreende os quatro mencionados componentes, fosse o estado normal da comunicação lingüística, não seria importante analisar o processo de entendimento sob o aspecto dinâmico de produção ou consecução de um acordo.”<sup>78</sup>

Para nosso objetivo de analisar a estrutura do conceito de *entendimento*, nos voltamos para a *pragmática universal* que se atém aos atos de linguagem explícitos através do medium específico do entendimento que é a linguagem, descartando-se no contexto da análise empreendida nesse artigo, a comunicação não verbal e a comunicação corporal, haja vista que o fundamental para Habermas é a ação orientada ao *entendimento* de onde se derivam outras formas de ação como por exemplo: a luta, a competência e o comportamento estratégico envolvendo a racionalidade e a ação propriamente dita. Os pressupostos universais dos atos de linguagem, ou a base de validade da fala, constituem-se em pretensões levantadas e que são supostas com resolúveis desde que o agir comunicativo, através de um ato de linguagem explícito esteja orientado com vistas ao *entendimento*. O que de certa forma é até redundante na medida em que a orientação ao *entendimento* é característica fundamental do agir comunicativo. Como resultante do que vimos até aqui, o ato de linguagem é o ponto de partida na descoberta de estruturas internas e imanentes à linguagem cotidiana.

Na *Teoria do Agir Comunicativo*, se explicita o caráter pré-teórico e intuitivo do *entendimento*, e a tarefa de extrair os padrões que implicitamente possibilitam aos falantes competentes distinguir numa situação de comunicação cotidiana, se é o caso do exercício de influência sobre os outros, se os interlocutores se entendem ou se fracassam os esforços de intercompreensão.

---

<sup>76</sup> HABERMAS, Jürgen. Que significa pragmática universal? In:\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa; complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989. p. 301.

<sup>77</sup> HABERMAS, Jürgen. Que significa pragmática universal? In:\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa; complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989. p. 301.

“Entender-se é um processo de obtenção de um acordo entre sujeitos lingüística e interativamente competentes. Mas pode ocorrer que um grupo de pessoas se sinta num mesmo estado de espírito, o qual seja tão difuso, que resulte difícil assinalar seu conteúdo proposicional, o objeto intencional a que esse estado de espírito se dirige. Tal ‘unanimidade’ não cumpre as condições do tipo de *consenso* em que as tentativas de entender-se terminam quando são bem sucedidas. Um acordo alcançado comunicativamente, ou um acordo suposto em comum na ação comunicativa, é um acordo proposicionalmente diferenciado. Sujeito a esta estrutura lingüística, não pode ser apenas induzido por uma influência externa, mas deve ser aceito como válido pelos participantes. Nesse sentido se distingue de uma *coincidência* puramente *fática*. Os processos de entendimento têm como meta um acordo que satisfaça as condições de uma concordância, racionalmente motivada, ao conteúdo de um proferimento. Um acordo alcançado comunicativamente tem que ter uma base racional; quer dizer, não pode vir imposta por nenhuma das partes, quer seja instrumentalmente, a mercê de uma intervenção direta na situação de ação, quer seja estrategicamente, por meio de um influxo calculado sobre as decisões de um oponente. Certamente que pode haver acordos que *objetivamente* sejam acordos forçados, mas o que a olhos vistos foi produzido por uma influência externa ou mediante o uso da violência, não pode constar subjetivamente como acordo. O acordo se baseia em convicções comuns. O ato de linguagem de um ator só pode ter êxito se o outro aceita a oferta que esse ato de linguagem entranha, posicionando-se (mesmo que seja implicitamente) com um sim ou com um não frente a uma pretensão de validade que em princípio é sujeita a crítica. Tanto *ego*, que vincula à sua manifestação uma pretensão de validade, como *alter*, que a reconhece, baseiam suas decisões em razões potenciais.”<sup>79</sup>

Com essa longa citação pode se ver que o conceito de *entendimento* não se refere a uma mera coincidência nas disposições interiores, enquanto processo dinâmico, atingir o entendimento pode ser caracterizado em quatro pontos:

1º– para entender um proferimento (no caso paradigmático de um ato de linguagem orientado para alcançar entendimento), o intérprete tem que estar familiarizado com suas condições de validade, tem que saber sob que condições a pretensão de validade ligada a ele é aceitável, isto é, teria de ser reconhecida pelo ouvinte;

2º– esse conhecimento das condições em que uma pretensão de validade pode ser aceita só pode ser obtido do contexto da comunicação observável: o intérprete observa sob que condições as expressões simbólicas são aceitas como válidas e quando são criticadas ou rejeitadas; ele nota quando os planos de ação dos participantes são coordenados através da formação de consenso e quando se desintegram devido à falta de consenso. Como afirma Habermas:

*Assim, o intérprete não pode esclarecer-se sobre o conteúdo semântico de uma expressão, independentemente dos contextos de ação em que os participantes reagem à expressão em questão com um ‘sim’ ou um ‘não’ ou abstenção.*<sup>80</sup>

3º– ele não pode entender esse ‘sim’ ou ‘não’, se não pode tornar claro para si as razões implícitas que levaram os participantes a assumirem tais posições. Pois o acordo ou o desacordo, tanto quanto são julgados à luz de pretensões de validade reciprocamente erguidas e não meramente causadas por fatores externos, são baseados em razões que os participantes têm a seu dispor suposta ou realmente.

<sup>78</sup> HABERMAS, Jürgen. Que significa pragmática universal? In: \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa*; complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra, 1989. p.301.

<sup>79</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*; racionalidade de la acción y racionalización social.. Madrid: Taurus ediciones, 1987. p. 368s. t.1.

<sup>80</sup> HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984. p. 115. v.1.

Essas (na maioria das vezes implícitas) razões formam o eixo em volta do qual os processos de chegar a um entendimento revolvem;

4º – para trazer à mente as razões com que o falante deveria defender a validade de uma expressão, o próprio intérprete é arrastado para dentro do processo de afirmar pretensões de validade. Pois, como diz Habermas:

“razões são de tal natureza que não podem ser descritas na atitude de uma terceira pessoa, isto é, sem reações de afirmação, negação, ou abstenção. Por isso para interpretar as expressões, o observador deve tomar uma posição em relação a elas; e não pode tomar essa posição, sem aplicar seus próprios padrões de julgamento, não solipsisticamente, mas relacionando-os criticamente com padrões de julgamento divergentes.”<sup>81</sup>

Retomando e aprofundando as principais concepções apresentadas acima, segundo Maeve Cooke<sup>82</sup>, o conceito da racionalidade comunicativa invoca a voz de uma razão que aparece nas atividades lingüísticas do cotidiano dos membros das sociedades modernas. Este conceito baseia-se em fortes idealizações que são implícitas às pressuposições gerais da comunicação em tais sociedades. O objetivo da *pragmática formal* consiste, portanto, na reconstrução sistemática do conhecimento lingüístico intuitivo do sujeito competente, possuidor de uma *consciência de regra* de sua própria linguagem. A preocupação principal de Habermas é em boa medida, muito mais sociológica do que filosófica, na medida em que as perguntas de fundo se dirigem para a possibilidade da integração social. Isto é, ele indaga pela possibilidade da *ação social* e da *ordem social*. Para compreender estes fenômenos Habermas serve-se do conceito de *racionalização* referindo-se ao desenvolvimento de uma lógica interna a um particular modo de *coordenação* da ação social. A sua teoria da racionalização reconhece e distingue, dois processos categorialmente distintos de integração societal: *sistema* e *mundo da vida*. No *mundo da vida* a coordenação da ação se dá em função do *agir comunicativo* e depende das orientações para a ação dos indivíduos na sociedade. Em contraste, a coordenação sistêmica, opera através da interconexão funcional das conseqüências da ação, desviando-se das orientações dos indivíduos na sociedade. Em suma, no mundo da vida a racionalização se dá nos domínios da reprodução cultural,

---

<sup>81</sup> ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. p. 39s.

integração social e socialização, tomando a forma de um crescente processo de justificação independente dos tradicionais contextos de validação normativos.

### 1.2.1. Análise do entendimento: a partir do proferimento de um ato de linguagem

*Agir comunicativo* e ato de linguagem, apesar de serem conceitos interligados não podem ser tomados como sinônimos. O agir comunicativo refere-se a uma interação social mediada lingüísticamente e constitui-se exclusivamente através dos atos de linguagem através dos quais um falante une pretensões de validade criticáveis.

“[Ele] orienta-se segundo *normas de vigência obrigatória* que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas , pelo menos, por dois sujeitos agentes. As normas sociais são reforçadas por sanções. O seu sentido objetiva-se na comunicação lingüística cotidiana. Enquanto a validade das regras e estratégias técnicas depende da validade de enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente corretos, a validade das normas sociais só se funda na intersubjetividade do acordo acerca de intenções e só é assegurada pelo reconhecimento geral das obrigações.”<sup>83</sup>

Podemos afirmar, então, que o agir comunicativo pressupõe e se serve do ato de linguagem, que pode ser caracterizado como o proferimento fático da linguagem cotidiana através do qual produzimos as mais diversas situações de fala. Contudo, que não se pense no ato de linguagem como uma mera articulação de símbolos gramaticalmente ordenados, ele abre todo o horizonte de possibilidades da comunicação inter-humana pelo fato de ser a unidade elementar da fala.<sup>84</sup>

A linguagem, na efetividade de sua menor unidade - o ato de linguagem, possui uma unidade de significação (sentido) e validade, que revela a dupla estrutura lingüística

---

<sup>82</sup> COOKE, Maeve. *Language and reason: a study of Habermas's pragmatics*. Cambridge: MIT Press, 1997. p.1-29.

<sup>83</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*; racionalidade de la acción y racionalización social.. Madrid: Taurus ediciones, 1987. p. 57s. t.1.

sempre presente em qualquer proferimento.<sup>85</sup> Ao falarmos, comunicamos algo que possui sentido. Isto diz respeito ao aspecto proposicional de toda emissão lingüística. Também ao falarmos, operamos um aspecto performativo referente à validade e às condições transcendentais da possibilidade da fala. Entendermo-nos com qualquer outro ser humano implica num movimento que passa simultaneamente por estes dois canais. A *pragmática formal* reconstrói a racionalidade da dupla estrutura da fala partindo da teoria dos atos de linguagem de Austin procurando aperfeiçoá-la, na perspectiva dos problemas que colocam o conceito de significado e o conceito de validade.

O aspecto proposicional é uma dimensão que diz respeito ao conteúdo ou objeto da comunicação mediatizada pela linguagem efetiva na emissão, ou seja, no ato de linguagem. Todo e qualquer sentido é mediado por sinais lingüísticos, e sinal é algo que representa alguma coisa para um intérprete como já foi comentado acima.. Entender uma emissão ou ato de linguagem é entender o que o faz aceitável. Para que um ato de linguagem seja compreensível, há de se observar quais são as condições de sua validade. E nessa medida deve ser considerado o segundo aspecto da dupla estrutura da fala: o aspecto performativo. Chamando a atenção para o fato de que a dupla estrutura da linguagem, articula internamente compreensão (sentido/significação) com validade, estes são dissociados analiticamente no ato do proferimento apenas em termos formais e não substancialmente.

O modelo da análise da fala é essencial, pois, sem o mesmo não seríamos capazes de avançar na análise explicativa do que significa que dois sujeitos se entendam entre si.

---

<sup>84</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*; complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra, 1989. p.82. "...Pois os atos de linguagem, os quais devemos entender como unidades elementares da fala..."

<sup>85</sup> Cf. Siebeneichler, F. B. p. 91. "Habermas torna mais precisa esta distinção, falando de uso cognitivo e comunicativo da linguagem. Cognitivo é o uso que serve para produzir entre os falantes e ouvintes um entendimento sobre objetos ou estados-de-coisas. A comunicação é aqui apenas um meio para um determinado fim. Comunicativo é o uso da linguagem quando o entendimento sobre objetos e estados de coisas serve para a produção do nexa intersubjetivo. A comunicação constitui então o alvo. Os conteúdos proposicionais simples meio."

Portanto, é mediante a teoria do significado<sup>86</sup> que a relação linguagem e mundo ocupa o centro da sua teoria da ação. O reconhecimento intersubjetivo é o fator determinante da validade das proposições e das condições de validade dos proferimentos.

“No agir comunicativo, a interação lingüística significa sempre um processo que tem em vista o entendimento possível entre falantes e ouvintes. Por isso, o ato de linguagem resguarda o sentido lingüístico da expressão proferida e também o contexto social de sujeitos capazes de reflexão e ação (conteúdo e ato). Há, portanto, um caráter empírico, contingente e individual em cada um dos atores da ação (enquanto falantes ou ouvintes que participam alternadamente) e uma base universal que possibilita reconstruir a fundamentação dos primeiros-últimos princípios de validade em torno das condições ideais do entendimento.”<sup>87</sup>

Operando uma desconexão e simultaneamente uma abstração, Habermas mostra que a comunicação na linguagem cotidiana, efetivada através dos atos de linguagem, possui uma dupla estrutura.

“ A fala, normalmente, tem uma dupla estrutura, pois trata, ao mesmo tempo, da pergunta e da resposta, da afirmação e do questionamento dessa afirmação. Esse ato se compõe de uma oração principal e de uma oração subordinada. Ambas, porém, contém um conteúdo proposicional.

A classificação habermasiana dos atos de linguagem reúne elementos de Austin e de Searle. Austin distingue *ato locucionário*, *ato ilocucionário* e *ato perlocucionário*. Essa distinção permite não apenas explicar o uso cognitivo da linguagem orientada para o entendimento, mas possibilita também passar para o discurso teórico das pretensões universais. Veja-se a classificação de Austin:

a) Ato locucionário: refere-se ao conteúdo cognitivo das proposições, sejam elas enunciativas ('p') ou nominativas ('que p'). Com os atos locucionários o falante diz algo; por exemplo, quando o falante afirma diante do ouvinte que deseja sua empresa.

b) Ato ilocucionário: refere-se ao conteúdo proposicional das relações entre falantes e ouvintes. O ato de dizer algo a alguém requer o emprego de uma oração ('Mp'), seja ela afirmação, promessa, mandato, confissão. De maneira geral, o agente se expressa mediante um verbo realizativo, empregado na primeira pessoa do indicativo; por exemplo, quando o falante adverte o ouvinte que não poderia desejar sua empresa.

c) Ato perlocucionário: refere-se ao efeito causado pelo falante sobre o ouvinte; por exemplo, quando o falante diz ao ouvinte que desejava sua empresa; este se aterrorizou – era o que o falante pretendia.”<sup>88</sup>

Neste aspecto mostra-se como a compreensão de um ato de linguagem é dependente da percepção do que faz do proferimento aceitável, ou seja, válido. A articulação lingüística pensada ou falada é necessariamente intersubjetiva. A validade de um

<sup>86</sup> HABERMAS, Jürgen. Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida. In: \_\_\_\_\_ . *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. 65-103.

<sup>87</sup> PIZZI, Jovino. *Ética do discurso*: a racionalidade ético-comunicativa. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p.123.

proferimento reenvia às pretensões de validade levantadas com ele e toda pretensão à validade exige uma tomada de posição afirmativa ou negativa pelo destinatário. Estas pretensões só podem ser satisfeitas com razões, ou seja, discursivamente, pois se reportam a um potencial de razões que poderiam ser aduzidas em favor do proferimento. A compreensão de um ato de linguagem é determinada pelo conhecimento do tipo de razões que um falante poderia aduzir para convencer um ouvinte de que ele, em dadas circunstâncias, está autorizado a reivindicar validade para seu proferimento. A intersubjetividade aqui presente, representa a decisiva superação do sujeito solipsista em função do par falante - ouvinte, ou emissor - destinatário. O reconhecimento do cumprimento das condições exigidas para sua validade, por parte do interlocutor - ouvinte, determina sua aceitabilidade, permite a chegada a um entendimento mútuo. Todo agente que atue comunicativamente tem que entabular na execução de qualquer ato de linguagem pretensões universais de validade e supor que tais pretensões podem realizar-se.

Diante da questão fundamental: ‘que significa compreender uma expressão lingüística?’ a teoria pragmática do uso inaugurada pelo segundo Wittgenstein, responde referindo o significado ao uso, isto é, o significado reside na compreensão do sentido do proferimento, onde se descobre o entrelaçamento de linguagem e práxis interativa. O medium lingüístico é utilizável não apenas para a descrição ou constatação de fatos, mas, na mesma medida para dar ordens, adivinhar enigmas, agradecer, contar anedotas, amaldiçoar, etc. O significado de uma proposição é seu uso na linguagem. A práxis do jogo lingüístico é o que determina o uso das expressões lingüísticas, compreendidas como um modo humano de ação comum. O que possibilita a conexão de atividade e ações de fala é a concordância prévia numa forma de vida compartilhada intersubjetivamente, ou a pré - compreensão de uma práxis comum regulada por instituições e hábitos. A compreensão de uma língua exige

---

<sup>88</sup> PIZZI, Jovino. *Ética do discurso*: a racionalidade ético-comunicativa. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

penetrar numa forma de vida que regula previamente o uso das palavras e proposições numa rede de possíveis fins a realizar e novas ações. Uma expressão lingüística só pode ter um significado idêntico para um sujeito que esteja em condições de seguir ao menos com outro sujeito uma regra válida para os dois. Caso não haja uma regra idêntica para os dois, não haverá significado comum resultando assim um saber de fundo, isto é, de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente que sustenta esta multiplicidade das funções da linguagem.

Austin, neste mesmo programa de investigação, com a ajuda dos atos ilocucionários, explica como a linguagem se relaciona com a práxis interativa numa forma de vida integrando a relação linguagem/mundo. Seu trabalho apresenta dois momentos: o primeiro representa uma fase dualista onde se opõe o ato ilocucionário ao ato locucionário. E a segunda fase em que os dois atos locucionários e ilocucionários estão ligados.

“Realizando-se um ato rético, isto é, usando palavras segundo certo vocabulário e determinada gramática, cumpre-se um ‘locutionary act’. Por outro lado, no dizer algo (by saying something) realiza-se um ‘illocutionary act’ direto do que Austin chama de ‘illocutionary forces’: pergunta, prece, informação, ordem, etc. Mas se, in saying something se realiza um específico “illocutionary act, com o dizer algo (by saying something) nós realizamos um ‘perlocutionary act’, por meio do qual produzimos sobre os outros determinados efeitos: nós os convencemos, surpreendemos, informamos, enganamos, etc.”<sup>89</sup>

Explicando de outra maneira, Austin lido por Habermas,

“chama locucionário ao conteúdo das orações enunciativas (‘p’) ou das orações enunciativas nominalizadas (‘que p’). Com os atos locucionários o agente realiza uma ação dizendo algo. O papel ilocucionário fixa o modo em que se emprega uma oração (‘Mp’): afirmação, promessa, mandato, confissão, etc. Os três atos que Austin distingue podem, portanto, caracterizar-se da seguinte forma: dizer algo, fazer dizendo algo, causar algo mediante o que se faz dizendo algo.”<sup>90</sup>

Na continuação do desenvolvimento da teoria dos atos de linguagem,

“Searle descrevera a compreensão de uma ação de fala, seguindo neste ponto Austin, como sendo o fim ilocucionário, que resulta primariamente daquilo que é dito e não da intenção do falante. O fim visado pelo falante é fazer com que o destinatário reconheça que as condições exigidas para a validade de uma ação de fala

---

p.124.

<sup>89</sup> REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1991. Vol. 3. p. 674.

<sup>90</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*; racionalidade de la acción y racionalización social.. Madrid: Taurus ediciones, 1987. p. p370s. t.1.

corretamente realizada, estão preenchidas. A compreensão de um ato de linguagem exige o conhecimento dessas condições.”<sup>91</sup>

Searle admite apenas uma pretensão à validade. Ele elabora, primeiro, as condições iniciais ou introdutórias sob as quais cada tipo de ato de linguagem pode ser realizado com sentido e com sucesso. Procura as condições de compreensibilidade e de sinceridade, dessa forma articulando a linguagem com as intenções do falante. Estabelece as condições para a forma semântica à qual o conteúdo das proposições deve obedecer. E, tenta especificar as condições essenciais que permitem delimitar as forças ilocucionárias ou modos de uso da linguagem. O problema que surge é que Searle faz esta especificação a partir da pretensão à verdade, base estreita demais para a classificação dos atos de linguagem.

A partir de todas estas contribuições, Habermas, reinterpreta a teoria dos atos de linguagem a partir da análise pragmático-formal do significado. Para tanto, serve-se de Karl Bühler em seus estudos sobre a teoria da linguagem. Segundo Teresa Calvet de Magalhães:

“Ao retomar o modelo do ato de comunicação de Bühler, que enquadra todo enunciado lingüístico em relações com o mundo (com os objetos e estados de coisas de que se fala), com o locutor (o emissor) e com o ouvinte (o receptor), Habermas interpreta agora as funções complexas da linguagem (*apresentar* os estados de coisas, *expressar* as experiências subjetivas do locutor e *instaurar* relações interpessoais) através das pretensões de validade correspondentes (pretensões de verdade [*Wahrheit*], de *veracidade* [*Wahrhaftigkeit*] e de *correção* ou *justeza* [*Richtigkeit*]). Ele esclarece, assim, ao descrever os proferimentos lingüísticos como *atos* através dos quais um locutor se *entende* com um outro sobre algo, não apenas o aspecto global da *significação* de um proferimento mas o nexos interno existente entre significação e validade. O conceito de *agir comunicativo* ou agir orientado para o entendimento [*verständigungsorientiert*] pressupõe toda esta análise pragmático-formal dos atos de linguagem.”<sup>92</sup>

A proposta habermasiana consiste num esquema de funções da linguagem que capta a expressão lingüística nas suas relações com o falante, na sua relação com o mundo e na sua relação com o ouvinte. Retirando este esquema de seu contexto de origem, que é a psicologia

---

<sup>91</sup> HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.136s.

<sup>92</sup> MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *Filosofia Analítica*: de Wittgenstein à redescoberta da mente. Belo Horizonte: Movimento Editorial da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 1997. p. 158. Ver também HABERMAS, Jürgen. O que é a pragmática universal? (1976). In: \_\_\_\_\_. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002. p.9-102; Ou \_\_\_\_\_. What is universal pragmatics? (1976). In: *On the pragmatics of communication*. Cambridge: MIT Press, 1998. p.21-103.

da linguagem, encontrar-se-ão três funções originárias da linguagem, a saber: a) representação, b) interpelação, e c) expressão, que serão objeto de análise mais adiante.

“Na linha que vai do segundo Wittgenstein a Searle através de Austin, a semântica formal passa da análise das orações à análise das ações lingüísticas. Já não se limita a função expositiva da linguagem, mas se abre a uma análise imparcial da diversidade de forças ilocucionárias. A teoria do significado como uso permite uma análise conceptual também dos aspectos pragmáticos da expressão lingüística; e a teoria dos atos de linguagem significa o primeiro passo na direção a uma pragmática formal, que também inclui as formas não cognitivas de emprego de orações.”<sup>93</sup>

Na opinião de Habermas, podemos compreender um ato de linguagem quando conhecemos o tipo de razões que um falante poderia aduzir, a fim de convencer um ouvinte de que ele (falante), numa situação concreta, tem o direito de pretender validade para sua expressão (seu proferimento), ou seja, em síntese: quando se sabe o que faz do proferimento aceitável. Tal compreensão sustenta uma interpretação intersubjetivista contra a intencionalista, onde a primeira parte da idéia de que um falante realiza uma ação de fala bem sucedida quando chega a se entender com o destinatário sobre algo no mundo. Mediante um determinado proferimento, seu emissor possibilita ao seu destinatário ocasião de posicionar-se de forma positiva ou negativa, relativamente àquilo sobre o qual ele gostaria de chegar a um consenso com seu interlocutor. O modelo aqui presente não é o da transmissão de idéias pura e simplesmente, mas o da realização de um consenso sobre algo, em princípio litigioso. Configura-se, dessa maneira, a linguagem como ‘medium’ no qual os participantes podem compartilhar intersubjetivamente a compreensão de uma coisa, deixando-se de lado a linguagem como mero transmissor de estado de coisas objetivas. Decorrendo daí a definição de atos de fala por Habermas: “Eu descrevo os proferimentos lingüísticos como atos através

---

<sup>93</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*; racionalidade de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus ediciones, 1987. p356. t.1.

dos quais um falante gostaria de chegar a um entendimento com um outro falante sobre algo no mundo.”<sup>94</sup> Que implica no seguinte:

“Certamente, o significado de uma expressão lingüística e o entender-se sobre algo com o auxílio e um proferimento tido como válido não são a mesma coisa: do mesmo modo, temos que distinguir claramente entre um proferimento tido como válido. Ainda assim, não é possível isolar completamente questões de significado de questões de validez. Não podemos isolar a questão fundamental: o que significa entender o significado de uma expressão lingüística?; da outra questão: em que contexto essa expressão pode ser aceita como válida? Nós não saberíamos o que significa entender o significado de uma expressão lingüística, caso não soubéssemos como nos servir dela, para nos entendermos com alguém sobre algo. É possível depreender das próprias condições para o entendimento de expressões lingüísticas que os atos de linguagem realizáveis com seu auxílio dependem de um consenso racionalmente motivado sobre o que é dito. Neste sentido, a orientação através da possível validade de proferimentos não pertence apenas às condições pragmáticas do entendimento, mas ao próprio processo de compreensão da linguagem. Na linguagem, as dimensões do significado e da validez estão ligadas internamente.”<sup>95</sup>

Na visão de Habermas três coisas são expressas na utilização de um ato de linguagem com o fim de entender-se com um ouvinte sobre algo do mundo: a) uma intenção do falante, b) um estado de coisas e c) uma relação interpessoal. Efetivamente, a linguagem, enquanto *medium* em que se produz o entendimento e que possui como telos o próprio entendimento, tem nos atos de linguagem, os termos menores da comunicação, uma serventia determinada e explicitada.

“Como medium em que se produz o entendimento, os atos de linguagem servem : a) ao estabelecimento e renovação de relações interpessoais, nas quais o falante faz referência a algo pertencente ao mundo das ordenações legítimas; b) à exposição ou à pressuposição de estados e sucessos, nos quais o falante faz referência ao mundo de estados de coisas existentes; e, c) à expressão de vivências, isto é, à representação que o sujeito faz de si mesmo, onde o falante faz referência a algo pertinente a seu mundo subjetivo e ao qual ele tem um acesso privilegiado.”<sup>96</sup>

Diante de uma teoria dos atos de linguagem, tal como delineada acima, seguindo o próprio Habermas, concluímos que diante de qualquer proferimento um ouvinte pode tomar um posicionamento afirmativo ou negativo, mas racionalmente motivado. A partir dos

<sup>94</sup> HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.65.

<sup>95</sup> HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.146s.

<sup>96</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*; racionalidade de la acción y racionalización social.. Madrid: Taurus ediciones, 1987. p.394. t.1.

aspectos sob os quais um ato de linguagem pode ser refutado, encontramos as pretensões de validade inerentes inextricavelmente a todo e qualquer proferimento. A este respeito, lemos no primeiro volume da *Teoria do agir comunicativo*:

“Nos contextos de ação comunicativa, os atos de fala podem sempre ser rechaçados sob cada um desses três aspectos: sob o aspecto da correção que o falante reclama para sua ação em relação a um determinado contexto normativo (e indiretamente, portanto, para essas mesmas normas); sob aspecto da veracidade que o falante reclama para a apresentação que faz de algumas vivências subjetivas às quais ele tem um acesso privilegiado; e finalmente sob o aspecto da verdade que com sua emissão o falante reclama para um enunciado (ou, no caso de atos de linguagem não constatativos para as pressuposições de existência anexas ao conteúdo do enunciado nominalizado).”<sup>97</sup>

Posta a teoria dos atos de linguagem, obtivemos o contexto no qual o conceito de *entendimento* figura como elemento central. Em todo proferimento lingüístico levantam-se implicitamente pretensões de validade que são os aspectos que decidem sobre a aceitabilidade ou não de um ato de linguagem, e que, portanto, dizem respeito ao sucesso ou fracasso no *entendimento* mútuo lingüístico.

“...a reconstrução pragmático-universal do discurso como tal mostra que em cada entendimento por meio da linguagem, por mais elementar que seja, é necessário reconhecer reivindicações que pretendem ter validade e são suscetíveis de crítica (a saber, a verdade de enunciados e a irrepreensibilidade de normas); reivindicações que, pelo fato de apenas poderem ser satisfeitas *discursivamente*, se expõem *com as propriedades do que é incondicional*.”<sup>98</sup>

Para tratar dos atos de linguagem não se fará precisamente uma reconstrução dessa teoria nos marcos da reviravolta lingüístico-pragmática ocorrida na filosofia contemporânea, será suficiente, apenas situar a questão nos marcos do pensamento de Habermas de forma a identificar o papel sistêmico para o esclarecimento do conceito de entendimento valorizando-o e contextualizando-o diante da *Teoria do agir comunicativo*. Habermas tem como referência básica uma reelaboração das funções da linguagem de Bühler e uma investigação da linguagem em termos de teoria da competência nos moldes de Chomsky. Contudo, essa abordagem é devedora das postulações de Austin e sobre a linguagem do ponto de vista analítico.

<sup>97</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*; racionalidade de la acción y racionalización social.. Madrid: Taurus ediciones, 1987. p.393. t.1.

<sup>98</sup> HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987. p.356s.

Em Austin, mais precisamente no *How to things with words*<sup>99</sup>, Habermas vai buscar uma distinção entre ilocuções e perlocuções para mostrar que o modo original do emprego da linguagem é orientado ao entendimento.

“Como é sabido, Austin distingue entre ato *locucionário*, ato *ilocucionário* e ato *perlocucionário*. Chama *locucionário* ao conteúdo das orações enunciativas (*‘p’*) ou das orações enunciativas nominalizadas (*‘que p’*). Com os atos *locucionários* o falante expressa estados de coisas; diz algo. Com os atos *ilocucionários* o agente realiza uma ação dizendo algo. O papel *ilocucionário* fixa o modo em que se emprega uma oração (*‘M p’*): afirmação, promessa, ordem, confissão, etc. em condições padrões o modo se expressa mediante um verbo realizativo empregado na primeira pessoa do presente do indicativo; o sentido de ação se põe particularmente manifesto em que o componente *ilocucionário* do ato de fala permite a adição de *hiermit* (*hereby*, pela presente): “pela presente te prometo (te ordeno, te confesso) que p”. Por último, com os atos *perlocucionários* o falante busca causar um efeito sobre seu ouvinte. Mediante a execução de um ato de fala causa algo no mundo. Os três atos que Austin distingue podem, por tanto, caracterizar-se da seguinte forma: dizer algo; fazer dizendo algo; causar algo mediante o que se faz dizendo algo.”<sup>100</sup>

No contexto da discussão colocada acima o que se quer mostrar é que as perlocuções devem ser entendidas como uma classe especial de interações estratégicas e as ilocuções aqui se empregam como meios em contextos de ações teleológicas; dessa análise objetiva-se explicar o mecanismo lingüístico de coordenação das ações, por intermédio do efeito de vínculo que exerce o componente *ilocucionário* dos atos de linguagem. Nesse sentido o agir comunicativo se caracterizará como uma classe de interações em que os participantes harmonizam entre si seus planos individuais de ação perseguindo seus fins *ilocucionários*. Habermas na segunda fase de seu pensamento, após *Conhecimento e interesse*, tem um novo foco, agora centrado na linguagem e na ação, cujo objetivo é deslindar como a interação lingüística contínua formou para si um senso de racionalidade que se reduz aos aspectos estratégicos ou contextuais. Como os atos *ilocucionários* de atores comunicativamente competentes se conformam com um conjunto de regras, sustenta-se que o estabelecimento dos critérios da racionalidade comunicativa vem de algumas dessas mesmas regras. Faz-se aqui uma explicitação de um conjunto de regras, numa reconstrução racional

<sup>99</sup> AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. 2nd ed. Cambridge: Harvard University Press, 1988. 176p.

<sup>100</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*; racionalidade de la acción y racionalización social.. Madrid: Taurus ediciones, 1987. p. 370s. t.1.

que põe o *know how* implícito, ou seja a competência universal de todo ator-falante numa regra pragmático-formal reconstruída.

“Tais regras descrevem a competência que um agente tem para *usar sentenças* em formas de expressão com o objetivo de “alcançar um entendimento”. Como a análise do discurso atua desde que J. L. Austin mostrou que *os locutores, ao dizerem alguma coisa também fazem alguma coisa*. Este fazer alguma coisa é o que Austin chamou de força ilocutória de uma forma de expressão. Habermas quer argumentar que o núcleo *universal* das muitas e variada coisas que os locutores fazem ao pronunciar sentenças é situar essas seqüências de símbolos num sistema de reivindicações válidas. Quando um locutor orienta a si mesmo para a compreensão – isto é, envolve-se em ação comunicativa – seus atos ilocucionais precisam aumentar e ele precisa ser responsável por três “reivindicações de validade” ou racionalidades [*Geltungsansprüche*]: verdade, legitimidade normativa e varacidade/autenticidade. Somente se um locutor for capaz de convencer seus ouvintes de que suas reivindicações são racionais e, assim, dignas de reconhecimento, poderá aí desenvolver-se um “acordo motivado racionalmente” [*Einverständnis*] ou consenso de como coordenar ações futuras.<sup>101</sup>

A proposta de investigar o emprego da linguagem em termos de teoria da competência comunicativa revela uma influência de Chomsky, que introduz os conceitos de competência, propriamente ditos e desempenho que serão amplamente utilizados nos estudos prévios a *Teoria do agir comunicativo* e inclusive nela mesma. Pressupondo-se que o desenvolvimento da capacidade de falar e agir, leva à aquisição do *know-how* exigido tanto para distinguir as três dimensões de validade como para se servir dos padrões adequados a cada uma delas, com o fim de avaliar reivindicações particulares, a reconstrução teórica das dimensões da cognição, discurso e ação na forma de um sistema de regras sobre o qual um ator-falante tem domínio resultou no seguinte esquema:

- “1. ‘Competência cognitiva’: domínio das regras de operações formais, lógicas (Piaget).
2. ‘Competência do discurso’[*Sprachkompetenz*]: domínio das regras lingüísticas para produzir situações de compreensão possível.
  - a) domínio das regras para produzir gramaticalmente sentenças bem-formadas (‘competência lingüística’ de Chomsky).
  - b) Domínio das regras para produzir formas de expressão bem formadas (regras pragmáticas universais ou formais)
3. ‘competência interativa’ ou ‘Competência de Papel’: domínio das regras para tomar parte em formas de interação cada vez mais complexas.”<sup>102</sup>

<sup>101</sup> WHITE, Stephen K. *Razão, justiça e modernidade*; a obra recente de Jürgen Habermas. São Paulo: Ícone Editora, 1995. p.37s.

<sup>102</sup> WHITE, Stephen K. *Razão, justiça e modernidade*; a obra recente de Jürgen Habermas. São Paulo: Ícone Editora, 1995. p.38.

A teoria bühleriana das funções da linguagem somada a teoria analítica do significado constitui peça central de uma teoria da ação orientada ao entendimento, na qual a proposta de Habermas é não contrapor o papel ilocucionário como uma força irracional ao componente proposicional fundador da validade; mas, concebê-lo como componente que especifica qual pretensão de validade levanta o falante com seu proferimento, como a levanta e em função de que a faz.<sup>103</sup> Deriva disto o comentário de David Ingran afirmando que:

“O modelo orgânico de sinais lingüísticos introduzidos por Karl Bühler dá a Habermas um ponto de partida conveniente para o exame da filosofia lingüística. A análise semiótica da linguagem feita por Bühler isolou três funções comuns a todos os sinais: função cognitiva (o sinal como símbolo da realidade), função expressiva (o sinal como sintoma da experiência interior de quem o emite), função vocativa (o sinal dirigido no sentido de influenciar a conduta de quem o recebe). Segundo Habermas, o que fica faltando é uma análise sintática das regras que governam a construção das proposições bem formadas e uma análise semântica da relação entre sentido e validade.”<sup>104</sup>

Habermas fez uma combinação da semântica comunicativa de Wittgenstein, onde há uma ênfase na natureza intersubjetivamente criticável das ilocuções com a semiótica funcional de Bühler, que coloca que em todo sinal existem simultaneamente três funções combinadas: a representativa, executiva e expressiva.

“Adotando a teoria do ato de linguagem de Austin como ponto de partida, Habermas analisa os tipos de assertiva em que aparecem verbos executivos (atos de linguagem) em termos de expressão na primeira pessoa, dirigidos a uma segunda pessoa que serve de objeto direto, da forma ‘Prometo (garanto, peço) que’, seguida de cláusula proposicional contendo um termo de referência e um predicado. Habermas considera que essa forma-padrão retrata se não a forma típica do ato de falar, pelo menos sua estrutura essencial.

Ao contrário de Austin, que referia o sentido exclusivamente ao conteúdo expresso (proposicional), Habermas endossa o ponto de vista de que a força executiva do ato de falar, não menos do que o conteúdo expresso, constitui uma categoria autêntica de significado. Em conjunto, esses níveis de significação compreendem um dupla estrutura, ou intencionalidade dual, inerente a todo ato de falar. No nível executivo, a fala é caracterizada por uma atitude dirigida para uma relação intersubjetiva; no nível da expressão, por uma tendência à objetificação orientada para o mundo dos objetos. Esses dois níveis estão relacionados reciprocamente; o primeiro se referindo às condições em que há acordo sobre a referência verdadeira e a ação correta, o segundo as condições-limite objetivas.<sup>105</sup>

<sup>103</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*; racionalidade de la acción y racionalización social.. Madrid: Taurus ediciones, 1987. p. 357ss. t.1.

<sup>104</sup> INGRAN, David. *Habermas e a dialética da razão*. 2.ed. Brasília: Editora UnB, 1994. p.61.

### 1.2.2. Pretensões de validade e Discurso

Todo ato de linguagem sempre levanta, implicitamente, quatro pretensões à validade intersubjetiva:

“quando os indivíduos humanos falam, isto é, quando trocam entre si atos de fala ou realizam jogos de linguagem, eles têm de apoiar-se necessariamente num consenso que serve como pano de fundo para a sua ação comunicativa.<sup>106</sup> Este consenso explicita-se através do reconhecimento recíproco, antecipado, de pelo menos quatro pretensões de validade, que os falantes anunciam de lado a lado, que correspondem a quatro classes de atos de linguagem dotados do caráter de universais, os chamados ‘*universais pragmáticos*’ ou *universais constitutivos do diálogo*.”<sup>107</sup>

Iniciando pelo aspecto de que qualquer pessoa, ao transformar uma oração bem formada em um ato de linguagem orientado ao entendimento, nada mais realizou além de atualizar o que já estava pressuposto e implícito nas próprias estruturas da oração inicial. Nessas orações transformadas em atos de linguagem, podemos observar que os interlocutores de um processo de comunicação lingüística entabulam com seus atos ilocucionários pretensões de validade e exigem seu reconhecimento. Tal reconhecimento é possibilitado pelo fato das pretensões de validade possuírem um caráter cognoscitivo e, portanto, serem passíveis de exame, onde podem, e efetivamente são, submetidas à crítica. A consecução do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade é o canal pelo qual um ato de linguagem realiza o objetivo ilocucionário do falante.

“Os fins ilocucionários não podem ser definidos independentemente dos meios lingüísticos do entendimento. Isso significa que os proferimentos gramaticais são instrumentos do entendimento, o que os distingue, por exemplo, das operações de um cozinheiro, que representam os meios para a produção de alimentos comestíveis. E que o medium da linguagem natural e o telos do entendimento interpenetram-se reciprocamente um não pode ser explicado sem o recurso ao outro.”<sup>108</sup>

A compreensão de um ato de linguagem ocorre quando, conhecendo o tipo de razões que um falante pode aduzir para convencer um ouvinte nas circunstâncias dadas, este

<sup>105</sup> INGRAN, David. *Habermas e a dialética da razão*. 2.ed. Brasília: Editora UnB, 1994. p.62s.

<sup>106</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*; crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus ediciones, 1987. p. 171s. t.2. “Entendimento (*Verständigung*) significa a obtenção de um acordo (*Einigung*) entre os participantes na comunicação em torno da validade de um proferimento; acordo (*Einverständnis*), o reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade que o falante vincula ao proferimento.”... “Um consenso não pode produzir-se quando, por exemplo, um ouvinte aceita a *verdade de uma afirmação*, mas põe simultaneamente em dúvida a veracidade do falante ou a adequação normativa de seu proferimento; e o mesmo vale para o caso em que, por exemplo, um ouvinte aceita a *validade normativa* de uma *ordem*, mas põe em dúvida a seriedade do desejo que nessa ordem se expressa ou as pressuposições de existência anexas à ação que se ordena (e com isso a executabilidade da ordem).”

<sup>107</sup> Ver SIEBENEICHLER, F. B. *Razão comunicativa e emancipação*. p.96; e, HARRIS, Sandra. Pragmatics and power. *Journal of pragmatics*, n.23, p.117-135, 1995.

falante reivindica validade para seu proferimento. Nesta reivindicação de validade, observa-se o reconhecimento de exigências são cumpridas. Estas exigências que preenchem a validade de um ato de linguagem proferido são pretensões levantadas pelo falante em seu proferimento num ato ilocucionário que pode ser satisfeito com razões. Dessa forma, segundo Maeve Cooke<sup>109</sup>, ao falar das condições de aceitabilidade, Habermas quer enfatizar que o conhecimento das condições de validade está inescapavelmente enraizado nas práticas sócio-culturais que determinam sob quais aspectos um ato de linguagem pode ser aceito como válido.

As pretensões de validade do ato de linguagem são as seguintes: a) a pretensão de validade quanto à verdade da proposição; b) pretensão de validade quanto à correção normativa da interação; c) pretensão de validade quanto à veracidade da expressão; e, d) pretensões de validade quanto à inteligibilidade ou compreensibilidade.

Através da pretensão à verdade, o falante visa a entender-se com o ouvinte sobre algo do mundo objetivo entendido como a totalidade das entidades sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros. O entendimento mútuo poderá ser criticado como válido na medida em que o ato de linguagem possa ser considerado não-verdadeiro com relação aos pressupostos de existência do conteúdo da asserção.

Mediante a pretensão à correção, o falante procura entender-se com um ouvinte sobre algo, nesse caso, alguma interação no mundo social, entendido como a totalidade das interações ou relações intersubjetivas reguladas intersubjetivamente. Esta pretensão poderá ser recusada como válida na medida em que com respeito aos contextos normativos existentes ou relativo à legitimidade das normas pressupostas permite o levantamento de razões para afirmá-lo como incorreto.

---

<sup>108</sup> HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.68.

Pela pretensão à veracidade, o falante visa a entender-se com o ouvinte sobre algo do mundo subjetivo, entendido como a totalidade das vivências acessíveis ao falante de modo privilegiado e que pode proferir verazmente para os outros. Esta pretensão pode ser refutada como inválida, se razões pode ser aduzidas para considerá-la inveraz com respeito à intenção proferida pelo falante. Porém, esta pretensão não pode ser satisfeita discursivamente pois a veracidade só pode ser comprovada na seqüência das ações do falante, nas quais mostrará ou não que a intenção pretendida coincide com a intenção proferida. Observando-se o cumprimento ou não da pretensão à veracidade, o ouvinte, este sim, pode discursivamente aceitar ou não o ato de fala seguinte a esta pretensão de validade.

A pretensão de validade quanto à compreensibilidade ou inteligibilidade do proferimento é a que possibilita as três anteriores e se constitui em condição prévia suposta para todo ato de linguagem. Imaginar um ato de linguagem que possa ser refutado sob este aspecto é pensar o contra-senso de analisar o sentido de meros ruídos.

Sintetizando as características de um ato de linguagem válido conforme a satisfação de suas pretensões de validade por razões reconhecidas por um interlocutor, obtemos que o ato de linguagem:

- a) É autoreflexivo, pois, quando realizado numa língua natural, sempre é auto-referencial, se auto-interpretando a si mesmo porque diz simultaneamente como o proferimento tem que ser dado e compreendido.
- b) É proferido em busca de fins ilocucionários, onde o principal é o entendimento intersubjetivo. “Com a força ilocucionária de uma emissão, um falante pode motivar um

---

<sup>109</sup> COOKE, Maeve. Meaning and truth in Habermas's pragmatics. *European journal of philosophy*, Malden, v.9, n.1, p.8.

ouvinte a aceitar a oferta que entranha seu ato de linguagem e com ele, a contrair um vínculo racionalmente motivado.”<sup>110</sup>

c) É medido, quanto ao êxito, pela racionalidade do entendimento, ou seja, pela força fundadora do consenso que unifica os participantes sem coação e pela conexão estrutural das condições de validade dos atos de linguagem.

d) Está implicado numa atitude performativa, pois falante e ouvinte participam num processo de comunicação, no qual cada um encontra o outro como membro do mundo da vida e da comunidade de língua compartilhada intersubjetivamente.

“Pretensões de validade formam o ponto de convergência do reconhecimento intersubjetivo por parte de todos os participantes.”<sup>111</sup> “Nesta direção se move minha proposta de não contrapor o papel ilocucionário como uma força irracional ao componente proposicional fundador da validade, e sim a de concebê-lo como o componente que especifica que pretensão de validade o falante levanta com sua emissão, como a levante e em defesa de quê o faz.”<sup>112</sup>

Na introdução à nova edição de *Teoria e práxis*<sup>113</sup>, encontra-se uma contraposição extremamente importante e elucidativa: o quadro de referência agir comunicativo - discurso. Ambos os conceitos referem-se a formas de comunicação sendo que no ato comunicativo os interlocutores aceitam ingenuamente, sem discussão, pretensões de validade que formam o consenso básico. Do outro lado, nos discursos os interlocutores procuram argumentos capazes de sustentar pretensões de validade, implicando no fato dos mesmos, não trocarem informações, não conduzirem ou realizarem ações, nem fazerem experiências novas. Este conceito de discurso se configura e amplifica em três dimensões principais:

- a) Como uma antecipação necessária, ou pressuposto idealizado, que levamos em conta sempre que discutimos pretensões de validade. Neste caso ele se configura como uma situação de fala ideal.
- b) Como parte integrante de um trabalho argumentativo metódico, sob a forma de discurso, que pode ser teórico, prático, ou hermenêutico.

<sup>110</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*; racionalidade de la acción y racionalización social.. Madrid: Taurus ediciones, 1987. p. 358. t.1.

<sup>111</sup> HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.81.

<sup>112</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*; racionalidade de la acción y racionalización social.. Madrid: Taurus ediciones, 1987. p. 357. t.1.

<sup>113</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoria y práxis*: estudos de filosofia social. 3.ed. Madrid: Tecnos, 1997. 439p.

c) Significando o próprio trabalho filosófico em geral.”<sup>114</sup>

A concepção de que o “entendimento é o telos da linguagem” encontra seu fundamento transcendental no levantamento das pretensões de validade, com sua respectiva resolubilidade, exatamente na medida em que cada pretensão tematizada acima pode ser satisfeita com argumentos, capazes de em princípio conduzir dois interlocutores ao consenso. A resolubilidade discursiva de toda pretensão à validade funciona como princípio regulativo para toda formação fundamentada de consenso com relação a todas as possíveis pretensões e reivindicações que possam ser levantadas na existência humana. Tal resolubilidade, isto é, poder satisfazer pretensões de validade equivale à possibilidade de construir discursos. O discurso é a condição de possibilidade de realização de todo pensar, conhecer e agir válidos intersubjetivamente. Isto significa que no proferimento de um ato de linguagem, levantam-se pretensões validadas pela crítica e pela formação discursiva do consenso a respeito do proferimento. Nos discursos concretos o questionamento sempre tem seu lugar, pois estes são regidos pela racionalidade do entendimento que sempre supõe que um falante pode se fazer entender por um ouvinte.

Habermas organiza os processos argumentativos que visam atingir o entendimento em dois grupos, ou tipos de discursos. O discurso teórico:

“por constituir o *medium* no qual são tematizadas pretensões de verdade controversas e elaboradas produtivamente as experiências negativas, os erros, o discurso teórico visa a superação racional, progressiva e argumentativa de conceitos e de linguagens inadequadas. Este processo pode desdobrar-se em quatro passos:

- a) Passagem do nível da ação para o discurso problematizador.
- b) Explicação teórica da asserção problematizada através da apresentação de, pelo menos, um argumento escolhido no interior de um determinado sistema de linguagem.
- c) Passagem para sistemas de linguagem alternativos. É o nível do discurso metateórico.
- d) Passagem para o nível da auto-reflexão do sujeito agente e para a reflexão sobre as modificações sistemáticas das linguagens de fundamentação.”<sup>115</sup>

Por outro lado, os processos argumentativos que constituem o discurso prático, formam o:

<sup>114</sup> Cf. SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas*; razão comunicativa e emancipação. 3.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 96.

“*medium* através do qual é possível examinar, de um ponto de vista hipotético, a pretensão de correção das normas e dos valores. Por isso, ele também tem por objetivo uma radicalização ou auto-reflexão do sujeito e se desenvolve em quatro passos:

- a) Entrada dos falantes e/ou ouvintes no nível do discurso.
- b) Justificativa teórica de mandamentos, proibições e valores problematizados através da apresentação de pelo menos um argumento no âmbito de um determinado sistema de linguagem.
- c) Tentativa de modificar o sistema de linguagem escolhido através da busca de sistemas alternativos. Discurso metaético ou metapolítico.
- e) Passagem para uma reflexão sobre o fato de a estrutura de nossas carências e necessidades depender do estado de nosso poder e saber científico e tecnológico. Podemos chegar a um acordo sobre o modo de interpretar nossas carências e necessidades à luz das informações existentes sobre aquilo que é factível ou realizável no futuro.”<sup>116</sup>

A possibilidade de chegar a um *entendimento* mútuo implica uma dimensão ética, na medida em que os interlocutores são responsáveis pela argumentação intersubjetiva (construção de discursos que articulam atos de linguagem) capaz de satisfazer consensualmente as pretensões levantadas. Chegamos a um princípio, o da discursividade que, com a força de um imperativo categórico, determina que nada pode ser admitido como válido se não for resolvido por argumentos. Estamos no campo em que se batem os diversos interesses de grupos e indivíduos presentes numa sociedade. E a análise do conceito de *entendimento* apresentou-nos os fundamentos formais para a possibilidade da afirmação da democracia como a forma de vida a erguer-se sobre um ‘*dever-ser*’. Paradoxalmente, simultâneo ao processo de globalização que rompeu fronteiras e eliminou distâncias em nosso mundo; a intransigência, o tribalismo, e a exacerbação de idiosincrasias nacionais, conjugadas com manifestações insistentes e terríveis de violento barbarismo, põem na ordem do dia a busca por bases de uma nova convivência que permita, numa outra racionalidade, reorganizar o globo em direções mais ecológicas e auto-sustentáveis.

---

<sup>115</sup> SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas*; razão comunicativa e emancipação. 3.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 102s.

<sup>116</sup> SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas*; razão comunicativa e emancipação. 3.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. p. 102s.

## 2. EXPLICITAÇÃO DA ÉTICA DO DISCURSO HABERMASIANA

### 2.1. A postulação de uma Ética do Discurso

Vêm de longa data as reflexões de Habermas que desenvolvem a sua *Teoria do Discurso*. Já no contexto do artigo *Teorias da Verdade*<sup>117</sup>, surge uma diferenciação fundamental entre duas formas de interação comunicativa: por um lado temos a ação comunicativa referindo-se a fala ou discurso (*Rede*), onde se aceita reciprocamente e de modo não-problematizado pretensões de validade levantadas nos proferimentos lingüísticos intersubjetivos. De outro lado temos o Discurso argumentativo (*Diskurs*) onde pretensões de validade tornadas problemáticas podem ser resolvidas, isto é, fundamentadas e justificadas através de razões.

“Communicative action takes place in habitualized and normatively maintained language games. They comprise expression [*Äusserungen*] from all three categories (sentences, expressions [*Expressionen*], actions), which are not only formed according to rules, but are also connected with one another according to complementary and substitution rules. Discourse, on the other hand, requires *suspending constraints on action*. This is meant to bracket all motives save that of a cooperative search for truth, and to separate questions of the validity of knowledge from questions of its origins. Second, discourse requires *suspending claims to validity*. This to make us reserve our judgment regarding the existence of the objects of communicative action (that is, things and events, people and their expressions) and to remain skeptical with regard to *states of affairs* and norms. In discourse, to use Husserlian terms, we bracket the general thesis of the natural attitude. Thus facts turn into *states of affairs* that may or may not obtain, while norms become *suggestions* that may or may not be right.”<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*: complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra, 1989. 507p.

<sup>118</sup> HABERMAS, Jürgen. *On the pragmatics of social interaction*; preliminary studies in the theory of communicative action. Massachusetts: MIT Press, 2001. p.100. “O agir comunicativo tem lugar nos habituais jogos de linguagem normativos. Eles se constituem a partir de expressões de todas as três categorias (sentenças, expressões, ações), as quais são formadas não só de acordo com as regras, mas são também ligadas uma à outra de acordo com as regras complementares e de substituição. O discurso, por outro lado, requer a *suspensão de restrições na ação* com a finalidade de enquadrar todos os motivos, salvo aquele da busca cooperativa pela verdade, e para separar questões da validade do conhecimento das questões relativas às suas origens. Além disso, o discurso requer a *suspensão das pretensões de validade*, o que nos faz reservar nosso julgamento a respeito da existência dos objetos do agir comunicativo (ou seja, coisas e eventos, pessoas e suas expressões) e manter-nos

Portanto, esta prática intersubjetiva designada como Discurso estabelece procedimentos que dizem respeito a regras argumentativas produzindo uma certa ruptura com a ação, numa dupla virtualização: primeiro, a das pretensões de validade (aqui tomadas hipoteticamente), com a suspensão do juízo sobre a validade das normas e opiniões reconhecidas consensualmente no contexto da ação e segundo, a problematização dos proferimentos relativos ao seu significado e quanto à veracidade das intenções expressas; e, a virtualização das coações, distorções e assimetrias (externas e imanentes à comunicação), excluindo todos os motivos exceto a busca racional e cooperativa acerca das pretensões de validade problematizadas. No Discurso crítico, são admitidos somente os proferimentos que possam ser utilizados para discutir a base consensual problematizada e que, eventualmente, contribuam para produzir um consenso racionalmente fundado.

Conforme nos explica McCarthy, o conjunto da obra de Habermas se apoia na possibilidade de explicitar a comunicação de forma teórica e normativa, ultrapassando a pura hermenêutica, sem ser redutível a uma ciência empírico-analítica estrita.<sup>119</sup> Na realidade, trata-se aqui de uma teoria da competência comunicativa que busca articular e fundamentar uma concepção mais ampla de racionalidade. Tarefa levada a cabo, de forma especial na *Pragmática Universal*: “The task of universal pragmatics is to identify and reconstruct universal conditions of possible mutual understanding (*Verständigung*).”<sup>120</sup>

O que se pretendeu nesse importante ensaio, foi o desenvolvimento de um ponto de partida para a análise formal da linguagem (daí *pragmática formal*, como Habermas preferirá posteriormente designar esta empreitada) que não se restrinja a uma análise

---

céticos a respeito do estado das coisas e suas normas. No discurso, para usarmos terminologia husserliana, fundamentamos a tese geral da atitude natural, dessa maneira os fatos tornam-se *estado das coisas* que podem ou não obter assentimento, enquanto normas tornam-se sugestões que podem ou não ser corretas.”

<sup>119</sup> McCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. 3.ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 315ss.

<sup>120</sup> HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002. p.9; e \_\_\_\_\_. *On the pragmatics of communication*. Massachusetts: MIT Press, 1998. p.21. “A função da pragmática universal é identificar e reconstruir condições universais de possível compreensão mútua (*Verständigung*).”

meramente semântica. Isto significa estabelecer uma investigação que sistematicamente reconstrói o saber lingüístico e intuitivo de interlocutores competentes na prática comunicativa cotidiana, de forma que as interações sociais mediadas lingüisticamente, concretizam-se através das pretensões de validade básicas e inerentes aos proferimentos:

“I shall develop the thesis that anyone acting communicatively must, in performing any speech act, raise universal validity claims and suppose that they can be vindicated (*einlösen*). Insofar as she wants to participate in a process of reaching understanding, she cannot avoid raising the following – and indeed precisely the following – validity claims. She claims to be

- a) uttering something *intelligibly*,
- b) giving (the hearer) *something* to understand,
- c) making *herself* thereby understandable, and
- d) coming to an understanding with *another person*.

The speaker must choose an intelligible (*verständlich*) expression so that speaker and hearer can *comprehend one another*. The speaker must have the intention of communicating a true (*wahr*) proposition (or a propositional content, the existential presuppositions of which are satisfied) so that the hearer can share the knowledge of the speaker. The speaker must want to express her intentions *truthfully* (*warhaftig*) so that the hearer can find the utterance of the speaker credible (can trust her). Finally, the speaker must choose an utterance that is right (*richtig*) with respect to prevailing norms and values so that the hearer can accept the utterance, and both speaker and hearer can, in the utterance, thereby *agree with one another* with respect to a recognized normative background. Moreover, communicative action can continue undisturbed only as long as all participants suppose that the validity claims they reciprocally raise are raised justifiably.

The aim of reaching understanding (*Verständigung*) is to bring about an agreement (*Einverständnis*) that terminates in the intersubjective mutuality of reciprocal comprehension, shared knowledge, mutual trust, and accord with one another. Agreement is based on recognition of the four corresponding validity claims: comprehensibility, truth, truthfulness, and rightness. We can see that the word “*Verständigung*” is ambiguous. In its narrowest meaning it indicates that two subjects understand a linguistic expression in the same way; in its broadest meaning it indicates that an accord exists between two subjects concerning the rightness of an utterance in relation to a mutually recognized normative background. In addition, the participants in communication can reach understanding about something in the world, and they can make their intentions understandable to one another.”<sup>121</sup>

O desenvolvimento da exposição da lógica do Discurso nos conduziria imediatamente a um longo tratamento do Discurso teórico definido como uma análise da estrutura e das condições do modo de comunicação por meio do qual as pretensões de verdade (hipotéticas) são examinadas argumentativamente (criticadas, aceitas, refutadas,

<sup>121</sup> HABERMAS, Jürgen. *On the pragmatics of communication*. Massachusetts: MIT Press, 1998. p.22s.

reformuladas). Isto não poderá ser feito aqui<sup>122</sup>, de maneira que passamos diretamente à lógica do Discurso prático.

Moralidade é o núcleo do Discurso prático<sup>123</sup>, elaborado a partir da teoria discursiva da verdade, mais precisamente, baseando-se na conceituação das normas do Discurso racional ou dos pressupostos pragmáticos universais da argumentação discursiva, onde Habermas defende a tese de que as questões prático-morais são passíveis de resolução racional, mediante a força do melhor argumento. Resgatável discursivamente, a pretensão de validade de correção normativa, deve poder fundamentar-se de forma análoga ao modo de fundamentação dos enunciados verdadeiros. A justificação da pretensão de validade contida nas normas de ação são suscetíveis de um exame discursivo como fundamentação da pretensão de validade contida nos proferimentos. Este procedimento implica na predominância da força do melhor argumento e na prevalência da motivação pela busca cooperativa de normas válidas universalmente. Nesta concepção propõe-se um *princípio de justificação discursiva* para elucidação de questões práticas onde os limites entre os âmbitos da moral, da política e do direito, ficam diluídos, uma vez que a validez de todas as normas permanece referida à formação discursiva da vontade coletiva de todos os potencialmente afetados.

“De acordo com a *Ética do Discurso*, uma norma só deve pretender validez quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto *participantes de um Discurso prático*, a um acordo quanto à validez dessa norma. Esse *princípio ético-discursivo* (D), ao qual voltarei a propósito da fundamentação do *princípio da universalização* (U), já pressupõe que a escolha de normas pode ser fundamentada. No momento, é *desta* pressuposição que se trata. Introduzi (U) como uma regra de argumentação que possibilita o acordo em Discursos práticos sempre que as matérias possam ser regradas no interesse igual de todos os concernidos. É só com a fundamentação desse princípio-ponte que poderemos dar o passo para a ética do Discurso.”<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Na medida em que o tratamento do conceito de democracia refere-se diretamente a razão prática, sugerimos para o tratamento da lógica do Discurso teórico os seguintes textos: *Wahrheitstheorien (Teorias da Verdade)*; *Theorie und Praxis (Teoria e práxis)* e o recente *Wahrheit und Rechtfertigung (Verdade e Justificação)*.

<sup>123</sup> Ver McCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. 3.ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 359-385.

<sup>124</sup> HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 86s.

Habermas, então, articula a proposição de um conceito de *moral estritamente universal* problema que o conduzirá ao desenvolvimento de uma teoria discursiva da ética e, posteriormente, à clivagem do seu modelo discursivo em uma teoria discursiva do direito e uma teoria discursiva da democracia, objeto final do presente trabalho.

Configurada como uma concepção moral centrada na justificação racional de normas morais, a *Ética do Discurso* pode ser entendida como uma renovação na formulação filosófica de questões prático-morais. O modelo discursivo de fundamentação racional da moral baseia-se em dois aspectos essenciais: a afirmação do *princípio de universalização* (U) como *regra de argumentação* para Discursos práticos, e a demonstração da perspectiva universal do princípio de universalização a partir dos pressupostos pragmático-universais da argumentação. Além disto, e em conformidade com o caráter de ciência reconstrutiva, a teoria discursiva da ética é dependente de um tipo de confirmação empírica de suas conceituações objetivando firmar a conexão entre Discurso e ação, daí o recurso à teoria do desenvolvimento moral de L. Kohlberg.

A importância de Kohlberg, para Habermas ultrapassa o campo teórico, a amizade que os une é valorizada de maneira especial no quarto capítulo do livro *Comentários à ética do discurso*<sup>125</sup>, praticamente dedicado ao primeiro. O ponto que interessa a Habermas na obra do amigo é explicitado da seguinte forma:

“Kohlberg defende a tese de que os juízos morais apresentam a mesma estrutura em todas as culturas e sociedades, formulando-a deste modo: “Defendemos que existe uma forma universalmente válida para o processo de cognição racional-moral, possível de ser articulada por todos os indivíduos, partindo do princípio de que existem condições sociais e culturais adequadas ao desenvolvimento do estágio cognitivo-moral. Defendemos que a ontogênese relativa a mesma seqüência gradativa e gradual invariável.”<sup>126</sup> Cada frase contém uma tese; ambas as teses têm de ser defendidas em separado, a primeira recorrendo à filosofia da moral, a segunda no campo da psicologia do desenvolvimento das morais. A invalidade de uma asserção teria, porém, sempre implicações para a verdade da outra.”<sup>127</sup>

<sup>125</sup> HABERMAS, Jürgen. Lawrence Kohlberg e o neo-aristotelismo. In: \_\_\_\_\_. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 77-98.

<sup>126</sup> KOLBERG, L. The psychology of moral development. São Francisco: Harper Collins, 1984. p. 286. apud HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 78s.

<sup>127</sup> HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 78s.

Segundo WHITE<sup>128</sup>, Kohlberg afirma ter estabelecido a partir de suas pesquisas, que a capacidade do indivíduo para julgamento moral se desenvolve através de estágios, nos quais um novo conjunto de operações cognitivas se impõem mais adequados do que no estágio precedente. Tais estágios além de culturalmente universais, são seqüencialmente invariantes, apesar de variações através dos estágios e das sociedades.

Partindo da concepção de que as normas de ação são passíveis de fundamentação racional, propõe-se um princípio moral capaz de possibilitar a formação de um consenso relativo à justeza de normas. Portanto, o princípio moral de universalização (U), além de se constituir em princípio orientador do consenso, erige-se como *regra de argumentação* moral.

“O princípio moral é compreendido de tal maneira que exclui como inválidas as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos possíveis. O princípio-ponte possibilitador do consenso deve, portanto, assegurar que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma *vontade universal* (geral); é preciso que elas se prestem, para usar a fórmula que Kant repete sempre, a uma “lei universal”. O Imperativo Categórico pode ser entendido como um princípio que exige a possibilidade de universalizar as *maneiras de agir* e as *máximas* ou antes, os *interesses* que elas levam em conta (e que, por conseguinte, tomam corpo nas normas de ação). Kant quer eliminar como inválidas todas as normas que contradizem essa exigência. Ele tem “em vista aquela contradição interna que aparece na máxima de um agente quando sua conduta só pode atingir seu objetivo na medida em que ela não é conduta universal”. É verdade, porém, que a exigência de consistência que se pode depreender dessas e semelhantes concepções do princípio-ponte, levou a *mal-entendidos formalistas e leituras seletivas*.”<sup>129</sup>

Para Habermas, interessa aqui a idéia subjacente que deve dar conta do caráter impessoal ou universal dos mandamentos morais válidos, de tal forma que a validade pretendida por uma norma moral condiciona-se a um acordo obtido pelo Discurso prático empreendido entre todos aqueles concernidos pela referida norma. A *Ética do Discurso* constitui-se para tornar esta pressuposição mais do que um mero postulado, daí a importância e necessidade de sua cuidadosa apresentação e fundamentação. O princípio U exclui sua

<sup>128</sup> WHITE, Stephen K. *Razão, justiça e modernidade*; a obra recente de Jürgen Habermas. São Paulo: Ícone Editora, 1995. p. 64S.

<sup>129</sup> HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p.84.

aplicação monológica pois, na medida em que regula exclusivamente processos de argumentação não excludentes, exige uma imparcialidade para a justificação das normas morais que não pode ser garantida pelo ajuizamento individual.

“De acordo com a ética do Discurso, uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto *participantes de um Discurso prático*, a um acordo quanto à validade dessa norma.”<sup>130</sup>

A argumentação moral, nesta perspectiva, pode ser entendida como uma continuação, na dimensão reflexiva do agir comunicativo, dado que o consenso só expressa a formação de uma vontade comum caso os concernidos participantes da argumentação moral estejam inseridos num processo de entendimento mútuo intersubjetivo. Pragmaticamente apenas a efetiva participação de cada sujeito envolvido pode resgatar a interpretação de seus respectivos interesses da possibilidade deformativa da interpretação dos demais sujeitos. Pois, interpretar necessidades não é tema passível de resolução monológica, na medida em que essa interpretação é dependente ou condicionada pelo quadro de valores disponível em cada cultura.

“Uma ética do Discurso sustenta-se ou cai por terra, portanto, com as duas suposições seguintes: (a) que as pretensões de validade normativas tenham um sentido cognitivo e possam ser tratadas como pretensões de verdade; (b) que a fundamentação de normas e mandamentos exija a efetuação de um Discurso real e não seja possível monologicamente, sob a forma de uma argumentação hipotética desenvolvida em pensamento.”<sup>131</sup>

Como afirma Gustavo Carvalho de Lemos:

“Segundo Habermas a validade deontica que associamos às normas morais, expressa a autoridade de uma vontade formada numa perspectiva universal, partilhada por todos os concernido, vontade essa que possui uma qualidade moral porque apela para um interesse universal discursivamente discernível, e que, por conseguinte, pode ser apreendido cognitivamente e entendido do ponto de vista do participante. Para fundamentar a superioridade de um “modo de justificação reflexivo”, isto é para explicar como e porque as normas morais só podem ser justificadas recorrendo a princípios e procedimentos universais, devemos recorrer a uma espécie de

---

<sup>130</sup> HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p.86.

<sup>131</sup> HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p.88s.

argumentos que só uma teoria normativa pode possibilitar. Nesse contexto se enquadra a tentativa de fundamentar a regra da argumentação moral por via de uma investigação das pressuposições pragmáticas universais da argumentação em geral. Essa tentativa pressupõe que a idéia de imparcialidade está enraizada nas estruturas da própria argumentação.”<sup>132</sup>

É da própria estrutura da argumentação que se extraem os necessários e inevitáveis pressupostos pragmático-formais que não podem ser negados sem que se caia em contradição (performativa, segundo K-O. Apel). A participação numa argumentação, se levada a sério, implica na aceitação tácita dos pressupostos pragmático-universais que têm um conteúdo normativo de forma que o princípio moral pode então ser derivado dos pressupostos da argumentação, desde que discirna o que é justificar uma norma. Ou seja, não se trata, aqui, de normas básicas conteudísticas. O princípio (U) como condição de validade de toda e qualquer norma, rege os discursos práticos, enquanto que o princípio (D) mobiliza os indivíduos para uma efetiva participação discursiva. Como resultado temos a *Ética do Discurso* sem nenhuma orientação substancial ou conteudística, mas como afirmação procedimental que garante a imparcialidade da formação do juízo pelo exame da validade de normas consideradas hipoteticamente, logo, não se trata da produção de normas justificadas, e sim de sua validação, isto é, de sua legitimidade.

Em suma, a *Ética do Discurso* é um *procedimento* no qual se efetiva o resgate discursivo da validade de normas, e não um conjunto de regras morais. Como projeto, a *Ética do Discurso* se caracteriza pelos seguintes aspectos: a) Cognitivismo, b) Deontologismo, c) Formalismo e d) Universalismo:

a) Cognitivismo: Defende uma abordagem na qual as questões práticas são “passíveis de verdade”, sem que se assimile os enunciados normativos aos enunciados descritivos. Portanto, as questões prático-morais se decidem com razões que não são apenas uma

---

<sup>132</sup> LEMOS, Gustavo de Carvalho. *Justificação moral e validade normativa na teoria discursiva da moral de Jürgen Habermas*. (Dissertação de Mestrado, inédita). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUC-RJ, 1998. p.128.

expressão afetiva, preferência ou decisão contingente do sujeito agente, mas, pressupõe a possibilidade do conhecimento e da distinção entre juízos morais corretos e errados.

“Habermas se propõe identificar a pretensão de validade especial que associamos a mandamentos e normas, na tentativa de dar fundamentos à ética sob a forma de uma lógica da argumentação moral, no plano do mundo vivido, isto é, no contexto do agir comunicativo no qual surgem pretensões de validade no plural.”<sup>133</sup>

b) Deontologismo: Se por um lado uma norma moral possui validade pela aceitação empírica das sanções sociais, por outro lado, a validade das normas se faz pela convicção e da crença na legitimidade das mesmas. No longo prazo a validade social das normas deriva da aquiescência racional do conjunto dos concernidos pela norma.

“As pretensões de validade normativas *mediatizam* manifestamente, entre a linguagem e o mundo social, uma *dependência recíproca* que não existe para a relação da linguagem e do mundo objetivo. É a esse entrelaçamento de pretensões de validade, que têm sua sede em normas e pretensões de validade erguidas com atos de fala regulativos, que também se vincula o *caráter ambíguo da validade deontica*. Ao passo que entre os estados de coisas existentes e os enunciados verdadeiros existe uma relação unívoca, a “existência” ou a validade social das normas não quer dizer nada ainda acerca da questão se estas também são válidas. Temos de distinguir entre o fato social do reconhecimento intersubjetivo e o fato de uma norma ser digna de reconhecimento.”<sup>134</sup>

c) Formalismo: Inspirado em Kant, pressupõe que os juízos morais explicam de que maneira podem ser resolvidos os conflitos no plano da ação, a partir de entendimentos mútuos racionalmente motivados. Estes acordos, por sua vez justificam ações à luz de normas válidas ou a validade de normas morais tomando por referência princípios dignos de serem reconhecidos.

“O sujeito, dotado de uma consciência moral autônoma, deve submeter-se a regras argumentativas, nas quais o conceito monológico é substituído por um conceito intersubjetivo. Esse postulado afirma que o desdobraimento da personalidade de cada um depende da liberdade de todos os demais.”<sup>135</sup>

“Habermas thus accepts that discourse ethics is formalistic, yet by claiming that all theory should do is to “explain the moral point of view” (the form), he is able to preserve a space for discourse between participants (the content). His is thus a thin

<sup>133</sup> LEMOS, Gustavo de Carvalho. *Justificação moral e validade normativa na teoria discursiva da moral de Jürgen Habermas*. (Dissertação de Mestrado, inédita). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUC-RJ, 1998. p.117.

<sup>134</sup> HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 82.

<sup>135</sup> PIZZI, Jovino. *Ética do discurso: a racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p. 144s.

universalism, for it concentrates primarily on form or procedure of a moral decision rather than on its actual content.

This formalism also allows Habermas to take the general primacy of the right over the good that was so prominent in Kantian theory and extend it into his own position. This distinction is itself part of a general debate in contemporary ethics as to the scope of moral theory.”<sup>136</sup>

d) Universalismo: Esta característica da Ética do Discurso pode ser extraída da força da pretensão de validade deontológica que vai além de qualquer particularismo de caráter normativo. O ponto de vista universal (ou geral) concebe e fundamenta a moralidade como um *uso moral* de uma razão prática-argumentativa.

## **2.2. A Ética do Discurso reformulada em “Direito e Democracia”**

Esta obra de Habermas (*Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Staats*), intitulada no Brasil, *Direito e Democracia; entre facticidade e validade*, em boa medida pode ser encarada como um formidável e monumental desdobramento das implicações da *Teoria do Discurso*, como também uma aplicação prática da *Teoria do agir comunicativo* ou ainda como a seqüência enquanto projeto intelectual da proposta da *Ética do Discurso*. Em última instância, o mote desta obra é a aposta no direito como a categoria capaz de assegurar a integração social numa época pós-metafísica.

A explicitação da concepção habermasiana de democracia emerge claramente no interior da exposição sobre a relação existente entre direito e moral, na qual se afirma a co-

---

<sup>136</sup> BLAUG, Ricardo. *Democracy, real and ideal: discourse ethics and radical politics*. Albany: State University of New York Press, 1999. p. 16. “Habermas então aceita que a ética do Discurso é formalista, pela pretensão de que a teoria deveria apenas “explicar o ponto de vista da moral” (a forma), preservando um espaço para o discurso entre os participantes (o conteúdo). Seu formalismo é portanto, um estreito universalismo, pois, concentra-se primariamente na forma ou procedimento de uma decisão moral ao invés de seu conteúdo real. Este formalismo permite a Habermas tomar a primazia geral do justo sobre o bom que era tão proeminente na teoria de Kant e ampliá-la até a sua própria posição. Esta distinção é em si mesma parte de um amplo debate na ética contemporânea a respeito do escopo da teoria moral.”

originariedade sob o ponto de vista normativo da autonomia moral e política, tendo em vista que o princípio (D) explicita o sentido da imparcialidade dos juízos práticos, porém num nível de abstração devido a referir-se a normas de ação em geral:

“Com relação à versão abstrata de “D”, é importante frisar que o tipo dos temas e das contribuições, bem como o gênero de argumentos que “contam”, não possa ser limitado *a fortiori*. Pois 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 como o auxílio de argumentos pragmáticos, éticos-políticos e morais – não apenas com o auxílio de argumentos morais.”<sup>137</sup>

Objetivamente encontramos aqui uma reformulação que consiste na explicitação que até então não havia sido realizada no desenvolvimento do projeto da ética do Discurso, como o atesta Habermas:

“Nas minhas pesquisas sobre a ética do Discurso, publicadas até o momento, não há uma distinção satisfatória entre o princípio moral e o princípio do Discurso. O princípio do Discurso visa aqui apenas explicar o ponto de vista sob o qual é possível *fundamentar imparcialmente* normas de ação, uma vez que eu parto da idéia de que o próprio princípio está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente.”<sup>138</sup>

Esta distinção que ora se introduz, não deve ser entendida como resultante de um preconceito muito difundido o qual encara a moral concernente a relações sociais que caem sob a responsabilidade pessoal, ao passo que o direito e a justiça política se encontram no âmbito das interações mediadas institucionalmente. Para Habermas, inspirado por Kant, o princípio moral, à luz da teoria do Discurso ultrapassa as contingências históricas e sociais, estabelecidas nos domínios público e privado na busca do sentido universalista da validade das normas morais. Há uma diferença de nível entre os princípios agora diferenciados, de tal forma que o princípio moral opera no nível da constituição *interna* de um determinado jogo de argumentação, de maneira que se estende a todas as normas de ação justificáveis com o

<sup>137</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.142s.

<sup>138</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.143. (modificado)

auxílio de argumentos morais. Trata-se, portanto, de um ajuizamento moral que incide sobre interações simples, mais ou menos naturais, que se encontram quase prontas:

“Uma moral racional se posiciona criticamente em relação a todas as orientações da ação, sejam elas naturais, auto-evidentes, institucionalizadas ou ancoradas em motivos através de padrões de socialização. No momento em que uma alternativa de ação e seu pano de fundo normativo são expostos ao olhar crítico dessa moral, entra em cena a problematização. A moral da razão é especializada em questões de justiça e aborda em princípio *tudo* à luz forte e restrita da universalizabilidade. O seu *telos* consiste na avaliação imparcial de conflitos de ação, relevantes do ponto de vista moral, visando, pois, a um saber capaz de orientar o agir, mesmo que não seja capaz de *dispor* para o agir correto. A moral da razão, sublimada na forma de um saber, passa a ser representada no plano cultural como qualquer outra forma de saber; inicialmente, ela existe apenas como um conteúdo significativo de símbolos culturais, que podem ser entendidos e interpretados, transmitidos e desenvolvidos criticamente. Naturalmente a moral culturalmente oscilante também se refere a *possíveis* ações; no entanto, de si mesma, ela não mantém mais vínculo como os motivos que impulsionam os juízos morais para a prática e com as instituições que fazem com que as expectativas morais justificadas sejam realmente preenchidas. 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. Estes precisam estar dispostos a agir conscientemente. 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.”<sup>139</sup>

O que Habermas quer mostrar é como, com a passagem para o nível de fundamentação pós-convencional, a consciência moral se desliga da prática tradicional. A forma jurídica se faz necessária, exatamente por causa da decomposição da eticidade tradicional, para suprir os déficits resultantes de uma sociedade global onde o *ethos* torna-se simples convenção costume, direito consuetudinário.

No moderno mundo pós-metafísico, a relação entre moral autônoma e pós-convencional se articula numa relação de complementação recíproca, onde ambos carecem de fundamentação racional. Apesar de no nível do saber cultural, diz Habermas:

“[A]s questões jurídicas separam-se das morais e éticas. No nível institucional, o direito positivo separa-se dos usos e costumes, desvalorizados como simples convenções. É certo que as questões morais e jurídicas referem-se aos mesmos problemas: como é possível ordenar legitimamente relações interpessoais e coordenar entre si ações servindo-se de normas justificadas? Como é possível solucionar consensualmente conflitos de ação na base de regras e princípios

---

<sup>139</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.149.

normativos reconhecidos intersubjetivamente? No entanto, elas referem-se aos mesmos problemas, a partir de ângulos distintos. Todavia, mesmo tendo pontos em comum, a moral e o direito distinguem-se *prima facie*, porque a moral pós-tradicional representa apenas uma forma do saber cultural, ao passo que o direito adquire obrigatoriedade também no nível institucional. O direito não é apenas um sistema de símbolos, mas também um sistema de ação”<sup>140</sup>

Para completarmos a exposição da complementaridade da relação do direito e da moral

segundo Habermas, em suas próprias palavras:

“O direito é sistema de saber e, ao mesmo tempo, sistema de ação; ele pode ser entendido como um texto repleto de proposições e interpretações normativas ou como uma instituição, isto é, como um complexo de regulativos da ação. No direito, os motivos e orientações axiológicas estão interligados entre si num sistema de ação; por isso as proposições jurídicas têm eficácia imediata para a ação, o mesmo não acontecendo com os juízos morais enquanto tais. De outro lado, as instituições jurídicas distinguem-se das ordens institucionais naturais através de seu elevado grau de racionalidade, pois nelas se cristaliza um sistema de saber sólido, configurado dogmáticamente e conectado a uma moral dirigida por princípios. E, como o direito está estabelecido simultaneamente nos níveis da cultura e da sociedade, ele pode *compensar* as fraquezas de uma moral racional que se atualiza primariamente na forma de um saber.”<sup>141</sup>

### 2.2.1. A democracia como princípio

A reformulação da *Ética do Discurso* concernente ao princípio D, que introduz uma distinção entre o princípio moral e o princípio democracia objetiva uma fundamentação do direito a partir da *teoria do discurso*. O princípio democracia segundo Habermas:

“[D]estina-se a amarrar procedimentos de normatização legítima do direito. Ele significa, com efeito, que 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. O princípio da democracia explica noutros termos, o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente.

.....

[O] princípio da democracia pressupõe preliminarmente a possibilidade da decisão racional de questões práticas, mais precisamente, a possibilidade de *todas* as fundamentações, a serem realizadas em discursos (e negociações reguladas pelo procedimento), das quais depende a legitimidade das leis.”<sup>142</sup>

<sup>140</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.141.

<sup>141</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.150.

<sup>142</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.145.

Pressupondo que é possível uma formação política racional da opinião e da vontade, o princípio da democracia afirma como mediante um sistema de direitos garantidor da simetria de participação de todos em processos de normatização jurídica, condição já anteriormente estabelecida pelos pressupostos comunicativos implicados nesta mesma normatização jurídica, pode ser institucionalizado. Efetivamente temos aqui a possibilidade da decisão racional de questões práticas, ou seja, a possibilidade de todas as fundamentações, passíveis de realização discursiva ( e negociáveis procedimentalmente) de onde dependerá a legitimidade das leis. O que mostra a dimensão performativa da prática da autodeterminação dos membros da comunidade de direito, os quais reconhecendo-se mutuamente como iguais e livres numa associação livremente estabelecida, podem conferir o assentimento necessário à validação legítima das leis. Dessa forma, o princípio da democracia não apenas estabelece um processo legítimo de normatização, como também orienta a produção do próprio medium do direito.

Portanto, diante da questão – O que torna legítima a autoridade legal? Habermas responde: “Certamente a fonte de toda legitimidade está no processo democrático da legiferação; e esta apela, por seu turno, para o princípio da soberania do povo.”<sup>143</sup> A idéia é mostrar que a legitimidade da lei é baseada na racionalidade imanente à própria lei, que por sua vez é dependente e aberta para as dimensões de uma racionalidade comunicativa subjacente ao medium do direito, de tal forma que nas sociedades modernas, a lei possa cumprir o papel de estabilização de expectativas pela preservação de uma conexão interna com as forças socialmente integradoras do agir comunicativo:

“[O] princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Eu vejo esse entrelaçamento como uma *gênese lógica de direitos*, a qual pode ser reconstruída passo a passo. Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito a liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo para a forma jurídica enquanto tal – e termina quando acontece a institucionalização jurídica de condições para um exercício discursivo da autonomia

---

<sup>143</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.122.

política, a qual pode equipar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica. Por isso, o princípio democracia só pode aparecer como núcleo de um *sistema* de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a produção de direito legítimo, portanto o princípio da democracia, se constituem de *modo co-origiário*.<sup>144</sup>

Habermas pretende haver reconciliado democracia e direitos individuais de tal forma que nenhum dos dois se subordine ao outro. O sistema de direitos não pode ser reduzido nem a uma perspectiva moral dos direitos humanos, nem a uma perspectiva ética da soberania popular porque a autonomia privada dos cidadãos não deve ser posta nem acima nem subordinada à sua autonomia política. A co-originariedade do sistema de direitos e do princípio da democracia reflete a mútua pressuposição da autonomia pública e privada dos cidadãos, que por sua vez é derivada da interpenetração da forma legal e do princípio do discurso que *deve* acontecer se os cidadãos regulam sua vida em comum pelos meios do direito positivo. Como decorrência do exposto brevemente acima, Habermas introduz cinco categorias fundamentais de direitos:

“(1) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação.

Esses direitos exigem como correlatos necessários:

(2) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do status de um membro numa associação voluntária de parceiros do direito;

(3) Direitos fundamentais que resultam imediatamente da possibilidade de postulação judicial de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual.

Essas três categorias de direitos nascem da aplicação do princípio do discurso ao *medium* do direito enquanto tal, isto é, às condições da formalização jurídica de uma socialização horizontal em geral. Eles ainda não podem ser interpretados no sentido de direitos liberais de defesa, uma vez que regulam apenas as relações entre os civis livremente associados, antes de qualquer organização objetiva ou jurídica de um poder do Estado, contra o qual os civis precisam proteger-se. E esses direitos fundamentais garantem a autonomia *privada* de sujeitos jurídicos somente na medida em que esses sujeitos se reconhecem mutuamente em seu papel de destinatários de leis, erigindo destarte um status que lhes possibilita a pretensão de obter direitos e de fazê-los valer reciprocamente. Somente no próximo passo os sujeitos do direito assumem também papel de autores de sua ordem jurídica, através de:

(4) Direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua autonomia política e através dos quais eles criam direito legítimo.

---

<sup>144</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.158.

Essa categoria de direitos encontra aplicação reflexiva na interpretação dos direitos constitucionais e na configuração política posterior dos direitos fundamentais elencados de (1) até (4). Os direitos políticos fundamentais fundamentam o *status* de cidadãos livres e iguais; e esse *status* é autoreferencial na medida em que se possibilita aos civis modificar sua posição material com relação ao direito, com o objetivo da interpretação e da configuração da autonomia pública e privada. Tendo na mira esse objetivo, os direitos até agora explicitados *implicam*, finalmente:  
(5) Direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para o aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) até (4).<sup>145</sup>

Conclusivamente pode-se dizer que Habermas pretende a condição de universalidade para este sistema de direitos no sentido de apresentar um esquema geral pressuposto pelas matérias legais, sem contudo, afirmar um conjunto pré-estabelecido de direitos naturais. O sistema de direitos deve ser desenvolvido de forma politicamente autônoma pelos cidadãos no contexto de suas próprias e particulares tradições e história. Os direitos que garantem a autonomia pública, como aqueles que garantem a autonomia privada, devem assumir a forma de liberdades individuais do sujeito. Isto significa que repousa sobre os próprios cidadãos a escolha sobre o exercício de sua liberdade comunicativa. Há de se observar que a juridificação da liberdade comunicativa revela o fato de que a legitimidade legal não está garantida pela forma da lei sozinha, mas depende das fontes sob seu controle, isto é, a realização de processos de formação racional da opinião pública e da vontade no seio da esfera pública autônoma. Assim, segundo Kenneth Baynes:

“With this derivation of the system of rights securing the private and public autonomy of citizens, Habermas believes he has accounted for the legitimacy of legality. It is based neither on the legal form alone (as maintained by positivists) nor on its conformity to an extralegal set of natural rights or natural law. Rather, the legitimacy of law derives from the fact that it has a rationality of its own, secured in the mutual guarantee of the private and public autonomy of citizens, that ultimately refers back to the bonding/binding illocutionary force inherent in communicative reason and action.”<sup>146</sup>

<sup>145</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.159s.

<sup>146</sup> BAYNES, Kenneth. Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung. In: WHITE, Stephen K. (ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. New York: Cambridge University Press, 1995. p. 212.

### 2.2.2. Um modelo de democracia procedimental

Decorrente do princípio da democracia, formula-se o modelo democrático procedimental, nomeado por Habermas *Política Deliberativa*. Se até o momento nossas análises acompanharam um desenvolvimento intrínseco ao direito, deste momento em diante:

“[T]omaremos como tema a relação externa entre facticidade e validade, ou seja, a tensão entre a autocompreensão normativa do Estado de direito, explicitada na teoria do discurso, e a facticidade social dos processos políticos – que se desenrolam nas formas constitucionais.”<sup>147</sup>

Esse modelo democrático pretendido por Habermas situa-se alternativamente, no seio do debate entre liberais e republicanos: os primeiros priorizando como pressupostos, compromissos e a liberdade para negociar e os outros priorizando o conceito de *bom* para o próprio grupo ou comunidade (*discurso ético*). Procurando o melhor dos dois mundos, a alternativa da *política deliberativa* toma como prioritário o consenso válido por ser garantido nos pressupostos comunicativos e que são bons para toda a humanidade (*discurso moral*).

“A *teoria do discurso*, que atribui ao processo democrático maiores conotações normativas do que o modelo liberal, as quais no entanto, são mais fracas do que as do modelo republicano, assume elementos de ambas as partes, compondo-os de modo novo.”<sup>148</sup>

Na perspectiva republicana a *política deliberativa* foca o processo político da formação da opinião e da vontade, valorizando, ainda, a constituição do Estado democrático de direito, que em seus princípios é uma resposta coerente à pergunta acerca do modo de institucionalização das formas pretensivas de comunicação de uma formação democrática da opinião e da vontade. A *política deliberativa* é dependente da institucionalização dos correspondentes processos e pressupostos comunicacionais, como também do jogo entre deliberações institucionalizadas e opiniões públicas que se formaram de modo informal. Aqui temos: “A procedimentalização da soberania popular e a ligação do sistema político às redes

<sup>147</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.10.

<sup>148</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.21.

periféricas da esfera pública política implicando a imagem de uma sociedade descentrada.”<sup>149</sup>

Além disso, o conceito de uma totalidade social centrada no Estado, representado como um sujeito superdimensionado e agindo em função de um objetivo se vê dispensado. A cidadania, então, configura-se, por meio de: “... atores singulares funcionando como variável dependente em processos de poder que se realizam cegamente porque, além dos atos de escolha individual, existem decisões coletivas agregadas, porém não realizadas conscientemente.”<sup>150</sup>

A tradição política republicana contribui ainda com o conceito de *soberania do povo*, que embora modificado, preserva a idéia de incorporação no povo da titularidade soberana que faz repousar o poder constituinte na prática de autoderminação das pessoas privadas. Na política deliberativa:

“A soberania do povo retira-se para o anonimato dos processos democráticos e para a implementação jurídica de seus pressupostos comunicativos pretensiosos para fazer-se valer como poder produzido comunicativamente. Para sermos mais precisos: esse poder resulta das interações entre a formação da vontade institucionalizada constitucionalmente e esferas públicas mobilizadas culturalmente, as quais encontram, por seu turno, uma base nas associações de uma sociedade civil que se distancia tanto do Estado como da economia.

Em sua versão procedimentalista, a idéia de soberania do povo chama a atenção para condições sociais marginais, as quais possibilitam a auto-organização de uma comunidade jurídica sem, no entanto, encontrar-se simplesmente à merce da vontade dos cidadãos. A autocompreensão normativa da política deliberativa promove um modo discursivo de socialização *para a comunidade jurídica*, o qual, porém, não se estende à totalidade da sociedade, na qual o sistema político, estruturado sobre uma constituição, está *embutido*. Na sua própria visão, a política deliberativa continua fazendo parte de uma sociedade complexa, a qual se subtrai, enquanto totalidade, da interpretação normativa da teoria do direito. Nesta linha, a teoria do discurso considera o sistema político como um sistema de ação ao lado de outros, não o centro, nem o ápice, muito menos o modelo estrutural da sociedade.”<sup>151</sup>

Contando com a *intersubjetividade* de processos de entendimento, essas comunicações destituídas de sujeito formam arenas onde pode ocorrer a formação mais ou

---

<sup>149</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.21.

<sup>150</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.21.

<sup>151</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.24s.

menos racional da opinião e da vontade a respeito dos temas significativos para a sociedade e que demandam regulamentação.

“Como no modelo liberal, as fronteiras entre “Estado” e “sociedade” são respeitadas; porém, aqui, a sociedade civil, tomada como base social de esferas públicas autônomas, distingue-se tanto do sistema econômico, como da administração pública. Dessa compreensão da democracia resulta a exigência normativa de um deslocamento de pesos nas relações entre dinheiro, poder administrativo e solidariedade, a partir das quais as sociedades modernas satisfazem suas necessidades de integração e de regulação. Aqui as implicações normativas são evidentes: a força social e integradora da solidariedade, que não pode ser extraída apenas de fontes do agir comunicativo, deve desenvolver-se através de um amplo leque de esferas públicas autônomas e de processos de formação democrática da opinião e da vontade, institucionalizados através de uma constituição, e atingir os outros mecanismos da integração social – o dinheiro e o poder administrativo – através do *medium* do direito.”<sup>152</sup>

O jogo político da democracia procedimental, pelo visto até o momento, apresenta uma pretensão de neutralidade que deve ser bem compreendida: “Neutralidade significa, em primeiro lugar, que o justo, fundamentado na lógica da argumentação, tem o primado sobre o bom, ou seja, que as questões relativas à vida boa cedem o lugar às questões da justiça.”<sup>153</sup> Pois é nessa perspectiva, que o único mecanismo disponível para auto-organização da comunidade é o meio do entendimento discursivo, de tal forma que, todos os conflitos e problemas de integração social possam ser resolvidos sem o recurso da violência. Embora tenhamos aqui o apelo à situações contrafáticas, como por exemplo a referência a uma socialização comunicativa pura que nunca corresponderá a qualquer sociedade complexa e real, o modo discursivo de socialização empresta ao *medium* do direito a possibilidade da redução da complexidade social pelo direito positivo, lembrando que o conceito procedimental de democracia se refere a uma comunidade *jurídica* que se organiza a si mesma.

“[É] possível entender os direitos fundamentais e os princípios do Estado de direito como outros tantos passos rumo à redução da complexidade inevitável que aparece na contraluz do modelo de socialização comunicativa pura. Isso vale especialmente

<sup>152</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.22.

<sup>153</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.35.

para a concretização jurídica desses princípios e para a institucionalização dos processos da política deliberativa (regra da maioria, órgãos de representação, transmissão de competências de decisão, entrelaçamento de permissões de controle, etc.).”<sup>154</sup>

### **2.3. A fundamentação da Ética do Discurso**

Como contextualização apresentaremos elementos gerais do debate relativo a *Ética Discursiva*, uma vez que o objetivo de nossa dissertação consiste especificamente na abordagem habermasiana. A questão central aqui colocada é a da possibilidade da *fundamentação* da ética e de como se têm colocado seus principais teóricos – aqui serão considerados apenas Habermas e Apel.

Tomando o giro da crítica do conhecimento como análise da consciência, para a crítica do conhecimento como análise da linguagem (*virada lingüística*), apoiado no fato de o problema do valor da verdade não se identificar com o problema da evidência ou da certeza para uma consciência solitária, nem tampouco com o da validade objetiva para uma consciência em geral, mas, primariamente com o problema de uma formulação intersubjetiva do consenso, em virtude do acordo lingüístico (argumentativo), inserimo-nos no horizonte do paradigma da linguagem onde se estrutura uma *Ética do Discurso*.

“O cerne dessa reviravolta que vai da crítica cognitiva enquanto análise consciencial à crítica cognitiva enquanto análise lingüística parece residir no fato de que o problema da própria *validação da verdade* não pode mais ser visto como um problema da *evidência* ou da certeza (*“certitudo”*) para uma consciência isolada em sentido cartesiano, nem tampouco como um problema de *validação objetiva* (e portanto intersubjetiva) para uma “consciência em geral” em sentido kantiano, mas

---

<sup>154</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*; entre facticidade e validade. v.2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.55.

sim, em primeiro lugar, como um problema da formação *intersubjetiva* de *consensos* com base em um *acordo mútuo lingüístico (argumentativo)*.<sup>155</sup>

A estruturação dessa tradição de pesquisa é possibilitada por uma argumentação do tipo sustentado por Apel, em que sua tese visa mostrar que a semiótica transcendental pode efetivamente ser compreendida como um novo paradigma da *filosofia primeira*. Como novo paradigma, a semiótica transcendental pode suceder aos dois paradigmas precedentes da filosofia primeira, seja de uma parte a ontologia ou a metafísica no sentido aristotélico, e de outra parte a crítica do conhecimento ou da filosofia da consciência no sentido de Kant (também no sentido da filosofia moderna de Descartes a Husserl); ela os pode substituir, e ao mesmo tempo ela os pode suprassumir no sentido hegeliano.

Pela definição de Charles Peirce, segundo o qual a função do signo, ou semiose, é uma ilustração da estrutura irreduzível duma relação triádica ou tripartite, ou seja, os três elementos da relação triádica são: o signo propriamente dito, o objeto que é indicado a uma certa consideração, e o destinatário ou intérprete do signo. Ch. W. Morris tomou essa apresentação da relação triádica do signo como ponto de partida no seu livro *Foundations of the theory of signs*<sup>156</sup>. Essa relação triádica se faz aqui a base duma semiótica tridimensional, valorizando a relação semântica entre o signo e seu objeto, e a relação pragmática entre o signo e seu intérprete, a relação de sintaxe entre os signos no quadro de um sistema de signos ou de uma linguagem.

Apel escolhe tomar o esquema de Peirce e Morris da semiose ou semiótica como ponto de partida para apresentar a idéia da semiótica transcendental, e tal decisão é determinada por dois resultados, ligados um ao outro, da reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade do conhecimento intersubjetivamente válido.

---

<sup>155</sup> APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 354.

<sup>156</sup> MORRIS, Charles W. *Foundations of the theory of signs*. Chicago: University of Chicago Press, 1938. 59p.

Por um lado a relação triádica do signo forma um elemento de base mínima de cada conhecimento intersubjetivamente válido, por que a relação desse conhecimento ao seu objeto deve ser mediatizada pela significação intersubjetivamente válida do signo lingüístico.

De outro lado, cada argumento concernente a validade do conhecimento ou a admissibilidade de cada outra pretensão humana de validade, cada um desses argumentos é ele mesmo um signo triádico numa classe determinada.

Nesse caminho Apel atinge um ponto no qual os argumentos formam ao mesmo tempo essa condição de possibilidade dos pensamentos filosóficos intersubjetivamente válidos, condição última à qual o pensamento auto-reflexivo não pode retornar, pois mesmo o pensamento solitário ( o diálogo afônico da alma com ela mesma, para falar como Platão) deve ter a estrutura da argumentação pública. Por causa disso, parece conseqüente e mesmo necessário tomar a estrutura semiótica do conhecimento e dos argumentos como ponto de partida para uma fundamentação última em filosofia.

Pelo exposto até aqui podemos então examinar os três paradigmas da filosofia como Apel, tomando em primeiro lugar a metafísica geral ou ontologia no sentido aristotélico que considera o ente tal como é designado e denotado pelos signos denominativos (nomes próprios e nomes comuns), como o tema primário da filosofia. Em seguida, a filosofia transcendental da consciência, ou crítica da razão no sentido de Kant, pode ser nomeada como paradigma. Ela não considera o ente como tema da filosofia que portanto seja um objeto cognitivo possível do sujeito transcendental ou da consciência, sem considerar a linguagem ou a função do signo como condição transcendental de possibilidade numa interpretação intersubjetivamente válida do mundo e, em certa medida, da constituição do objeto. Finalmente a semiótica transcendental... pode ser compreendida como um terceiro paradigma da *prima philosophia*. Ela considera o ente como objeto possível de interpretação do mundo

mediatizado pelos signos, e considera assim a relação triádica do signo (todo inteiro) como o tema primário da filosofia.

A mudança de paradigma na filosofia (virada) a que vimos nos referindo, corresponde a descoberta de uma racionalidade comunicativa, que fundamenta a ética (racionalmente) a partir da argumentação lógica e da comunicação nas suas normas pressupostas - este é o horizonte da *Ética do Discurso*.

### **2.3.1. O Princípio da Universalidade na Ética do Discurso**

Situados no campo do terceiro paradigma, a tradição de pesquisa ética destaca Habermas como o grande pensador. Se bem que inspirado em outras fontes e pessoas, dentre as quais seu amigo e polemizador Apel, a referência à *Ética do Discurso* nos remete diretamente ao primeiro.

De forma esquemática, o problema da moral, para Habermas enraíza-se na *lebenswelt*, no *mundo da vida*, o lugar onde ocorrem as relações sociais espontâneas, das certezas pré-reflexivas e daqueles vínculos nunca postos em questão. Ele estrutura-se em três componentes: cultura, sociedade e personalidade. A cultura é o estoque do saber da comunidade, que contém os conteúdos semânticos da tradição, onde os indivíduos se abastecem dos modelos de interpretação necessários ao convívio social. A sociedade, *stricto sensu*, é composta de ordenamentos legítimos pelos quais os membros da comunidade regulam suas solidariedades. A personalidade é um conjunto de competências que qualificam um indivíduo para participar da vida social.

No mundo vivido, a forma do *agir comunicativo*, é a característica das relações sociais, onde os indivíduos coordenam seus projetos de ação, organizam suas ligações recíprocas num processo interativo, lingüísticamente mediado. Essa mediação lingüística (comunicação) pode coordenar os indivíduos entre si por sua dupla estrutura que permite tanto uma comunicação entre dois ou mais atores sobre pessoas, coisas e processos, como também dispõe, o tipo de intersubjetividade em cujo contexto se desdobram as coisas ditas. Remetemos aqui à teoria dos atos de linguagem de Austin e à sua reelaboração por Habermas onde a análise lingüística explica detalhadamente a coordenação comunicativa entre os interlocutores.

O resultado da *Teoria do agir comunicativo* que aqui nos interessa é que a argumentação impõe o princípio de universalização como mediador, no caso do discurso prático. Esse é o fundamento da Ética do Discurso, pelo qual as proposições normativas, possíveis de serem falsas ou verdadeiras serão validadas caso tenham sido objeto de um consenso conseqüente à um discurso prático.<sup>157</sup> Contudo o consenso só será fundado caso o discurso tenha sido conduzido segundo o princípio U, ou seja, o critério da universalização para reger a argumentação. Segundo este princípio toda e qualquer norma válida necessita atender à exigência de que as conseqüências e efeitos colaterais que supostamente advirão da observância geral dessas normas para o atendimento dos interesses de cada indivíduo podem ser aceitas de forma não coercitiva por todos os envolvidos.

O princípio U expressa condições ideais, haja vista, dificilmente atualizarem-se em discursos concretos. Porém, é necessário ser pressuposto como real, pois, de outra maneira nenhum interessado participaria de uma argumentação moral. Sua necessidade deriva-se dos pressupostos pragmáticos de toda e qualquer argumentação discursiva.

---

<sup>157</sup> Ver LAFONT, Cristina. Universalismo y pluralismo em la ética del discurso. *Isegoría*, Madrid, 17, p.37-58. onde a autora faz uma discussão importante procurando mostrar como é possível defender um ponto de vista universalista e cognitivista em questões morais sem ter que negar o pluralismo ético que caracteriza a vida contemporânea.

Utilizando-se a regra de argumentação expressa em U na condução dos discursos práticos, quando se atinge o consenso sobre a validade da norma através dos discursos práticos, cessa a *epoche* discursiva, e inicia-se a dinâmica que aplicará a norma, então, considerada válida. Tal aplicação demanda critérios de adequação aos casos e situações concretos, e não mais critérios de validade. Portanto, tendo a norma sido validade e a aplicação iniciada, ocorre o restabelecimento do vínculo com o *mundo da vida*, rompido pelo *Discurso*.

### 2.3.2. O debate sobre a Fundamentação

Habermas antecipando-se a possíveis críticas contra a *Ética do Discurso*, produziu um artigo “*Moralidade e Eticidade*” (1986) no qual contempla a seguinte questão: As objeções levantadas por Hegel contra Kant também se aplicariam à *Ética discursiva*? Resumidas nos tópicos seguintes as objeções seriam: a) o formalismo, b) o universalismo abstrato, c) a impotência do dever-ser e d) o terrorismo da intenção pura.

A primeira objeção (o formalismo) critica a ênfase excessiva no procedimento argumentativo, em detrimento dos conteúdos. Habermas defende a *Ética do Discurso* esclarecendo que os conteúdos morais examinados pela razão comunicativa conforme o princípio U, não são gerados pelo filósofo ou pelos integrantes de um discurso, mas são fornecidos pela vida, existindo no mundo vivido. A *Ética do Discurso* exige sua validação e legitimação, dialógicamente, mediante um discurso prático onde se obtenha a sua aceitação por todos.

A segunda objeção (o universalismo abstrato) diz respeito à possibilidade de opressão das estruturas pluralistas da vida, em função da universalizabilidade. Contudo, esta

crítica não se aplica à Ética do Discurso porque ela está preocupada com a justificativa e a fundamentação racional dos princípios de ação (leis, normas) e não com sua aplicação prática em contextos históricos e sociais concretos, apesar de com a justificação ou rejeição da validade de uma norma, preocupar-se com os efeitos possíveis (indesejáveis e imprevistos) que sua aplicação possa gerar.

A terceira objeção (a impotência do dever-ser) não é válida para a Ética do Discurso, pois esta não possui separação categorial entre a inclinação do dever e a sensibilidade da razão (como é o caso da moral de Kant). Além do mais, a autonomia é um conceito intersubjetivo que põe a emancipação do sujeito em função da liberdade de todas as pessoas.

Por fim, a última objeção (o terrorismo da convicção) é uma acusação que só pode ser sustentada na medida em que não se distinga justificativa e aplicação da norma. A Ética do Discurso foi concebida como teoria moral restrita ao aspecto da justificativa, e ademais, graças ao princípio U tal acusação torna-se improcedente.

Contudo vem de Apel, responsável por uma versão filosófica transcendental-pragmática da Ética do Discurso na qual Habermas claramente se inspirou, outra ordem de crítica. Segundo aquele, é inconsistente da parte de Habermas querer atribuir simultaneamente à filosofia e à ciência social empírica a função da fundamentação última dos princípios morais. Apel nega às ciências sociais empíricas a competência para essa fundamentação, tarefa exclusiva e genuína da filosofia. Cabe a ela elaborar dedutivamente a fundamentação transcendental pragmática dos processos argumentativos auto-reflexivos. O princípio da moralidade discursiva decorre claramente das pressuposições formais-processuais implícitas no princípio U. Habermas não insiste na diferenciação entre afirmações empíricas e afirmações transcendentais pragmáticas, porque sua teoria moral procura combinar a título de uma visão de complementaridade, os métodos das ciências

sociais e da filosofia. Habermas insiste na necessidade de buscar na *lebenswelt*, isto é, nas situações concretas do cotidiano, no agir comunicativo empiricamente constatável, as normas que devem ser submetidas ao discurso prático. Essa ambivalência é inaceitável para Apel.

Segundo esse crítico, a Ética do Discurso de Habermas peca não por um excesso mas por falta de formalismo e universalismo abstrato. Sua *impotência do dever-ser* seria não um defeito mas uma qualidade. A ética discursiva de Apel pretende ser um prolongamento não do agir comunicativo, como no caso de Habermas, mas de uma teoria filosófica responsável, única e exclusivamente, pela justificativa racional das normas e não pela sua existência e aplicação em dados contextos históricos. Por isso, Apel admite a experiência mental como uma forma discursiva de validação da norma em conformidade com o princípio U, procedimento rejeitado por Habermas.”<sup>158</sup>

Não pretendemos ter esgotado o rico debate em torno da Ética do Discurso, inclusive, porque esta discussão está em pleno andamento.<sup>159</sup> Algo notado como falha por um crítico, é apresentado por outro como inovação necessária. Acompanhando e aguardando os desdobramentos ulteriores desta polêmica, fechamos com Bárbara Freitag num balanço da questão no todo do pensamento habermasiano:

“A ética discursiva insere-se no interior da obra global de Habermas como um esforço teórico-epistemológico para superar a velha polêmica a respeito da neutralidade da ciência, inaugurada por Weber (em 1917) e radicalizada por Adorno e Popper (em 1961) em sua disputa sobre o positivismo (a). Insere-se no contexto de sua teoria da ação comunicativa, representando um esforço teórico de repensar a questão da moralidade no interior das sociedades contemporâneas, em que os sistemas político econômico ameaçam colonizar a verdadeira vida social, baseada na comunicação, cooperação, solidariedade e ação comunicativa (b). Procura, assim resgatar os espaços de liberdade do indivíduo, dos grupos sociais e das instituições especializadas na busca da verdade e na fundamentação racional e negociada das novas organizações societárias, redimensionando (politicamente) as perspectivas de evolução das sociedades contemporâneas para o futuro (c). Nesse esforço, simultaneamente filosófico e sociopolítico, procura recuperar o projeto iluminista da emancipação do homem e da humanidade, calcando o velho projeto, ainda não realizado, em novas bases: a razão comunicativa (d).”<sup>160</sup>

<sup>158</sup> FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona*: a questão da moralidade. Campinas: Papyrus, 1992. p. 249s.

<sup>159</sup> Sobre os contornos atuais deste debate sugiro ver V.V.A.A. *Ética do discurso*: novos desenvolvimentos e aplicações. São Paulo: Francisco Javier Herrero & Marcel Niquet Editores, 2002. resultado de um Congresso Internacional sobre Ética do Discurso ocorrido em 2000 na Universidade Federal de Minas Gerais.

<sup>160</sup> FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona*: a questão da moralidade. Campinas: Papyrus, 1992. p 264.

Na trajetória percorrida foi exposto de que forma, numa leitura das obras de Habermas, partindo da *Ética do Discurso*, chegamos ao seu tratado do direito, alcançando a a reformulação resultante no princípio moral e na explicitação do princípio da democracia, terminando com a apresentação do modelo habermasiano de democracia: a *política deliberativa*. Essa proposta repousa sobre as condições da comunicação sobre as quais o processo político pode presumivelmente produzir resultados racionais porque ela opera deliberativamente em *todos* os níveis. Nas palavras de nosso autor, resumidamente, temos a proposta da política deliberativa entre a tradição republicana e liberal, assim configurada:

“Discourse theory takes elements from both sides and integrates them into the concept of an ideal procedure for deliberation and decision making. Weaving together negotiations and discourses of self-understanding and of justice, this democratic procedure grounds the presumption that under such conditions reasonable or fair results are obtained. According to this proceduralist view, practical reason withdraws from universal human rights or from the concrete ethical life of a specific community into the rules of discourse and forms of argumentation that derive their normative content from the validity-basis of action oriented to reaching understanding, and ultimately from the structure of linguistic communication.”<sup>161</sup>

A teoria do Discurso investe o processo democrático com conotações normativas mais fortes do que o faz a tradição do modelo liberal, porém, num sentido mais fraco do que a tradição do modelo republicano. Ao tomar elementos dos dois lados, coloca-os juntos e numa nova perspectiva na qual a disputa entre comunitarismo e universalismo pode ser reconciliada.

“This understanding of democracy leads to the normative demand for a new balance between the three resources of money, administrative power, and solidarity from which modern societies meet their need for integration and regulation.”<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> HABERMAS, Jürgen. *The inclusion of the other; studies in political theory*. Massachussets: MIT Press, 1998. p.246. “A teoria do discurso acolhe elementos de ambos os lados e os integra no conceito de um procedimento ideal para o aconselhamento e tomada de decisões. Esse *procedimento democrático* cria uma coesão interna entre *negociações, discursos de auto-entendimento e discursos sobre a justiça*, além de fundamentar a suposição de que sob tais condições se almejam resultados ora racionais, ora justos e honestos. Como isso, a razão prática desloca-se dos direitos universais do homem ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade e restringe-se a regras discursivas e formas argumentativas que extraem seu teor normativo da base validadtiva da ação que se orienta ao estabelecimento de um acordo mútuo, isto é, da estrutura da comunicação lingüística.”

<sup>162</sup> HABERMAS, Jürgen. *The inclusion of the other; studies in political theory*. Massachussets: MIT Press, 1998. p.249. “Dessa compreensão democrática, resulta por via normativa a exigência de um deslocamento dos pesos que se aplicam a cada um dos elementos na relação entre os três recursos a partir dos quais as sociedades

Habermas acredita que a política deliberativa se inicia em situações problemáticas e percebe que a comunicação livre e aberta é o requisito para a solução dos problemas sociais. A medida desta solução será a extensão dos debates imparciais (racionais) e o nível do consenso subsequente obtido. Pode-se objetar que esta proposta pede demais de uma teoria discursiva da democracia, contudo, é inegável que a solução dos problemas sociais exige uma cooperação esforçada dos atores sociais, e para tanto, quer contribuir o modelo da democracia procedimental.

### 3. INCIDÊNCIAS DA ÉTICA DO DISCURSO NA EDUCAÇÃO

#### 3.1. O processo intersubjetivo de formação da identidade

A modernidade para Habermas é um projeto inacabado porque para ele o posicionamento pós-moderno é conservador, uma vez que a afirmação da falência da modernidade está apoiada numa visão limitada a apenas um tipo de racionalidade. Não é a razão como um todo que está falida, a razão comunicativa tem recursos para fazer avançar o projeto moderno de emancipação humana.<sup>163</sup>

A razão comunicativa exige e produz sujeitos com capacidade crítica e argumentativa para sustentar um debate público das pretensões de validade, cujo objetivo consiste em se atingir um entendimento mútuo, porém, num nível acima do consenso produzido a partir dos discursos do senso comum. Na medida em que a Ética do Discurso levanta o debate da razão prática, isto é, o debate sobre o que fazer e sobre a justificação dos princípios do agir humano no todo da sociedade, esta teoria discursiva da moral assume o papel de explicitar o conteúdo normativo orientador da linguagem em busca da compreensão e do entendimento.<sup>164</sup>

A lei e a regra, a ética e a moral, são pares conceituais que conduzem a reflexão pedagógica ao enfrentamento do sujeito na afirmação de sua existência.

---

<sup>163</sup> Sobre essa discussão relativa à modernidade ver: HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000; e ainda, d'ENTRÈVES, Maurizio Passerin; BENHABIB, Seyla. *Habermas and the unfinished project of modernity*: critical essays on the philosophical discourse of modernity. Cambridge: MIT Press, 1997; e finalmente GOERGEN, Pedro. *Pós-modernidade, ética e educação*. Campinas: Autores Associados, 2001.

<sup>164</sup> Ver AHLERT, Alvor. *A eticidade da educação*: o discurso de uma práxis solidária/universal. Ijuí: Editora Unijuí, 1999. cap. 3, 135-160.

O que a humanidade tem vivido ao longo das últimas décadas, tem nos colocado diante de uma proximidade terrível a algum cataclismo provocado por nossa própria civilização. Tal fato nos põe diante de um desafio no qual nossa própria sobrevivência está empenhada. A modernidade e sua crise passam decisivamente por este ponto que explicita a importância e a urgência da ética em nossa sociedade. Educar hoje exige enfrentar um desafio múltiplo no qual a ordem social, a preservação da natureza e do planeta, somam-se às intensas dificuldades de convivência entre os diferentes e mesmos seres humanos.

A modernidade dissolveu certezas metafísicas que balizaram de maneira fundamental a educação como mecanismo de produção e reprodução de nossa sociedade. Nesta conjuntura a *Ética do Discurso* possui recursos para afirmar uma práxis educativa, carregada de energias utópicas para transformação de nossa sociedade.

A idéia de aprendizagem e a possibilidade de se alcançar os mais altos níveis de aprendizado ocupa um papel central na obra de Habermas. Por este motivo, e para a compreensão da relevância educacional deste pensador, segundo Robert Young<sup>165</sup>, as características educacionais da obra de Habermas, implicam numa teoria crítica da educação, e podem ser identificadas em três pontos principais, que funcionarão aqui como introdução ao último capítulo desta dissertação.

O primeiro consiste numa visão da história humana na qual a possibilidade de aprendizagem é percebida não apenas como biográfica mas também como um processo sócio-histórico. Com esta concepção Habermas inclusive se distancia do conceito de modo de produção, afastando-se, portanto, de um dos pilares fundamentais do esquema teórico-analítico marxista.<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> YOUNG, Robert. Habermas and education. In: HAHN, Lewis Edwin. *Perspectives on Habermas*. Illinois: Open Court, 2000. cap. 27, p. 531-552.

<sup>166</sup> Consultar HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1990. 247p.

O segundo ponto, ainda a partir de Young, diz respeito ao conceito de razão, pois a filosofia é a guardiã da racionalidade dado que as práticas sociais de justificação e fundamentação – isto é, de *racionalização* – sobre moral e questões existenciais são as únicas alternativas para obtermos práticas mais ou menos coercitivas. E ainda, porque a exploração discursiva das questões de validade levantadas a partir de um contexto de *consensus* problematizado, pode nos conduzir a um novo entendimento que se tornará, então, a nova identidade e cultura, a nova realidade social. Portanto, pode-se afirmar que “*reason is the way we learn*”.<sup>167</sup>

Como terceiro ponto relacionado aos demais anteriores, Robert Young refere-se, à teoria da educação como podendo estar ancorada na dimensão ontogenética do pensamento habermasiano. Aqui encontraremos uma articulação da teoria da ontogênese do indivíduo e dos níveis de aprendizagem social através de uma mesma estrutura.

### **3.1.1. Linguagem e formação do indivíduo**

O processo de socialização para Habermas é concomitante ao processo de individuação. O que significa dizer que ao mesmo tempo em que o indivíduo se forma, ele também vai assimilando os elementos constitutivos do *mundo da vida* no qual ele está situado. Todos estes elementos na realidade são mediados lingüísticamente. Sem o recurso à linguagem nada disto seria possível, daí a forte expressão habermasiana que atribui à linguagem a condição de medium intransponível de todo o sentido e validade.

---

<sup>167</sup> YOUNG, Robert. Habermas and education. In: HAHN, Lewis Edwin. *Perspectives on Habermas*. Illinois: Open Court, 2000. Cap.27, p. 533.

Os processos de individuação e socialização possuem uma conexão lingüística, primeiramente formulada por Mead, e apropriada e elaborada por Habermas. O conceito de individuação nos remete aos processos através dos quais a personalidade se estrutura e se forma no transcurso da própria vida, forjando a originalidade e unicidade do seu ser individual. Por outro lado, a referência aos processos de socialização trata daqueles processos sociais que determinam a partir da sociedade, e da dinâmica da cultura a contribuição externa para a afirmação da personalidade. Portanto, há uma simultaneidade entre os processos acima, segundo Habermas, expressa a partir das descobertas conduziram a linguagem ao papel de medium intranscendível de todo sentido e validade. Haja vista que a linguagem, ou seja o medium lingüístico, se constitui na base sobre a qual os indivíduos sujeitos integrantes de uma determinada comunidade real de comunicação se estruturam, se afirmam e se reconhecem mutuamente. É interessante sobre esta questão, a explicação dada por Ferreira<sup>168</sup>, mostrando como Habermas investigando a performatividade dos atos de linguagem percebe a dupla estrutura capaz tanto de individuar, bem como de socializar.

“Assim, quando se analisa o papel gramatical que a primeira pessoa assume em proposições performativas, percebe-se que o “eu” representa o sujeito de um [ato de linguagem] que assume uma relação interpessoal com uma segunda pessoa, relação esta que é determinada pelo modo de comunicação, ou seja, pelo tipo de compromisso que o falante assume como seu ato ilocucionário. Performativamente o falante se dá a conhecer na atuação de seus [atos de linguagem] como sujeito insubstituível e, implicitamente, levanta a pretensão de ser reconhecido como pessoa autônoma. A conexão lingüística da individuação como a socialização na obra habermasiana fica evidenciada pela lógica do uso dos pronomes pessoais nas interações comunicativas.”<sup>169</sup>

Um outro índice que permite uma adequada percepção da simultaneidade dos processos de individuação e socialização se dá na autocompreensão, pois, este processo reflete duas dimensões estruturadas pela linguagem onde o sujeito se entende consigo mesmo acerca da elaboração de um conteúdo interno, portanto, pessoal e ao mesmo tempo se entende com os

---

<sup>168</sup> FERREIRA, Rodrigo Mendes. *Individuação e socialização em Jürgen Habermas*: um estudo sobre a formação discursiva da vontade. São Paulo: ANNABLUME Editora, 2000.

<sup>169</sup> FERREIRA, Rodrigo Mendes. *Individuação e socialização em Jürgen Habermas*: um estudo sobre a formação discursiva da vontade. São Paulo: ANNABLUME editora, 2000. p. 87.

outros sujeitos na totalidade das relações da vida, no interior de uma comunidade real e ilimitada de pessoas. Em outros termos, a autocompreensão é ao mesmo tempo intra-subjetiva e intersubjetiva.

### 3.1.2. Mundo da vida, individuação e socialização

Na perspectiva de Habermas o conceito de *mundo da vida* configura-se como um pano de fundo compartilhado intersubjetivamente por todas as pessoas lingüisticamente competentes. Estas pessoas interagem como atores sociais com este pano de fundo constituído por tradições, instituições e identidades forjadas a partir da socialização. Por *mundo da vida*, então, nos remetemos ao volume de saber que funciona como base para nosso agir. Uma metáfora pertinente é a comparação do *mundo da vida* presente de forma implícita e pré-reflexiva, com um armazém de modelos de interpretação que são utilizados conforme a conveniência de entendimento comunicativo. O saber oriundo do mundo da vida se caracteriza por três elementos: primeiro, a *certeza imediata* por sua presença em toda comunicação inter-humana, apesar das pretensões de validade transformarem o status desta característica decompondo-a num saber falível; segundo, a força totalizadora do mundo da vida é o suporte para as convicções pré-reflexivas dos interlocutores; e, terceira característica, o holismo que refletindo a complexidade, e o entrelaçamento das características anteriores marcadas pela imediatez e pela totalização. Numa feliz síntese dos escritos de Habermas, Ferreira explica que:

“Os componentes estruturais do mundo da vida são a cultura, a sociedade e a personalidade. Para Habermas, cultura é o depósito de saber, em que os participantes da comunicação extraem ou se abastecem de interpretações, para entender-se sobre algo no mundo. Já a sociedade é constituída pelas ordenações legítimas através das quais os participantes das interações lingüísticas regulam suas pertenças a grupos sociais, assegurando com isso a solidariedade. E por

personalidade ele entende as competências e motivos que convertem a um sujeito capaz de linguagem e de ação, isto é, que o capacitam para tomar parte nos processos de entendimento e para afirmar e garantir neles a sua própria identidade.”<sup>170</sup>

Os componentes estruturais tratados acima se enraízam em segmentos distintos e diferenciados do mundo da vida caracterizados por maior ou menor praticidade. As formas simbólicas da comunidade de comunicação fixam o *saber cultural*, manifesto através dos recursos disponibilizados (como por exemplo objetos de uso pessoal, livros, tecnologias, teorias, palavras, etc). Os costumes sociais, leis, normas, e instituições em geral são as raízes da *sociedade*. Os participantes das comunidades, têm nos seus substratos orgânicos de seres humanos a encarnação das *estruturas de personalidade*. A educação neste contexto se afirma como um sistema de ação especializado em alto grau na reprodução cultural, na figura formal e institucionalizada da escola. Contudo, no âmbito da integração social (concernente ao direito) ou na socialização (considerando aqui as dimensões relativas à família), ainda se encontrará uma dimensão relevante da educação, ainda que em sentido lato. Daí a concepção de Habermas<sup>171</sup> expressar em torno do conceito de mundo da vida uma compreensão de processos que articulam exatamente o conjunto das preocupações do campo pedagógico relativamente a esta tríplice dimensão da produção e reprodução da cultura, da socialização e da individuação, que estabelece as bases da integração social pela afirmação das estruturas da personalidade.

“Os organismos só podem ser descritos como pessoas quando e na medida em que forem socializados, isto é, penetrados por conjuntos de sentido culturais e sociais e estruturados através deles. Pessoas *são* estruturas simbólicas, ao passo que o substrato natural simbolicamente estruturado, mesmo sendo experimentado como o próprio corpo, é, enquanto natureza, tão exterior aos indivíduos como a base material da natureza é exterior ao mundo da vida tomado como um todo. A natureza interior e a exterior estabelecem limites externos para os indivíduos socializados e para o seu mundo da vida, erigindo barreiras contra um ambiente; ao passo que as pessoas com sua cultura e sua sociedade permanecem internamente entrelaçadas através de relações gramaticais.

<sup>170</sup> FERREIRA, Rodrigo Mendes. *Individuação e socialização em Jürgen Habermas*: um estudo sobre a formação discursiva da vontade. São Paulo: ANNABLUME editora, 2000. p. 98.

<sup>171</sup> HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.100.

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. Nesta medida, as pessoas e suas interpretações realizam algo em prol da cultura. Esta, por seu turno, oferece uma fonte para as pessoas. Elas não são, obviamente “portadoras” de tradições no mesmo sentido que o substrato orgânico pode ser descrito como portador de estruturas da personalidade. 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.”

O processo de socialização para Habermas é concomitante ao processo de individuação. O que significa dizer que ao mesmo tempo em que o indivíduo se forma, ele também vai assimilando os elementos constitutivos do *mundo da vida* no qual ele está situado. Todos estes elementos na realidade são mediados lingüisticamente. Sem o recurso à linguagem nada disto seria possível, daí a forte expressão habermasiana que atribui à mesma a condição de medium intransponível de todo o sentido e validade. O medium lingüístico possibilita a integração social de um indivíduo na comunidade porque todo proferimento numa língua natural pressupõe que os significados dos sinais lingüísticos possuam uma identidade de significados para os integrantes da comunidade dos falantes da mesma língua. Isto se dá porque um sinal possui sentido e validade exclusivamente na tríplice estrutura na qual ele é capaz de mediatizar algo no mundo como algo significativo para os membros de uma comunidade lingüística. Os *atos de linguagem* portanto se conectam com o *mundo da vida* na medida em que pretensões de validade são levantadas problematizando aspectos e dimensões da existência humana compartilhada.

A educação em suas duas dimensões informal e formal, está intimamente relacionada ao processo de individuação e socialização. Com relação ao aspecto informal da educação temos o âmbito do senso comum determinado no mundo da vida de uma sociedade determinada historicamente. Neste campo a conscientização é o que pode refinar os processos informais de educação. Contudo, no que tange aos processos formais, existe um planejamento e uma ação elaborada no interior da escola, que é como designaremos doravante

todo e qualquer ambiente da educação formal, onde os processos de individuação e de socialização ocorrerão em conformidade com a ação educativa dos agentes educacionais informados por sua respectiva proposta político-pedagógica.

### 3.1.3. Formação discursiva da vontade

O sujeito se faz um indivíduo socializado no mundo da vida de uma comunidade real, na perspectiva de Habermas, a partir do processo de *formação discursiva da vontade* que é o processo da argumentação que fundamenta tanto o conceito de razão prática como o conceito de vontade. A fundamentação discursiva de normas, “sob os aspectos do adequado a fins, do bom e do justo, referem-se à vontade de agentes possíveis”.<sup>172</sup> O discurso sobre suas propriedades pragmáticas possibilita uma formação consensual da vontade de tal maneira que cada indivíduo tenha seus próprios interesses atendidos. Contudo, sem desfazer os vínculos sociais que envolvem cada pessoa ao todo da sociedade.

“Por esta razão, a Ética do Discurso, que faz derivar, de um modo geral, os conteúdos de uma moral universalista a partir dos pressupostos gerais da argumentação<sup>173</sup>, pode também fazer justiça à raiz comum da moral: como os discursos estão como que alicerçados na ação de orientação comunicativa enquanto forma de reflexão, podem também inferir, a partir do *mesmo* recurso das interações linguisticamente mediadas, ao qual os indivíduos socializados devem a sua susceptibilidade, os pontos de vista centrais para a compensação moral desta fragilidade, os pontos de vista centrais para a compensação moral desta fragilidade profundamente enraizada. Graças às suas propriedades pragmáticas, os discursos possibilitam uma formação razoável da vontade, de tal modo que os interesses de cada indivíduo podem ser contemplados sem quebrar o laço social que liga cada sujeito a todos os outros. Na qualidade de participantes em discursos práticos, cada indivíduo está posicionado na sua própria pessoa, não perdendo, contudo, a sua ligação a um contexto geral e objetivo.”<sup>174</sup>

<sup>172</sup> FERREIRA, Rodrigo Mendes. *Individuação e socialização em Jürgen Habermas*: um estudo sobre a formação discursiva da vontade. São Paulo: ANNABLUME Editora, 2000. p. 131.

<sup>173</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. Notas programáticas para fundamentação de uma Ética do Discurso In: \_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 61-141.

<sup>174</sup> HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p.72

A questão chave subjacente à formação da vontade, é a da própria formação da identidade individual, que em termos habermasianos coincide com o desenvolvimento moral, tomado em sua dimensão cognoscitiva, que vem a ser a capacidade de juízo moral. Neste contexto, “o sujeito agente quer certificar-se como vontade livre na auto-relação prática (e não apenas “conhecer”, como acreditava a filosofia do sujeito)”<sup>175</sup>. O processo argumentativo inerente às relações sociais está sintonizado no processo da formação da vontade do indivíduo. Mediante a utilização do pronome pessoal da primeira pessoa (*Eu*) obtêm-se significados performativos que permitem ao falante detentor de uma vontade livre, se auto-interpretar, ocupando uma posição insubstituível na trama das relações interpessoais. Dessa forma o *falante* se faz ator social, que pretende obter reconhecimento tanto para sua condição de *vontade autônoma* como para sua condição de ser individual.

Uma vez que o processo de individuação se dá concomitantemente ao processo de socialização, a autocertificação da vontade individual se dá no interior da perspectiva da vontade coletiva. Desde que nascemos, nossas existências estão circunscritas por contextos normativos elaborados, reconhecidos e exercitados intersubjetivamente e também pelas formas de vida de nosso ambiente sócio-comunitário.

Distintamente do que pretendia a filosofia do sujeito para a qual a formação da vontade coletiva poderia ser representada como uma ampliação do processo de formação da vontade individual, para Habermas a formação da vontade do indivíduo segue uma argumentação pública realizada *in foro interno*.

No pensamento de Habermas, a dimensão ética está implicada nos processos de individuação e socialização na medida em que a comunicação humana vincula toda pessoa a um compromisso moral através do uso da linguagem.

---

<sup>175</sup> FERREIRA, Rodrigo Mendes. *Individuação e socialização em Jürgen Habermas*: um estudo sobre a formação discursiva da vontade. São Paulo: ANNABLUME Editora, 2000.

“Portanto, todas as exigências e possibilidades de auto-realização do sujeito terão que *respeitar a dimensão moral de sua inserção com os outros no mundo*, e, nesse sentido também, elas poderão ser reconhecidas e possibilitadas pelos outros. Dessa forma, todos nós somos responsáveis diante dos outros pela sinceridade de nossas colaborações para a construção de uma sociedade mais justa e democrática; somos responsáveis pela coerência das intenções pretendidas com as intenções proferidas em nossas expressões; somos responsáveis diante dos outros pela autenticidade de nossas expressões artísticas e culturais no mundo da vida.”<sup>176</sup>

A partir da interação social produzida através de pretensões de validade, encontramos no agir comunicativo condições de simetria e expectativas de reciprocidade que conduzem às idéias de justiça e solidariedade. Por estas idéias o reconhecimento intersubjetivo e as pretensões universais de validez, erguidas em todo ato de linguagem estão conectadas, mostrando de que forma, para Habermas, a solidariedade é a perspectiva complementar da justiça.

“Este princípio radica na experiência da necessária responsabilidade pelo outro, visto que todos têm de estar de igual forma interessados, enquanto companheiros da mesma causa, na integridade do seu universo comum. A justiça entendida numa perspectiva deontológica exige como contrapartida a solidariedade. Não se trata de dois momentos que se complementam, mas antes de dois aspectos da mesma realidade. Toda a moral autônoma tem de resolver dois problemas de uma só vez: acentuar a intangibilidade dos indivíduos socializados, na medida em que requer um tratamento igual e respeito uniforme em relação à dignidade de cada um; e proteger as relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco, na medida em que reclama solidariedade por parte dos indivíduos enquanto membros de uma comunidade em que foram socializados. A *justiça* tem a ver com as iguais liberdades 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 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.”<sup>177</sup>

### **3.2. Escolarização, produção e reprodução cultural da sociedade**

O discurso da modernidade, que a sua maneira é preservado por Habermas, contextualiza o fundamento teórico da educação na medida em que o processo de construção

---

<sup>176</sup> FERREIRA, Rodrigo Mendes. *Indivíduo e socialização em Jürgen Habermas*: um estudo sobre a formação discursiva da vontade. São Paulo: ANNABLUME Editora, 2000. p. 134.

<sup>177</sup> HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p.70s.

do sujeito, no Ocidente foi determinado por este mesmo processo sócio-histórico-cultural designado como modernidade. Explica-o Nadja Hermann:

“A pretensão de validade da educação de formar sujeitos capazes de autonomia moral e intelectual funda-se na razão auto esclarecedora e no princípio da subjetividade, presentes no discurso da modernidade. Esta se formula como uma tentativa de autonomia da humanidade em contraposição a todas as heteronomias.”<sup>178</sup>

Neste ponto, a pretensão da formação de sujeitos autônomos, além de moderna é influenciada pela matriz filosófica kantiana. As características acima, rearticuladas pela *Teoria do agir comunicativo*, aproximam a educação da *Ética do Discurso*, como já na seção anterior, tentamos mostrar apresentando como se dá o processo intersubjetivo da formação da identidade. Na realidade este processo realiza-se de forma especial nos processos educacionais existentes em cada sociedade determinada pela dinâmica da cultura ocidental. O educar que constrói intersubjetivamente sujeitos, na prática desenvolve a consciência moral das pessoas, que eventualmente poderão alcançar os mais elevados níveis apresentados por Habermas, apoiado por Kohlberg e Piaget.

Se concordarmos com a exposição de Nadja Hermann acerca da *escola moderna*, como uma mediação para a construção do sujeito, esta escola se faz como resultado de um processo evolutivo moderno, constituído no campo sócio-cultural, como um dos aspectos da *totalidade da práxis pedagógica*, refletindo por sua vez o grau de desenvolvimento científico e cultural. Portanto, a escola assume dialeticamente, tanto a perspectiva da emancipação, quanto a função social básica de reprodução, manifesta na legitimação dos conhecimentos e valores que veicula, pelo fato de ser elemento integrante de toda e qualquer práxis social, revelando ainda, a racionalidade subjacente.

“Dessa forma, a escola é a expressão da necessidade de educar e resultado do processo de evolução da modernidade. Constitui-se, originalmente, como um instrumento circunstanciado por componentes ilustrados e emancipatórios, mas seu componente de dominação impõe sempre novas coações.

Para fins deste estudo, deve-se destacar que a escola moderna:

---

<sup>178</sup> PRESTES, Nadja Hermann. *Educação e racionalidade*: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 35.

- é um instrumento de reprodução da humanidade, que mantém tensão dialética entre perspectivas emancipatórias e conservadoras, apresentando, portanto, uma estrutura antinômica;
- participa da produção e transmissão do saber, bem como de sua seleção e legitimação;
- mantém uma combinação de educação e ensino, entendida como um tratamento metódico para que o saber seja apreendido;
- é o lugar onde aprendizagem e ensino se diferenciam e ocorrem sistematicamente;
- promove a aprendizagem da racionalidade;
- é uma das instâncias de formação do ser humano, da constituição do sujeito epistêmico e moral;
- é resultado de um processo de evolução social.

Depreende-se da análise até aqui realizada que a educação está presente na sociedade, articulada com os diversos discursos produzidos sobre racionalidade e sujeito. Assim, a educação concretiza certos pressupostos filosóficos que justificam os tipos de educação existentes. A modernidade anuncia princípios orientadores para a educação que, se por um lado devem ser criticados, porque a sociedade testemunha os contraditórios impasses decorrentes da ação racional, por outro lado precisam ser submetidos a uma radicalização crítica que permita estabelecer critérios sobre o que deve ou não ser conservado ou transformado.<sup>179</sup>

### **3.2.1. Educação formal no contexto habermasiano; o papel da escola**

Na realidade, Habermas nunca escreveu um tratado sobre a educação, mas, um volume considerável de pesquisas mostra a pertinência e a fecundidade do *opus habermasiano* para a educação, estabelecendo as mais diversas relações como pode ser constatado no livro *Validade em educação*<sup>180</sup>, onde encontramos um apanhado crítico bastante interessante sobre influência do pensamento habermasiano sobre a educação brasileira. Contudo, nos poucos artigos em que ele faz referência específica à educação no contexto de análises culturais, a idéia básica consiste em abordar as instâncias formais da educação como

<sup>179</sup> PRESTES, Nadja Hermann. *Educação e racionalidade*: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p.55s.

<sup>180</sup> HERMANN, Nadja. *Validade em educação*: intuição e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. 144p. Em especial o segundo capítulo: *Opções*: as pesquisas educacionais embasadas na teoria habermasiana, p.61-88.

processos sociais de aprendizagem.<sup>181</sup> Sobretudo em *Teoria do agir comunicativo*, ao desenvolver o conceito de racionalidade comunicativa, nosso autor estabelece as bases para se encarar a educação como um processo de mediação entre o indivíduo e a sociedade.

“Habermas has long concerned with the question of socio-cultural learning. *Communication and the Evolution of Society*, a collection of essays published in English in 1979, can be read as an attempt to work out an empirically based, multidimensional theory of social and cultural learning processes through engagement with research in a variety of disciplines. At that stage, however, Habermas still thought it possible to make use of a sociological conception of learning based on the work of Piaget. The Theory of Communicative Action) which appeared in German in 1981) remained within this framework insofar as it interpreted modern processes of societal rationalization – and, more generally, social evolution – as potential learning processes. Since then, however, Habermas has distanced himself from the developmental perspective of writers such as Piaget and Kohlberg while continuing to appeal to a concept of socio-cultural learning.”<sup>182</sup>

Discutindo os conceitos de *sentido e verdade* na *pragmática formal*, Maeve Cooke escreveu um artigo iluminador sobre a questão dos *processos de aprendizagem*. Apresenta sua conexão intrínseca com o conceito de entendimento mútuo lingüístico da *Teoria do agir comunicativo*, a propósito da refutação do contextualismo de Rorty.

“Habermas thus has to show not just that linguistic understanding is internally connected with reaching understanding in processes of argumentation; he also has to show that such processes are in principle *learning processes*, the outcomes of which constitute a gain in knowledge and lay claim to validity in an inherently context-transcendent sense. He has to show, in other words, that mutual understanding (*Verständigung*) has a cognitive dimension that is potentially transformative of the very epistemic and normative standards prevailing in actually existing socio-cultural practices. He has to show that, at least in the case of speech acts that thematise claims to truth or moral rightness, linguistic understanding involves knowledge of

---

<sup>181</sup> Sobre este ponto é de interesse consultar: HABERMAS, Jürgen. The idea of the university: learning processes. In: \_\_\_\_\_. *The new conservatism: cultural criticism and the historians' debate*. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 100-127.

<sup>182</sup> COOKE, Maeve. Socio-cultural learning as a ‘transcendental fact’: Habermas’s postmetaphysical perspective. *International Journal of Philosophical Studies*, Dublin, v.9, n. 1, p. 63-83, 2001. Available from, <<http://www.tandf.co.uk/journals/routledge/09672559.html>>. Cited: 18 Jun. 2002. “Habermas, há bastante tempo vem se preocupado com a questão da aprendizagem sócio-cultural. O livro *Communication and the evolution of society*, uma coleção de artigos publicados em inglês em 1979, pode ser lido como um esforço de refinamento empiricamente fundamentado, da teoria multidimensional dos processos sociais e culturais de aprendizagem, através da pesquisa numa variedade de disciplinas. Nesse momento, contudo, Habermas ainda pensa ser possível fazer uso de uma concepção sociológica de aprendizagem baseada no trabalho de Piaget. A *Teoria do agir comunicativo* (que aparece em alemão em 1981) preserva este quadro de referência teórica na interpretação dos processos modernos de racionalização societária – e, de forma mais genérica, tomo a evolução social como processos de aprendizagem potencial. Desde então, Habermas vem se distanciando da perspectiva desenvolvimentista de escritores como Piaget e Kohlberg, entretanto, continua a recorrer ao conceito de aprendizagem sócio-cultural.”

acceptability conditions, in which rational acceptability is linked to cognitively construed conceptions of truth and justice as inherently context-transcendent.”<sup>183</sup>

Segundo Ângela Mazzi os marcos referenciais para uma teoria crítica da educação fundamentada no paradigma da *razão comunicativa* consistem em: a) na potencialização do agir comunicativo e b) no resgate de espaços tomados pela colonização sistêmica do *mundo da vida*, como ela mesma explica:

“Quando a dominação tem suas raízes na erosão da intersubjetividade, quando o estado emancipatório é concebido e caracterizado pela antecipação de uma convivência no contexto de uma comunicação não coagida, a mediação implica potencialização [do agir comunicativo] e reconquista para o [mundo da vida] dos espaços usurpados pelo sistema.

Essa potencialização e essa reconquista são os marcos referenciais para uma teoria crítica da educação fundamentada no paradigma da razão comunicativa.

É importante enfatizar que a potencialização [do agir comunicativo] não implica abandono da ação instrumental. Uma abordagem que levasse em conta apenas as funções sociais que se dão no âmbito [do agir comunicativo], onde o mecanismo lingüístico é essencial para a integração social, seria unilateral e idealista.”<sup>184</sup>

A *Teoria do agir comunicativo* escapa ao reducionismo unilateral e idealista por incorporar em seu interior a perspectiva sistêmica que lhe garante a análise dos mecanismos de reprodução material e de integração funcional. Dessa forma a educação inspirada pelo agir comunicativo, como uma das dimensões possíveis da práxis social do ser humano é reabilitada em sua plenitude, isto é, dela pode emergir uma dupla sociabilidade, a saber: uma sistêmica, engendrada no âmbito da ação instrumental, e a comunicativa, desenvolvida mediante as relações intersubjetivas dos sujeitos agentes e falantes fundamentadas na motivação racional do melhor argumento presente no processo discursivo.

<sup>183</sup> COOKE, Maeve. Meaning and truth in Habermas’s pragmatics. *European journal of philosophy*, Malden, v.9, n.1, p.9. Available from, <<http://www.periodicos.capes.gov.br/>>. Cited: 20 Jun. 2002. “Habermas então tem que mostrar, não apenas que a compreensão lingüística está internamente conectado com os processos argumentativos para alcançar o entendimento; mas ele também que mostrar que em princípio tais processos são *processos de aprendizagem (learning processes)*, que constituem um ganho em conhecimento e ainda o levantamento de pretensões de validade num sentido que transcende o contexto inerente. Ele tem que mostrar, em outras palavras, que o entendimento mútuo lingüístico (*Verständigung*) tem uma dimensão cognitiva que é potencialmente transformadora dos padrões propriamente epistêmicos e normativos prevalecentes nas práticas sócio-culturais realmente existentes. Ele tem que mostrar que, pelo menos nos casos dos atos de linguagem onde que se tematiza pretensões à verdade ou à correção moral, o entendimento lingüístico envolve o conhecimento das condições de aceitabilidade, nas quais a aceitabilidade racional está relacionada com as concepções de verdade e justiça construídas cognitivamente como inerentemente transcendententes ao contexto.”

<sup>184</sup> MAZZI, Ângela Parente Ribeiro. *Razão comunicativa e emancipação: fundamentos para uma teoria crítica da educação*. (Tese de Doutorado, inédita). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Educação, PUC-RJ, 1992. p. 95.

A educação no campo da reprodução material da vida, realiza uma mediação entre o ser humano e a sociedade de caráter instrumental, pois está orientada para a práxis tecnológica, controlando a natureza e colocando-a ao seu serviço. Nesta perspectiva a educação se torna teorização sobre técnicas manipulativas de processos.

No campo da reprodução simbólica da vida, a educação contribui nas dimensões do *mundo da vida*, quais sejam: a) dimensão da transmissão cultural (relacionada ao mundo objetivo); b) dimensão da integração social (relacionada ao mundo intersubjetivo), e c) dimensão da socialização (relativa ao mundo da personalidade subjetiva). A tarefa da educação consiste em por um lado teorizar a práxis numa perspectiva hermenêutica concernente à compreensão do sentido; por outro lado, consiste em criticamente refletir sobre o contexto social e histórico, e ainda sobre o contexto das competências necessárias à individuação subjetiva. O eixo estruturador da dinâmica educacional no campo da reprodução simbólica da vida, numa perspectiva habermasiana, deve priorizar como núcleo da práxis comunicativa o reconhecimento universal da igualdade.

Uma parte de significativo interesse sobre o debate travado a partir da obra de Habermas, mais especificamente, sobre a recepção e os desdobramentos da *Teoria do agir comunicativo* sobre o campo da teoria educacional, procura determinar as relações entre agir comunicativo e ação pedagógica – para tanto recolhemos três contribuições,<sup>185</sup> que aprofundam a discussão, sem contudo esgotá-la: a) Oelkers, b) Uhle e c) Masschelein.

a) Jürgen Oelkers sustenta a tese do *obscurecimento do problema real: ação pedagógica não é agir comunicativo*. Para este a educação encontra dois motivos atraentes na teoria habermasiana:

“[O] primeiro permite rejeitar um conceito de ação tecnológica, que converte a ação educativa em estratégica, pela qual é possível escolher meios, a partir de critérios utilitaristas, conforme as variantes das pedagogias cientificistas. Um segundo motivo, decorrente do primeiro, é a possibilidade que a teoria apresenta de fazer um

---

<sup>185</sup> Apresentadas em HERMANN, Nadja. *Validade em educação*: intuição e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p.101-118.

corretivo na tradição, sobre a qual se fundamentou o pensamento pedagógico. Para Oelkers, tal promessa não é resgatada, pois o quadro teórico de Habermas não acolhe um conceito de ação pedagógica. Essa avaliação é feita, a partir de um conceito específico de ação pedagógica por ele desenvolvido.”<sup>186</sup>

Contudo, o principal problema por ele apontado está no fato de que a educação não é *instrumento*, nem tão pouco a produção de uma *ação com êxito*. Da diferenciação entre *ação* e *processo* ele formula o problema maior da educação da seguinte forma: “*Como pode um objetivo ser alcançado, através da ação pedagógica, quando o efeito dessa ação não é tecnologicamente controlável?*” O problema fundamental se descaracteriza como a relação entre norma e queda da norma, e se delinea no paradoxo da educação que deve influenciar e por outro lado, quer conduzir à autonomia moral – a maioria no sentido kantiano.

b) Reinhard Uhle aponta *a contradição entre racionalidade e sentimentos*.

“A crítica de Uhle se dá numa outra perspectiva: ao analisar as tarefas da educação, frente à teoria da modernidade e às formas de compreensão da formação do sujeito, o autor identifica uma contradição na teoria de Habermas. Essa contradição tem origem na idéia de um crescente desenvolvimento do eu e da sociedade, através da racionalidade, mesmo sendo esta de natureza comunicativa. Tal desenvolvimento do eu estaria em contradição com o significado dos sentimentos, do mundo subjetivo das vivências ou da expressividade, que não encontram o acolhimento devido na teoria habermasiana. Essa perspectiva encontra eco nas críticas feitas a Habermas, no sentido de sua teoria ser excessivamente racionalista, não permitindo extrair do mundo da vida a força que possui.”<sup>187</sup>

Aqui a educação está orientada para a formação da personalidade dos indivíduos, como um desenvolvimento ontogenético, produtor de uma autonomia individual, e do controle do comportamento moral, mediante as interações intersubjetivas coordenadas pelo processo de entendimento. Aqui está sendo pressuposto que existam tanto condições sociais, como uma ordem institucional que não obstaculizem, mas, pelo contrário, contribuam para o desenvolvimento do processo educacional. A modernidade exige mudanças no sentido da racionalização da sociedade, mas, demanda também processos de aprendizagem dos atores

---

<sup>186</sup> HERMANN, Nadja. *Validade em educação*: intuição e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 103.

<sup>187</sup> HERMANN, Nadja. *Validade em educação*: intuição e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 108.

sociais para que sejam competentes na práxis discursiva que busca a primazia do melhor argumento. O problema se configura:

“Quando a práxis não preenche tais condições, faltam as formas de vida institucionalizada que permitam ao homem moderno esse modo de comunicação. A educação do eu, orientada para o entendimento e para uma condução da vida racional, resulta numa limitada importância às necessidades, à corporeidade, aos desejos, aos sentimentos e às disposições do eu.”<sup>188</sup>

Preocupado com questões de justiça, Habermas apoiando-se em Piaget e Kohlberg termina por compreender a educação do sujeito como desenvolvimento da consciência moral, através dos processos de interação social mediados lingüisticamente. Como decorrência destas opções metodológicas o tema da corporeidade resulta diminuído.

c) Jan Masschelein e a *ação pedagógica como interação*.

Haja vista o insucesso dos esforços que tomaram a educação como essencialmente interativa e não mais fundada na relação meio-fim, tal como o faz a ação tecnológica, este autor concebe o agir comunicativo habermasiano com a capacidade de esclarecer a problemática existente nas relações entre subjetividade e intersubjetividade configuradas no interior da ação pedagógica.

“As teorias, que compreendem a educação como determinada por um processo intersubjetivo de formação da identidade, constituem-se numa reação ao paradoxo do pensamento clássico de que educar conduz à liberdade, através da coação e da submissão. Tais teorias criticam o poder do educador sobre o educando.

Segundo Masschelein, as críticas às relações de poder recomendam uma igualdade da posição dos alunos, no interior do processo educativo. Essa relação de poder é recusada, sob a alegação de que a existência humana possui uma radical abertura e uma historicidade, que não permitem um processo de determinação. Sob o princípio de uma indeterminação dessa existência, a criança torna-se um parceiro equivalente ao educador, na tarefa social de constituir-se como ser humano. Como consequência, surgem as dificuldades de uma possível reconciliação do papel específico do educador com a idéia de parceria, e sua ação perde o caráter mediador, como foi entendido pela tradição. Desse modo, a crítica ao modelo da tradição, baseada na relação de poder do educador que, sob determinado fim ou objetivo, exerce influencia nos educandos, torna-se, na verdade, uma crítica da concepção educativa baseada na relação meio-fim. Diante dessa provocação, a teoria pedagógica reage, buscando a determinação do processo educativo, não mais na relação meio-fim, mas na relação intersubjetiva. Esse quadro é característico da necessidade de superar as relações de dominação que se gestam no interior da filosofia da consciência, e de dar conta das questões relativas à historicidade e

---

<sup>188</sup> HERMANN, Nadja. *Validade em educação*: intuição e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 109.

contingência, que passam a ter sua reivindicação, sobretudo a partir do século XIX.<sup>189</sup>

O problema que Masschelein enfrenta na educação configura-se no fracasso de pedagogias emancipatórias ou do diálogo, pelo fato de se fundamentarem no equívoco de equiparar intersubjetividade com reciprocidade, o que reduz o alcance da idéia de diálogo a apenas um método. Neste quadro, a intenção do professor é o elemento determinante dos procedimentos que podem conduzir à consecução de um fim.

“Na obra *Kommunikatives Handeln und pädagogisches Handeln*, p.112s; Masschelein analisa os limites da ação pedagógica entendida como emancipatória, quando essas bases são construídas a partir da primeira fase de Habermas, em *Interesse e Conhecimento* (sic). A suposição da comunicação e do diálogo é aqui o postulado teleológico da intencionalidade. O objetivo do processo de comunicação é a emancipação, a maioria do educando. Atingir esse *status* significa tornar-se independente de determinação, que restringe uma ação não-consciente. Ou seja, a maioria do homem é obtida, quando os motivos da ação são efetivamente conscientes. Esse modo de entender a ação pedagógica – enquanto ação libertadora – é pensada de acordo com o modelo de auto-reflexão, como a fala psicanalítica entre médico e paciente. Essa reflexão baseia-se na interação comunicativa entre professor e aluno, mas a estrutura específica da ação pedagógica não corresponde àquela proposta por Habermas, na fase da *Teoria do agir comunicativo*. Ao contrário, essa estrutura vincula-se à ação terapêutica, conferindo ao processo comunicativo pedagógico um caráter funcional. Nesse sentido, diz Masschelein, a fala torna-se um veículo de crítica, onde, não a fala, mas o saber, tem efeito. A reflexão passa então a motivar a práxis, pela qual a realidade se transforma. O saber resulta, em si, numa ação que é emancipatória e racional. O conhecimento da suposição, sob o qual a pessoa age, aumenta as possibilidades de ação; ou seja, o esclarecimento (*Aufklärung*) é, nesse particular, emancipatório, ampliado como uma disposição consciente, em relação a aspectos normativos e instrumentais. Assim, o limite da autonomia aparece como limite do saber, e a racionalidade da ação é uma racionalidade cognitivo-instrumental.”<sup>190</sup>

As tentativas fracassadas que pretenderam uma igualdade entre educadores e educandos podem ser superadas pela renovação promovida pelo *agir comunicativo* através da inversão da prioridade dada à verdade proposicional, com relação a outros modos de validade. De tal forma que se indique a diferença fundamental entre a relação sujeito-objeto e sujeito-sujeito e se supere o impasse de uma lógica da dominação, pontos estes criticados por Habermas na filosofia da consciência com sua preocupação objetivista. A solução habermasiana se afirma

<sup>189</sup> HERMANN, Nadja. *Validade em educação*: intuição e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 110s.

<sup>190</sup> Apud HERMANN, Nadja. *Validade em educação*: intuição e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 112.

na possibilidade da *intersubjetividade*, que é entendida como *linguagem*, e do *mundo da vida* que é entendido como práxis comunicativa.

“A estrutura do diálogo significa que os parceiros têm um mútuo reconhecimento em suas pretensões de validade, o que implica um mundo de significados e normas comuns. As asserções recíprocas de pretensões de validade, apresentadas pelos participantes, não devem ser entendidas como um ato intencional, mas como uma comunicação concreta, dada a necessidade de cada participante tomar posição diante das pretensões apresentadas. A responsabilidade é o fundamento da intencionalidade, e não o inverso. Desse modo, as asserções não se ligam ao poder do sujeito, mas à sua possibilidade de ação. A capacidade para aceitação ou recusa, como ato intencional, só é possível, quando baseada na estrutura do mundo da vida, a qual media nosso entendimento e ação.”<sup>191</sup>

A práxis comunicativa implica num sentido fundamental de interação no campo educativo. Agir só é viável por nos encontrarmos com os outros num mundo compartilhado. Portanto, nos processos comunicativos de formação, os indivíduos e a coletividade se formam e constituem *co-originariamente*. Dessa forma, educando e educador, equiparam-se no processo educacional que através da interação promove o reconhecimento recíproco dos participantes. *Linguagem e mundo da vida* não são instrumentos para o desenvolvimento do indivíduo, nem a *interação* é um intercâmbio de sentidos e significados do sujeito, mas um encontro com os outros num mundo comum. Dado que ninguém pode se auto-constituir por si mesmo, a intersubjetividade além de ser constituinte e estruturador da subjetividade, como práxis comunicativa, é a condição de possibilidade para a mediação da cultura e do desenvolvimento pessoal. Como decorrência a educação é fundamentalmente interação, ou seja, práxis social, na qual se dá o reconhecimento da igualdade dos participantes da interação. O agir comunicativo na educação contribui para dissolver o paradoxo constituído entre uma autonomia subjetiva e uma pedagogia heterônoma. Interpretar a ação pedagógica como interação supera as dualidades: inferioridade/superioridade, menoridade/maioridade, sujeito/objeto na libertação da ação intencional que joga a teoria no campo das relações hierárquicas de poder. “Na verdade, é uma recuperação do saber da tradição, pois, desde os

---

<sup>191</sup> HERMANN, Nadja. *Validade em educação*: intuição e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 113.

gregos, sabemos que educar depende de uma razão dialógica, profundamente reformulada pelas exigências decorrentes do fracasso das formas de fundamentação pedagógicas.”<sup>192</sup>

### 3.2.2. Normatividade ético-discursiva nas relações pedagógicas

David Coulter<sup>193</sup> em seu artigo *Creating common and uncommon worlds* apresenta uma interessante e concreta aplicação da *Ética do Discurso*, que consiste em utilizá-la para decidir sobre o público e o privado na prática educacional. Ele afirma que existe uma grande dicotomia que é central para a prática do ensino: público e privado.<sup>194</sup> As crianças necessitam de proteção e de privacidade para formar suas próprias identidades. Experimentando novos papéis precisam estar protegidas de algumas conseqüências destas tentativas até que se sintam confiantes para continuar experimentando. Formar identidades, argumenta ele, é também uma preocupação pública, na medida em que os mesmos papéis que as crianças experimentam foram definidos pelas comunidades. Aos professores é confiada a especial responsabilidade de determinar para as crianças a esfera do público e do privado. Seguindo Habermas o autor do referido artigo, afirma que esta decisão sobre o público e o privado é especialmente difícil para os professores, em função da burocratização da sociedade em geral, e da escola em particular, o que acarretou a erosão das distinções entre o público e o privado. Coulter sugere que a *Ética do Discurso* com sua tipologia dos discursos pragmáticos, éticos e morais, cada qual apontando para diferentes objetivos, e exigindo diferentes

---

<sup>192</sup> HERMANN, Nadja. *Validade em educação*: intuição e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 118.

<sup>193</sup> COULTER, David. Creating common and uncommon worlds: using discourse ethics to decide public and private in classrooms. *Journal of Curriculum Studies*, s.l. v. 34, n. 1, p. 25-42, 2002. Available from, <<http://www.tandf.co.uk/journals>>. Cited: 18 Dec. 2002.

<sup>194</sup> Sobre a interação aluno-professor em sala de aula ver: SIMAO, Livia Mathias. Desequilíbrio e co-regulação em situação de ensino-aprendizagem: análise segundo o conceito de ação comunicativa (Habermas). *Psicol. Reflex. Crit.* [online]. 2000, vol.13, no.1 [citado 08 Dezembro 2002], p.33-38. Disponível na World Wide Web: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-79722000000100005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79722000000100005&lng=pt&nrm=iso)>. ISSN 0102-7972.

condições de comunicação, podem ajudar ao professorado a criar mundos em comum e especiais para seus alunos.

“Just as the socialization process in the family *exists prior to and conditions* legal norms, so too does the pedagogical process of teaching. These formative processes in family and school, which take place via communicative action, must be able to function independent of legal regulation. If, however, the structure of juridification requires administrative and judicial controls that do not merely *supplement* socially integrated contexts with legal institutions, but *convert* them over the médium of law, then functional disturbances arise.”<sup>195</sup>

Os distúrbios funcionais nas escolas resultam das experiências comprometidas ou mesmo fracassadas, nas quais os alunos enfrentam graves problemas no desenvolvimento de sua personalidade ao longo do processo de socialização. A burocratização que pode estar na causa das dificuldades de inúmeras crianças no processo educacional configura-se assimilação da família pelo Estado do bem estar social, e da escola pelo sistema estatal jurídico-administrativo, resultando numa perda de autonomia e de escopo, privado e público, segundo Habermas. O desaparecimento das esferas do público e do privado é afinal, tão aflitivo para o aluno, como para a família e para a escola.

Abordar o público e o privado de forma inovadora, ao lado de certas características da Ética do Discurso de Habermas pode auxiliar aos professores a tomar melhores decisões para seus alunos. O novo entendimento do conceito de público é explicado da seguinte forma:

“A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o

---

<sup>195</sup> HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action: lifeworld and system: a critique of functionalist reason*. 3. ed. Boston: Beacon Press, 1985. v.2. p. 369. “Da mesma forma como no processo familiar de socialização, nos processos pedagógicos de ensino é de certa maneira previamente dadas suas condições legais e sua normatividade. Estes processos de formação escolar e familiar, que se desenvolvem através do agir comunicativo, devem ser capazes de funcionar independentemente da regulação jurídica. Se, no entanto, a estrutura de jurisdição exige controles administrativos e judiciais que não apenas complementem com instituições jurídicas o contexto de ação socialmente integrada, mas que o assente sobre o médium do direito, então distúrbios funcionais aparecerão.”

domínio de uma linguagem natural; ela está em sintonia com a *compreensibilidade geral* da prática cotidiana.”<sup>196</sup>

Ou seja, a esfera pública não é uma entidade ou um espaço numa determinada localização, mas o somatório dos diálogos travados na formação da opinião.

“O limiar entre a esfera privada e esfera pública não é definido através de temas ou relações fixas, porém através de condições de comunicação modificadas. Estas modificam certamente o acesso, assegurando, de um lado, a intimidade e, de outro, a publicidade, porém, elas não isolam simplesmente a esfera privada da esfera pública, pois canalizam o fluxo de temas de uma esfera para a outra.”<sup>197</sup>

Duas relevantes condições de comunicação são especificadas por Habermas, esclarecendo a dicotomia aqui em questão. Público e privado são condições de possibilidade necessárias para sustentar diferentes tipos de diálogos ou discursos, a saber: pragmático, ético e moral. Estes apesar de possuírem diferentes objetivos, são de importância crítica para o ensino.

“Não podemos confundir os assuntos públicos com os privados, pois é necessário levar em conta dois aspectos: o do acesso e da subsequente tematização das competências e responsabilidades, e o da sua regulação. Por isso, falar sobre algo não significa intrometer-se nos assuntos de alguém.”

Os discursos pragmáticos são julgados por sua efetividade no auxílio à consecução de fins pré-determinados. E pode ser público ou privado, apenas como regras ou normas convencionais. Estes discursos presumem um pano de fundo não problematizado de valores e fins compartilhados, os quais em boa medida mobilizam diálogos debatendo as melhores formas, as mais efetivas para alcançar estes fins. Segundo Coulter a instituição escolar com ênfase em eficiência e na obtenção de metas, frequentemente emprega os discursos pragmáticos. A educação centrada na preocupação com uma vida mais auto-realizadora e gratificante, usualmente demandará outros tipos de discurso. O uso impróprio do discurso pragmático e da racionalidade meios/fins, no trato de assuntos morais, é um problema familiar na sociedade moderna, que se torna crítico na educação de crianças onde os professores possuem um enorme poder sobre um outro especialmente vulnerável. Ao mesmo

---

<sup>196</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.2. p. 92.

<sup>197</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.2. p. 98.

tempo, o bom ensino requer a capacidade de se organizar aulas para classes numerosas e barulhentas. Como os objetivos do ensino envolvem ajudar aos alunos a aprender a como lidar com vidas mais recompensadoras, os professores precisam suplementar os discursos pragmáticos com outros tipos de diálogos.

Um alternativa oferecida por Habermas é o *discurso ético*. Quando os fins ou a própria idéia de fins, torna-se problemática, os participantes podem escolher se engajar em discussões centradas em preocupações com o autoconhecimento e com a identidade numa comunidade ou num mundo da vida particular. Tais discursos requerem uma especial privacidade. Como as pessoas não gostam de se tornar vulneráveis em assuntos tão importantes como identidade, os discursos éticos precisam ser protegidos ou escondidos da publicidade, pois é necessário espaço e liberdade para o desenvolvimento da identidade individual e para a decisão sobre quem se tornarão e a quais comunidades pertencerão. É claro que privacidade excessiva pode ser problemática. A incapacidade em lidar com outras pessoas, no limite pode resultar em isolamento e na formação de uma identidade marcada pelo autismo. Para os professores a privacidade é um tema crucial, pois eles tem o poder e a responsabilidade por tornar as salas de aula um santuário nos quais as crianças tenham espaço para formar suas próprias identidades.

Construindo o conceito de comunidade ideal de comunicação para o discurso moral, Habermas apela para o critério kantiano de universalidade. Para contornar as objeções que este procedimento levantaria, defende o diálogo contra o individualismo, e sustenta os discursos de aplicação para conter as críticas de formalismo e abstração.

“Os problemas mais difíceis não são, em linha, os da fundamentação de normas. Pois o que se questiona normalmente não são os princípios que transformam em dever o igual respeito por cada um, a saber, a justiça distributiva, a benevolência com os necessitados de ajuda, a lealdade, a sinceridade, etc. No entanto, o caráter abstrato dessas normas universalizadas levanta problemas de aplicação, tão logo um

conflito ultrapassa os limites de interações exercitadas e embutidas em contextos consuetudinários.”<sup>198</sup>

Os discursos morais para obterem impacto no mundo da vida dos envolvidos, precisa ser suplementado com discursos éticos e pragmáticos. A práxis educacional exige dos agentes envolvidos, os professores por exemplo, que ajudem aos seus alunos a se tornarem pessoas educadas. Para tanto o professorado precisa participar de discursos morais para determinar o que representa ser educado; precisa participar de discursos éticos para decidir as normas adequadas para se posicionar sobre o alunado; e, precisa participar de discursos pragmáticos para cuidar da implementação das decisões tomadas. Na realidade esta aplicação da *Ética do Discurso* sobre as relações pedagógicas na sala de aula, ou no interior do estabelecimento de ensino, é uma perspectiva com um potencial ainda maior e que desperta questionamentos profundos. Baseados no que estão atuando nossos professores? O recursos teóricos habermasianos podem tornar-se explícitos, conscientes e utilizáveis por todos os educadores? Em que medida os professores estão preparados para uma exigente práxis discursiva a ser empregada em seus encontros diários de trabalho em suas salas de aula junto às suas turmas?

### **3.2.3. Procedimentos ético-discursivos para o planejamento educacional**

Muitas dissertações de mestrado e teses de doutorado recentemente vem ampliando a recepção do pensamento de Habermas na educação, dentre muitas destaco algumas que podem contribuir para o esclarecimento do tema desta dissertação: a *Ética do Discurso*.

---

<sup>198</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v.1. p. 150s.

O primeiro trabalho a examinar<sup>199</sup>, foi originalmente uma tese de doutoramento defendida em 1994, na UNICAMP, onde o autor José Marcelino de Rezende Pinto, baseado no marco teórico habermasiano enfrenta o paradoxo de uma sociedade atual que demanda por mais participação, democracia e liberdade, por um lado; e esta mesma sociedade, por outro lado, confronta-se com as poderosas forças do mercado e da burocracia, as quais levam o indivíduo a sentir-se crescentemente impotente. Esta tese dividida em duas partes, tem na primeira a fundamentação teórica e a articulação da Teoria do agir comunicativo, e na segunda parte a apresentação de um estudo de caso onde a partir dos elementos teóricos anteriores analisa-se o funcionamento do Conselho escolar. O ponto de interesse para esta dissertação consiste em explicitar o que concerne especificamente à *Ética do Discurso* neste trabalho que em certo sentido é um discurso de aplicação. O autor José Marcelino após apresentar no quadro teórico os paradigmas sociológicos que concorrem para o estudo das organizações, explicita a contribuição de Habermas como vemos a seguir:

#### “Habermas e a organização

Nesta altura do trabalho, podemos então tentar esquematizar quais seriam os principais elementos de um modelo organizacional baseado na teoria da ação comunicativa:

1. Libertação do mundo da vida dos imperativos sistêmicos mediante uma desregulamentação e desmonetização de suas estruturas (cultura, sociedade, pessoa). Na prática, isto implica em:
  - a. Luta contra os imperativos financeiros e burocráticos que regem a produção tanto cultural quanto científica; controle público sobre os meios de comunicação de massa com vistas a garantir uma formação democrática da vontade;
  - b. Enxugamento progressivo da tessitura legal que rege as relações entre as pessoas enquanto componentes de uma estrutura social normativamente legitimada. Preocupar-se mais com o conteúdo das normas do que com sua processualística. Promover uma moralização dos temas públicos, via discussão política, aberta a todos;
  - c. Restringir ao máximo a legislação sobre a família e a escola e empreender a sua desburocratização radical, visando assegurar a formação de uma personalidade autônoma;
2. Manutenção dos sistemas econômicos e administrativos guiados pelos mecanismos do mercado e da administração burocrática mas submetidos a controle externo;
3. Este controle será exercido por associações espontâneas (vemos aqui as Organizações Não-governamentais, ONGs) organizadas na esfera dos espaços públicos autônomos (vemos aqui a presença dos Conselhos). Fica claro que sua força não virá de mecanismos formais de poder mas de sua legitimidade;

---

<sup>199</sup> PINTO, José Marcelino de Rezende. *Administração e liberdade*: um estudo do conselho de escola à luz da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. 170p.

4. Valorização de mecanismos de deliberação coletiva que estimulem o entendimento e não a mera conquista do poder (por exemplo, deliberação por consenso e não votação).”

Na prática, todos estes tópicos em alguma medida vão conduzir à práxis discursiva de caráter normativo, o que insere os participantes, portanto, no campo da Ética do Discurso. O tópico 1 tratando de desregulamentação e desmonetarização; no tópico 2 controle externo sobre os subsistemas economia e poder, no tópico 3 o poder legiferante e legitimador da sociedade civil organizada e finalmente no tópico 4 o entendimento mútuo, pressupõe procedimentos ético discursivos que colocam como constituintes do debate, considerações relativas aos princípios moral e da democracia.

Na linha exposta acima, dos discursos de aplicação, a dissertação de mestrado de Bianco Zalmora Garcia<sup>200</sup>, discute o processo de gestação do projeto político pedagógico no âmbito da escola pública. Como no caso anterior, a perspectiva da *Teoria do agir comunicativo* na prática, vai conduzir aos desdobramentos da Ética do Discurso, muito particularmente aos desdobramentos realizados por Habermas na reformulação do princípio do Discurso que resultam no princípio democracia, tratando da participação coletiva na formulação de instrumentos legais, como é o caso específico do Projeto Político Pedagógico para a estruturação e funcionamento da escola em conformidade com os interesses de nossa sociedade. Na conclusão do trabalho de Garcia, temos que:

“O problema central do pensamento de Habermas está direcionado no sentido de demonstrar que uma compreensão exclusivamente instrumental da racionalidade é de algum modo inadequada para estabelecer os fundamentos normativos da integração social, o que representa uma ameaça ao potencial comunicativo daquelas esferas institucionalizadas que constituem o mundo vivido, entre as quais, a escola. Neste sentido procuro explicitar os esforços de Habermas para desenvolver uma concepção mais abrangente da razão frente à uma concepção estreita inerente à autocompreensão positivista de ciência: redução da dimensão prática em nome da reivindicação exclusiva da técnica. Desta forma, é possível reconceituar os

---

<sup>200</sup> GARCIA, Bianco Zalmora. *A construção do projeto político-pedagógico da escola pública na perspectiva da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas*. (Dissertação de Mestrado, inédita ). São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Educação, USP, 1999. 209 p.

fundamentos da problemática relação teoria- prática que se constitui na Modernidade.”<sup>201</sup>

O diagnóstico da situação da sociedade contemporânea é bem sustentado por Bianco a partir da racionalidade comunicativa habermasiana, contudo, os problemas normativos já endereçam a reflexão para a *teoria discursiva da ética*. Se o agir comunicativo nos orienta para práticas democráticas nas quais as ações coordenadas estabelecem relações de solidariedade, a definição dos procedimentos educacionais coloca todos os concernidos diante dos aspectos normativos que precedem a implementação do planejamento escolar.

### **3.3. Educação e formação discursiva da cidadania**

O professor Neidson Rodrigues num artigo<sup>202</sup> relativo a questão educacional, critica concepções dominantes sobre os papéis escolares atuais, tidos como os fins e os meios de toda a Educação, ao lado da defesa de uma proposição que sustenta a que o futuro da escola consiste em ultrapassar a mera escolarização, e tornar-se o lugar da formação humana e da formação do sujeito ético. Discutindo os atributos do ato educativo, ele identifica e critica, uma atribuição consensualmente estabelecida que corresponde ao fim expresso de formar os indivíduos para o exercício da cidadania.

“[P]odemos reconhecer que a ação educativa é um processo regular desenvolvido em todas as sociedades humanas, que tem por objetivos preparar os indivíduos em crescimento (crianças e adolescentes) para assumirem papéis sociais relacionados à vida coletiva, à reprodução das condições de existência (trabalho), ao comportamento justo na vida pública e ao uso adequado e responsável de conhecimentos e habilidades disponíveis no tempo e nos espaços onde a vida dos indivíduos se realiza.”<sup>203</sup>

Esta concepção por um lado possibilita a compreensão do processo histórico no qual a educação e cidadania desenvolvem-se até o presente, por outro lado, obstaculiza uma

---

<sup>201</sup> GARCIA, Bianco Zalmora. *A construção do projeto político-pedagógico da escola pública na perspectiva da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas*. (Dissertação de Mestrado, inédita). São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Educação, USP, 1999. p.180.

<sup>202</sup> RODRIGUES, Neidson. Educação: da formação humana à construção do sujeito ético. *Educação e sociedade*, Campinas, ano XXII, n. 76, p. 232-257, Out. 2001.

<sup>203</sup> RODRIGUES, Neidson. Educação: da formação humana à construção do sujeito ético. *Educação e sociedade*, Campinas, ano XXII, n. 76, Out. 2001. p. 235.

“proposição mais radical sobre os conteúdos educacionais que devem ser pensados para o futuro”.

Apesar da polissemia do termo ao longo do tempo, contemporaneamente dois princípios constitutivos manifestam-se na cidadania: a liberdade afirmada como a convicção de que a vontade do cidadão não será negada por injunções externas e a autonomia consciente das responsabilidades e articulada com as vontades dos demais cidadãos.

“O exercício de cidadania compreende duas ações interdependentes: a primeira refere-se à participação lúcida dos indivíduos em todos os aspectos da organização e da condução da vida privada e coletiva; e a segunda, à capacidade que estes indivíduos adquirem para operar escolhas. Ambos os aspectos caracterizam o sujeito identificável como cidadão. Como já apontamos que o exercício da cidadania pressupõe a liberdade, a autonomia e a responsabilidade, fica evidente que se constitui um dever dos cidadãos participar na organização da vida social. Essa organização deve assegurar a todos o exercício da liberdade e da responsabilidade.

Isso significa que a prática da cidadania deve demolir todas as interdições à construção de espaços de liberdade à ação dos cidadãos. Tais espaços são o *locus* onde o cidadão onde o cidadão erige o seu modo de ser e de expressar. Os cidadãos, munidos dos instrumentos da cidadania, tornam-se construtores de formas organizativas e de ação na vida pública. Essa forma de organização social e de ação política denomina-se Democracia.

Logo, a Democracia é o modo como seres humanos autônomos. Livres e responsáveis articulam as diversas vontades e capacidades individuais e coletivas para construir um modo de viver que lhes permita o mais alto grau possível de exercício de sua liberdade, em um espaço público. Este espaço público, na sua forma moderna de organização pode se identificar com o Estado. A Democracia é o projeto político mais completo e ambicioso dos tempos modernos. Se a prática da democracia não alcançou ainda uma relação perfeita de equilíbrio entre as vontades e as possibilidades dos indivíduos e dos grupos, ela é a única forma de organização política que encaminha os conflitos de vontades para processos de superação e de negociação independentes do recurso à violência.”<sup>204</sup>

As idéias desenvolvidas por Neidson Rodrigues são extremamente coerentes com os conceitos de democracia e de cidadania desenvolvidos por Habermas. A discussão sobre a ação educativa em íntima relação com cidadania como prática democrática é um desdobramento natural para a *Ética do Discurso*.

A elaboração habermasiana da sua concepção ética discursiva pressupõe tanto interesses individuais como as perspectivas ancoradas em valores. Cabe à educação o grande papel de formar a subjetividade, ou formar o sujeito ético como o quer o professor Neidson.

---

<sup>204</sup> RODRIGUES, Neidson. Educação: da formação humana à construção do sujeito ético. *Educação e sociedade*, Campinas, ano XXII, n. 76, Out. 2001. p. 238s.

De tal forma que as identidades individuais e a intersubjetividade que conforma as identidades sociais desenvolver-se-ão mediante a internalização e a adoção de papéis e regras sociais que são transmitidas pelos costumes, valores do grupo e tradições. Aprendendo a nos relacionar uns com os outros e com nós mesmos, através de uma rede de reconhecimento recíproco, estruturado lingüisticamente, as identidades individuais vão se constituindo a partir de uma forma de vida compartilhada.

Neste contexto, a formação discursiva da cidadania está inserida na forma de vida democrática, onde a formação racional da vontade pressupõe um exercício público do agir comunicativo, no qual todos os concernidos traçam a moralidade de uma norma a partir de um *entendimento mútuo* alcançado por razões bem fundadas e baseado na regra de argumentação do *princípio de universalização* (U). Para Habermas o conceito de cidadania desenvolve-se a partir do conceito rousseauiano de autodeterminação, significando exatamente que a soberania do povo é *autolegislação*, de pessoas que se definem como cidadãos não apenas pela pertença a uma determinada organização estatal, mas por gozarem de direitos e participarem de deveres comuns. Ou seja, o conceito de cidadania foi ampliado do sentido da mera nacionalidade para a idéia da associação de cidadãos livres e iguais, baseada no princípio da voluntariedade, que representa a autocompreensão do Estado democrático de direito.

“Esse processo democrático de formação da opinião e de busca de uma decisão transforma-se na constituição do Estado de direito. Numa sociedade pluralista, a constituição expressa um consenso formal. Os cidadãos querem regular sua convivência de acordo com princípios que podem encontrar sua convivência de acordo com princípios que podem encontrar o assentimento fundamentado de todos, por serem do interesse simétrico de todos. Tal associação é estruturada através de condições de reconhecimento recíproco, sob as quais cada um espera ser respeitado por todos como livre e igual. Cada homem e cada mulher deve ser alvo de um tríplice reconhecimento, ou seja devem encontrar igual proteção e igual respeito em sua integridade: enquanto indivíduos insubstituíveis, enquanto membros de um grupo étnico ou cultural e enquanto cidadãos, ou membros de uma comunidade política.”<sup>205</sup>

---

<sup>205</sup> RODRIGUES, Neidson. Educação: da formação humana à construção do sujeito ético. *Educação e sociedade*, Campinas, ano XXII, n. 76, Out. 2001. p. 284s.

Não é de se esperar nem da educação nem do pensamento de Habermas a proposição de miraculosas respostas revolucionárias. Contudo, há uma perspectiva emancipatória consistente no interior do pensamento habermasiano, que através da *Ética do Discurso* pode contribuir para elevar o nível dos processos democráticos tanto nos ambientes educacionais, como no todo da sociedade. As idealizações, elementos contrafáticos presentes ao longo de toda esta teoria e numa posição importante, ao contrário de inviabilizar, carrega de energias utópicas a práxis concreta, então animada por uma perspectiva de avanço que pode tracionar as efetivas relações intersubjetivas, travadas entre as pessoas para formas de vida crescentemente autorealizadoras.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação procurou mostrar a relevância da obra de Habermas como um todo para a educação, e de maneira muito especial, como a *Ética do Discurso* pode ter um papel estimulante e fecundo no campo da práxis educativa e da reflexão pedagógica. O ponto de vista moral sustentado pela *Ética do Discurso* afirma a possibilidade da imparcialidade, e conseqüentemente, da justiça. A educação pode ampliar seus horizontes com a contribuição de Habermas, mas sobretudo, por que nosso filósofo não pretende apresentar soluções fabricadas em seu escritório. A característica *procedimental* é um investimento no potencial humano coletivo, que desvencilhando-se dos entraves colonizadores sobre o mundo da vida, poderá por a existência sobre os trilhos da auto-realização e da emancipação humana. É disto que em última instância deve tratar a construção de um *sujeito ético*, discursivamente competente para participar da arena *política deliberativa*.

No interior da sociedade contemporânea, não havendo recurso metafísico legítimo, vem da racionalidade comunicativa a *legitimidade* que é *co-originária* em relação ao sujeito instituinte. A percepção da simultaneidade dos processos de individuação e socialização estabelece estruturas análogas entre o desenvolvimento do sujeito e a construção da realidade social. Aqui ainda existe um largo campo para pesquisas pedagógicas de caráter empírico investigando e testando a validade dos pressupostos da *Ética do Discurso*, bem como o alcance prático dos seus desdobramentos normativo-discursivos nos diversos ambientes educacionais. O objetivo central, na medida do percurso realizado, concretizou-se na identificação da estrutura da proposição ético discursiva, de seus desenvolvimentos

internos e de suas incidências na educação. Esta abordagem, contudo, não pode ser considerada exaustiva dada a amplitude da massa crítica produzida atualmente por um debate intenso, vivo, e ainda em curso.

A concepção inicial desta pesquisa procurou na *Teoria do agir comunicativo* a base paradigmática sobre a qual afirma-se a *Ética do Discurso*. Para tanto, a investigação centrada no conceito de *entendimento* abordou a peça da articulação central da arquitetura filosófica habermasiana. A descoberta da linguagem, a reviravolta pragmático-lingüística, desaguando nos atos de linguagem reforçam a autopercepção da singularidade de nossa espécie como seres falantes, a própria humanidade enquanto conceito é essencialmente devedora desta percepção resgatada e re-elaborada na teoria dos *atos de linguagem* que nos remete à teoria do Discurso.

A explicitação da *Ética do Discurso*, realizada ao longo do segundo capítulo, mostrou de que forma esta teoria discursiva se desdobra a partir da *Teoria do agir comunicativo*, buscando garantir a *solidariedade* no interior da sociedade atual. A dinâmica da sociedade é compreendida através de categorias que resultam na afirmação de processos de aprendizagem realizados por interações sociais mediatizadas lingüisticamente. Estas objetivando mais liberdade e auto-realização, isto é, numa perspectiva emancipatória, conduzem ao conceito de democracia que no interior da obra de Habermas, se determina com especificidades tais como as apresentamos. Este conceito de democracia procedimental é a grande proposta que pode ser levada para o interior da reflexão e das práticas de cunho educativo. Se bem que tanto o objetivo geral desta dissertação, bem como os específicos, tenham sido alcançados, corroborando a validade das hipóteses adotadas, o tema da contribuição da *Ética do Discurso* de Habermas não se esgota com o estudo aqui apresentado. De fato, temos aqui muito mais um ponto de partida para muitas outras pesquisas tanto teóricas como empíricas, explorando o eixo de reflexão da *Educação para a Democracia*.

## BIBLIOGRAFIA

### A) Fontes primárias

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001. 220p.

\_\_\_\_\_. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. 179p.

\_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002. 390p.

\_\_\_\_\_. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000. 236p.

\_\_\_\_\_. *Agir comunicativo e razão destrancendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. 111p.

\_\_\_\_\_. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: MIT Press, 1996. 631p.

\_\_\_\_\_. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. 221p.

\_\_\_\_\_. *Communication and the evolution of society*. Boston: Beacon Press, 1979. 239p.

\_\_\_\_\_. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. 367 p.

\_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. 236p.

\_\_\_\_\_. *De l'éthique de la discussion*. [s.l.]: Cerf, 1999. 202p.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 354p. v.1

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 352p. v.2.

\_\_\_\_\_. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós, 1991. 172p.

\_\_\_\_\_. *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos, 1994. 121p.

\_\_\_\_\_. *Justification and application: remarks on discourse ethics*. Cambridge: MIT Press, 1993. 197p.

\_\_\_\_\_. *L'avenir de la nature humaine: vers un eugénisme libéral?* Paris: Gallimard, 2002. 180p.

- \_\_\_\_\_. *La lógica de las ciencias sociales*. 3.ed. Madrid: Tecnos, 1996. 506p.
- \_\_\_\_\_. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos, 1991. 317p.
- \_\_\_\_\_. *Legitimation crisis*. Cambridge: Polity Press, 1966p.
- \_\_\_\_\_. *Más allá del Estado nacional*. Madrid: Trotta, 1997. 185p.
- \_\_\_\_\_. *Moral consciousness and communicative action*. Cambridge: MIT Press, 1999. 225p.
- \_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. 397p.
- \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 540p.
- \_\_\_\_\_. *On the pragmatics of communication*. Cambridge: MIT Press, 1998. 454p.
- \_\_\_\_\_. *On the pragmatics of social interaction: preliminary studies in the theory of communicative action*. Cambridge: MIT Press, 2001. 192p.
- \_\_\_\_\_. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1990. 247p.
- \_\_\_\_\_. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. 112p.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. 271p.
- \_\_\_\_\_. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1984. 424p.
- \_\_\_\_\_. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002. 221p.
- \_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 2001. 147p.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989. 507p.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987. 618p. t.2.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: racionalidade de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987. 517p. t.1.
- \_\_\_\_\_. *Teoria y práxis: estudos de filosofia social*. 3.ed. Madrid: Tecnos, 1997. 439p.
- \_\_\_\_\_. *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel, 1996. 236p.

\_\_\_\_\_. The idea of the university: learning processes. In: \_\_\_\_\_. *The new conservatism: cultural criticism and the historians' debate*. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 100-127.

\_\_\_\_\_. *The inclusion of the other: studies in political theory*. Cambridge: MIT Press, 1998. 300p.

\_\_\_\_\_. *The postnational constellation*. Cambridge: MIT Press, 2001. 190p.

\_\_\_\_\_. *The theory of communicative action: lifeworld and system: a critique of functionalist reason*. 3<sup>rd</sup> ed. Boston: Beacon Press, 1985. 457p. v.2.

\_\_\_\_\_. *The theory of communicative action: reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon Press, 1984. 465p. v.1.

\_\_\_\_\_. *Vérité et justification*. Paris: Gallimard, 2001. 348p.

## B) Fontes secundárias

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. 254p.

AHLERT, Alvor. *A eticidade da educação: o discurso de uma práxis solidária/ universal*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 1999. 176.

ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica*. São Paulo: Landy, 2001. 355p.

ALVES-MAZOTTI, Alda Judith, *O método nas ciências naturais: pesquisa quantitativa e qualitativa*. São Paulo: Pioneira, 1998. 203p.

ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e negação do trabalho*. 2.ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000. 258p.

APEL, K.O. La sémiotique transcendentale et les paradigmes de la Prima Philosophia. *Revue de metaphysique et morale*, n° 2, p.147-163, avril - juin 1987.

APEL, K. O. *Transformación de la filosofía: análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Madrid: Taurus, 1985. t1.

APEL, K. O. *Transformación de la filosofía: el a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid: Taurus, 1985. t2.

APEL, Karl-Otto. *Teoría de la verdade y ética del discurso*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.184p.

APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 445p.

APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 491p.

ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 146p.

ARAGÃO, Lúcia. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. 240p.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 212p.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993. 352p.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 5.ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001. 348p.

ASSMANN, Hugo. *Reencantar a educação: rumo à sociedade aprendente*. Petrópolis: Vozes, 1998. 251p.

ASSMANN, Hugo; SUNG, Jung Mo. *Competência e sensibilidade solidária: educar para a esperança*. Petrópolis: Vozes, 2000. 331p.

ATIENZA, Manuel. *As razões do direito: teorias da argumentação jurídica*. São Paulo: Landy Editora, 2000. 352p.

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. 2nd ed. Cambridge: Harvard University Press, 1988. 176p.

AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996. 168p.

AZÚA, Javier Bengoa Ruiz de. *De Heidegger a Habermas: hermenêutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Editorial herder, 1992. 211p.

BADILLO, Robert Peter. *The emancipative theory of Jürgen Habermas and metaphysics*. Washington: The council for research in values and philosophy, 1991. 222p.

BAGHRAMIAN, Maria(Ed.). *Modern philosophy of language*. Londres: J.M. Dent, 1998. 376p.

BARBOSA, Ricardo Corrêa. *Dialética da reconciliação: estudo sobre Habermas e Adorno*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996. 160p.

BELL, Daniel. *Communitarianism and its critics*. Nova York: Oxford University Press, 1995. 256p.

BENHABIB, Seyla; DALLMAYR, Fred. (Eds.). *The communicative ethics controversy*. Cambridge: MIT Press, 1995. 378p.

BERNSTEIN, J.M. *Recovering ethical life*: Jürgen Habermas and the future of critical theory. Nova York: Routledge, 1995. 249p.

BLAUG, Ricardo. *Democracy, real and ideal*: discourse ethics and radical politics. Albany: State University of New York Press, 1999. 229p.

BOFF, Leonardo. *Ethos mundial*: um consenso mínimo entre os humanos. Brasília: Letraviva, 2000. 165p.

BOMBASSARO, Luiz Carlos; PAVIANI, Jayme. *Filosofia, lógica e existência*: homenagem a Antônio Carlos Kroeff Soares. Caxias do Sul: EDUCS, 1997. 456p.

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. 454p.

BOUCHINDHOMME, Christian; ROCHLITZ, Rainer(dir.). *Habermas, la raison, la critique*. Paris: Éditions du Cerf, 1996. 238p.

BOUFLEUER, José Pedro. *Pedagogia da ação comunicativa*: uma leitura de Habermas. 2.ed. Ijuí: UNIJUÍ, 1998. 108p.

BRAGAGLIA, Mônica. A teoria da ação comunicativa como referencial teórico ao estudo da interdisciplinaridade. *Veritas*, Porto Alegre, v.41, n.162, p. 299-306, jun. 1996.

BRONNER, Stephen Eric. *Da teoria crítica e seus teóricos*. Campinas: Papyrus, 1997.432p.

CALDAS FILHO, Clovis Alves. *Habermas e a educação*: considerações preliminares. Anais do V Congresso de Ciências Humanas, Letras e Artes. Ouro Preto: UFOP, 2002. Disponível em: <<http://www.ufop.br/ichs/conifes/anais/EDU/edu1303.htm>>. Acesso em: 17 fev. 2003.

CALHOUN, Craig. *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1996. 497p.

CAMPS, Victoria.(Ed.). *Historia de la ética*. Barcelona: Editorial Crítica, 1989. v.3.

CANIVEZ, Patrice. *Educar o cidadão?* ensaio e textos. Campinas: Papyrus, 1991. 241p.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. 353p.

CARVALHO FILHO, Aldir Araújo. A propósito de "Trabalho e Interação" de Jürgen Habermas. Observações sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena. *Filosofia revista*, São Luís, n° 2,p.78-90,1984.

CENCI, Ângelo Vitório. *A transformação apeliana da ética de Kant*. Passo Fundo: EDIUPF, 1999. 170p.

CENCI, Angelo.(org.). *Ética, racionalidade e modernidade*. Passo Fundo: EDIUPF, 1996. 163p.

CHAMBERS, Simone. *Reasonable democracy*: Jürgen Habermas and the politics of discourse. Ithaca: Cornell University Press, 1996. 250p.

CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, direito e justiça distributiva*: elementos da filosofia constitucional contemporânea. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora Lúmen Júris, 2000. 234p.

COHEN, Jean L.;ARATO, Andrew. *Civil society and political theory*. Cambridge: MIT Press, 1995. 771p.

COOKE, Maeve. *Language and reason*: a study of Habermas's pragmatics. Cambridge: MIT Press, 1994. 207p.

COOKE, Maeve. Meaning and truth in Habermas's pragmatics. *European journal of philosophy*, Malden, v.9, n.1, p.9. Available from, <<http://www.periodicos.capes.gov.br/>>. Cited: 20 Jun. 2002.

COOKE, Maeve. Socio-cultural learning as a 'transcendental fact': Habermas's postmetaphysical perspective. *International Journal of Philosophical Studies*, Dublin, v.9, n. 1 p. 63-83, 2001. Available from, <<http://www.tandf.co.uk/journals/routledge/09672559.html>>. Cited: 18 Jun. 2002.

COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. 258p.

COSTA, Cláudio. *Uma introdução contemporânea à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 291p.

COSTA, Reginaldo da. *Ética do discurso e verdade em Apel*. Belo Horizonte: Del Rey, 2002. 420p.

COULTER, David. Creating common and uncommon worlds: using discourse ethics to decide public and private in classrooms. *Journal of Curriculum Studies*, v. 34, n. 1, p. 25-42, 2002. Available from, <<http://www.tandf.co.uk/journals>>. Cited: 18 Dec. 2002.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin; BENHABIB, Seyla. *HABERMAS and the unfinished project of modernity*: critical essays on the philosophical discourse of modernity. Cambridge: MIT Press, 1997. 305p.

D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais*: guia à filosofia dos últimos trinta anos. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002. 715p.

DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. 308p.

DEMO, Pedro. *Cidadania pequena*: fragilidades e desafios do associativismo no Brasil. Campinas: Autores Associados, 2001. 118p.

DEMO, Pedro. *Pesquisa e construção de conhecimento*: metodologia no caminho de Habermas. Rio de Janeiro, 1994. 125p.

DEWS, Peter (ed.). *Habermas: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. 348p.  
DILTHEY, Wilhelm. *Sistema da ética*. São Paulo: Ícone, 1994. 186p.

DOMINGO, José Contreras. *La autonomia del profesorado*. Madrid: Ediciones Morata, 1997. 212p.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 671p.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. 13.ed. São Paulo: Editora perspectiva, 1996. 170p.

ESTEVES, João Pissarra. *A ética da comunicação e os media modernos: legitimidade e poder nas sociedades complexas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. 497p.

FARIAS, Flávio Bezerra de. *A globalização e o estado cosmopolita: as antinomias de Jürgen Habermas*. São Paulo: Cortez, 2001. 119p.

FERREIRA, Rodrigo Mendes. *Individuação e socialização em Jürgen Habermas: um estudo sobre a formação discursiva da vontade*. São Paulo: ANNABLUME editora, 2000. 157 p.

FERRY, Jean-Marc. *Habermas - L'éthique de la communication*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987. 587p.

FERRY, Jean-Marc. *Philosophie de la communication: de l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994. 115p.

FOLSCHIED, Dominifque, WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. 394p.

FRANÇA, Júnia Lessa. *Manual para normalização de publicações técnico-científicas*. 5.ed. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001. 211p.

FRANKENA, William K. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969. 143p.

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

FREITAG, Barbara. *Piaget: encontros e desencontros*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. 159p.

FULLAT, Octavi. *Filosofias da educação*. Petrópolis: Vozes, 1995. 470p.

GADOTTI, Moacir et alli. *Perspectivas atuais da educação*. Porto Alegre: Artmed, 2000. 294p.

GADOTTI, Moacir. *Pedagogia da práxis*. São Paulo: Cortez Editora/Instituto Paulo Freire, 1995.

GADOTTI, Moacir. *Pensamento pedagógico brasileiro*. 5.ed. São Paulo: Ática, 1994.160p.

GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e diferença: estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002. 232p.

GARCIA, Bianco Zalmora. *A construção do projeto político-pedagógico da escola pública na perspectiva da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas*. (Dissertação de Mestrado, inédita ) São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Educação, USP, 1999. 209 f.

GHIRALDELLI Jr., Paulo (Org.). *Estilos em filosofia em da educação*. Rio de Janeiro: DP & A editora, 2000. 108p.

GHIRALDELLI Jr., Paulo (Org.). *O que é filosofia da educação?* 2.ed. Rio de Janeiro: DP & A editora, 2000. 326p.

GHIRALDELLI Jr., Paulo. *Filosofia da educação: [o que você precisa saber sobre...]*. Rio de Janeiro: DP & A editora, 2000. 108p.

GHIRALDELLI Jr., Paulo. *Neopragmatismo, Escola de Frankfurt e marxismo*. Rio de Janeiro: DP & A editora, 2001. 172p.

GILES, Thomas Ransom. *História da educação*. São Paulo: EPU, 1987. 304p.

GOERGEN, Pedro. *Pós-modernidade, ética e educação*. Campinas: Autores Associados, 2001. 95p.

GOMEZ-HERAS, José Ma. García. *Ética y hermenéutica: ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana*. Madrid: Editorial Biblioteca nueva, 2000. 537p.

GONÇALVES, Maria Augusta Salin. Teoria da ação comunicativa de Habermas: possibilidades de uma ação educativa de cunho interdisciplinar na escola. *Educação & Sociedade*, Campinas, n. 66, p.125-140, abr. 1999

GUIMARÃES, Juarez. *Democracia e marxismo: crítica à razão liberal*. São Paulo: Xamã Editora, 1999. 278p.

HABER, Stéphane. *Habermas et la sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. 128p.

HAHN, Lewis Ewin (ed.). *Perspectives on Habermas*. Illinois: Open Court, 2000. 586p.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 9.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HEATH, Joseph. *Communicative action and rational choice*. Cambridge, 2001. 363p.

HELD, David. *Modelos de democracia*. Belo Horizonte: Editora Paidéia, s/d. 297p.

HERMANN, Nadja. *Habermas e a Filosofia da Educação*. Enciclopédia de Filosofia de Educação. Disponível em: < <http://www.educacao.pro.br/> > Acesso em: 07/07/1999.

HERMANN, Nadja. *Validade em educação*: intuição e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. 144p.

HERNÁNDEZ, Fernando, VENTURA, Montserrat. *A organização do currículo por projetos de trabalho*: o conhecimento é um caleidoscópio. 5.ed. Porto Alegre: Artmed, 1998. 199p.

HESSE, Mary. Habermas and the force of dialectical argument. *History of European Ideas*, Cambridge, Vol.21, nº3, p. 367-378, mai. 1995.

HERRERO, Xavier. Racionalidade comunicativa e modernidade. *Síntese*, Belo Horizonte, 37, p.13-32, 1986.

HONNETH, Axel. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 138, jan-mar.1999.

HONNETH, Axel. *The critique of power*: reflective stages in a critical social theory. Cambridge: MIT Press, 1999. 340p.

HONNETH, Axel; JOAS, Hans (Eds.). *Communicative action*: essays on Jürgen Habermas's theory of communicative action. Cambridge: MIT Press, 1991. 301p.

HÜHNE, Leda Miranda. (Org.). *Ética*. Rio de Janeiro: UAPÊ/ SEAF, 1997. 195p.

HÜHNE, Leda Miranda. (Org.). *Razões*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1994. 208p.

IMBERT, Francis. *A questão da ética no campo educativo*. Petrópolis: Vozes, 2001. 142p.

INGRAN, David. *Habermas e a dialética da razão*. 2.ed. Brasília: Editora UnB, 1994. 297p.

JAY, Martin. *La imaginación dialéctica*: una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950). Madrid: Taurus, 1989. 511p.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1999. 192p.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989. 680p.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1988. 117p.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Piracicaba: Editora Unimep, 1996. 115p.

LAFONT, Cristina. Universalismo y pluralismo em la ética del discurso. *Isegoría*, Madrid, 17, p.37-58.

LEMO, Gustavo de Carvalho. *Justificação moral e validade normativa na teoria discursiva da moral de Jürgen Habermas*. (Dissertação de Mestrado, inédita). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUC-RJ, 1998.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1993. 123p.

MAAR, Wolfgang Leo. O “primeiro” Habermas: “Trabalho e interação”na evolução emancipatória da humanidade. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n.23, p.69-95, 2000

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola,1991. 438p.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. *Filosofia analítica: de Wittgenstein à redescoberta da mente*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 1997. 204p.

MARKERT, Werner. *Teoria de educação do iluminismo, conceitos de trabalho e do sujeito: contribuições para uma teoria crítica da formação do homem*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. 198p.

MARQUES, Mario Osório. *Educação/ interlocução, aprendizagem/ reconstrução de saberes*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 1996. 142p.

MATUSTÍK, Martin Beck. *Jürgen Habermas: a philosophical-political profile*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. 341p.

MAZZI, Ângela Parente Ribeiro. *Razão comunicativa e emancipação: fundamentos para uma teoria crítica da educação*. (Tese de Doutorado, inédita). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Educação, PUC-RJ, 1992. 111f.

MCCARTHY, Thomas. *Ideals and illusions on reconstruction and deconstruction in contemporary critical theory*. Cambridge: MIT Press, 1991. 254p.

MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. 3.ed. Madrid: Tecnos, 1995. 479p.

MEEHAN, Johanna (Ed.). *Feminists read Habermas: gendering the subject of discourse*. Nova York: Routledge, 1995. 288p.

MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do direito em Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 1999. 208p.

MORENTE, Manuel García. *Fundamentos de filosofia: lições preliminares*. 8.ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1980. 324p.

MORRIS, Charles W. *Foundations of the theory of signs*. Chicago: University of Chicago Press, 1938. 59p.

MORROW, Raymond A.; TORRES, Carlos Alberto. *Reading Freire and Habermas: critica pedagogy and transformative social change*. Nova York: Teachers College Press, 2002. 211p.

MÜLLER, Friedrich. *Quem é o povo?:a questão fundamental da democracia*. São Paulo: Max Limonad, 1998. 115p.

OLIVA, Alberto (org.). *Epistemologia: a cientificidade em questão*. Campinas: Papyrus, 1990. 225p.

OLIVEIRA, Manfredo A. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. 255p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1989. 195p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1993. 194p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993. 290p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. 271p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 427p.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. 224p.

PAVIANI, Jayme. *Problemas de filosofia da educação: o cultural – o político – o ético na escola – o pedagógico – o epistemológico no ensino*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 1988. 118p.

PEREIRA, Otaviano. *O que é moral*. São Paulo: Brasiliense, 1998. 83p.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 653p.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983. 272p.

PETERS, Michael. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. 94p.

PETITAT, André. *Produção da escola/ produção da sociedade: análise sócio-histórica de alguns momentos decisivos da evolução escolar no ocidente*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994. 268p.

PIMENTA, Selma Garrido (Coord.). *Pedagogia, ciência da educação?* 2.ed. São Paulo: Cortez Editora, 1998. 134p.

PINTO, f. Cabral. *Leituras de Habermas: modernidade e emancipação*. Coimbra: Fora do texto, 1992. 291p.

- PINTO, José Marcelino de Rezende. *Administração e liberdade*: um estudo do conselho de escola à luz da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. 170p.
- PIZZI, Jovino. *Ética do discurso*: a racionalidade ético-comunicativa. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. 158p.
- PRADO, José Luiz Aidar. *Brecha na comunicação*: Habermas, o outro, Lacan. São Paulo: Hacker Editores, 1996. 280p.
- PRESTES, Nadja Hermann. Ação pedagógica e interação: notas sobre a recepção de Habermas. *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.2, p. 115-134, 1998.
- PRESTES, Nadja Hermann. O pensamento de Habermas. *Filosofia, sociedade e educação*, Marília, n.1, p. 119-139, 1997.
- PRESTES, Nadja Hermann. *Educação e racionalidade*: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. 141p.
- PUIG, Josep Maria. *Ética e valores: métodos para um ensino transversal*. São Paulo: Casa do psicólogo, 1988. 226p.
- RASMUSSEN, David. *Universalism vs. communitarianism*: contemporary debates in ethics. Cambridge: MIT Press, 1990. 297p.
- RAUBER, Jaime José. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. 150p.
- RAWLS, John. *Justice as fairness*: a restatement. Cambridge: Belknap Press, 2001. 214p.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2.ed. São Paulo: Ática, 2000. 430p.
- RAWLS, John. *The law of peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 2001. 199p.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 708p.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1991. 1144p. Vol. 3.
- REHG, William. *Insight and solidarity*: a study in the discourse ethics of Jürgen Habermas. Berkeley: University of California Press, 1997. 273p.
- RICOEUR, Paul. *Ideologia e utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991. 525p.
- RODRIGUES, Neidson. Educação: da formação humana à construção do sujeito ético. *Educação e sociedade*, Campinas, ano XXII, n. 76, pp. 232-257, Out. 2001.
- RODRIGUES, Neidson. *Elogio à educação*. São Paulo: Cortez Editora, 1999. 112p.

RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. 386p.

ROSA, Maria da glória de. *A história da educação através dos textos*. 12.ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1999. 315p.

ROSENFELD, Michel; ARATO, Andrew. *Habermas on law and democracy: critical exchanges*. Berkeley: University of California Press, 1998. 466p.

ROUANET, Sérgio Paulo. Ética iluminista e ética discursiva. *Tempo Brasileiro*, nº 98, p.23 - 78, jul - set 1989.

ROUANET, Sergio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 756p.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna: do século XIX à neoescolástica*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 662p.

RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999. 177p.

SACRISTÁN, J. Gimeno. Poderes instáveis em educação. Porto Alegre: Artmed, 1999. 287p.

SAVIANI, Dermeval. *Educação: do senso comum à consciência filosófica*. 11.ed. s.l. Editora Autores Associados, 1992. 319p.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofia em Alemanha (1831-1933)*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991. 285p.

SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas; razão comunicativa e emancipação*. 3.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. 181p.

SIMAO, Livia Mathias. Desequilíbrio e co-regulação em situação de ensino-aprendizagem: análise segundo o conceito de ação comunicativa (Habermas). *Psicol. Reflex. Crit.* [online]. 2000, vol.13, no.1 [citado 08 Dezembro 2002], p.33-38. Disponível na World Wide Web: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-79722000000100005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79722000000100005&lng=pt&nrm=iso)>. ISSN 0102-7972.

STEIN, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. 163p.

STRUNK Jr., William. *The elements of style*. 4.ed. Needham Heights: Allyn & Bacon, 2000. 105p.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 311p.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 670p.

- THURLER, Mônica Gather. *Inovar no interior da escola*. Porto Alegre: Artmed, 2001. 216p.
- TORRES, Carlos Alberto et al. *Educação, poder e biografia pessoal: diálogos com educadores críticos*. Porto Alegre: Artmed, 2000. 245p.
- TORRES, Carlos Alberto. *Democracia, educação e multiculturalismo: dilemas da cidadania em um mundo globalizado*. Petrópolis: Vozes, 2001. 317p.
- TOULMIN, Stephen Edelston. *The uses of argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 264p.
- TREVISAN, Amarildo Luiz. *Filosofia da educação: mimesis e razão comunicativa*. Ijuí: UNIJUÍ, 2000. 327p.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2000. 430p.
- V.V.A.A. *Discurso y realidad: en debate con K.-O. Apel*. Madrid: Editorial Trotta, 1994. 270p.
- V.V.A.A. *Ética do discurso: novos desenvolvimentos e aplicações*. São Paulo: Francisco Javier Herrero & Marcel Niquet Editores, 2002. 359p.
- V.V.A.A. *Habermas y la modernidad*. Madrid: Catedra, 1991. 346p.
- V.V.A.A. *Novas perspectivas críticas em educação*. Porto Alegre: Artmed, 1996. 140p.
- VALLS, Álvaro L. M. *O que é ética*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. 82p.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1992. 300p.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Edições Loyola, 1992. 261p.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1988. 300p.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 483p.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 246p.
- VELASCO, Marina. *Ética do discurso*. Rio de Janeiro: FAPERJ/Mauad, 2001. 111p.
- WELLMER, Albrecht. *Endgames: the irreconcilable nature of modernity-essays and lectures*. Cambridge: 1998. 349p.
- WELLMER, Albrecht. *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en kant y en la ética del discurso*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1994. 255p.

WHITE, Stephen K. *Razão, justiça e modernidade*; a obra recente de Jürgen Habermas. São Paulo: Ícone Editora, 1995. 184p.

WHITE, Stephen K. (ed.). *The Cambridge companion to Habermas*. New York: Cambridge University Press, 1995. 354p.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A escola de Frankfurt*: história, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. 741p.

YUS, Rafael. *Educação integral*: uma educação holística para o século XXI. Porto Alegre: Artmed, 2002.

ZAJDSZNAJDER, Luciano. *Ética, estratégia e comunicação*: na passagem da modernidade à pós-modernidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999. 259p.

iss

ZUIN, Antônio Álvaro Soares; PUCCI, Bruno; OLIVEIRA, Newton Ramos de. (Org.) *A educação danificada*; contribuições à teoria crítica da educação. Petrópolis: Vozes, São Carlos: Ed.UFSC, 1998. 263 p.