

JÜRGEN HABERMAS

ESTUDOS ALEMÃES

Série coordenada por  
EDUARDO PORTELLA,  
EMMANUEL CARNEIRO LEÃO,  
MONIZ SODRÉ, GUSTAVO BAYER.

# Consciência Moral e Agir Comunicativo

Ficha catalográfica elaborada pela Equipe de Pesquisa da ORDECC

H114 Habermas, Jürgen  
Consciência moral e agir comunicativo/Jürgen Habermas; tradução de Guido A. de Almeida. — Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.  
...p. (Biblioteca Tempo Universitário n.º 84. Estudos Alemães).  
Tradução de: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*.  
1. Filosofia 2. Epistemologia — Ciências Sociais. I. Título  
II. Série

CDU 165  
ISBN 85-282-0008-6

tempo brasileiro

Rio de Janeiro — RJ — 1989

Coleção dirigida por EDUARDO PORTELLA  
Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Traduzido do original alemão *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*

Copyright © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main  
1983. Todos os direitos reservados.

Tradução: Guido Antônio de Almeida

Capa de: Antônio Dias e Yolanda Espinosa — desenho  
representando o Deus Hermes.

Programação Editorial: Kátia de Carvalho

Programação Textual: Daniel Camarinha da Silva

Direitos reservados às  
EDIÇÕES TEMPO BRASILEIRO LTDA.  
Rua Gago Coutinho, 61 — Tel.: 205-5949  
Caixa Postal 16.099 — CEP 22 221  
Rio de Janeiro — RJ — Brasil

## Nota biobibliográfica:

Jürgen Habermas, n. 1929, lecionou filosofia em Heidelberg de 1961 a 1964 e filosofia e sociologia em Frankfurt-sobre-o-Meno de 1964 a 1971. De 1971 a 1983 dirigiu em Starnberg o Instituto Max Planck para Pesquisa das Condições de Vida do Mundo Técnico-Científico. A partir de 1983 voltou a lecionar na Universidade Johann Wolfgang Goethe em Frankfurt.

Publicou entre outros: *Student und Politik (Estudante e Política, em colaboração com L. v. Friedeburg, Ch. Oeler e F. Weltz)*, 1961; *Strukturwandel der Öffentlichkeit (Mudança Estrutural da Esfera Pública)*, 1962; *Theorie und Praxis (Teoria e Prática)*, 1963; *Erkenntnis und Interesse (Conhecimento e Interesse)*, 1968; *Technik und Wissenschaft als Ideologie (Técnica e Ciência como Ideologia)*, 1968; *Protestbewegung und Hochschulreform (Movimento de Protesto e Reforma Universitária)*, 1969; *Zur Logik der Sozialwissenschaft (Para a Lógica da Ciência Social)*, 1970, edição ampliada 1982; *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung (Teoria da Sociedade ou Tecnologia Social De que é Capaz a Investigação de Sistemas, em conjunto com Niklas Luhmann)*, 1971; *Philosophisch-politische Profile (Perfis político-filosóficos)*, 1971, edição ampliada 1981; *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio)*, 1973; *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Para a Reconstrução do Materialismo Histórico)*, 1976; (org.), *Stichworte zur 'Geistigen Situation der Zeit' (Verbetes para a 'Situação Intelectual da Atualidade')*, 1980; *Kleine politische Schriften I-IV (Pequenos Escritos Políticos)*, 1981; *Theorie des Kommunikativen Handelns (Teoria do Agir Comunicativo)*, 1981; *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln (Consciência Moral e Agir Comunicativo)*, 1983; *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (Estudos Preliminares e Complementos à Teoria do Agir Comunicativo)*, 1984; *Der Philosophische Diskurs der Moderne (O Discurso Filosófico da Modernidade)*, 1983.

## Nota Preliminar do Tradutor

Na presente tradução, “Diskurs” foi vertido por “Discurso” (com inicial maiúscula), enquanto “Rede” foi vertido como “fala” ou “discurso” (com minúscula). “Diskursiv” foi traduzido sempre por “discursivo” (com minúscula), uma vez que pode se referir seja a “Diskurs”, seja a “Rede”.

A opção de traduzir “Diskurs” por “discussão” (como nas traduções francesas, que usam “discussion”) foi deixada de lado pelas seguintes razões: 1) o alemão também possui “Diskussion” e a tradução não deixaria mais ver quando o original usa o termo técnico “Diskurs” e quando o termo comum “Diskussion”; 2) há uma acepção de “discurso” que corresponde exatamente, como veremos, a “Diskurs”; 3) seria preciso traduzir “diskursiv” ora por “discursivo” ora por “discussional”. Outras alternativas, como o recurso a “diálogo”, padecem das mesmas dificuldades.

Na linguagem comum, “Diskurs” é um termo antiquado que significa algo como uma conversação animada ou uma discussão minuciosa ou ainda os arrazoados ou explanações que um dirige ao outro. O Sprach-Brockhaus limita-se a defini-lo genericamente como sinônimo de “Gespräch” (conversa, diálogo). Wahrig é mais específico e define-o como “lebhaftes Erörtern, Unterhalten” (explanação, conversação animada) — aliás, de maneira quase idêntica a “Diskussion”, que é definida por sua vez como “lebhaftes Erörtern, Meinungs-austausch” (explanação, troca de opiniões animada). O “Lexikon der deutschen Sprache” (Ullstein) define-o, por sua vez, como o mesmo que “Erörtern, [wissenschaftliche] Unterhalten, Wortwechsel” (explanação, conversação [científica], altercação) e dá os seguintes exemplos: “sich langatmig Diskurse mit anhören müssen” (ter que acompanhar “Diskurse” prolixos ou compridos) e “sie hatten des öfteren angeregte, lebhaftes Diskurse miteinander” (fizeram-se muitas vezes “Diskurse” animados, cheios de vivacidade).

Dessas definições e exemplos resulta que a palavra “Diskurs” exprime três aspectos semânticos distintos:

1) o aspecto intersubjetivo de uma relação dialogal e eventualmente polêmica, que serve para classificar o "Diskurs" como um caso da conversação ou da discussão, debate ou disputa de opiniões;

2) o aspecto subjetivo da vivacidade ou da animação com que os arrazoados são feitos pelos participantes e acompanhados por um terceiro;

3) o aspecto lógico conceitual (ligado à "explanação") e argumentativo (ligado a "discussão" ou "debate de opiniões").

Habermas, por sua vez, introduz "Diskurs" como um termo técnico para referir-se a uma das duas formas de comunicação (Kommunikation) ou da "Rede" (discurso, fala) e que consiste especificamente na comunicação, fala ou discurso destinado a fundamentar as pretensões de validade das opiniões e normas em que se baseia implicitamente a outra forma de comunicação, fala ou discurso, que chama de "agir comunicativo" ou "interação" (cf. *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, p. 115 e 117). Habermas retém, pois, para seu termo técnico, apenas o aspecto intersubjetivo (que serve para classificá-lo como uma espécie do gênero "comunicação") e o aspecto lógico-argumentativo (que serve para determiná-lo como o caso específico da fundamentação de pretensões de validade problematizadas).

"Discurso" em português (como seus correspondentes nas línguas latinas em geral) parece conotar apenas o aspecto lógico-conceitual e argumentativo, sem nenhuma implicação intersubjetiva. É o caso em que "discurso" tem o sentido de um arrazoado ou de uma exposição metódica sobre um certo assunto (como, por exemplo, um discurso sobre o método, sobre as letras e as artes, etc.). Esse uso corresponde, aliás, a um uso clássico na filosofia, em que "discursivo" se entende por oposição a "intuitivo" (e, não, individual ou monológico), ou seja, no sentido da expressão de nossos pensamentos em proposições e silogismos (cf. a definição de "discurso" na *Lógica Menor*, de J. Maritain, p. 105, e na *Lógica de Kant*, ed. Jäsche, Introdução V).

Em outro sentido muito comum, "discurso" é também usado no sentido de uma peça oratória (acepção 1 no dicionário de Aurélio) ou no sentido lingüístico da oração ou da fala (acepção 3 no Aurélio), que corresponde, em alemão, não a "Diskurs", mas a

“Rede” — por exemplo — “os discursos do chanceler Adenauer” = “die Reden des Kanzlers Adenauers”, “discurso direto e indireto” = “direkte und indirekte Rede”.

Há, porém, em português (e, de resto, também em francês, cf. a 1.<sup>a</sup> acepção de “discours” no *Petit Robert*) uma acepção bem conhecida em que “discurso” tem os três aspectos semânticos mencionados acima, logo o intersubjetivo inclusive, que é o que conta para o uso técnico do termo em Habermas. Esse uso corresponde à acepção 6 do Aurélio, que é explicada da seguinte maneira: “Fam. Fala longa e fastidiosa, de natureza geralmente moralizante: toda vez que chega tarde, o pai faz-lhe um discurso”. Na definição, Aurélio destaca apenas o aspecto subjetivo e não tematiza o aspecto lógico da concatenação dos pensamentos (implícito, no entanto, nas caracterizações “longo” e “moralizante”), deixando totalmente de lado o aspecto intersubjetivo, que no entanto ressalta claramente do exemplo. Mesmo que não se trate de uma discussão ou debate de opiniões, a intenção de fundamentar em face de outrem uma opinião — teórica ou prática — parece ser constitutivo daquilo que a palavra exprime nessa acepção. Eis por que é possível completar, agora, a tradução dos exemplos do *Lexikon* alemão, com toda propriedade, da seguinte maneira: “ter que acompanhar discursos prolixos ou compridos”, “fizeram-se muitas vezes discursos animados, cheios de vivacidade”.

Por que então — o leitor há de perguntar — não deixar de lado as sutilezas gráfico-semânticas e traduzir “Diskurs” muito simplesmente por “discurso”? Pela igualmente simples razão que “discurso” tem outras acepções além daquela que corresponde a “Diskurs”. Por isso, se quisermos usar “discurso” para traduzir “Diskurs” será preciso distinguir a situação em que nos referimos ao uso concatenado da linguagem em geral (isto é, à “Rede”, “fala” ou “discrso”) e a situação em que nos referimos especificamente ao discurso organizado argumentativamente e numa intenção polêmica (“Diskurs”, “Discurso”). O uso da maiúscula serve precisamente para isso.

A Karl-Otto Apel, ao completar a sexta década de sua vida, em gratidão por seis decênios de ensinamentos.

## SUMÁRIO

1. A Filosofia como Guardador de Lugar e como Intérprete ...	17
2. Ciências Sociais Reconstitutivas versus Ciências Sociais Compreensivas .....	37
3. Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso .....	61
4. Consciência Moral e Agir Comunicativo .....	143
Índice onomástico .....	235

## PREFÁCIO

As três contribuições incluídas neste volume devem sua origem a diversos ensejos, mas têm uma unidade temática.

Na primeira delas, desenvolvo teses em prol de uma divisão de trabalho entre as investigações filosóficas e as investigações empíricas, teses estas inspiradas no exemplo da epistemologia genética de Jean Piaget. Na segunda, sirvo-me da teoria do desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg como um modelo para aclarar o entrosamento entre explicações causais e reconstruções hipotéticas. A terceira destinava-se originariamente ao volume comemorativo de Karl-Otto Apel; seu objetivo é ajudar a tornar mais claro o ponto de partida da ética do Discurso. Finalmente, gostaria que o ensaio-título fosse entendido como uma expressão da boa vontade em praticar (a partir de um dos lados) a divisão de trabalho proposta.

A dedicatória explica-se a si mesma: entre os filósofos vivos, ninguém determinou mais duradouramente meus pensamentos do que Karl-Otto Apel.

Frankfurt-sobre-o-Meno, em Maio de 1983.

J.H.

## 1 — A FILOSOFIA COMO GUARDADOR DE LUGAR E COMO INTÉRPRETE\*

\*Conferência proferida por ocasião de um congresso promovido pela Associação Hegeliana Internacional, para a comparação de métodos de fundamentação transcendentais e dialéticos, em Stuttgart, Junho de 1981.

Os mestres-pensadores caíram em descrédito. Para Hegel isso é verdade há muito tempo. Popper desmascarou-o na década dos Quarenta como inimigo da sociedade aberta. O mesmo vale, uma vez mais, para Marx. Os últimos a abjurá-lo como um falso profeta na década dos Setenta foram os Novos Filósofos. Hoje, até mesmo Kant vê-se colhido por essa fatalidade. Se vejo as coisas corretamente, é a primeira vez que ele se vê tratado como mestre-pensador, isto é, como o mago de um paradigma falso, de cujo domínio intelectual temos que nos desvencilhar. É possível que, aqui, a maioria esteja com o número daqueles para quem Kant ainda é Kant. Mas basta lançar um olhar por cima do muro para ver que a reputação de Kant está ficando mais pálida — e passa, uma vez mais, para Nietzsche.

De fato, Kant introduziu um novo modo da fundamentação na filosofia. Kant considerou o progresso do conhecimento alcançado na física contemporânea como um fato significativo que deveria interessar aos filósofos, não como uma ocorrência no mundo, mas como uma confirmação das possibilidades do conhecimento humano. A física de Newton precisa em primeiro lugar, não de uma explicação empírica, mas da explicação no sentido de uma resposta transcendental à questão: como é possível em geral o conhecimento empírico? Kant chama transcendental a uma investigação voltada para as condições a priori da possibilidade da experiência.

Para ele, trata-se aí de comprovar que as condições da experiência possível são idênticas às condições de possibilidade dos objetos da experiência. A primeira tarefa consiste, portanto, na análise dos conceitos de objetos em geral, conceitos esses que já empregamos desde sempre de modo intuitivo. Esse gênero de explicação tem o caráter de uma reconstrução não-empírica daquelas operações prévias de um sujeito cognoscente que não comportam alternativa: nenhuma experiência poderia ser pensada como possível sob *outros* pressupostos. O que está na base da fundamentação transcendental não é, pois, a idéia de uma derivação a partir de princípios, mas antes a idéia de que podemos nos certificar do caráter insubstituível de determinadas operações intuitivamente executadas desde sempre segundo regras.

Ora, Kant caiu em descrédito porque, valendo-se das fundamentações transcendentais, criou uma nova disciplina: a teoria do conhecimento. Pois, ao fazer isso, definiu a tarefa, ou melhor a missão da filosofia de uma maneira nova e, aliás, mais exigente. São sobretudo dois os aspectos sob os quais essa vocação do filósofo tornou-se duvidosa.

A dúvida prende-se imediatamente ao fundamentalismo da teoria do conhecimento. Quando a filosofia se presume capaz de um conhecimento *antes* do conhecimento, ela abre entre si e as ciências um domínio próprio, do qual se vale para passar a exercer funções de dominação. Ao pretender aclarar de uma vez por todas os fundamentos da ciência e de uma vez por todas definir os limites do experienciável, a filosofia indica às ciências o seu lugar. Ora, parece que esse papel de indicador de lugar excedeu as suas forças.

Mas isso não é tudo. A filosofia transcendental não se esgota na teoria do conhecimento. Com a análise dos fundamentos do conhecimento, a crítica da razão pura assume também a tarefa de criticar o abuso de uma faculdade cognitiva que, em nós, está talhada à medida dos fenômenos. Kant coloca no lugar do conceito substancial de razão da tradição metafísica o conceito de uma razão que se dividiu em seus elementos e cuja unidade de agora em diante só tem caráter formal. Com efeito, ele separa do conhecimento teórico as faculdades da razão prática e do poder de julgar e assenta cada uma delas em fundamentos próprios.

Ao fazer isso, ele atribui também à filosofia o papel de um juiz supremo perante a cultura em seu todo. Ao demarcar os limites, como Max Weber dirá mais tarde, das esferas axiológicas culturais

da ciência e da técnica, do direito e da moral, da arte e da crítica da arte, segundo características exclusivamente formais, e ao legitimá-las ao mesmo tempo dentro de seus limites, a filosofia se comporta como suprema instância jurídica não somente em face das ciências, mas perante a cultura em seu todo.<sup>1</sup>

Há, portanto, uma conexão entre a teoria do conhecimento *fundamentalista*, que confere à filosofia o papel de um *indicador de lugar* para as ciências, e um sistema de conceitos *ahistórico*, sistema este que é enfiado sobre a cultura como um todo e ao qual a filosofia deve o papel não menos duvidoso de um *juiz* a presidir um tribunal sobre as zonas de soberania da ciência, da moral e da arte. Sem a certificação transcendental-filosófica dos fundamentos do conhecimento, também ficaria solta no ar a idéia de que “o filósofo poderia decidir *quaestiones juris* relativamente às pretensões do resto da cultura... Se renunciarmos à idéia de que o filósofo possa conhecer algo sobre o conhecimento que ninguém mais poderia igualmente conhecer, isso significa que não devemos mais partir da suposição de que sua voz possa ter a pretensão de ser ouvida pelos demais participantes do diálogo como a primeira e a última a ser escutada. Significaria igualmente que não acreditamos mais que haja algo como um ‘método filosófico’ possibilitando *ex officio* aos filósofos profissionais ter pontos de vista interessantes, por exemplo, sobre a respeitabilidade da psicanálise, a legitimidade de leis duvidosas, a solução de conflitos morais, o ‘bem-fundado’ das contribuições de escolas historiográficas ou críticas literárias e coisas que tais”<sup>2</sup>.

Em sua impressionante “Crítica da filosofia”, R. Rorty desenvolve argumentos metafísicos que nos levam a duvidar de que a filosofia possa de fato desempenhar os papéis do indicador de lugar e do juiz que lhe foram atribuídos pelo mestre-pensador Kant. Contudo, estou menos convencido da consequência que Rorty extrai daí: a afirmação de que a filosofia, com o abandono desses dois papéis, também deva se livrar da tarefa de um “guardião da racionalidade”. Se entendo bem, o preço que a filosofia, segundo Rorty, deve pagar por sua recente modéstia é o abandono da pretensão de razão com que o pensamento filosófico veio ele próprio ao mundo. Com a morte da filosofia deve acabar também a convicção de que a força transcendente que associamos à idéia do verdadeiro ou do incondicional seja uma condição necessária para formas de convivência humanas.

No conceito kantiano de uma razão formal e em si diferenciada está delineada uma teoria da modernidade. Esta é caracterizada por um lado pela renúncia à racionalidade substancial das interpretações do mundo da tradição religiosa e metafísica e, por outro, pela confiança numa racionalidade procedural, à qual nossas concepções justificadas, seja no domínio do conhecimento objetivador, seja do discernimento moral-prático ou do juízo estético, tomam sua pretensão de validade. Pergunto-me agora: será que este conceito da modernidade ou um outro semelhante deve realmente ficar de pé ou vir abaixo com as exigências fundamentalistas da teoria do conhecimento?

No que se segue quero apenas contar uma história na qual a crítica de Rorty à filosofia encontrará o seu lugar. Não é certamente por essa via que a controvérsia se deixará dirimir, mas pode ser que ela assim fique mais clara em alguns de seus pressupostos. Começarei com a crítica de Hegel ao fundamentalismo de Kant, crítica essa que substitui o modo de fundamentação transcendental por outro modo, o dialético (1). Isso feito, passarei à crítica a essas duas maneiras de fundamentação e, em primeiro lugar, à auto-crítica que se desenvolve numa linha kantiana e numa linha hegeliana (2). Examinarei, em seguida, a crítica mais radical, dirigida ao mesmo tempo contra Kant e Hegel e tal como formulada pelo pragmatismo e pela filosofia hermenêutica (3). A essa situação alguns filósofos, e não dos menos importantes, respondem liquidando a pretensão de razão até então sustentada pela filosofia (4). Em face disso, gostaria finalmente de defender a tese de que a filosofia, mesmo quando se retrai dos papéis problemáticos do indicador de lugar e do juiz, pode — e deve — conservar sua pretensão de razão nas funções mais modestas de um guardador de lugar e de um intérprete (5).

(1) O modo de fundamentação dialético constitui-se graças ao confronto de Hegel com o modo de fundamentação transcendental. Para a minha consideração sumária basta lembrar que Hegel inicialmente faz coro com a censura de que Kant teria simplesmente encontrado e “colhido historicamente” na tábua das formas do juízo os conceitos puros do entendimento sem fundamentá-los. Assim teria ficado a dever a prova de que as condições a priori da possibilidade da experiência são “necessárias”. O Hegel da “Fenomenologia” quer suprir essa lacuna por meio de uma consideração genética. Ele descobre na reflexão transcendental, que apare-

cera a Kant como uma virada copernicana única na história, o mecanismo de uma conversão da consciência, que volta sempre a entrar em ação na história da gênese do espírito. No sujeito que se torna consciente de si mesmo e que vê se romperem uma após outra as figuras da consciência, realiza-se a experiência de que aquilo que o confronto de início como algo que é em si só pode se tornar um conteúdo nas formas que o próprio sujeito comunicou antes ao objeto. A experiência do filósofo transcendental repete-se de uma maneira nativa no vir-a-ser-para-a-consciência do em-si. Hegel chama dialética à reconstrução da elaboração dessa experiência repetida, da qual se originam estruturas cada vez mais complexas e, por fim, não apenas a figura da consciência que Kant havia investigado, mas o saber que se tornou independente, precisamente o saber absoluto que permite ao fenomenólogo Hegel assistir a gênese das estruturas da consciência que Kant meramente encontrara.

Todavia, Hegel expõe-se a uma objeção semelhante à que elevava contra Kant. Pois a reconstrução da seqüência das figuras da consciência não é ainda nenhuma prova da necessidade imanente com que *pretensamente* uma surge da outra. Esse desiderato, Hegel tem que realizá-lo com outros meios, precisamente sob a forma de uma lógica; desse modo, porém, fundamenta um absolutismo com o qual supera as exigências imoderadas que Kant faz à filosofia. O Hegel da “Lógica” atribui à filosofia a tarefa de trazer ao conceito, de maneira enciclopédica, os conteúdos desdobrados nas ciências. Ao mesmo tempo, Hegel torna explícita a teoria da modernidade, que estava apenas delineada no conceito kantiano de razão, e desenvolve-a em uma crítica das divisões de uma modernidade em conflito consigo própria. Isso, mais uma vez, confere à filosofia em face da cultura como um todo um papel de relevância atual e universal-histórica. É assim que Hegel e mais ainda seus discípulos atraem para si a suspeita que dá ensejo à formação da imagem do mestre-pensador.<sup>3</sup>

Mas a crítica metafilosófica aos mestres-pensadores, quer se volte agora contra o absolutismo de Hegel quer contra o fundamentalismo de Kant, é um produto tardio. Ela segue as pegadas de uma autocrítica há muito praticada pelos sucessores de Kant e de Hegel. Gostaria de lembrar brevemente duas linhas da autocrítica, porque as duas se complementam de uma maneira que é, como me parece, produtiva.

(2) A linha da crítica ao transcendentalismo kantiano deixa-se caracterizar muito grosseiramente através da posição analítica de Strawson, a constructivista de Lorenzen e a criticista de Popper. A *recepção analítica* da abordagem kantiana desembaraça-se da pretensão de uma fundamentação última. Ela renuncia desde o início ao objetivo que Kant esperava atingir com a dedução dos conceitos puros do entendimento a partir da unidade da autoconsciência e limita-se a alcançar os conceitos e regras que devem estar subjacentes a toda experiência que se possa expor em enunciados elementares. A análise visa as condições conceptuais universais e imprescindíveis da experiência possível. Sem visar uma prova da validade objetiva desses conceitos básicos e pressuposições, essa espécie de análise mantém de pé, no entanto, uma pretensão universalista. Para que esta possa ser resgatada, a estratégia de fundamentação transcendental é reformulada no sentido de um procedimento de teste. Se o sistema conceitual reconstruído hipoteticamente e que deve estar subjacente à experiência em geral for válido não deve haver para ele nenhuma alternativa inteligível. Mas, então, deve ser possível mostrar, toda vez que se propõe uma alternativa, que esta já se valeu de partes da hipótese que ela contestava. Semelhante procedimento argumentativo visa a comprovação da impossibilidade de rejeitar os conceitos e pressupostos privilegiados como fundamentais. Nessa versão, o filósofo transcendental, tendo-se tornado modesto, assume ao mesmo tempo o papel do céptico que tenta produzir contra-exemplos falsificadores;<sup>4</sup> ele comporta-se, em outras palavras, como um cientista testando hipóteses.

A *posição constructivista* tenta compensar de outra maneira o déficit de fundamentação que, do ponto de vista da filosofia transcendental, surgiu agora. Ela admite de antemão o caráter convencional da organização conceitual básica de nossa experiência, valendo-se porém dos meios de uma crítica constructivista da linguagem para uma crítica do conhecimento.<sup>5</sup> Valem então como fundamentadas as convenções que são produzidas de maneira transparente; deste modo, os fundamentos do conhecimento são antes postos do que postos a nu.

A *posição criticista* parece romper inteiramente com o transcendentalismo. A saída do trilema de Münchhausen entre círculo, regresso infinito e recurso a últimas certezas<sup>6</sup> deve ser possibilitada pela renúncia a fundamentos em geral. A idéia da fundamentação é

substituída pela idéia do exame crítico. Ora, a crítica erigida em equivalente da fundamentação é um procedimento de que não podemos nos servir sem pressupostos. Por isso, com a discussão sobre as regras não rejeitáveis da crítica, uma versão fraca do modo de fundamentação kantiano reaparece dentro dos muros do criticismo<sup>7</sup>.

Na linha do hegelianismo, os empuxos da autocrítica seguem, em certo sentido, uma linha paralela. Essa posição poderia ficar mais clara examinando-se:

— a crítica materialista do conhecimento do jovem Lukács, que tira da natureza a pretensão de fundamentação da dialética e limita-a ao mundo feito pelos homens;

— em seguida, o praticismo de um Karl Korsch ou Hans Freyer, que põem de cabeça para baixo a relação clássica entre a teoria e a prática e vinculam a reconstrução do desenvolvimento social à perspectiva interessada da produção de uma ordem social futura;

— e, finalmente, o negativismo de Adorno que, num contexto abrangente da lógica do desenvolvimento, só enxerga ainda a confirmação de que não é mais possível romper a magia de uma razão instrumental aparatosamente transformada em totalidade social.

Não quero deter-me aqui nessas posições. É interessante, porém, que *ambas* as linhas da crítica correm paralelamente por largos trechos. Quer a autocrítica comece com a dúvida relativamente à dedução transcendental, quer com a dúvida relativamente à passagem hegeliana ao saber absoluto, em ambos os casos ela se volta contra a pretensão de que se possam mostrar como necessários o equipamento categorial ou o modelo evolutivo da formação do espírito humano. A seguir, o constructivismo, de um lado, e o praticismo, de outro, efetuam a mesma virada da reconstrução racional para uma prática produtora que deve possibilitar posteriormente a reafirmação teórica dessa prática. Finalmente, o criticismo e o negativismo tocam-se no sentido de que ambos repudiam os meios de conhecimento transcendentais e dialéticos, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, se servem deles. Pode-se também compreender essas duas tentativas radicais de negação no sentido de que os dois modos de fundamentação justamente não se deixam abolir sem autocontradição.

A comparação dessas tentativas paralelas de restringir autocriticamente as pretensões de fundamentação transcendental e dialé-

tica coloca a questão se os descontos feitos em ambos os programas de fundamentação vieram meramente se somar, reforçando as reservas cépticas quanto à fundamentação, ou se, ao contrário, o recuo das metas de prova dos dois lados não é justamente uma condição para que as estratégias de fundamentação reduzidas possam se complementar, ao invés de se confrontarem como até agora. É para isso que o estruturalismo genético de Jean Piaget parece-me oferecer um modelo instrutivo para os próprios filósofos e para aqueles que gostariam de continuar a sê-lo. Piaget concebe a “abstração reflexionante” como o mecanismo de aprendizagem que pode explicar, na ontogênese, o desenvolvimento cognitivo que termina numa compreensão descentrada do mundo. A abstração reflexionante assemelha-se à reflexão transcendental no sentido em que é por meio dela que os elementos *formais* inicialmente escondidos no *conteúdo* cognitivo enquanto esquemas de ação do sujeito cognoscente são trazidos à consciência, diferenciados e reconstruídos no estágio de reflexão imediatamente superior. Ao mesmo tempo, esse mecanismo de aprendizagem tem uma função semelhante à que tem em Hegel a força da negação que supera dialeticamente as figuras da consciência tão logo essas caíam em contradição consigo mesmas.<sup>8</sup>

(3) Isso posto, as seis posições que mencionei na linhagem de Kant e de Hegel aferram-se a uma pretensão de razão não importa a prudência com que é dosada — eis aí o que distingue Popper e Lakatos de Feyerabend; Horkheimer e Adorno de Foucault. Eles ainda têm algo a *dizer* sobre as condições da inevitabilidade de uma pretensão transcendente que, remetendo para além de *todas* as limitações locais e temporais, reclama validade para as opiniões que consideramos justificadas. É essa pretensão de razão que a crítica aos mestres-pensadores coloca agora em questão. Pois esta crítica é, na verdade, um discurso em defesa do despedimento da filosofia. Para tornar compreensível essa virada radical, tenho que me ocupar de uma outra crítica que se dirige de um só fôlego contra Kant e Hegel.

A filosofia *pragmatista* e a filosofia *hermenêutica* situam, de fato, a dúvida quanto às pretensões de fundamentação e autofundamentação do pensamento filosófico a nível mais profundo do que os críticos que se colocam na linhagem de Kant e de Hegel. Pois elas abandonam o horizonte no qual se move a filosofia da consciência com seu modelo do conhecimento baseado na percepção e

na representação de objetos. No lugar do sujeito solitário, que se volta para objetos e que, na reflexão, se toma a si mesmo por objeto, entra não somente a idéia de um conhecimento linguisticamente mediatizado e relacionado com o agir, mas também o nexa da prática e da comunicação quotidianas, no qual estão inseridas as operações cognitivas que têm desde a origem um caráter intersubjetivo e ao mesmo tempo cooperativo. Quer este nexa seja tematizado como forma de vida ou mundo da vida, quer como prática ou como interação linguisticamente mediatizada, quer como jogo de linguagem ou diálogo, quer como pano de fundo cultural, tradição ou história dos efeitos, o decisivo é que todos esses conceitos *common sense* ocupam agora uma posição que até aqui estava reservada aos conceitos básicos epistemológicos, sem que devam todavia funcionar da mesma maneira como antes. As dimensões do agir e do falar não devem ser simplesmente pré-ordenadas à cognição. Ao contrário, a prática finalizada e a comunicação linguística assumem um *outro* papel conceitual-estratégico, muito diferente do que tocara à auto-reflexão na filosofia da consciência. Elas só continuam a ter funções de fundamentação na medida em que é com a ajuda delas que se deve rejeitar como injustificada a necessidade do conhecimento de fundamentos.

Ch. S. Peirce põe em dúvida a possibilidade de uma dúvida radical com o mesmo propósito com que Dilthey põe em dúvida a possibilidade de uma compreensão neutra. Os problemas só nos solicitam em determinadas situações; eles vêm ao nosso encontro como algo de certa maneira objetivo, porque não podemos dispor a nosso bel-prazer do todo de nossos contextos de vida práticos. Dilthey procede de maneira semelhante. Não compreendemos uma expressão simbólica sem a pré-compreensão intuitiva de seu contexto, porque não podemos transformar livremente em saber explícito o saber que constitui o pano de fundo de nossa cultura e que está sempre presente como algo de não questionável. Toda solução de problemas e toda interpretação depende de uma rede de pressupostos que é impossível de se abranger; e essa rede não pode ser recolhida por uma análise visando o universal, por causa de seu caráter ao mesmo tempo holístico e particular. Esta é a linha de argumentação na qual também sucumbe à crítica o mito do dado e, com ele, as distinções entre sensibilidade e entendimento, intuição e conceito, forma e conteúdo, do mesmo modo como as distinções entre juízos analíticos e sintéticos, entre o a priori e o a posteriori.

Essa fluidificação dos dualismos kantianos lembra ainda a metacrítica de Hegel; mas o contextualismo e o historicismo a ela ligados também cortam o caminho de volta a Hegel.

Não se pode ignorar o ganho dos discernimentos pragmatistas e hermenêuticos. A orientação em função das operações da consciência é abandonada em proveito da orientação em função das objetivações do agir e do falar. A fixação na função cognitiva da consciência e na função representativa da linguagem, na metafórica visual do “espelho da natureza”, é abandonada em proveito de um conceito de opiniões justificadas que abrange, com Wittgenstein e Austin, toda a extensão das forças ilocucionárias, logo tudo o que pode ser dito — e não apenas os conteúdos do discurso que constata factos. “Dizer como algo se passa” torna-se assim um caso especial de “dizer algo”.<sup>9</sup>

Mas será que esses discernimentos só são compatíveis com uma interpretação do pragmatismo e da filosofia hermenêutica que recomende a renúncia à pretensão de razão do pensamento filosófico e assim o despedimento da própria filosofia? Ou será que esses discernimentos caracterizam um novo paradigma que vem, é verdade, substituir o jogo de linguagem mentalista da filosofia da consciência, mas não ab-rogar os modos de fundamentação da filosofia da consciência apropriados e moderados pela autocrítica? Na falta de argumentos conclusivos e sobretudo simples, não posso responder diretamente essa questão; vou desviar-me uma vez mais para a exposição narrativa.

(4) Marx queria *superar* a filosofia a fim de realizá-la — estava tão convencido do teor de verdade da filosofia hegeliana que não podia suportar as discrepâncias palpáveis, negadas por Hegel, entre conceito e realidade. Outra coisa muito diferente vem ligar-se hoje ao gesto de *despedir* a filosofia.

O adeus à filosofia realiza-se atualmente em três formas mais ou menos ostensivas, a que chamarei, para simplificar, a forma terapêutica, a forma heróica e a forma salvífica da despedida.

Wittgenstein exercitou-nos no conceito de uma filosofia voltada *terapeuticamente* contra si própria. A filosofia é ela própria a doença que deveria vir a curar. Os filósofos fizeram uma confusão com os jogos de linguagem que funcionam no quotidiano. Assim, uma filosofia que busca o seu próprio desaparecimento acaba deixando tudo como está; pois as normas de sua crítica, ela vai tomá-las às formas de vida auto-suficientes, que se entrosaram na prática

e nas quais ela se encontra. Se for preciso encontrar um sucessor para a filosofia despedida, o candidato com melhores chances é a pesquisa de campo da antropologia cultural: a história da filosofia virá um dia apresentar-se a ela como essa atividade difícil de entender que era a dos chamados filósofos — uma tribo estranha e felizmente extinta. (Talvez um dia R. Rorty venha a ser festejado como o Tucídides de semelhante tradição de pesquisa, que só pode ter início depois que a terapia de Wittgenstein surtiu efeito).

Em comparação com a despedida quietista dos filósofos que assumiram uma atitude terapêutica, o destroçamento da história da filosofia e da história da cultura empreendido por George Bataille ou Heidegger parece antes algo de *heróico*. Nessa maneira de ver também, os hábitos falsos de pensamento e de vida concentram-se nas formas superiores da reflexão filosófica; mas os descaminhos da metafísica e do pensamento ordenador, que hoje precisam ser desconstruídos, não se esgotam em prosaicos erros categoriais ou em transtornos da prática quotidiana, mas têm um caráter epocal. Essa despedida mais dramática da filosofia não promete simplesmente a cura, mas conserva algo do *pathos* holderliniano de uma salvação em meio ao maior perigo. O modo de pensar filosófico desvalorizado não deve ser *substituído* por outro oferecido a *menor preço*; ele deve dar lugar a um *outro* meio que possibilite o retrocesso não-discursivo à esfera imemorial da soberania ou do ser.

A maneira mais discreta de despedir a filosofia é a que tem lugar em sua forma *salvífica*, do que poderiam dar exemplos muitas e importantes obras de interpretação realizadas por um aristotelismo de matiz hermenêutico. Todavia, esses exemplos não são de modo algum inequívocos, pois a intenção declarada visa aqui a salvação de antigas verdades. É antes sub-repticiamente e em nome de sua conservação que a filosofia se vê despedida, quer dizer, exonerada de suas pretensões sistemáticas. Não é nem como uma contribuição para um debate sobre as coisas nem como um patrimônio cultural preparado pela filosofia histórica que as doutrinas dos clássicos são tornadas presentes. Ao contrário, uma apropriação transformadora trata os textos, que outrora devem ter exposto conhecimentos, como fontes da iluminação e do despertar.

Na medida em que a filosofia contemporânea se desenvolve nessas formas, ela satisfaz a uma exigência que havia resultado da crítica ao mestre-pensador Kant, em particular ao fundamentalismo de sua teoria do conhecimento: certamente ela não reivindica mais

em face das ciências o papel, que se tornou duvidoso, de um indicador de lugar. As orientações pós-estruturalistas, tardio-pragmatistas, neo-historicistas tendem a uma concepção estreita e objetivista da ciência. Em face de um conhecimento comprometido com os ideais de objetividade da ciência, elas gostariam sobretudo de ganhar lugar para a esfera de um pensamento capaz de iluminar ou despertar, um pensamento, em todo o caso, não objetivante, que se desvencilhe da orientação por pretensões de validade universais e criticáveis, que não vise mais a formação de um consenso no sentido de resultados incontroversos e que escape do universo de concepções fundamentadas, sem por isso renunciar à autoridade de uma compreensão superior das coisas. A posição que a filosofia que se despede assume em face das ciências coincide com a divisão de trabalho existencialista tal como se propagou de Jaspers e Sartre até Kolakowski: com a esfera da ciência defrontam-se a fé filosófica, a vida, a liberdade existencial, o mito, a formação cultural, etc. Todas essas oposições têm a mesma estrutura, ainda que aquilo que Max Weber chamava de significado cultural da ciência seja avaliado ora mais negativa, ora mais positivamente. Os filósofos do continente tendem sabidamente a dramatizar os perigos do objetivismo, ao passo que o mundo anglo-saxônico entretém com a razão instrumental um relacionamento mais sereno.

R. Rorty introduz uma variante interessante ao contrapor ao Discurso normal o Discurso não-normal. As ciências estabelecidas alcançam a normalidade nas fases de progressos teóricos reconhecidos, quando se conhecem os procedimentos permitindo resolver problemas e arbitrar disputas. Rorty chama esses Discursos de comensuráveis: pode-se confiar em normas que asseguram o consenso. Enquanto as orientações básicas forem controversas, os Discursos permanecerão incomensuráveis ou não-normais. Ora, quando esses diálogos incomensuráveis não são mais conduzidos com o objetivo da passagem à normalidade, mas se desviam do objetivo do acordo universal e se contentam com a esperança de um “desacordo interessante e fecundo” — tão logo, pois, os Discursos não-normais *se bastem a si próprios*, eles podem alcançar as qualidades que Rorty caracteriza com a palavra “edifying” (edificante). É nesses diálogos edificantes que a filosofia desemboca, depois de abrir mão da sua intenção de resolver problemas. Na versão de Rorty, ela reúne todas as virtudes que adquiriu mediante uma despedida da filosofia sob a forma da exoneração terapêutica, da supe-

ração heróica e do redespertar hermenêutico: a forma discretamente subversiva do ócio associa-se então a uma fantasia elitista da criação lingüística e à sabedoria da tradição. O desejo de edificação realiza-se, todavia, às custas do desejo de verdade: “Os filósofos edificantes não poderão levar a cabo a filosofia, mas podem evitar que ela comece a trilhar o caminho seguro de uma ciência”<sup>10</sup>. Essa divisão de papéis pode certamente contar com *sympatia* na medida em que libera a filosofia das pretensões imoderadas de uma suprema magistratura nas causas da ciência e da cultura. Não obstante, não acho *convincente* essa divisão, porque é impossível, mesmo a uma filosofia avisada pela pragmática e pela hermenêutica de seus limites, deter-se *além* das ciências em diálogos edificantes, sem cair imediatamente de novo na esteira da argumentação, isto é, do discurso fundamentador.

Que a divisão de trabalho existencialista, ou digamos, exclusiva, entre a filosofia e a ciência não possa funcionar, é justamente o que fica claro na versão discursivo-teórica que lhe dá Rorty. Se a validade das concepções não pode ser medida em última instância por nenhuma outra coisa senão um acordo alcançado argumentativamente, então *tudo* aquilo sobre cuja validade podemos disputar em geral está assentado sobre um fundamento vacilante. Mas a questão se o solo do acordo racionalmente motivado, sob os pés dos participantes da argumentação, treme um pouco menos no caso da disputa de opiniões na física do que no caso da disputa de opiniões na moral e na estética é a tal ponto uma questão de grau, como o mostra a epistemologia pós-empirista, que a normalização dos Discursos deixa de ser o critério para uma distinção nítida entre a ciência e o diálogo de edificação filosófica.

(5) Para os defensores da divisão de trabalho exclusiva, sempre foram motivo de escândalo aquelas tradições de pesquisa que personificam de maneira particularmente nítida o elemento filosófico *dentro* das ciências. O marxismo e a psicanálise têm que ser pseudociências, culpadas de uma híbrida mistura de Discursos normais e não-normais, já que não se conformam à divisão de trabalho postulada — isso não é muito diferente em Rorty e em Jaspers. Mas pelo que sei da história das ciências sociais e da psicologia, essas duas abordagens não são nada de atípico; elas caracterizam muito bem o tipo de teoria com que se fundam novas tradições de pesquisa.

O que vale para Freud vale nessas disciplinas para todos os teóricos pioneiros, por exemplo para Durkheim, para G. H. Mead, para Max Weber, para Piaget e Chomsky. Todos eles introduziram, se a expressão faz de todo sentido, um pensamento genuinamente filosófico como se fosse uma carga explosiva em uma situação de pesquisa especial. A função do recalçamento na formação de sintomas, a função do sagrado na instituição da solidariedade, a função da adoção de papéis na formação da identidade, a modernização como racionalização social, o descentramento como consequência da abstração reflexionante de ações, a aquisição lingüística como atividade formadora de hipóteses — cada um desses títulos representa um pensamento a se desenvolver filosoficamente e, ao mesmo tempo, uma problemática passível de tratamento empírico, mas universalista. Isso também explica por que são justamente essas abordagens teóricas que provocam regularmente contra-ataques empiristas. São ciclos da história das ciências, que de modo algum querem dizer que essas disciplinas busquem a unidade das ciências como um ponto de convergência; elas atestam antes uma transformação das ciências humanas no sentido da filosofia do que o cortejo triunfal de aborçagens objetivistas como a da neurofisiologia, esse estranho filho dileto dos filósofos analíticos.

Naturalmente, sobre isso só se podem fazer, no melhor dos casos, conjecturas sugestivas. Mas, se essa perspectiva não é enganosa, não é inteiramente errado perguntar se a filosofia não poderia, relativamente a algumas ciências, trocar o papel insustentável do *indicador* de lugar pelo papel de um *guardador* de lugar — um guardador de lugar para teorias empíricas com fortes pretensões universalistas, que são objeto de arremetidas sempre renovadas das cabeças produtivas em cada disciplina. Isso vale sobretudo para as ciências que procedem reconstrutivamente, partindo do saber pré-teórico de sujeitos que julgam, agem e falam de maneira competente, bem como de sistemas epistêmicos da tradição cultural, a fim de aclarar os fundamentos presumidamente universais da racionalidade da experiência e do juízo, da ação e do entendimento mútuo lingüístico. Para isso, as formas moderadas de fundamentação transcendental e dialética podem perfeitamente ser úteis; pois elas ainda são capazes de sustentar tão somente hipóteses de reconstrução que se prestem a serem elaboradas em contextos empíricos. Vejo exemplos dessa inclusão da filosofia na cooperação científica por toda parte em que os filósofos atuam trazendo subsí-

dios para uma teoria da racionalidade, sem elevar pretensões fundamentalistas ou, mesmo, de tudo englobar num abraço absolutista. Eles trabalham, ao contrário, na consciência falibilista de que aquilo de que a filosofia outrora se julgara capaz sozinha de agora em diante só se pode esperar da coerência feliz de diferentes fragmentos teóricos.

Do ângulo de meus próprios interesses de pesquisa, vejo esse tipo de cooperação abrir caminho entre a epistemologia e a história da ciência, entre a teoria dos atos de fala e diferentes abordagens da pragmática empírica da linguagem, entre as teorias das argumentações informais e diferentes abordagens para a investigação das argumentações naturais, entre éticas cognitivistas e uma psicologia do desenvolvimento da consciência moral, entre teorias filosóficas da ação e a investigação da ontogênese das competências de ação.

Mas, se é verdade que a filosofia entra nessa divisão de trabalho não-exclusivista com as ciências humanas, parece que é então, mais do que nunca, que ela põe sua identidade em jogo. Não é de todo sem razão que R. Spaemann insiste no fato de “que toda filosofia ergue uma pretensão de totalidade prática e teórica. Não erguê-la significa não fazer filosofia”.<sup>11</sup> Certamente, uma filosofia que se esforça, ainda que no quadro de uma divisão de trabalho, por aclarar os fundamentos racionais do conhecer, do agir e do falar conserva sempre uma relação temática com o todo. Mas onde vai parar aquela teoria da modernidade, aquela via de acesso ao todo da cultura, que Kant e Hegel haviam conseguido com seu conceito da razão, não importa se fundador, ou absolutizador? Até a “Crise das Ciências Européias” de Husserl, a filosofia derivou funções de orientação de sua magistratura suprema. Se ela agora renuncia ao papel de um juiz nas questões da cultura do mesmo modo como nas questões da ciência, ela não abre mão assim da relação à totalidade na qual deveria se apoiar enquanto “guardião da racionalidade”?

Só que, com a totalidade da cultura, ocorre o mesmo que ocorre com as ciências: a cultura não precisa de nenhuma fundamentação e de nenhuma classificação hierárquica. Pois, foi de si própria que ela fez surgir na modernidade, a partir do século 18, aquelas estruturas de racionalidade que Max Weber e Emil Lask descobriram e descreveram como esferas axiológicas culturais.

Com a ciência moderna, com o direito positivo e as éticas profanas baseadas em princípios, com uma arte que se tornou autônoma e uma crítica de arte institucionalizada, cristalizaram-se três dimensões da razão e isso também sem a intervenção da filosofia. Mesmo sem a orientação da crítica da razão, os filhos e as filhas da modernidade aprendem a dissociar e desenvolver a tradição cultural, sob cada um desses aspectos da racionalidade, em questões de verdade, da justiça ou de gosto. Isto fica claro em processos de eliminação muito interessantes. As ciências expõem pouco a pouco os elementos pertencentes a imagens do mundo e renunciam a uma interpretação da natureza e da história como um todo. As éticas cognitivas eliminam os problemas do bem-viver e concentram-se nos aspectos rigorosamente deontológicos, generalizáveis, de tal modo que do bom resta apenas o justo. Enfim, uma arte que se tornou autônoma insta à expressão cada vez mais pura da experiência estética básica que a subjetividade desconcentrada, abandonando as estruturas espaciais e temporais do quotidiano, faz no relacionamento consigo própria — a subjetividade libera-se aqui das convenções da percepção quotidiana e da atividade finalizada, dos imperativos do trabalho e da utilidade.

Essas grandiosas unilateralizações, que constituem a rubrica da modernidade, não carecem de fundação e justificação; mas geram problemas da mediação. Como é que a razão dividida em seus elementos pode conservar sua unidade no domínio cultural e como é que as culturas de especialistas, retraídas para altaneiras formas esotéricas, podem preservar o contacto com a prática comunicativa do quotidiano? Um pensamento filosófico que ainda não se tenha desviado do tema da racionalidade, que ainda não se tenha dispensado de uma análise das condições do incondicional, vê-se confrontado com essa dupla necessidade de mediação.

Os problemas de mediação colocam-se inicialmente no interior da esfera da ciência, da moral e da arte. É aqui que surgem movimentos de reação. Assim, as abordagens não-objetivistas no quadro das ciências humanas fazem valer, sem pôr em perigo o primado das questões de verdade, também pontos de vista da crítica moral e da crítica estética. Assim também a discussão sobre a ética da responsabilidade e da convicção e a consideração mais intensa de motivos utilitaristas no quadro de éticas universalistas põem em jogo pontos de vista do cálculo de conseqüências e da interpretação de necessidades, que pertencem ao domínio do cognitivo e do

expressivo. A arte pós-vanguardista, finalmente, está caracterizada pela estranha simultaneidade de orientações realistas e politicamente engajadas com os prolongamentos autênticos da modernidade clássica que destacara o sentido autônomo do estético; com a arte realista e engajada, porém, impõem-se de novo, ao nível da riqueza de formas que a vanguarda liberou, aspectos cognitivos e prático-morais. Parece, assim, que os aspectos da razão que se diferenciaram nessas contracorrentes queriam remeter a uma unidade que, no entanto, só pode ser reconquistada aquém das culturas de especialistas, por conseguinte no quotidiano, e não além, nos fundamentos e profundezas da filosofia da razão.

Na prática comunicativa do quotidiano, as interpretações cognitivas, as expectativas morais, as expressões e valorações têm de qualquer modo que se interpenetrar. Os processos de entendimento mútuo do mundo da vida carecem por isso de uma tradição cultural *em toda sua latitude* e não apenas das bênçãos da ciência e da técnica. Assim, a filosofia poderia actualizar sua relação com a totalidade em seu papel de intérprete voltado para o mundo da vida. Ela poderia ao menos ajudar a recolocar em movimento a cooperação paralisada, como um móvel teimosamente emperrado, do fator cognitivo-instrumental com o moral-prático e o estético-expressivo.<sup>12</sup> É possível pelo menos indicar o problema com que a filosofia vai deparar, se ela abandonar o papel do juiz que fiscaliza a cultura em proveito do papel de um intérprete-mediador. Como se poderão abrir as esferas da ciência, da moral e da arte, encapsuladas em culturas de especialistas, e, sem lesar sua racionalidade autônoma, ligá-las às depauperadas tradições do mundo da vida, de tal modo que os fatores dispersos da razão se reencontrem na prática comunicativa quotidiana para formar um novo equilíbrio?

A crítica dos mestres-pensadores poderia agora, uma última vez, manifestar sua desconfiança e perguntar o que autoriza os filósofos, não apenas a manter aberto o espaço para estratégias teóricas ambiciosas no interior do sistema da ciência, mas também a oferecer para fora seus serviços de tradutor, a fim de estabelecer uma mediação entre um mundo quotidiano e uma modernidade cultural que se retraiu para seus domínios autônomos. Penso que precisamente a filosofia pragmatista e a filosofia hermenêutica respondem essa questão ao conferir autoridade epistêmica à comunidade daqueles que cooperam e falam uns com os outros. Essa prática comunicativa quotidiana possibilita um entendimento mútuo orien-

tado por pretensões de validez — e isso como única alternativa à atuação mais ou menos violenta de uns sobre os outros. Mas, como as pretensões de validez que associamos, no diálogo, às nossas convicções visam além de cada contexto particular, como elas remetem além de horizontes limitados, no espaço e no tempo, segue-se que todo acordo alcançado ou reproduzido comunicativamente deve se apoiar num potencial de razões que podem ser atacadas, mas não deixam de ser razões. Razões são coisas de um estofado especial; elas forçam-nos a tomar posição por sim ou por não. Deste modo, nos fatores do agir orientado para o entendimento, está embutido um fator de incondicionalidade. E é este fator que distingue a validade, que pretendemos para nossas concepções, da validade meramente social de uma prática habitual.<sup>13</sup> O que consideramos justificado é, na perspectiva da primeira pessoa, uma questão da possibilidade de fundamentação e não uma função dos hábitos de vida. Por isso, há um interesse filosófico em “ver em nossas práticas de justificação sociais mais do que essas meras práticas”<sup>14</sup> É este mesmo interesse que está contido na obstinação com que a filosofia se aferra ao papel de um guardião da racionalidade — um papel que, segundo minha experiência, traz cada vez mais aborrecimento e que, certamente, nenhum privilégio mais confere.

## NOTAS DO 1.º CAPÍTULO

1. “A crítica (...) que extrai todas as suas decisões das regras fundamentais de sua própria aplicação, cuja autoridade ninguém pode pôr em dúvida, proporciona-nos a tranquilidade de uma situação legal, onde não podemos levar à frente nossas disputas a não ser mediante um processo” (I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, B 779).
2. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature (A Filosofia e o Espelho da Natureza)*, Princeton, N.J., 1979, p. 392 s., trad. alemã: *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 424 s..
3. Rorty faz uma paráfrase favorável de um juízo de Eduard Zeller: “O hegelianismo apresentou a filosofia como uma disciplina que de alguma maneira tanto completava as outras disciplinas como as engolia, ao invés de fundamentá-las. Além disso, ele fez da filosofia algo de demasiado popular, importante,

interessante, para poder ser realmente profissional; ele exigiu dos professores de filosofia que encarnassem o espírito universal e não simplesmente que trabalhassem em sua especialidade” (1981, 153).

4. G. Schönrich, *Kategorien und transzendente Argumentation (Categorias e Argumentação Transcendental)*, Frankfurt, 1981, cap. IV, 182 ss.; A. Bittner, art. ‘Transzendental’ in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe (Manual de Conceitos Filosóficos Básicos)*, vol. 5, München 1974, 1524 ss.
5. C. F. Gethmann, R. Hegselmann, *Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus (O Problema da Fundamentação entre o Decisionismo e o Fundamentalismo)*, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie VIII*, 1977, 342 ss.
6. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft (Tratado sobre a razão crítica)*, Tübingen 1975.
7. H. Lenk, *Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus (Fundamentação Filosófica da Lógica e Criticismo Racional)*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 24, 1970, 183 ss.
8. Th. Kesselring, *Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik (Desenvolvimento e Contradição. Uma Comparação entre a Epistemologia Genética de Piaget e a Dialética de Hegel)*, Frankfurt, 1981.
9. Rorty (1981), 402. No original está escrito: “saying something... is not always saying how things are” (“dizer algo... nem sempre é dizer como as coisas são”) (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979, 371).
10. Rorty (1981), 418.
11. R. Spaemann, *Der Streit der Philosophen (A Disputa dos Filósofos)*, in: H. Lübke (org.), *Wozu Philosophie? (Para Que Filosofia?)*, Berlin 1978, 96.
12. J. Habermas, *Die Moderne — ein unvollendetes Projekt (A Modernidade — um Projeto Não-Consumado)*, in: J. Habermas, *Kleine politische Schriften (Pequenos Escritos Políticos)* I-IV, Frankfurt 1981, 444ss.
13. Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns (Teoria do Agir Comunicativo)*, vol. I, Frankfurt 1981, 168 ss.
14. Rorty (1981), 422.

## 2 — CIÊNCIAS SOCIAIS RECONSTRUTIVAS VERSUS CIÊNCIAS SOCIAIS COMPREENSIVAS\*

\*Conferência proferida por ocasião de um colóquio organizado por R. Bellah, N. Haan e P. Rabinow, em Berkeley, Março de 1980, sobre o tema *Morality and the Social Sciences (Moralidade e as Ciências Sociais)*. Publicada pela primeira vez em N. Haan, R.N. Bellah, P. Rabinow, M. Sullivan (eds.), *Social Science as Moral Inquiry*, N.Y., 1983, pp. 251-270, foi traduzida do inglês para o alemão por Max Looser.

### Notas introdutórias

Permitam-me começar com uma observação pessoal. Quando, em 1967, avancei pela primeira vez a tese de que as ciências sociais não deveriam abrir mão da dimensão hermenêutica da pesquisa e que elas só ao preço de distorções poderiam reprimir o problema da compreensão, tive que enfrentar dois tipos de objeções.<sup>1</sup>

A primeira era a insistência em que a hermenêutica não seria assunto da metodologia. Hans-Georg Gadamer chamou atenção para o fato de que o problema da compreensão se coloca de início em contextos não-científicos, seja na vida quotidiana, na história, na arte e na literatura, seja, em geral, quando nos ocupamos com as tradições. A hermenêutica filosófica teria pois, a tarefa de elucidar os processos de compreensão ordinários e não a tentativa sistemática ou o processo de coligir e analisar dados. Gadamer concebia o “método” como algo de oposto à “verdade” e a esta só se poderia chegar pela prática adestrada e inteligente da compreensão. Como atividade, a hermenêutica seria, no melhor dos casos, uma arte e nunca um método — relativamente à ciência, uma força subversiva que se infiltra em toda abordagem sistemática.<sup>2</sup> O segundo tipo de

objeções provinham de representantes da corrente dominante nas ciências sociais, que avançavam uma objeção complementar. Eles afirmavam que o problema da interpretação estaria em sua mistificação. Segundo eles, não haveria nenhum problema geral da interpretação, mas unicamente problemas particulares que poderiam ser resolvidos com as técnicas de pesquisa usuais. Uma operacionalização cuidadosa de termos técnicos, isto é, testes para a validade e a confiabilidade dos instrumentos poderiam evitar influências incontroladas que, de outro modo, se insinuariam na investigação a partir da complexidade não-analisada e difícil de manejar da linguagem ordinária e da vida quotidiana.

Na controvérsia desencadeada em meados da década de 60, a hermenêutica viu-se ou bem inflada em um sucedâneo filosófico para a ontologia heideggeriana ou bem trivializada como um problema resultante de dificuldades de mensuração. Desde então, essa constelação modificou-se sensivelmente. Os principais argumentos da hermenêutica filosófica viram-se em larga medida aceites, se bem que, não como doutrina filosófica, mas sim como paradigmas de pesquisa, no *interior* das ciências sociais, sobretudo no interior da antropologia, da sociologia e da psicologia social. Paul Rabinow e William Sullivan deram a isso o nome de “guinada interpretativa.”<sup>3</sup> No curso da década dos 70, várias tendências dentro e fora do mundo acadêmico contribuíram para o avanço do paradigma da interpretação. Permitam-me mencionar apenas algumas delas.

Primeiro, houve o debate entre Popper e Kuhn e a ascensão de uma epistemologia pós-empirista, que abalaram a autoridade do positivismo lógico e, assim, destruíram a visão de uma ciência nomológica (mais ou menos) unificada. Uma consequência disso é a redistribuição do peso, no interior da história da ciência, das construções normativas para abordagens de maior sensibilidade hermenêutica.

Depois, ficou visível o fracasso das ciências sociais convencionais, que não puderam cumprir suas promessas teóricas e práticas. A pesquisa sociológica não conseguiu satisfazer os critérios estabelecidos tais como, por exemplo, os da teoria global de Parsons; a teoria econômica Keynesiana fracassou no plano político da tomada de medidas eficazes; e, na psicologia, também foi a pique a pretensão de explicação universal da teoria da aprendizagem — que foi apresentada, no entanto, como o exemplo por excelência de uma ciência exata do comportamento. Isso abriu caminho para

abordagens alternativas, baseadas nos fundamentos da fenomenologia, do segundo Wittgenstein, da hermenêutica filosófica, da teoria crítica, etc. Essas abordagens recomendavam-se simplesmente pelo fato de oferecer alternativas ao objetivismo predominante — e não tanto com base em sua reconhecida superioridade.<sup>4</sup>

Em seguida, abriram caminho com relativo sucesso duas abordagens que serviam de exemplo para um tipo interpretativo das ciências sociais: o estruturalismo na antropologia, na lingüística e — de maneira menos convincente — na sociologia; e o estruturalismo genético na psicologia do desenvolvimento — um modelo que parece muito promissor para a análise da evolução social, do desenvolvimento de imagens do mundo, de sistemas de crenças morais e de sistemas jurídicos.

Uma outra tendência que merece ser mencionada foi o deslocamento conservador no clima filosófico, que trouxe consigo uma modificação nas suposições de fundo entre os cientistas sociais. Por um lado, observou-se uma certa reanimação das abordagens biológicas que, durante várias décadas, ficaram desacreditadas por motivos políticos (por exemplo, a sócio-biologia e a investigação genética da inteligência), por outro lado, houve um retorno ao relativismo, ao historicismo, ao existencialismo e ao nietzscheanismo de todos os matizes, uma mudança de humor, que se estende das disciplinas mais “duras” tais como a epistemologia e a lingüística, passando pelos domínios mais “moles” da investigação na ciência da cultura, até a crítica literária, a ideologia da arquitetura, etc. As duas tendências são expressão da mesma síndrome, expressa na crença muito difundida de que tudo aquilo que a cultura humana exhibe em matéria de traços universais reduz-se, antes, à natureza do homem do que à infra-estrutura racional da linguagem humana, do conhecer e do agir, isto é, da própria cultura.

### Dois modos de uso da linguagem

Permitam-me, primeiro, explicar o que entendo por hermenêutica. Toda expressão dotada de sentido — seja um proferimento (verbal ou não verbal), um artefacto qualquer como, por exemplo, um utensílio, uma instituição ou um documento — pode ser identificada, numa perspectiva bifocal, tanto como uma ocorrência observável, quanto como a objetivação inteligível de um significado. Podemos descrever, explicar ou predizer um ruído que equivalha

ao proferimento vocal de um frase falada, sem ter a menor idéia do que esse proferimento significa. Para captar (e formular) seu significado, é preciso participar de algumas ações comunicativas (reais ou imaginadas) no curso das quais se empregue de tal modo a frase mencionada que ela seja inteligível para os falantes e ouvintes e para os membros eventualmente presentes da mesma comunidade lingüística. Richard Rorty cita um caso extremo:

“Mesmo se pudéssemos prever que sons a comunidade de pesquisadores vai emitir no ano 4000, nem por isso estaríamos em condições de participar de sua conversação.”<sup>15</sup>

A oposição entre “prever seu comportamento lingüístico futuro” e “participar de sua conversação” remete à distinção importante entre dois modos diferentes de uso da linguagem.

Ou bem *a gente diz o que é o caso ou o que não é o caso* ou bem *a gente diz algo para outrem*, de tal modo que ele *compreenda o que é dito*. Só o segundo modo do uso lingüístico está interna ou conceitualmente ligado às condições da comunicação. Dizer como as coisas se comportam não depende necessariamente de uma espécie de comunicação realmente efetuada ou pelo menos imaginada; não é preciso *fazer* nenhum enunciado, isto é, realizar um ato de fala. Ao invés disso, a gente pode dizer-se a si mesmo: “p” ou, simplesmente, pensar “que p”. Ao contrário, compreender o que é dito a alguém exige a participação no agir comunicativo. Tem que haver uma situação de fala (ou, pelo menos, ela deve ser imaginada) na qual um falante, ao comunicar-se *com* um ouvinte *sobre* algo, dá expressão àquilo que *ele* tem em mente. Deste modo, no caso do uso da linguagem cognitiva, não-comunicativo, é só *uma* relação fundamental que está implicada; vamos chamar-lhe a relação entre frases e algo no mundo “sobre” o qual as frases enunciam algo. Se, ao contrário, a linguagem for empregada para o fim do entendimento mútuo (ainda que seja tão somente para constatar no final um dissenso), haverá então três dessas relações: ao dar uma expressão *de* aquilo que tem em mente, o falante comunica-se *com* um outro membro de sua comunidade lingüística *sobre* algo no mundo. A epistemologia só se ocupa desta última relação entre a linguagem e a realidade, ao passo que a hermenêutica tem de se ocupar, ao mesmo tempo, da tríplice relação de um proferimento que serve (a) como expressão da intenção de um falante, (b)

como expressão para o estabelecimento de uma relação interpessoal entre falante e ouvinte e (c) como expressão sobre algo no mundo. Além disso, toda tentativa de aclarar o significado de uma expressão lingüística coloca-nos diante de uma quarta relação lingüística ou interna à linguagem, a saber, a relação entre um proferimento dado e o conjunto de todos os proferimentos possíveis que poderiam ser feitos na mesma língua.

A hermenêutica considera a linguagem, por assim dizer, em ação, a saber, da maneira como é empregada pelos participantes com o objetivo de chegar à *compreensão* conjunta de uma coisa ou a uma *maneira de ver* comum. Contudo, a metáfora visual do observador que “vê” algo não deve obscurecer o fato de que a linguagem utilizada performativamente está inserida em relações mais complicadas do que a simples relação “sobre” (e do que o tipo de intenções correlacionado com ela). Quando o falante diz algo dentro de um contexto quotidiano, ele se refere não somente a algo no mundo objetivo (como a totalidade daquilo que é ou poderia ser o caso), mas ao mesmo tempo a algo no mundo social (como a totalidade de relações interpessoais reguladas de um modo legítimo) e a algo existente no mundo próprio, subjetivo, do falante (como a totalidade das vivências manifestáveis, às quais tem um acesso privilegiado).

Desta maneira, a tríplice conexão entre o proferimento e o mundo apresenta-se *intentione recta*, isto é, nas perspectivas do falante e do ouvinte. A mesma conexão pode ser analisada *intentione obliqua*, na perspectiva do mundo da vida ou contra o pano de fundo das suposições e práticas comuns, nas quais toda comunicação particular está inserida desde o início de uma maneira não ostensiva. Deste ponto de vista, a linguagem preenche três funções: (a) a função da reprodução cultural ou da presentificação das tradições (é nessa perspectiva que Gadamer desenvolve sua hermenêutica filosófica), (b) a função da integração social ou da coordenação dos planos de diferentes atores na interação social (é nessa perspectiva que desenvolvi uma teoria do agir comunicativo), e (c) a função da socialização da interpretação cultural das necessidades (é nessa perspectiva que G.H. Mead projetou sua psicologia social).

Portanto, ao passo que o uso cognitivo, não-comunicativo, da linguagem exige o esclarecimento da relação entre a frase e o estado-de-coisas, seja em termos das intenções correspondentes, seja das

atitudes proposicionais, das direções de adaptação ou das condições de satisfação, o uso comunicativo da linguagem coloca-nos diante do problema de como essa relação está vinculada às duas outras relações (e que consistem em “ser expressão de alguma coisa” e em “compartir alguma coisa com alguém”). Como mostrei em outro lugar, esse problema pode ser aclarado em termos de mundos ontológicos e deontológicos, de pretensões de validade, tomadas de posição por sim/não e condições do consenso racionalmente motivado.

Podemos ver agora por que “dizer algo a alguém” e “compreender o que é dito” se baseiam em pressuposições mais complicadas e muito mais pretensiosas do que o simples “dizer (ou pensar) o que é o caso”. Quem observa ou opina que ‘p’ ou quem tem a intenção de ‘p’, assume uma atitude *objetivante* em face de algo no mundo. Ao contrário, quem participa de processos de comunicação ao dizer algo e ao compreender o que é dito — quer se trate de uma opinião que é *relatada*, uma constatação que é *feita*, de uma promessa ou ordem que é *dada*; quer se trate de intenções, desejos, sentimentos ou estados de ânimo que são *expressos* —, tem sempre que assumir uma atitude *performativa*. Essa atitude admite a mudança entre a terceira pessoa ou a atitude objetivante, a segunda pessoa ou a atitude conforme a regras e a primeira pessoa ou a atitude expressiva. A atitude performativa permite uma orientação *mútua* por pretensões de validade (verdade, correção normativa, sinceridade) que o falante ergue na expectativa de uma tomada de posição por sim/não da parte do ouvinte. Essas pretensões desafiam a uma avaliação crítica, a fim de que o reconhecimento intersubjetivo de cada pretensão particular possa servir de fundamento a um consenso racionalmente motivado. Ao se entenderem mutuamente na atitude performativa, o falante e o ouvinte estão envolvidos, ao mesmo tempo, naquelas funções que as ações comunicativas realizam para a reprodução do mundo da vida comum.

### Interpretação e Objetividade da Compreensão

Se compararmos a atitude da terceira pessoa, adotada por aqueles que dizem simplesmente como as coisas se passam (tal é, entre outras, a atitude dos cientistas) com a atitude performativa daqueles que procuram compreender o que lhes é dito, (tal é, entre outras, a atitude dos intérpretes), então virão à luz as conseqüências

metodológicas de uma dimensão hermenêutica da investigação. Permitam-me assinalar três das implicações mais importantes dos procedimentos hermenêuticos.

Em primeiro lugar, os intérpretes renunciam à superioridade da posição privilegiada do observador, porque eles próprios se vêem envolvidos nas negociações sobre o sentido e a validade dos proferimentos. Ao tomarem parte em ações comunicativas, aceitam por princípio o mesmo status daqueles cujos proferimentos querem compreender. Eles não estão mais imunes às tomadas de posição por sim/não dos sujeitos de experiência ou dos leigos, mas empenham-se num processo de crítica recíproca. No quadro de um processo de entendimento mútuo — virtual ou actual — não há nada que permita decidir a priori quem tem de aprender de quem.

Em segundo lugar, ao assumir uma atitude performativa, os intérpretes não apenas renunciam à posição de superioridade em face de seu domínio de objetos, mas confrontam-se além disso com a questão de como superar a dependência de sua interpretação relativamente ao contexto. Eles não podem estar seguros de antemão de que eles próprios e seus sujeitos de experiência partem do mesmo fundo de suposições e práticas. A pré-compreensão global da situação hermenêutica por parte do intérprete só pode ser examinada fragmentariamente e não pode ser colocada em questão como um todo.

Tão problemático quanto o desengajamento do intérprete em questões de validade e da descontextualização de suas interpretações é o fato de que a linguagem cotidiana se estende a proferimentos não-descritivos e a pretensões de validade não cognitivas. Na vida cotidiana, estamos com muito mais freqüência de acordo (ou em desacordo) sobre a correção de ações e normas, sobre a adequação de avaliações e padrões e sobre a autenticidade ou a sinceridade de uma auto-representação do que sobre a verdade de proposições. Por isso, o saber que empregamos quando dizemos algo a alguém é mais abrangente do que o saber estritamente proposicional ou relativo à verdade. Para compreender o que lhes é dito, os intérpretes têm que alcançar um saber que se apóia em pretensões de validade *adicionais*. Por isso, uma interpretação correta não é simplesmente verdadeira, como é o caso de uma proposição relatando uma interpretação correta; poder-se-ia antes dizer que uma interpretação correta convém a, é adequada a ou explícita o significado do *interpretandum* que os intérpretes devem alcançar.

São estas as três conseqüências que resultam do fato de que “compreender o que é dito” exige a *participação* e não a mera *observação*. Não pode surpreender, portanto, o fato que toda tentativa de fundar a ciência na interpretação leve a dificuldades. Um obstáculo dos mais importantes consiste em saber como as expressões simbólicas podem ser medidas de maneira tão confiável quanto os fenômenos físicos. Em meados da década dos 60, Aaron Cicourel apresentou uma boa análise da transformação em dados “duros”, de expressões simbólicas dependentes do contexto, cujo significado é intuitivamente óbvio<sup>6</sup>. As dificuldades derivam do fato de que aquilo que é compreendido numa atitude performativa deve ser traduzido naquilo que pode ser constatado do ponto de vista da terceira pessoa. A atitude performativa necessária para a interpretação admite, é verdade, transições regulares entre as atitudes da primeira, da segunda e da terceira pessoas; contudo, para fins de medição, a atitude performativa deve ser subordinada a uma única atitude, a saber, a atitude objetivante. Um outro problema consiste no fato de que juízos de valor se insinuam no discurso que constata fatos. Essas dificuldades derivam da circunstância de que o quadro teórico para a análise empírica do comportamento cotidiano deve ser vinculado conceitualmente ao quadro de referência das interpretações quotidianas dos próprios participantes. Todavia, as interpretações dos participantes estão vinculadas a pretensões de validade cognitivas e não-cognitivas, ao passo que as proposições teóricas estão relacionadas unicamente com a verdade. Por isso, Charles Taylor e Alvin Gouldner argumentaram de maneira convincente contra a possibilidade de linguagens axiologicamente neutras no domínio das ciências sociais compreensivas.<sup>7</sup> Essa posição recebe apoio da parte de escolas filosóficas muito distintas mediante argumentos de Wittgenstein, Quine, Gadamer e, naturalmente, Marx.

Em suma, toda ciência que admite as objetivações de significado como parte de seu domínio de objetos tem que se ocupar das conseqüências metodológicas do *papel de participante* assumido pelo intérprete, que não “dá” significado às coisas observadas, mas que tem, sim, que explicitar o significado “dado” de objetivações que só podem ser compreendidas a partir de processos de comunicação. Essas conseqüências ameaçam justamente aquela independência do contexto e aquela neutralidade axiológica que parecem ser necessárias para a *objetividade* do saber teórico.<sup>8</sup>

Será preciso concluir daí que a posição de Gadamer também deveria ser aceita nas e para as ciências sociais? Será que a guiada interpretativa representa o golpe mortal para o status rigorosamente científico de todas as abordagens não-objetivistas? Será que devemos seguir a recomendação de Rorty de equiparar as ciências sociais não apenas às ciências do espírito, mas também à crítica literária, à poesia e à religião e, até mesmo, à conversação culta em geral? Será que deveríamos admitir que as ciências sociais podem, no melhor dos casos, contribuir para nosso saber culto — desde que não sejam substituídas por algo de mais sério, por exemplo a neurofisiologia ou a bioquímica? Relativamente a essas questões observo entre os cientistas sociais três reações principais. Mantendo separadas as pretensões de objetividade e força explicativa, poderíamos distinguir um “objetivismo hermenêutico” de uma “hermenêutica radical” e de um “reconstruccionismo hermenêutico”.

Alguns cientistas sociais minimizam as conseqüências mais dramáticas do problema da interpretação retornando a uma espécie de teoria da compreensão fundada em empatia. Essa teoria baseia-se, em última análise, na suposição de que poderíamos nos transportar para dentro da consciência de uma outra pessoa e desvincular as interpretações daquilo que essa pessoa profere, da situação que constitui o ponto de partida hermenêutico do intérprete. No meu modo de entender, essa saída está bloqueada desde a convincente crítica de Gadamer à teoria da empatia do jovem Dilthey.

Eis por quê outros não hesitaram mais — seja com justificativas tomadas a Gadamer seja a Rorty — a estender os princípios de uma hermenêutica radical àquele domínio que, desgraçada e erroneamente (do ponto de vista deles), tem sido reclamado como o verdadeiro domínio da ciência social. Seja com mal-estar, seja ao contrário com sentimentos cheios de esperança, esses cientistas sociais renunciam tanto à pretensão de objetividade quanto à pretensão a um saber explicativo. A conseqüência disso é uma variante qualquer do relativismo, o que significa que as distintas abordagens e orientações refletem unicamente distintas orientações axiológicas.

Outros, enfim, estão prontos, diante do problema da interpretação, a deixar cair o postulado convencional da neutralidade axiológica; além disso, deixam de assimilar as ciências sociais ao modelo de uma ciência rigorosamente nomológica, embora sejam favorá-

veis ao desiderato e à possibilidade de abordagens teóricas que prometem gerar um saber tanto objetivo quanto teórico. Essa posição carece de justificação.

### As pressuposições racionais na interpretação

Gostaria inicialmente de mencionar um argumento que, desenvolvido em detalhes, poderia mostrar que os intérpretes perdem, é verdade, em virtude de seu engajamento inevitável no processo do entendimento mútuo, o privilégio do observador não participante ou da terceira pessoa, mas que *pela mesma razão*, dispõem dos meios para manter de pé, desde dentro, uma posição da imparcialidade negociada. O paradigma da interpretação para a hermenêutica é a interpretação de um texto da tradição. Os intérpretes parecem inicialmente compreender as frases de seu autor, mas, em seguida, fazem a experiência desconcertante de que não compreendem adequadamente o texto, isto é, não a ponto de poderem responder, se fosse o caso, a questões do autor. Os intérpretes tomam isso como indício do fato de que continuam a referir o texto a um contexto diferente daquele em que o texto estava de fato inserido. Eles têm que rever sua compreensão. Essa espécie de transtorno da comunicação marca a situação inicial. Eles procuram compreender então por que o autor — na crença tácita de que determinados estados de coisas existem, de que determinados valores e normas são válidos, de que determinadas vivências podem ser atribuídas a determinados sujeitos — faz em seu texto determinadas asserções, observa ou fere determinadas convenções e por que dá expressão a determinadas intenções, disposições, sentimentos e coisas parecidas. Mas é apenas na medida em que os intérpretes averiguam as *razões* que tornam os proferimentos do autor susceptíveis de aparecerem de seu ponto de vista como racionais que compreendemos o que o autor quis dizer.

Os intérpretes compreendem, pois, o significado do texto apenas na medida em que percebem *por que* o autor se sentia com direito a avançar determinadas asserções (como verdadeiras), a reconhecer determinados valores e normas (como corretos) e a exprimir determinadas vivências (como sinceras) (ou, conforme o caso, a atribuí-las a outrem). Os intérpretes têm que aclarar o contexto que o autor manifestamente não pode deixar de pressupor como o saber compartilhado pelo público contemporâneo dele,

desde que as dificuldades atuais com o texto não tenham aparecido à época de sua redação ou, pelo menos, não de maneira tão obstinada. Esse procedimento explica-se pela racionalidade imanente que os intérpretes pressupõem em todos os proferimentos na medida em que os imputam a um sujeito cuja imputabilidade não têm, por enquanto, razão alguma de pôr em dúvida. Os intérpretes não podem compreender o conteúdo semântico de um texto se não tornarem claras para si próprios as razões que o autor teria podido citar, caso necessário, na situação original.

Isso posto, não é a mesma coisa saber se as razões são efetivamente racionais ou se são apenas tidas por racionais — quer se trate de razões para a asserção de fatos, para a recomendação de normas e valores ou para a exteriorização de desejos e sentimentos. Por isso, os intérpretes não podem se propor a si próprios e compreender semelhantes razões, sem pelo menos julgá-las implicitamente *como* razões, isto é, sem tomar posição em face delas de maneira positiva ou negativa. Talvez os intérpretes deixem determinadas pretensões de validez em aberto e decidam-se, não, como o autor, a considerar determinadas questões como respondidas, mas, sim, a deixá-las em suspenso como um problema aberto. Mas as razões só podem ser *compreendidas* na medida em que são levadas a sério — e *avaliadas* — enquanto razões. Por isso, os intérpretes só podem elucidar o significado de uma expressão obscura quando explicam como essa obscuridade teve origem, isto é, por que as razões que o autor poderia ter dado em seu contexto não nos parecem mais plausíveis sem maiores considerações.

Em certo sentido, todas as interpretações são interpretações *racionais*. Ao compreender — e isso implica justamente: ao avaliar razões —, os intérpretes não podem deixar de recorrer a padrões de racionalidade, por conseguinte a padrões que eles próprios consideram como obrigatórios para todas as partes, inclusive para o autor e seus contemporâneos (desde que estes pudessem e se dispusessem a entrar na comunicação que os intérpretes retomam). Todavia, semelhante recurso, normalmente implícito, a padrões de racionalidade presumidamente universais não é ainda nenhuma prova da racionalidade dos padrões pressupostos, mesmo que esse recurso seja de certa maneira inevitável para o intérprete apaixonado, dedicado de corpo e alma à compreensão. Mas a intuição fundamental de todo falante competente — que suas pretensões à verdade, à correção normativa e à veracidade devem ser univer-

sais, isto é, em condições apropriadas, aceitáveis por todos — dá ensejo, de qualquer modo, a lançar um rápido olhar à análise formal-pragmática, que se concentra nas condições universais e necessárias da validade de proferimentos e operações simbólicos. Estou pensando aqui nas reconstruções racionais do *know-how* de sujeitos capazes de falar e agir, que estimamos capazes de produzir proferimentos válidos e que se estimam capazes eles próprios, pelo menos intuitivamente, de distinguir entre expressões válidas e não-válidas.

Este é o domínio de disciplinas como a lógica e a meta-matemática, a teoria do conhecimento e a epistemologia, a lingüística e a filosofia da linguagem, a ética e a teoria da ação, a estética, a teoria da argumentação etc. Todas essas disciplinas têm em comum o objetivo de dar conta do saber pré-teórico e do domínio intuitivo de sistemas de regras que estão na base da geração e avaliação de proferimentos e operações simbólicos — quer se trate de inferências corretas, bons argumentos, descrições, explicações ou previsões acertadas, frases gramaticais, atos de fala bem sucedidos, ações instrumentais eficazes, avaliações adequadas, auto-representações autênticas, etc. Na medida em que as reconstruções racionais explicitam as condições da validade de proferimentos, elas também podem explicar casos desviantes e assim adquirir também, com essa autoridade indiretamente legisladora, uma função crítica. Na medida em que as reconstruções racionais empurram as diferenciações entre as pretensões de validade particulares para além dos limites que a tradição ensinou, elas podem até fixar novos padrões analíticos e, deste modo, assumir um papel *construtivo*. E, na medida em que tivermos sucesso na análise de condições de validade muito gerais, as reconstruções racionais poderão surgir com a pretensão de descrever universais, constituindo deste modo um saber *teórico* competitivo. Neste plano, entram em cena argumentos transcendentais fracos, destinados a comprovar a inevitabilidade, isto é, a irrejeitabilidade de pressuposições das práticas relevantes.<sup>9</sup>

São precisamente essas três características (o conteúdo crítico, o papel construtivo e a fundamentação transcendental de um saber teórico) que, às vezes, induziram os filósofos a sobrecarregar determinadas construções com o peso das pretensões de uma fundamentação última. Por isso é importante ver que *todas* as reconstruções racionais, assim como os demais tipos de saber só têm um sta-

tus hipotético. Pois é sempre possível que eles se apoiem numa escolha errônea de exemplos; elas podem obscurecer e distorcer intuições corretas e, o que é mais freqüente ainda, generalizar excessivamente casos particulares. Por isso, precisam de confirmações adicionais. A crítica legítima a todas as pretensões aprioristas e a todas as pretensões transcendentais fortes não deve, contudo, desencorajar as tentativas de pôr à prova as reconstruções racionais de competências presumidamente basais e de testá-las indiretamente, utilizando-as como *inputs* em teorias empíricas.

Nesse caso, trata-se de teorias para a explicação seja da aquisição ontogenética de capacidades cognitivas, lingüísticas e sócio-morais, seja do surgimento evolutivo e das realizações institucionais de estruturas de consciência inovadoras na história, seja ainda de teorias para explicação de desvios sistemáticos (tais como, por exemplo, as patologias lingüísticas, as ideologias ou a degeneração de programas de pesquisa). O modelo não-relativista, proposto por Lakatos, da interação entre epistemologia e história da ciência é um bom exemplo disso.

### O exemplo da teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg

Gostaria de tomar como exemplo a teoria de Lawrence Kohlberg, a fim de abonar a afirmação de que as ciências sociais podem se tornar conscientes de sua dimensão hermenêutica, permanecendo fiéis no entanto, à tarefa de produzir um saber teórico. Escolhi esse exemplo por três razões.

Em primeiro lugar, a pretensão de objetividade da teoria de Kohlberg parece ficar ameaçada pelo fato de privilegiar uma determinada teoria moral em detrimento de outras. Em segundo lugar, a teoria de Kohlberg é um exemplo para uma divisão de trabalho bem peculiar entre a reconstrução racional de intuições morais (filosofia) e a análise empírica do desenvolvimento moral (psicologia). E, em terceiro lugar, as intenções declaradas de Kohlberg são, ao mesmo tempo, arriscadas e provocantes — elas constituem um desafio para todos os que não estão dispostos a recalcar nem o cientista social nem o filósofo prático que trazem dentro de si.

1. Existe um manifesto paralelismo entre a teoria piagetiana do desenvolvimento cognitivo (no sentido estrito) e a teoria kohlbergiana do desenvolvimento moral. Ambas visam a explicação de *competências*, definidas como capacidades de resolver determina-

das classes de problemas empírico-analíticos ou moral-práticos. A solução de problemas é medida objetivamente ou bem pelas pretensões de verdade de enunciados descritivos, incluindo-se aí as explicações e predições, ou bem pela correção de enunciados normativos, incluindo-se aí a justificação de ações e normas de ação. Ambos os autores descrevem a competência-alvo de adultos jovens no quadro de reconstruções racionais do pensamento formal-operacional e do juízo moral pós-convencional. Além disso, Kohlberg comparte com Piaget um *conceito de aprendizagem* construtivista. Este baseia-se nas seguintes suposições: primeiro, a suposição de que o saber em geral pode ser analisado como um produto de processos de aprendizagem; depois, que o aprendizado é um processo de solução de problemas no qual o sujeito que aprende está ativamente envolvido; e, finalmente, que o processo de aprendizagem é guiado pelos discernimentos dos próprios sujeitos diretamente envolvidos nesse processo. O processo de aprendizagem deve poder se compreender internamente como a passagem de uma interpretação  $X_1$  de um dado problema para uma interpretação  $X_2$  do mesmo problema, de tal modo que o sujeito que aprende possa *explicar*, à luz de sua segunda interpretação, por que a primeira é errada.<sup>10</sup>

É na mesma linha de pensamento que Piaget e Kohlberg estabelecem uma hierarquia de níveis ou “estádios” de aprendizagem distintos, sendo que cada nível particular é definido como um equilíbrio relativo de operações que se tornam cada vez mais complexas, abstratas, gerais e reversíveis. Ambos os autores fazem suposições sobre a lógica interna de um processo de aprendizagem irreversível, sobre os mecanismos de aprendizagem (isto é, sobre a interiorização de esquemas do agir instrumental, social ou discursivo), sobre desenvolvimentos endógenos do organismo (suposições mais fortes ou mais fracas no quadro de uma teoria da maturação), sobre estimulações específicas de cada estágio e os fenômenos associados de defasagem, retardamento, aceleração etc. Kohlberg acrescenta a isso outras hipóteses sobre a interação entre o desenvolvimento sócio-moral e cognitivo.

2. Em face da delicada e, em nosso contexto, importante relação de complementaridade entre reconstrução racional e análise empírica, surge o perigo de uma falácia naturalista. Em seus últimos escritos e, em particular, desde *Biologie et connaissance* (Biologia e Conhecimento),<sup>11</sup> Piaget tende a assimilar sua abordagem à

teoria dos sistemas. O conceito de equilíbrio, que chama atenção para uma relativa constância dos processos de solução de problemas e que é medido pelo critério interno do grau de reversibilidade, associa-se a conotações de adaptação bem sucedida de um sistema auto-sustentado a um meio-ambiente cambiante. Naturalmente, pode-se tentar combinar o modelo estruturalista e o modelo da teoria dos sistemas (como acontece na teoria social com o modelo da ação ou do mundo-da-vida, por um lado, e com o modelo do sistema, por outro lado), mas combiná-los não significa assimilar um modelo ao outro. Toda tentativa de interpretar de maneira *exclusivamente funcional* a superioridade das operações de um estágio superior, as quais se medem pela *validade* das tentativas de solução de problemas, põe em risco a operação característica da teoria cognitivista do desenvolvimento. Pois não precisaríamos de nenhuma reconstrução racional se fosse certo que o verdadeiro ou o moralmente correto pudessem ser suficientemente analisados no quadro daquilo que é exigido para a manutenção dos limites do sistema. Kohlberg evita, é verdade, a falácia naturalista, mas as seguintes proposições são pelo menos formuladas de maneira ambígua:

“Nossa teoria moral psicológica deriva em ampla medida de Piaget, que afirma que tanto a lógica quanto a moral se desenvolvem em estádios e que cada estágio é uma estrutura que se encontra — considerada formalmente — num melhor equilíbrio do que a estrutura do estágio precedente. Ela supõe, portanto, que todo estágio novo (lógico ou moral) é uma nova estrutura, que encerra, é verdade, elementos da estrutura anterior, mas que os transforma de tal modo que eles passam a constituir um equilíbrio mais estável e mais amplo.”

É verdade, porém, que Kohlberg acrescenta depois, sem ambigüidade, o seguinte:

“Essas hipóteses que formulamos em nossa teoria relativamente à ‘equilíbrio’ estão, naturalmente, vinculadas à tradição formalista na ética filosófica de Kant até Rawls. Esse isomorfismo da teoria psicológica e da teoria normativa ergue a pretensão de que um estágio psicologicamente superior do juízo moral também é normativamente mais adequado quando avaliado por critérios filosóficos.”<sup>12</sup>

3. Todavia, a construção de uma teoria depara, no domínio da consciência moral, com uma dificuldade que serve para distinguir a teoria de Kohlberg da de Piaget. Ambos explicam a aquisição de competências presumidamente universais no quadro de modelos de desenvolvimento interculturalmente invariantes, modelos esses determinados pelo que se concebe como a lógica interna dos processos de aprendizagem correspondentes. Mas, em comparação com o universalismo moral, o universalismo cognitivo é a posição mais fácil de defender — muito embora também esta seja controversa; há, de qualquer modo, um grande número de evidências provando que as operações formais, no caso da explicação de estados e ocorrências observáveis, são aplicadas de maneira uniforme nas diversas culturas. Kohlberg assume o ônus mais difícil de provar na teoria moral: (a) que é possível defender uma posição universalista e cognitivista em face do relativismo ou ceticismo moral profundamente arraigado nas tradições empiristas (e nas ideologias burguesas), e (b) que se pode comprovar a superioridade de uma ética formalista, ligada a Kant, em face das teorias utilitaristas e contratualistas. No campo da teoria moral, desenrolam-se atualmente debates que constituem o contexto para a fundamentação de (a) e (b). Muito embora não haja argumentos demolidores à mão, presumo no entanto que Kohlberg poderia sair ganhando no debate em torno do universalismo moral. No segundo ponto (relativo à distinção entre o seu sexto estágio — o da moral formalista — e o seu quinto estágio — do utilitarismo baseado em regras e da moral contratual —), a posição filosófica de Kohlberg não é tão forte.

Se se quiser explicar o formalismo ético em termos de *racionalidade procedural*, uma frase como, por exemplo, a seguinte não é aceitável.

“Uma moral na qual se possa apoiar um acordo universal exige que a obrigação moral seja derivada diretamente de um princípio moral definindo as decisões de toda pessoa, sem conflitos e sem inconsistências.”

Quando Kohlberg, ao contrário, remete à “adoção ideal de papéis” como um “procedimento adequado” para decisões práticas ele deixa-se guiar por intuições kantianas corretas, que Peirce e Mead reinterpretaram pragmatisticamente e expressaram no sentido da participação em um “Discurso universal”. Kohlberg reencontra também na teoria de Rawls a intuição básica de que as normas válidas deveriam poder encontrar um assentimento universal:

“Uma solução justa para um dilema moral é uma solução aceitável para todas as partes, cada qual considerada como livre e igual e na suposição de que nenhuma saiba que papel viria assumir na situação (problemática).”<sup>13</sup>

4. Suponhamos que a defesa do universalismo moral tenha êxito. Ainda assim, restaria sempre uma outra dificuldade. Kohlberg assume uma posição deontológica e afirma — com boas razões, acredito — que a consciência moral pós-convencional exige o discernimento da autonomia da esfera moral. Autonomia significa que a forma da argumentação moral é distinguida de todas as outras formas de argumentação, quer se refiram à constatação e explicação de fatos, à avaliação de obras de arte, ao esclarecimento de expressões, à elucidação de motivos inconscientes ou seja o que for. O que está em jogo nos Discursos práticos não é a verdade de proposições, a adequação de avaliações, a boa-formação de construções ou a sinceridade de proferimentos expressivos, mas apenas a correção de ações e de normas de ações: “A questão é: será moralmente correto?”<sup>14</sup>

Daí, porém, segue-se que as reconstruções racionais em que Kohlberg tem que se apoiar pertencem a um tipo de teoria normativa que se pode chamar “normativa” sob dois pontos de vista. Uma teoria moral cognitivista é, de início, normativa no sentido de explicar as condições de uma determinada espécie de pretensões de validade — nesse respeito, as teorias do juízo moral não se distinguem das reconstruções daquilo que Piaget denomina “pensamento formal-operacional”. Mas toda teoria moral também é “normativa”, visto que não se esgota em considerações meta-éticas, no sentido de apelar, no que concerne à validade de seus próprios enunciados, a critérios de correção normativa e não de verdade proposicional. Nesse respeito, o ponto de partida de Kohlberg difere do ponto de partida de Piaget.

Será preciso concluir daí que uma teoria do desenvolvimento moral é de certa maneira envenenada pelo status normativo da espécie particular de reconstruções racionais nela contidas? Será que a teoria de Kohlberg não passa de uma teoria pseudo-empírica, uma variante híbrida, que não pode nem manter a dignidade de uma teoria moral com pleno status normativo, nem satisfazer as pretensões de uma ciência empírica, cujos enunciados teóricos só podem ser verdadeiros ou falsos? Creio que a resposta é “não”.

5. A atitude de Kohlberg diante da questão: “Como combinar a reconstrução filosófica das intuições morais consolidadas com a explicação psicológica da aquisição desse saber intuitivo?” não é, contudo, isenta de ambigüidade.

Consideremos primeiramente a tese mais forte de que as duas empresas são partes de uma e a mesma teoria. Essa “tese da identidade” afirma:

“Uma explicação psicológica adequada em última instância da razão por que uma criança se desenvolve de um estágio para o subsequente e uma explicação filosófica adequada em última instância da razão por que um estágio superior é mais adequado do que um inferior são partes de uma e a mesma teoria, que só é desenvolvida em direções diferentes.”<sup>15</sup>

Essa concepção apóia-se num conceito de aprendizagem constructivista. Um sujeito que passa de um estágio para o seguinte deveria poder explicar por que seus juízos no estágio superior são mais adequados do que os juízos no estágio inferior — e é precisamente essa linha natural de considerações morais do leigo que é adotada reflexivamente pelos filósofos morais. Essa afinidade baseia-se no fato de que tanto o sujeito de experiência com que se defronta o psicólogo, como também o filósofo moral assumem a mesma atitude performativa de um participante do Discurso prático. Em ambos os casos, o resultado das considerações morais, não importa se o que se cristaliza aí é meramente a intuição moral do leigo ou a tentativa de reconstrução do especialista, é avaliado à luz de pretensões de validade normativas. Só que a atitude do psicólogo é outra, como também é outro o tipo de validade pelo qual *seu* esforço de conhecimento se orienta. De certo, o psicólogo também considera os proferimentos de seu sujeito de experiência do ponto de vista da maneira pela qual este critica os juízos morais de um estágio recém-superado e justifica os juízos de nível superior; mas, diferentemente do leigo (e de seu *alter ego* reflexivo, o filósofo moral), o psicólogo descreve e explica seus juízos na atitude da terceira pessoa, de tal modo que o resultado de suas considerações só pode ser medido pela pretensão de verdade proposicional. Essa importante distinção vê-se apagada em formulações como as seguintes:

“A teoria científica que explica por que as pessoas de fato progredem de um estágio inferior para um estágio superior e por que de fato preferem um estágio superior a um inferior é, para falar grosseiramente, a mesma que explica por que as pessoas *deveriam* preferir um estágio superior ao inferior.”<sup>16</sup>

Na verdade, há uma relação de complementaridade entre a teoria filosófica e a teoria psicológica, que Kohlberg, em outra passagem, descreve acertadamente da seguinte maneira:

“Ao passo que os critérios morais da adequação dos juízos morais contribuem para a definição de um padrão da adequação psicológica ou do desenvolvimento psicológico, a investigação empírica do desenvolvimento psicológico tem um efeito retroativo sobre esses critérios na medida em que a ajuda a aclará-los. Nossa teoria psicológica para explicar por que os indivíduos progredem de um estágio para o seguinte baseia-se numa teoria moral-filosófica que indica por que o estágio posterior é moralmente melhor ou mais adequado do que o anterior. Nossa teoria psicológica afirma que os indivíduos preferem o estágio mais alto de reflexão moral que dominam; uma afirmação que é apoiada pela pesquisa. Essa afirmação de nossa teoria psicológica deriva de uma afirmação filosófica segundo a qual um estágio posterior é ‘objetivamente’ melhor ou mais adequado de acordo com determinados critérios *morais*. Essa pretensão filosófica, contudo, não hesitaríamos em colocá-la em questão, se os fatos do progresso no julgamento de questões morais fossem incompatíveis com as suas implicações psicológicas.”<sup>17</sup>

Essa tese da complementaridade compreende melhor do que a tese da identidade a divisão de trabalho entre a filosofia moral, de um lado, e a teoria do desenvolvimento moral do outro. O êxito de uma teoria empírica, que só pode ser verdadeira ou falsa, pode servir de garantia da validade normativa de uma teoria moral empregada para fins empíricos: “O fato de que nossa concepção da moral ‘funciona’ empiricamente é importante para sua adequação filosófica.” Nesse sentido, as reconstruções racionais podem ser examinadas ou “testadas”, se “teste” significa aqui a tentativa de examinar se as diferentes partes da teoria cabem complementar-

mente no mesmo modelo. Em Kohlberg, a formulação mais clara é a seguinte:

“A ciência pode, pois, testar se a concepção moral de um filósofo se ajusta fenomenologicamente aos fatos psicológicos. Contudo, a ciência não pode ir além disso e justificar essa concepção moral como aquilo que a moral devia ser.”<sup>18</sup>

6. A relação de ajuste recíproco indica que o círculo hermenêutico só se fecha no plano metateórico. A teoria empírica pressupõe a validade da teoria normativa que ela utiliza; não obstante, sua validade torna-se duvidosa tão pronto as reconstruções filosóficas se revelem imprestáveis no contexto da utilização da teoria empírica. Mas a utilização de uma teoria normativa também tem, por sua vez, um impacto sobre a dimensão hermenêutica da pesquisa. A geração de dados está mais fortemente “dirigida pela teoria” do que as interpretações normais. Comparem-se as duas formulações seguintes do mesmo teste:

(1) “Em certo país da Europa, uma mulher estava à morte por causa de uma grave moléstia, uma espécie de câncer. Só havia um único remédio em que os médicos ainda depositavam alguma esperança. Era uma espécie de radium para o qual o farmacêutico exigia uma quantia dez vezes maior do que lhe custara produzi-lo. O marido da enferma, Heinz, procurou todas as pessoas que poderiam, como acreditava, emprestar-lhe o dinheiro, mas só conseguiu reunir a metade da quantia necessária. Explicou, então, ao farmacêutico que sua mulher estava à morte e perguntou a ele se poderia vender-lhe mais barato o remédio ou se poderia pagá-lo posteriormente. Mas a resposta do farmacêutico foi — ‘Não! Eu descobri o remédio e com ele quero ganhar dinheiro.’ Heinz ficou desesperado, arrombou a farmácia e furtou o remédio para sua mulher. Será que ele deveria ter agido assim? Por que?”

(2) “Um homem e uma mulher haviam acabado de deixar as montanhas. Começaram a cultivar a terra, mas a chuva não veio e a seara não cresceu. Ninguém tinha o bastante para comer. A mulher ficou doente e logo ficou à morte por inanição. Na aldeia, só havia um armazém e o seu dono exigia um preço muito alto pelos gêneros alimen-

tícios. O marido pediu a ele um pouco de comida para sua mulher e disse que pagaria depois. Mas o dono do armazém disse: “Não, a ti não darei nada de comer, se não me pagares primeiro.” O marido procurou todo o mundo na aldeia para pedir alimentos. Mas ninguém tinha nada de sobra. Desesperado, arrombou o armazém para furtar alimentos para sua mulher. Será que o marido deveria ter agido assim? Por que?”<sup>19</sup>

A formulação (1) reproduz o célebre dilema de Heinz, imaginado por Kohlberg; é uma boa ilustração para o método pelo qual as crianças norte-americanas são levadas a fazer juízos morais comparáveis. As respostas a semelhante dilema são correlacionadas a estádios morais segundo descrições-padrão. A formulação (2) é uma retradução do chinês do mesmo dilema, isto é, da versão que Kohlberg utilizava ao testar crianças numa aldeia de Formosa. Não posso julgar até que ponto essa versão chinesa está sobrecarregada de representações ocidentais. Por mais precária que possa ser, a tradução na língua chinesa aclara o problema hermenêutico ele próprio. Se — e apenas se — a teoria for correta, estaremos em condições de encontrar equivalentes contextualmente adequados para o dilema de Heinz em todas as culturas, de tal sorte que as respostas recebidas em Formosa possam ser comparadas com as respostas recebidas nos Estados Unidos relativamente a dimensões importantes da teoria. O fato de que as histórias relevantes para a teoria podem ser traduzidas de um contexto para o outro é algo que resulta da própria teoria — e é a teoria que dá uma orientação de como fazê-lo. Se essa tarefa não puder ser levada a cabo sem violência e sem distorções, então o fracasso da aplicação hermenêutica é justamente um indício de que as dimensões postuladas foram impostas desde fora — e não são o resultado de uma reconstrução desde dentro.

Permitam-me enfatizar, para concluir, que essas considerações metodológicas sobre a estrutura das teorias do desenvolvimento psicológico, nas quais estão inseridas reconstruções de competências presumidamente universais, só se apóiam na teoria de Kohlberg para fins ilustrativos. Deste modo, não tocamos inicialmente nenhuma questão concernente a partes substanciais da teoria: por exemplo, a questão se a descrição por Kohlberg dos estádios pós-convencionais da consciência moral deveria ser melhorada; em particular, se a abordagem formalista da ética ignoraria de maneira inadmissível aspectos contex-

tuais e interpessoais; se a concepção da lógica do desenvolvimento apoiada em Piaget não seria forte demais; finalmente, se Kohlberg, com sua hipótese sobre a relação entre o juízo moral e o agir moral, não negligenciaria os aspectos psicodinâmicos.<sup>30</sup>

## NOTAS DO 2.º CAPÍTULO

1. J. Habermas, "Zur Logik der Sozialwissenschaften. Ein Literaturbericht" ("Para a Lógica das Ciências Sociais. Um Relatório Bibliográfico"), suplemento n.º 5 da *Philosophischen Rundschau*. Tübingen 1967; reimpresso em J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1982, 89 ss.
2. H. G. Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode'", ("Retórica, Hermenêutica e Crítica da Ideologia. Discussões Metacríticas a propósito de 'Verdade e Método'"), in: K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971, 57 ss.
3. P. Rabinow e W. M. Sullivan (eds.), *Interpretative Social Science*, Berkeley 1979.
4. R. J. Bernstein, *Restructuring of Social and Political Theory*, New York 1976; trad. alemã: Frankfurt 1979.
5. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, 1979, p. 355; trad. alemã: Frankfurt 1981, p. 384 s.
6. A. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology* (Método e Medida na Sociologia), Glencoe 1964; trad. alemã: Frankfurt 1970.
7. Ch. Taylor, "Interpretation and the Science of Man" ("Interpretação e a Ciência do Homem"), in: *Review of Metaphysics* 25, 1971, 3-51; trad. alemã in: Ch. Taylor, *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen* (Explicação e Interpretação nas Ciências do Homem), Frankfurt 1975.
8. Permitam-me acrescentar que, ao distinguir as ciências hermenêuticas e as não-hermenêuticas, não tenho a intenção de defender qualquer dualismo ontológico entre determinados domínios da realidade (por exemplo, cultura versus natureza, valores versus fatos ou outras demarcações neokantianas da natureza semelhantes, tais como introduzidos sobretudo por Windelband, Rickert e Cassirer). O que defendo é, antes, a distin-

ção *metodológica* entre as ciências que têm e as que não têm que abrir acesso a seu domínio de objetos mediante a compreensão daquilo que é dito a alguém. Muito embora todas as ciências devam, naturalmente, se ocupar *no plano metateórico* de problemas de interpretação (isso converteu-se no foco de interesse da epistemologia pós-empirista, cf. Mary Hesse, "In Defence of Objectivity" ("Em Defesa da Objetividade"), in: *Proceedings of the British Academy*, vol. 58, Londres, British Academy 1972), só aquelas que mostram uma dimensão de pesquisa hermenêutica têm que enfrentar problemas de interpretação já ao nível da *produção de dados*. Nesse respeito, A. Giddens fala do problema da "Dupla-Hermenêutica" (cf. o seu *New Rules of Sociological Method* [Novas Regras do Método Sociológico], Londres, 1976). Com essa definição metodológica das ciências que procedem hermenêuticamente, oponho-me à concepção de Rorty da hermenêutica como uma atividade limitada a "Discursos desviantes". Certamente, é o colapso da comunicação rotineira que, no mais das vezes, desencadeia na vida quotidiana os esforços hermenêuticos. Contudo, a necessidade de interpretação não surge apenas em situações nas quais a gente não compreende mais nada ou sente uma espécie de excitação nietzscheana diante do imprevisível, do novo e criativo. Semelhante necessidade surge também nos encontros perfeitamente triviais com aquilo com que se está menos familiarizado. Sob o microscópio do etnometodologista, até mesmo os traços mais costumeiros da vida quotidiana transformam-se em algo de estranho. Essa necessidade de interpretação, produzida de maneira francamente artificial, é o caso normal nas ciências sociais. A hermenêutica não está reservada ao que é nobre e não-convencional; e o mínimo que se pode dizer é que a concepção aristocrática da hermenêutica proposta por Rorty não se aplica à metodologia das ciências sociais.

9. A. J. Watt, "Transcendental Arguments and Moral Principles", in: *Philosophical Quarterly*, 25, 1975, 38 ss.
10. Cf. a discussão entre S. Toulmin e D. W. Hamlyn no artigo de Hamlyn: "Epistemology and Conceptual Development" ("Epistemologia e Desenvolvimento Conceptual"), in: Th. Mischel, ed., *Cognitive Development and Epistemology* (Desenvolvimento Cognitivo e Epistemologia), 1971, 3-24.

11. J. Piaget, *Biologie et connaissance* (Biologia e Conhecimento) Paris 1967; trad. alemã: Frankfurt 1974.
12. L. Kohlberg, "The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgement" ("A Pretensão de Adequação Moral de um Mais Alto Estádio do Juízo Moral"), in: *Journal of Philosophy* 70, 1973, 632, 633.
13. L. Kohlberg, "From Is to Ought" ("Do É para o Deve"), in: Th. Mischel (1971), 208, 213.
14. *Ibid.*, 215.
15. *Ibid.*, 154.
16. *Ibid.*, 223.
17. Kohlberg, (1973), 633.
18. Kohlberg, in: Mischel (1971), 222 s.
19. *Ibid.*, 156, 165.
20. Cf. neste vol., mais abaixo, p. 171 ss.

### 3 — NOTAS PROGRAMÁTICAS PARA A FUNDAMENTAÇÃO DE UMA ÉTICA DO DISCURSO

#### I — Considerações propedêuticas.

1. A propósito da fenomenologia do fato moral.
2. Abordagens objetivistas e subjetivistas da ética.

#### II — O princípio da universalização como regra de argumentação.

3. Pretensões de validade assertóricas e normativas no agir comunicativo.
4. O princípio moral ou o critério da universalização de máximas de ação.
5. Argumentação versus participação — um excursus.

#### III — A ética do Discurso e seus fundamentos na teoria da ação.

6. É necessária e possível uma fundamentação do princípio moral?
7. Estrutura e valor posicional do argumento pragmático-transcendental.
8. Moralidade e eticidade.

#### I

Em seu mais recente livro, A. MacIntyre desenvolve a tese de que o projeto do Esclarecimento de fundamentar uma moral secularizada, independente das suposições da metafísica e da religião, fracassou. Ele aceita como resultado incontestável do Esclarecimento aquilo que Horkheimer constatara outrora numa intenção crítica — que a razão instrumental, restrita à racionalidade meio-fim, tinha que relegar a determinação dos fins eles próprios a decisões e atitudes emocionais cegas.

“Reason is calculative; it can assess truths of fact and mathematical relations and nothing more. In the realm of practice it can speak only of means. About ends it must be silent.”<sup>1</sup>

(“A razão é calculadora. Ela pode avaliar verdades de fato e relações matemáticas e nada mais. No âmbito da prática, só pode falar de meios. Sobre os fins, ela tem que se calar.”)

Desde Kant, isso é contestado pelas éticas cognitivistas que, num ou noutro sentido, se aferram à idéia de que as questões práticas são “passíveis de verdade”.

Nessa tradição kantiana encontram-se atualmente importantes abordagens teóricas tais como a de Kurt Baier, Marcus George Singer, John Rawls, Paul Lorenzen, Ernst Tugendhat e Karl-Otto Apel; elas coincidem na intenção de analisar as condições para uma avaliação imparcial de questões práticas, baseada unicamente em razões. Entre essas teorias, a tentativa de Apel não é, certamente, a que é desenvolvida da maneira mais detalhada; não obstante, considero a ética do Discurso, que já se pode discernir em esboço, como a abordagem mais promissora na atualidade. Quero tornar plausível essa avaliação do estado atual da argumentação apresentando um programa de fundamentação correspondente. Ao fazer isso, vou apenas de passagem debater outras abordagens cognitivistas; antes de mais nada, vou me concentrar na elaboração da problemática comum a essas teorias, que as distingue das abordagens não-cognitivistas.

De início (1), quero destacar a validade deôntica das normas e as pretensões de validade que erguemos com atos de fala ligados a normas (ou regulativos) como constituindo aqueles fenômenos que uma ética filosófica tem que poder explicar. Ficará claro então (2) que as posições filosóficas conhecidas, a saber, as teorias definitórias de gênero metafísico e as éticas intuicionistas do valor, por um lado, e as teorias não-cognitivistas como o emotivismo e o decisionismo, por outro lado, já deixam escapar os fenômenos que precisam de explicação, ao assimilarem as proposições normativas ao modelo errôneo das valorações e proposições descritivas ou das proposições vivenciais e imperativas. Coisa semelhante vale para um prescriptivismo que se orienta pelo modelo das proposições in-

tencionais.<sup>3</sup> Os fenômenos morais descobrem-se, como procurarei mostrar na parte II, a uma investigação formal pragmática do agir comunicativo, no qual os atores se orientam por pretensões de validade. Deve ficar claro por que a ética filosófica — diferentemente, por exemplo, da teoria do conhecimento — pode assumir sem mais a figura de uma teoria especial da argumentação. Na Parte III, colocarei a questão fundamental da teoria moral, a saber, como o princípio da universalização, que é o único a possibilitar nas questões práticas um acordo argumentativo pode ser, ele próprio fundamentado. Este é o lugar para a fundamentação transcendental da ética a que Apel procede a partir de pressuposições pragmáticas universais da argumentação. Todavia, veremos que essa “derivação” não pode pretender o status de uma fundamentação última e também veremos por que uma pretensão tão forte não deveria de modo algum ser erguida. O argumento transcendental-pragmático na forma proposta por Apel é fraco demais até mesmo para quebrar a resistência do céptico conseqüente a *toda* forma de moral racional. Esse problema vai, finalmente, obrigar-nos a retornar, pelo menos com algumas alusões sumárias, à crítica de Hegel à moral kantiana, para dar ao primado da eticidade diante da moral um sentido não-capcioso (imune a tentativas de ideologização neo-aristotélicas e neo-hegelianas).

(1) A observação de MacIntyre lembra uma crítica da razão instrumental que se volta contra certas concepções unilaterais específicas da moderna compreensão do mundo, em particular contra a tendência obstinada a reduzir o domínio das questões que se deixam resolver com razões ao cognitivo-instrumental. Questões moral-práticas do tipo: “O que devo fazer?” são afastadas da discussão racional na medida em que não podem ser respondidas do ponto de vista da racionalidade meio-fim. Essa patologia da consciência moderna requer uma explicação no quadro de uma *teoria da sociedade*;<sup>4</sup> a ética filosófica, que é incapaz de fornecê-la, tem que proceder *terapeuticamente* e mobilizar, contra o deslocamento dissimulador dos fenômenos morais fundamentais, as forças de auto-saneamento da reflexão. Neste sentido, a fenomenologia lingüística da consciência ética, que P. F. Strawson levou a cabo em seu célebre ensaio sobre “Freedom and Resentment” (“Liberdade e Ressentimento”), pode desenvolver uma força maiêutica e abrir os olhos ao empirista que se apresenta como céptico moral para suas próprias intuições morais na vida quotidiana.

Strawson parte de uma reação emotiva que, por causa de seu caráter insistente, é adequada para demonstrar até mesmo ao mais empedernido dos homens, por assim dizer, o teor de realidade das experiências morais; ele parte, a saber, da indignação com que reagimos a injúrias. Essa reação sem ambigüidade consolida-se e pereniza-se num ressentimento que fica a arder escondido, se a ofensa não for de alguma maneira “reparada”. Esse sentimento persistente revela a dimensão moral de uma injúria sofrida, porque não reage imediatamente, como o susto ou a raiva, a um ato de ofensa, mas à injustiça revoltante que um outro comete contra mim. O ressentimento é a expressão de uma condenação moral (que se caracteriza antes pela impotência).<sup>6</sup> Partindo do exemplo do ressentimento, Strawson faz quatro observações importantes.

(a) Para as ações que lesam a integridade de outrem, o autor ou um terceiro pode eventualmente apresentar desculpas. Tão logo aceite um pedido de desculpas, o atingido não se sentirá mais ofendido ou diminuído exatamente da mesma maneira; sua indignação inicial não vai se perenizar como ressentimento. As desculpas são como que reparos a que procedemos em interações perturbadas. Para identificar, agora, o gênero desses distúrbios, Strawson distingue duas espécies de desculpas. Em um dos casos, referimo-nos a circunstâncias que tornem plausível a idéia de que não seria inteiramente apropriado sentir o ato de injúria como o infligir de uma injustiça: “Sua intenção não era isso”, “Ele não pôde evitar”, “Ele não tinha outra escolha”, “Ele não sabia que...” são alguns dos exemplos para o tipo de desculpas que fazem ver sob outra luz a ação que se sente como ofensiva, sem pôr em dúvida a imputabilidade do agente. Mas este é exatamente o caso quando chamamos a atenção para o fato de que se trata de uma criança, de um louco, de um bêbado — que o ato foi cometido por alguém que estava fora de si, ou fortemente estressado, por exemplo, sofrendo as seqüelas de uma grave doença etc. Esse tipo de desculpas convida-nos a ver o próprio ator sob uma outra luz, a saber, de tal modo que não se possa mais lhe atribuir sem restrições as qualidades de um sujeito imputável. Nesse caso, devemos assumir uma atitude objetivante que exclui de antemão as censuras morais:

“The objective attitude may be emotionally toned in many ways, but not in all ways: it may include repulsion and fear, it may include pity or even love, though not all

kinds of love. But it cannot include the range of reactive feelings and attitudes which belong to involvement or participation with others in inter-personal human relationships: it cannot include resentment, gratitude, forgiveness, anger, or the sort of love which two adults can sometimes be said to feel reciprocally for each other. If your attitude towards someone is wholly objective, then though you might fight him, you cannot quarrel with him, and though you may talk to him, even negotiate with him, you cannot reason with him. You can at most *pretend* to quarrel, or to reason, with him.”<sup>7</sup>

(“Pode-se dar de muitas maneiras uma tonalidade emocional à atitude objetiva, mas não de todas as maneiras: ela pode incluir pena ou até mesmo amor, se bem que nem todas as espécies de amor. Mas ela não pode incluir a gama de sentimentos e atitudes reativos que pertencem ao envolvimento ou à participação com outros nas relações humanas interpessoais; ela não pode incluir ressentimento, gratidão, perdão, raiva ou a espécie de amor do qual se pode dizer que dois adultos às vezes sentem reciprocamente, um pelo outro. Se a sua atitude diante de alguém é inteiramente objetiva, então, muito embora você possa combatê-lo, você não pode discutir com ele e, muito embora você possa falar com ele e até negociar com ele, você não pode argumentar com ele. Você pode, no máximo, fingir que está discutindo, ou argumentando, com ele.”).

Essa consideração leva Strawson à conclusão de que as reações pessoais do ofendido, por exemplo, os ressentimentos, só são possíveis na atitude performativa de um participante da interação. A atitude objetivante de um não-participante suprime os papéis comunicacionais da primeira e da segunda pessoas e neutraliza o âmbito dos fenômenos morais em geral. A atitude da terceira pessoa faz desaparecer esse âmbito fenomenal.

(b) Essa observação também é importante por razões metodológicas: o filósofo moral tem que adotar uma perspectiva a partir da qual possa perceber os fenômenos morais enquanto tais. Strawson mostra como diferentes sentimentos morais estão entrelaçados uns com os outros em relações internas. As reações pessoais do ofendido, como vimos, podem ser compensadas por desculpas. Inver-

samente, a pessoa atingida pode perdoar a injustiça que sofreu. Aos sentimentos do ofendido corresponde a gratidão daquele a quem se faz um benefício e à condenação da ação injusta a admiração da boa. Inúmeras são as nuances do nosso sentimento para a indiferença, o desprezo, a malevolência, a satisfação, o reconhecimento, o encorajamento, o consolo etc. Naturalmente, os sentimentos de culpa e de obrigação são centrais. Neste complexo de atitudes afetivas, passível de ser esclarecido pela análise da linguagem, o que interessa a Strawson inicialmente é o fato de que todas essas emoções estão inseridas numa prática quotidiana à qual só temos acesso numa atitude performativa. É só assim que a rede de sentimentos morais adquire uma certa *inevitabilidade*: o engajamento que assumimos na medida em que pertencemos a um mundo da vida não é algo que possamos revogar a nosso bel-prazer. A atitude objetivante em face de fenômenos que devemos ter percebido de início a partir da perspectiva de um participante é secundária relativamente a isso:

“We look with an objective eye on the compulsive behaviour of the neurotic or the tiresome behaviour of a very young child, thinking it in terms of treatment or training. But we can sometimes look with something like the same eye on the behaviour of the normal and the mature. We have this resource and can sometimes use it: as a refuge, say, from the strains of involvement; or as an aid to policy; or simply out of intellectual curiosity. Being human, we cannot, in the normal case, do this for long, or altogether.”

(“Olhamos com um olhar objetivo o comportamento compulsivo do neurótico ou o comportamento enfadonho de uma criança muito novinha, pensando em termos de tratamento ou adestramento. Mas às vezes podemos olhar com um olhar parecido para o comportamento da pessoa normal e amadurecida. Dispomos desse recurso e às vezes podemos usá-lo: como um refúgio, digamos, das tensões do envolvimento; ou como uma linha política; ou simplesmente por curiosidade intelectual. Humanos que somos, não podemos, no caso normal, fazer isso durante muito tempo ou de modo algum.”)

Essa observação torna mais clara a posição das éticas desenvolvidas na perspectiva de um observador e que resultam numa *reinterpretação das intuições morais do quotidiano*. Mesmo que fossem verdadeiras, as éticas empiristas não poderiam alcançar um efeito esclarecedor porque não atingem as intuições da prática quotidiana:

“The human commitment to participation in ordinary interpersonal relationships is, I think, too thoroughgoing and deeply rooted for us to take seriously the thought that a general theoretical conviction might so change our world that, in it, there were no longer any such things as interpersonal relationships as we normally understand them ... A sustained objectivity of inter-personal attitude, and the human isolation which that would entail, does not seem to be something of which human beings would be capable, even if some general truth were a theoretical ground for it.”

(“O compromisso humano com a participação nas relações interpessoais ordinárias é, acredito, por demais abrangente e arraigado em nós para levarmos a sério o pensamento de que uma convicção teórica geral poderia modificar o nosso mundo a tal ponto que não haveria mais nada de parecido com as relações interpessoais, tais como as entendemos normalmente (...) Uma constante objetividade na atitude interpessoal e o isolamento humano que isso acarretaria não parece ser algo de que os seres humanos sejam capazes, mesmo se uma verdade geral fornecesse uma razão teórica para isso.”)

Enquanto a filosofia moral se colocar a tarefa de contribuir para o aclaramento das intuições quotidianas adquiridas no curso da socialização, ela terá que partir, pelo menos virtualmente, da atitude dos participantes da prática comunicativa quotidiana.

(c) É só a terceira observação que leva ao âmago moral das reações afetivas até aqui analisadas. A indignação e o ressentimento são dirigidos contra outra pessoa *determinada*, que fere a nossa integridade; mas essa indignação não deve seu caráter moral à circunstância de que a interação entre duas pessoas particulares tenha sido perturbada. Mas antes à infração de uma *expectativa norma-*

tiva subjacente, que tem validade não apenas para o Ego e o Alter, mas para *todos os membros* de um grupo social, e até mesmo no caso de normas morais estritas, para todos os atores imputáveis em geral. É só assim que se explica o fenômeno do sentimento de culpa, que acompanha a autocensura do autor da infração. À censura do ofendido corresponderão os escrúpulos de quem cometeu uma injustiça, se este reconhecer que feriu ao mesmo tempo, na pessoa do ofendido, uma expectativa impessoal, ou em todo o caso suprapessoal, e subsistindo igualmente para ambas as partes. Os sentimentos de culpa e de obrigação remetem além do particularismo daquilo que concerne a um indivíduo em uma situação determinada. Se as reações afetivas, dirigidas em situações determinadas contra pessoas particulares, não estivessem associadas a essa forma *impessoal* de indignação, dirigida contra a violação de expectativas de comportamento generalizadas ou normas, elas seriam destituídas de caráter moral. É só a pretensão a uma validade *universal* que vem conferir a um interesse, a uma vontade ou a uma norma a dignidade de uma autoridade moral.<sup>10</sup>

(d) Em conexão com esse traço peculiar da validade moral, pode-se fazer uma outra observação. Há manifestamente uma conexão interna entre, por um lado, a autoridade de normas e mandamentos vigentes, a obrigação em que os destinatários das normas se encontram de fazer o que é mandado e deixar de fazer o que é proibido, e, por outro lado, aquela pretensão impessoal com que se apresentam as normas de ação e os mandamentos, a saber: que são legítimos — e que, em caso de necessidade, se pode *mostrar* que são legítimos. A indignação e a censura dirigidas contra a violação das normas só podem se apoiar em última análise num conteúdo cognitivo. Quem faz uma tal censura quer dizer com isso que o culpado pode eventualmente se justificar — por exemplo, recusando como injustificada a expectativa normativa à qual apela a pessoa tomada de indignação. “Dever fazer algo” significa “*ter razões para fazer algo*”.

Todavia, desconheceríamos a natureza dessas razões se reduzíssemos a questão: “O que devo fazer?” a uma questão de mera prudência e, deste modo, a aspectos do comportamento em vista de fins. É assim que se comporta o empirista que reduz a questão prática: “O que devo fazer?” às questões: “O que quero fazer?” e “Como posso fazê-lo?”.<sup>11</sup> Também não adianta recorrer ao ponto de vista do bem-estar social quando o utilitarista reduz a questão:

“O que devemos fazer?” à questão técnica da produção social, racional quanto à adequação dos meios aos fins, de efeitos desejáveis. Ele compreende de antemão as normas como instrumentos que se podem justificar, do ponto de vista da utilidade social, como mais ou menos adequados aos fins:

“But the social utility of these practices... is not what is now in question. What is in question in the (...) justified sense that to speak in terms of social utility alone is to leave out something vital in our conception of these practices. The vital thing can be restored by attending to that complicated web of attitudes and feelings which form an essential part of the moral life as we know it, and which are quite opposed to objectivity of attitude. Only by attending to this range of attitudes can we recover from the facts as we know them a sense of what we mean, i. e. of *all* we mean, when, speaking the language of morals, we speak of desert, responsibility, guilt, condemnation, and justice.”<sup>12</sup> (“Mas a utilidade social dessas práticas (...) não é o que está em questão agora. O que está em questão é o sentimento justificado (...) de que falar apenas em termos de utilidade social é deixar de fora algo que é vital em nossa concepção dessas práticas. Esse algo vital pode ser restaurado atentando para essa complicada teia de atitudes e sentimentos que formam uma parte essencial da vida moral tal como a conhecemos e que se opõem em tudo à objetividade da atitude. É apenas ao atentar para essa gama de atitudes que poderemos recuperar a partir dos fatos tais como os conhecemos, um sentido daquilo que queremos dizer, isto é, de *tudo* o que queremos dizer quando, ao falar a linguagem da moral, falamos em mérito, responsabilidade, culpa, condenação e justiça.”)

Strawson reúne neste ponto suas diferentes observações. Ele insiste na idéia de que só poderemos evitar que o sentido das justificações moral-práticas das maneiras de agir nos escape, se não perdermos de vista a rede de sentimentos morais tecida na prática comunicativa quotidiana e se localizarmos corretamente a questão: “O que devo, o que devemos fazer?”:

“Inside the general structure or web of human attitudes and feelings of which I have been speaking, there is end-

less room for modification, redirection, criticism, and justification. But questions of justification are internal to the structure or relate to modifications internal to it. The existence of the general framework of attitudes itself is something we are given with the fact of human society. As a whole, it neither calls for, nor permits, an *external* 'rational' justification."<sup>13</sup>

("Dentro da estrutura geral ou da teia de atitudes e sentimentos humanos de que estive falando, há um espaço infinito para modificações, redirecionamentos, críticas e justificações. Mas as questões de justificação são internas à estrutura ou relacionam-se com modificações internas a ela. A existência do quadro geral de atitudes é ela própria algo que nos é dado juntamente com o fato da sociedade humana. Em seu conjunto, ele não requer nem permite uma justificação 'racional' *externa*.")

A fenomenologia do fato moral proposta por Strawson chega, portanto, aos seguintes resultados: — que o mundo dos fenômenos morais só se descobre a partir da atitude performativa dos participantes em interações;

— que os ressentimentos e as reações afetivas em geral remetem a critérios suprapessoais para a avaliação de normas e mandamentos;

— e que a justificação prático-moral de um modo de agir visa um *outro* aspecto, diferente da avaliação afetivamente neutra de relações meio-fim, mesmo que esta possa ser derivada de pontos de vista do bem-estar social.

Não é por acaso que Strawson analisa sentimentos. Manifestamente, os sentimentos têm, relativamente à justificação moral das maneiras de agir, um significado semelhante ao que as percepções têm para a explicação teórica de fatos.

(2) Em sua investigação: "The Place of Reason in Ethics" ("O Lugar da Razão na Ética", 1950) (que aliás, é um bom exemplo para o fato de que, na filosofia, é possível colocar as boas questões sem encontrar as boas respostas), Toulmin traça um paralelo entre sentimentos e percepções.<sup>14</sup> Opiniões, como por exemplo: "O bastão está torto", funcionam em geral no cotidiano como mediações não-problemáticas de interações; o mesmo vale para proferimentos afetivos da forma seguinte: "Como é que pude fazê-lo!", "Você

devia ajudá-lo", "Ele me tratou de maneira indigna", "Ela comportou-se esplendidamente" etc.

Quando esses proferimentos são contestados, a pretensão de validade a eles associada é colocada em questão. O outro pergunta se a asserção é verdadeira, se a recriminação ou a autorecriminação, se a exortação ou o reconhecimento são *corretos*. Pode ser que o locutor relativize em seguida a pretensão inicialmente erigida e apenas insista que o bastão com toda certeza lhe parecia torto, ou que ele teve a clara *sensação* de que "ele" não deveria ter feito isso, ao passo que "ela" se comportou, sim, de maneira esplêndida etc. Ele pode, finalmente, aceitar uma *explicação física* de sua ilusão óptica, que tem lugar quando se mergulha um bastão dentro d'água. A explicação esclarecerá o estado de coisas problemática, seja desculpando-a, criticando-a ou justificando-a. Um argumento moral desenvolvido está para essa rede de atitudes afetivas morais assim como um argumento teórico está para o fluxo das percepções:

"In ethics, as in science, incorrigible but conflicting reports of personal experience (sensible or emotional) are replaced by judgements aiming at universality and impartiality — about the 'real value', the 'real colour', the 'real shape' of an object, rather than the shape, colour or value one would ascribe to it on the basis of immediate experience alone."<sup>15</sup>

("Na ética, como na ciência, os relatos não-corrigeíveis mas conflitantes da experiência pessoal (sensível ou emocional) são substituídos por juízos visando a universalidade e a imparcialidade — sobre o 'valor real', a 'cor real', o 'formato real' de um objeto e, não, o formato, cor ou valor que atribuiríamos a ele com base na experiência imediata apenas.")

Ao passo que a crítica teórica às experiências quotidianas enganosas serve para corrigir opiniões e expectativas, a crítica moral serve para modificar maneiras de agir ou corrigir juízos sobre elas.

O paralelo que Toulmin traça entre a explicação teórica de fatos e a justificação moral de maneiras de agir, entre as bases empíricas das percepções, por um lado, e dos sentimentos, por outro, não é tão espantoso assim. Se "dever fazer algo" implica "ter boas razões para fazer algo", então as questões que se referem à deci-

são por ações guiadas por normas ou à escolha das próprias normas de ação, devem ser passíveis de verdade: “To believe in the objectivity of morals is to believe that some moral statements are true.”<sup>16</sup> (“Crer na objetividade da moral é crer que alguns enunciados morais são verdadeiros.”) Mas, certamente, o sentido de “verdade moral” precisa ser aclarado.

Alan R. White enumera dez razões diferentes para se afirmar que as proposições deonticas podem ser verdadeiras ou falsas. Normalmente, exprimimos as proposições deonticas no indicativo e damos assim a entender que os enunciados normativos, de maneira análoga aos enunciados descritivos, podem ser criticados, isto é, refutados e fundamentados. À objeção óbvia de que, nas argumentações morais, o que está em questão é o que deve ser feito e não como as coisas se passam, White responde com a seguinte observação:

“In moral discussion about what to do, what we agree on or argue about, assume, discover or prove, doubt or know is not whether *to do* so and so but *that* so-and-so is the right, better, or only the best thing to do. And this is something that can be true or false. I can believe that it ought to be done or is the best thing to do, but I cannot believe a decision any more than I can believe a command or a question. Coming to the decision *to do* so-and-so is the best or the right thing to do. Moral pronouncements may entail answers to the question ‘What shall I do?’, they do not give such answers.”

(“Na discussão moral sobre o que fazer, aquilo sobre o que estamos de acordo ou discutimos, aquilo que presumimos, descobrimos ou provamos, duvidamos ou sabemos não é se vamos *fazer* isso ou aquilo, mas *que* isso ou aquilo seja a coisa correta a fazer, ou a melhor, ou a única. E isso é algo que pode ser verdadeiro ou falso. Posso crer que deve ser feito ou é a melhor coisa a fazer, mas não posso crer uma decisão, assim como tampouco posso crer uma ordem ou uma pergunta. Chegar à decisão de que *fazer* isso ou aquilo é a melhor coisa ou a coisa certa a fazer. Os pronunciamentos morais podem acarretar respostas à questão: ‘O que é que vou fazer?’, mas não *dão* tais respostas.”)

Com estes e semelhantes argumentos é que se manobra na direção de uma ética cognitivista; mas, ao mesmo tempo, a tese de que as questões práticas são “passíveis de verdade” sugere uma assimilação dos enunciados normativos aos enunciados descritivos. Se partimos — com razão, no meu modo de ver — do fato de que os enunciados normativos podem ser válidos ou não-válidos; e se, como indica a expressão “verdade moral”, interpretamos as pretensões de validade, que são objetos de controvérsia em argumentações morais, segundo o modelo imediatamente disponível da verdade de proposições; então nos veremos levados, — erroneamente, acredito — a compreender a possibilidade de tratar as questões práticas em termos de verdade como se os enunciados normativos pudessem ser “verdadeiros” ou “falsos” no mesmo sentido que os enunciados descritivos. Assim, por exemplo, o intuicionismo apóia-se numa assimilação das proposições de conteúdo normativo a proposições predicativas do tipo: “Esta mesa é amarela” ou “Todos os cisnes são brancos”. G. E. Moore examinou detalhadamente como os predicados “bom” e “amarelo” se comportam um relativamente ao outro.<sup>18</sup>

Para os predicados axiológicos, ele desenvolve a doutrina das propriedades não-naturais, que, analogamente à percepção das propriedades das coisas, podem ser apreendidas numa intuição ideal ou derivadas de objetos ideais.<sup>19</sup> Por essa via, Moore quer mostrar como a verdade de proposições de conteúdo normativo e que são intuitivamente evidentes pode ser comprovada pelo menos indiretamente. Só que esse gênero de análise é colocado numa pista errada pela transformação de proposições deonticas típicas em proposições predicativas.

Expressões como ‘bom’ ou ‘correto’ deveriam ser comparadas com predicados de ordem superior, como ‘verdadeiro’, e não com predicados de propriedade como ‘amarelo’ ou ‘branco’. A proposição:

(1) Nas circunstâncias dadas, devemos mentir pode ser, é verdade, corretamente transformada em:

(1’) Nas circunstâncias dadas, é correto mentir (é bom no sentido moral).

Mas aqui a expressão predicativa “é correto” ou “é bom” tem um papel lógico diferente do papel da expressão “é amarelo” na proposição:

(2) Esta mesa é amarela.

Tão pronto o predicado axiológico “bom” assume o sentido de validade de “moralmente bom”, reconhecemos a assimetria. Pois apenas as seguintes proposições são comparáveis:

(3) É correto (corretamente prescrito) que ‘h’.

(4) É verdade (é o caso) que ‘p’, nas quais ‘h’ e ‘p’ substituem (1) e (2). Essas formulações metalingüísticas expressam as pretensões de validade implicitamente contidas em (1) e (2). Pode-se depreender da forma proposicional de (3) e (4) que a análise da atribuição ou da negação de predicados não é o caminho correto para explicar as pretensões de validade expressas com “é correto” e “é verdade”. Se quisermos comparar entre si pretensões de correção e pretensões de verdade, sem assimilar imediatamente uma a outra, será preciso aclarar como ‘p’ e ‘h’ podem ser *fundamentados* em cada caso — como é que podemos indicar boas razões pró e contra a validade de (1) e (2).

Devemos mostrar em que consiste o caráter específico da justificação de mandamentos. Toulmin percebeu isso muito bem:

“Rightness is not a property; and when I asked two people which course of action was the right one I was not asking them about a property — what I wanted to know was whether there was any reason for choosing one course of action rather than another (...). All that two people need (and all that they have) to contradict one another about in the case of ethical predicates are the *reasons* for doing this rather than or the other.”<sup>20</sup>

(“‘A correção’ não é uma propriedade; e, quando perguntei a duas pessoas, qual era a linha de ação correta, não estava fazendo uma pergunta sobre uma propriedade — o que eu queria saber era se havia uma razão qualquer para escolher uma linha de ação de preferência a outra (...). Tudo o que precisam (e têm) duas pessoas para se contradizerem uma a outra no caso de predicados éticos são as *razões* para fazer isto de preferência a isso ou aquilo.”)

Com igual clareza, Toulmin viu também que a resposta subjetivista ao fracasso do objetivismo ético de Moore e outros é apenas o verso da mesma moeda. Ambos os lados partem da premissa

falsa de que é a validade veritativa das proposições descritivas e só ela que determina o sentido em que as proposições em geral podem ser fundamentadamente aceitas.

Visto que a tentativa intuicionista de captar as verdades morais tinha que fracassar já pelo simples fato que as proposições normativas não podem ser verificadas ou falsificadas, isto é, não podem ser testadas pelas mesmas regras de jogo que as proposições descritivas, só restava, no quadro da pressuposição que mencionamos acima, a alternativa de recusar em bloco a possibilidade de tratar as questões práticas em termos de verdade. Naturalmente, os *subjetivistas* não negam os fatos gramaticais que atestam que efetivamente, no mundo da vida, não cessamos de discutir sobre questões práticas como se estas *fossem* decidíveis com base em boas razões.<sup>21</sup> Mas eles explicam essa confiança ingênua na possibilidade de fundamentar normas e mandamentos como uma ilusão suscitada pelas intuições morais da vida quotidiana. Por isso, os cépticos morais devem assumir uma tarefa muito mais pretensiosa em face dos cognitivistas que, como Strawson, querem apenas explicitar o saber intuitivo dos participantes imputáveis de interações; eles têm que explicar contra-intuitivamente o que nossos juízos morais, contrariamente à sua pretensão de validade manifesta, *realmente* significam e que funções os sentimentos correspondentes *de fato* preenchem.

O modelo lingüístico para essa tentativa é fornecido pelos tipos proposicionais aos quais manifestamente não vinculamos nenhuma pretensão de validade discursivamente resgatável: proposições formuladas na primeira pessoa, nas quais damos expressão a preferências subjetivas, desejos e aversões, ou imperativos, com os quais gostaríamos de levar uma outra pessoa a um determinado comportamento. A *abordagem emotivista* ou a *imperativista* deve tornar plausível a suposição de que o significado obscuro das proposições normativas pode-se reduzir em última análise ao significado de proposições vivenciais ou exortativas ou a uma combinação das duas. Nessa leitura, o componente normativo do significado de proposições deonticas exprime sob forma cifrada ou bem atitudes subjetivas ou bem tentativas de persuasão ou bem as duas coisas.

“‘This is good’ means roughly the same as ‘I approve of this; do as well’, trying to capture by this equivalence

both the function of the moral judgement as expressive of the speaker's attitude and the function of the moral judgement as designed to influence the hearer's attitudes.'<sup>22</sup>

(“‘Isto é bom’ significa grosseiramente o mesmo que ‘aprovo isso; faz o mesmo’, tentando capturar com essa equivalência tanto a função do juízo moral enquanto este exprime a atitude do falante quanto a função do juízo moral enquanto destinado a influenciar as atitudes do ouvinte.’”)

A abordagem prescriptivista, desenvolvida por R. M. Hare em “The Language of Morals”<sup>23</sup>, amplia a abordagem imperativista na medida em que os enunciados deonticos são analisados segundo o modelo de uma conexão entre imperativos e valorações.<sup>24</sup> O componente central do significado consiste então no fato de que o falante, por meio de um enunciado normativo, recomenda ou prescreve a um ouvinte uma determinada escolha entre alternativas de ação. Mas, como essas recomendações ou prescrições se baseiam em última análise em princípios que o falante adotou arbitrariamente, os enunciados de valor não constituem o modelo verdadeiramente decisivo para a análise semântica das proposições deonticas. O prescriptivismo de Hare redundava antes em um decisionismo ético; a base para a fundamentação de proposições de conteúdo normativo é constituída por proposições intencionais, a saber, aquelas proposições com as quais o falante exprime a escolha de princípios e, em última instância, a escolha de uma forma de vida. Esta, mais uma vez, não é passível de justificação.<sup>25</sup>

Embora a teoria decisionista de Hare explique, melhor do que as doutrinas emotivistas e as imperativistas em sentido estrito, o fato de que efetivamente discutimos sobre questões práticas com base em razões, todas essas abordagens meta-éticas levam à mesma conclusão céptica. Elas explicam que o sentido de nosso vocabulário moral consiste na verdade em dizer algo que encontraria sua forma lingüística mais adequada em proposições vivenciais, imperativas ou proposições intencionais. A nenhum desses tipos proposicionais pode-se associar uma pretensão de verdade ou qualquer pretensão de validade destinada à argumentação. Por isso, a presunção de que haveria coisas como “verdades morais” exprime uma ilusão inspirada pelo modo de compreender intuitivo do cotidiano. As abordagens não-cognitivistas desvalorizam de um só

golpe o mundo das intuições morais do cotidiano. Segundo essas doutrinas, numa perspectiva científica só se pode falar empiricamente sobre a moral. Neste caso, assumimos uma atitude objetivante e restringimo-nos a descrever que funções preenchem as proposições e os sentimentos que, do ponto de vista interno dos participantes, são qualificados como morais. Essas teorias não querem e não podem concorrer com as éticas filosóficas; elas aplainam em todo o caso o caminho para as investigações empíricas, após ter ficado aparentemente claro que as questões práticas não são passíveis de verdade e que as investigações éticas no sentido de uma teoria normativa são desprovidas de objeto.

Todavia, justamente essa asserção meta-ética não é tão incontroversa como pressupõem os cépticos. O ponto de vista não-cognitivistista é sustentado sobretudo com dois argumentos: (a) com a observação empírica de que, normalmente, a controvérsia em questões de princípio morais não pode ser dirimida, e (b) com o já mencionado fracasso da tentativa de explicar a validade veritativa das proposições normativas, quer no sentido do intuicionismo, quer no sentido do direito natural clássico (um ponto que não preciso abordar), quer no sentido de uma ética material dos valores (Scheler, Hartmann).<sup>26</sup> A primeira objeção fica invalidada se for possível indicar um princípio que, em princípio, permita levar a um acordo em argumentações morais. A segunda objeção cai por terra tão logo se abandona a premissa de que as proposições normativas, desde que se apresentem de todo com uma pretensão de validade, só poderiam ser válidas ou não-válidas no sentido de uma verdade proposicional.

Na vida cotidiana, associamos aos enunciados normativos pretensões de validade que estamos prontos a defender contra a crítica. Discutimos questões práticas do tipo: “O que devo/devemos fazer?”, na pressuposição de que a resposta não possa ser qualquer uma; nós nos acreditamos capazes em princípio de distinguir as normas e mandamentos corretos dos falsos. Se, por outro lado, as proposições normativas não são passíveis de verdade em sentido estrito, por conseguinte não *no mesmo sentido* em que os enunciados descritivos podem ser verdadeiros ou falsos, temos que colocar o problema de explicar o sentido de “verdade moral” ou — se esta expressão já aponta na direção errada — o sentido de “correção normativa”, de tal modo que não caiamos na tentação de assimilar um dos tipos proposicionais ao outro. Temos que partir da suposi-

ção mais fraca de uma pretensão de verdade *analoga à verdade* e retornar à versão do problema que Toulmin dera à questão fundamental da ética filosófica: “What kind of argument, of reasoning is it proper for us to accept in support of moral decisions?” (“Que espécie de argumento, de raciocínio convém aceitar para apoiar nossas decisões morais?”<sup>27</sup>). Toulmin não se atém mais à análise semântica de expressões e frases, mas concentra-se na questão quanto ao modo de fundamentação das proposições normativas, quanto à *forma dos argumentos* que aduzimos pró ou contra normas e mandamentos e quanto aos critérios das “boas razões” que nos motivam, graças ao discernimento, a reconhecer certas exigências como obrigações morais. Ele efetua a passagem para o plano da teoria da argumentação com a questão: “What kinds of thing make a conclusion worthy of belief?”<sup>28</sup> (“Que espécie de coisa dá credibilidade a uma conclusão?”).

## II

As considerações propedêuticas que fiz até aqui tiveram por objetivo defender a abordagem cognitivista da ética contra as manobras de evasão dos cépticos relativamente aos valores e, ao mesmo tempo, encaminhar uma resposta para a questão: em que sentido e de que maneira podem ser fundamentados os mandamentos e normas morais. Na parte construtiva de minhas considerações quero, primeiramente, lembrar o papel das pretensões de validade normativas na prática quotidiana, a fim de explicar em que a pretensão deontológica, associada a mandamentos e normas, se distingue da pretensão de validade assertórica e a fim de fundamentar por que é recomendável abordar a teoria moral sob a forma de uma investigação de argumentações morais (3). Em seguida, introduzirei o princípio da universalização (U) como o princípio-ponte que torna possível o acordo em argumentações morais, aliás numa versão que exclui a aplicação monológica desta regra de argumentação (4). Finalmente, confrontando-me com considerações de Tugendhat, quero mostrar que as fundamentações morais dependem da efetiva realização de argumentações, não por razões pragmáticas relativas ao equilíbrio de poder, mas, sim, por razões internas relativas à possibilitação de discernimentos morais (5).

(3) A tentativa de fundamentar a ética sob a forma de uma lógica da argumentação moral só tem perspectiva de sucesso se tam-

bém pudermos identificar uma pretensão de validade especial, associada a mandamentos e normas, e isso já no plano em que surgem os primeiros dilemas morais: no horizonte do mundo da vida, no qual Strawson também teve que procurar os fenômenos morais para mobilizar contra o céptico as evidências da linguagem quotidiana. Se não for verdade que já aqui, nos contextos do agir comunicativo, logo antes de toda reflexão, surgem pretensões de validade no plural, não deveremos esperar uma diferenciação entre verdade e correção normativa no plano da argumentação.

Não quero repetir a análise do agir orientado para o entendimento mútuo que levei a cabo em outro lugar<sup>29</sup>, mas gostaria de lembrar uma idéia fundamental. Chamo comunicativas às interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. No caso de processos de entendimento mútuo lingüísticos, os atores erguem com seus atos de fala, ao se entenderem uns com os outros sobre algo, pretensões de validade, mais precisamente, pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, conforme se refiram a algo no mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), a algo no mundo social comum (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social) ou a algo no mundo subjetivo próprio (enquanto totalidade das vivências a que têm acesso privilegiado). Enquanto que no agir estratégico um *atua* sobre o outro para *ensejar* a continuação desejada de uma interação, no agir comunicativo um *é motivado racionalmente* pelo outro para uma ação de adesão — e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita.

Que um falante possa motivar racionalmente um ouvinte à aceitação de semelhante oferta não se explica pela validade do que é dito, mas, sim, pela *garantia* assumida pelo falante, tendo um efeito de coordenação, de que se esforçará, se necessário, para resgatar a pretensão erguida. Sua garantia, o falante pode resgatá-la, no caso de pretensões de verdade e correção, discursivamente, isto é, aduzindo razões; no caso de pretensões de sinceridade, pela consistência de seu comportamento. (Que alguém pense sinceramente o que diz é algo a que só se pode dar credibilidade pela consequência de suas ações, não pela indicação de razões.) Tão logo o ouvinte confie na garantia oferecida pelo falante, entram em vigor

aquelas *obrigações relevantes para a seqüência da interação* que estão contidas no significado do que foi dito. Assim, por exemplo, no caso de ordens e instruções, as obrigações de agir valem em primeira linha para o destinatário; no caso de promessas e declarações, para o falante; no caso de acordos e contratos, simetricamente para os dois lados; no caso de recomendações e advertências com teor normativo, assimetricamente para os dois lados.

Diferentemente do que acontece nesses atos de fala regulativos, do significado de atos de fala constatativos resultam obrigações apenas na medida em que falante e ouvinte se põem de acordo para apoiar seu agir em interpretações da situação que não contradigam os enunciados aceitos em cada caso como verdadeiros. Quanto ao significado dos atos de fala expressivos, deles seguem-se imediatamente obrigações de agir na medida em que o falante especifica aquilo com que seu comportamento não está ou não cairá em contradição. Graças à base de validade da comunicação voltada para o entendimento mútuo, um falante pode, por conseguinte, ao assumir a garantia de resgatar uma pretensão de validade criticável, mover um ouvinte à aceitação de sua oferta de ato de fala e assim alcançar para o prosseguimento da interação um efeito de acoplagem assegurando a adesão.

Todavia, a verdade proposicional e a correção normativa, logo as duas pretensões de validade *discursivamente resgatáveis* que nos interessam, desempenham o papel da coordenação de ações de maneira diferente. Que elas tenham sua “sede” em diferentes elementos da prática comunicativa quotidiana é algo que se pode comprovar por uma série de assimetrias.

À primeira vista, as *proposições assertóricas* empregadas em *atos de fala constatativos* parecem estar para os *fatos* numa relação análoga à maneira pela qual as *proposições normativas* empregadas em *atos de fala regulativos* se relacionam a *relações interpessoais legitimamente* ordenadas. A *verdade* das proposições significa a *existência* de estados de coisas assim como, analogamente, a *correção* das ações significa o *preenchimento* de normas. À segunda vista, no entanto, aparecem diferenças interessantes. Assim, os atos de fala se relacionam com as normas de maneira diferente do que com os fatos. Consideremos o caso de normas morais que se deixam formular sob a forma de proposições deonticas universais e incondicionais:

(1) Não se deve matar ninguém

(1') É um mandamento não matar ninguém

Nós nos referimos de diferentes maneiras às normas de ação dessa espécie realizando atos de fala regulativos tais como: dar ordens, fechar contratos, abrir sessões, fazer advertências, permitir exceções, dar conselhos, etc. Todavia, uma norma moral reclama sentido e validade também independentemente de ser ou não proclamada e reivindicada. Uma norma pode ser formulada por meio de uma proposição como (1), sem que essa formulação, (por exemplo, o assentamento de uma frase) *tenha que* ser compreendida *como* um ato de fala, isto é, como outra coisa senão uma expressão impessoal para a norma ela própria. Proposições como (1) representam mandamentos aos quais podemos nos referir *secundariamente*, desta ou daquela maneira, por meio de atos de fala. Não há, do lado dos fatos, nenhum equivalente disso. Não existem proposições assertóricas que, deixando de lado, por assim dizer, os atos de fala, possam, como as normas, adquirir autonomia. Se essas proposições devem ter de todo um sentido pragmático, elas *têm que* ser empregadas em um ato de fala. Não há a possibilidade de proferir ou empregar proposições descritivas tais como:

(2) O ferro é magnético

(2') É verdade que o ferro é magnético

de tal modo que elas conservem sua força assertórica como (1) e (1'), logo independentemente do papel ilocucionário de uma classe determinada de atos de fala.

Essa assimetria explica-se pelo fato de que as pretensões de verdade residem *apenas* em atos de fala, enquanto que as pretensões de validade normativas têm sua sede primeiro em normas e só *de maneira derivada* em atos de fala.<sup>30</sup> Para empregar um modo de falar ontológico, podemos reduzir essa assimetria ao fato de que as ordenações da sociedade, diante das quais podemos adotar um comportamento conforme ou desviante, não são constituídas *independentemente de toda validade*, como as ordenações da natureza, em face das quais só adotamos um atitude objetivante. A realidade social, à qual nos referimos com atos de fala regulativos, já está desde o início numa relação interna com pretensões de validade normativas. Ao contrário, as pretensões de verdade não são de modo algum inerentes às entidades elas próprias, mas apenas aos atos de fala com que nos referimos às enti-

dades no discurso constativo de fatos, a fim de representar estados de coisas.

Por um lado, pois, o mundo das normas, graças às pretensões de validade normativas nele inseridas, tem, em face dos atos de fala regulativos, uma espécie singular de objetividade, de que não desfruta o mundo dos fatos em face dos atos de fala constativos. É verdade, porém, que aqui só se pode falar de “objetividade” no sentido da independência do “espírito objetivo”. Pois, por outro lado, as entidades e fatos são independentes, num sentido inteiramente distinto, de tudo aquilo que atribuímos ao mundo social na atitude de conformidade às normas. Assim, por exemplo, as normas dependem de que as relações interpessoais ordenadas de maneira legítima não cessem de ser reproduzidas. Elas adquiririam um caráter “utópico” no mau sentido e perderiam mesmo o seu sentido, se a elas não acrescentássemos, ao menos em pensamento, atos e ações capazes de seguir ou satisfazer as normas. Em contraposição, estamos forçados conceptualmente a supor que os estados de coisas também existam independentemente de serem ou não constatados por meio de proposições verdadeiras.

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 que distinguir entre o fato social do reconhecimento intersubjetivo e o fato de uma norma ser digna de reconhecimento. Pode haver boas razões para considerar como ilegítima a pretensão de validade de uma norma vigente socialmente; e uma norma não precisa, pelo simples fato de que sua pretensão de validade poderia ser resgatada discursivamente, encontrar também um reconhecimento factual. A *imposição* de normas está duplamente codificada, porque os motivos para o reconhecimento de pretensões de validade normativas podem remeter tanto a convicções quanto a sanções, ou a uma mescla complicada de discernimento e violência. Em regra geral, o *assen-timento* motivado racionalmente associar-se-á a uma *aceitação*

empírica, ou seja, produzida pelas armas ou por bens materiais, numa crença na legitimidade cujos componentes não são simples de se analisar. Esses amálgamas, porém, são interessantes na medida em que constituem um indício de que não basta a *entrada em vigor* positivista das normas para assegurar *duradouramente* sua validade social. A imposição duradoura de uma norma depende *também* da possibilidade de mobilizar, num dado contexto da tradição, razões que sejam suficientes pelo menos para fazer parecer legítima a pretensão de validade no círculo das pessoas a que se endereça. Aplicado às sociedades modernas, isso significa: sem legitimidade, não há lealdade das massas.<sup>31</sup>

Mas, se a validade social de uma norma depende também, a longo prazo, de ser aceita como válida no círculo daqueles a que é endereçada; e se esse reconhecimento por sua vez se apóia na expectativa de que a correspondente pretensão de validade pode ser resgatada com razões; então, entre a “existência” de normas da ação, por um lado, e a esperada possibilidade de fundamentação das correspondentes proposições deonticas, por outro lado, subsiste uma conexão para a qual não há nenhum paralelismo no lado ôntico. Certamente, há uma relação interna entre a existência de estados-de-coisas e a verdade das correspondentes proposições assertóricas, mas não entre a existência de estados de coisas e a *expectativa* de um determinado círculo de pessoas de que essas proposições possam ser fundamentadas. Essa circunstância pode explicar por que a questão quanto às condições da validade dos juízos morais sugere *imediatamente* a passagem para uma lógica dos Discursos práticos, ao passo que a questão pelas condições de validade de juízos empíricos exige considerações gnoseológicas e epistemológicas que são num primeiro momento independentes de uma lógica dos Discursos teóricos.

(4) Não posso abordar aqui as linhas básicas da teoria da argumentação que desenvolvi<sup>32</sup> a partir de Toulmin<sup>33</sup>. Para o que se segue vou pressupor que a teoria da argumentação possa ser levada a cabo sob a forma de uma “lógica informal”, porque um acordo sobre questões teóricas ou moral-práticas não pode ser *imposto* nem dedutivamente nem por evidências empíricas. Na medida em que se impõem com base em relações de consequência lógicas, os argumentos não trazem à luz nada de substancialmente novo; e, na medida em que têm um conteúdo substancial, apóiam-se em experiências e necessidades que podem ser diversamente interpretadas

à luz de diferentes teorias com a ajuda de diferentes sistemas de descrição e que, por isso, não oferecem nenhum fundamento *último*. Ora, no discurso teórico, a ponte que serve para vencer a distância entre as observações singulares e as hipóteses universais é lançada por diversos cânons da indução. No discurso prático, é preciso um princípio-ponte correspondente.<sup>34</sup> Eis por que todas as investigações a propósito da lógica da argumentação moral conduzem imediatamente à necessidade de introduzir um princípio moral que, enquanto regra de argumentação, desempenha um papel equivalente ao do princípio da indução no Discurso da ciência empírica.

É interessante que autores de diversa proveniência filosófica deparem sempre de novo, na tentativa de indicar semelhante princípio moral, com princípios que têm por base a mesma idéia. Pois *todas* as éticas cognitivistas retomam a intuição que Kant exprimiu no imperativo categórico. A mim interessam aqui, não as diferentes formulações kantianas, mas a idéia subjacente que deve dar conta do caráter impessoal ou universal dos mandamentos morais válidos.<sup>35</sup> 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*; 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 da 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 a conduta universal”.<sup>36</sup> 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*.

O princípio da universalização não se esgota absolutamente na exigência de que as normas morais devem ter a *forma* de proposições deonticas universais e incondicionais. A forma *gramatical* das proposições normativas que proíbe uma referência ou um endere-

çamento a determinados grupos e indivíduos não é, de modo algum, uma condição suficiente para mandamentos morais válidos, já que, manifestamente, podemos conferir essa forma a mandamentos imorais. De um outro ponto de vista, a exigência seria excessivamente restritiva, já que pode ser sensato tomar até mesmo as normas de ação não-morais, cujo domínio de validade é especificado social e espacio-temporalmente, por objeto de um Discurso prático e submetê-las a um teste de universalização (relativamente ao círculo dos concernidos).

Outros autores não entendem de maneira tão formalista a exigência de consistência exigida pelo princípio da universalização. Eles gostariam de ver evitadas contradições tais como as que surgem quando casos iguais são tratados desigualmente e casos desiguais igualmente. R.M. Hare dá a essa exigência a forma de um postulado semântico. Como no caso da atribuição de predicados descritivos (‘— é vermelho’), também no caso da atribuição de predicados de conteúdo normativo (‘— é de grande valor’, ‘— é bom’, ‘— é correto’ etc) é preciso comportar-se *em conformidade com a regra* e empregar a mesma expressão em todos os casos que se assemelham nos aspectos relevantes em cada situação. No que concerne aos juízos morais, essa exigência de consistência significa ao fim e ao cabo que cada um, antes de basear seu juízo numa determinada norma, deve examinar se ele pode querer que qualquer outro, que se encontre numa situação comparável, reclame a mesma norma para o seu juízo. Isso posto, contudo, estes ou semelhantes postulados só se prestariam como princípio moral, se pudessem ser entendidos no sentido da garantia de uma formação imparcial do juízo. Mas o significado da imparcialidade dificilmente pode ser obtido a partir do conceito do uso consistente da linguagem.

K. Baier<sup>37</sup> e B. Gert<sup>38</sup> chegam mais perto desse sentido do princípio da universalização quando exigem que as normas morais válidas possam ser ensinadas universalmente e defendidas publicamente. Algo de semelhante vale também para M. G. Singer,<sup>39</sup> quando este exige que sejam válidas apenas as normas que assegurem um tratamento igual. No entanto, assim como o teste empírico da admissão de possibilidade de contradizer não assegura ainda uma formação imparcial do juízo, assim tampouco uma norma não pode ainda ser tida como expressão de um interesse comum a todos os possíveis concernidos quando ela aparece como aceitável a

alguns deles sob a condição de uma aplicação não-discriminante. A intuição que se exprime na idéia da possibilidade de universalização das máximas quer dizer mais do que isso: as normas válidas têm que *merecer* o reconhecimento por parte de *todos* os concernidos. Mas, então, não basta que alguns *indivíduos* examinem:

— se podem querer a entrada em vigor de uma norma controversa relativamente às conseqüências e efeitos colaterais que teriam lugar se todos a seguissem; ou

— se todo aquele que se encontrasse em sua situação poderia querer a entrada em vigor de semelhante norma.

Em ambos os casos, a formação do juízo efetua-se relativamente à posição e à perspectiva de *alguns* e não de todos os concernidos. Só é imparcial o ponto de vista a partir do qual são passíveis de universalização exatamente aquelas normas que, por encarnarem manifestamente um interesse comum a todos os concernidos, podem contar com o assentimento universal — e, nesta medida, merecem reconhecimento intersubjetivo. A formação imparcial do juízo exprime-se, por conseguinte, em um princípio que força *cada um*, no círculo dos concernidos, a adotar, quando da ponderação dos interesses, a perspectiva de *todos os outros*. O princípio da universalização deve forçar aquela troca de papéis universal que G. H. Mead descreve como “ideal role-taking” (“adoção ideal de papéis”) ou “universal discourse”.<sup>40</sup> Assim, toda norma válida deve satisfazer a condição:

— que as conseqüências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de *cada um* dos indivíduos do fato de ser ela *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem).<sup>41</sup>

Não devemos, contudo, confundir esse princípio de universalização com um princípio no qual já se exprima a idéia fundamental de uma ética do Discurso. 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. 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. Todavia, dei a (U) uma versão que exclui uma aplicação monológica desse princípio; ele só regra as argumentações entre diversos participantes e contém até mesmo a perspectiva para argumentações a serem realmente levadas a cabo, às quais estão admitidos como participantes todos os concernidos. Sob esse aspecto, nosso princípio de universalização distingue-se da conhecida proposta de John Rawls.

Este gostaria de ver assegurada a consideração imparcial de todos os interesses afetados pela iniciativa do sujeito; que julga moralmente, de colocar-se num estado originário fictício excluindo os diferenciais de poder, garantindo liberdades iguais para todos e deixando cada um na ignorância das posições que ele próprio assumiria numa ordenação social futura, não importa como organizada. Como Kant, Rawls operacionaliza de tal maneira o ponto de vista da imparcialidade que cada indivíduo possa empreender por si só a tentativa de justificar normas básicas. Isso vale também para os filósofos morais eles próprios. Conseqüentemente, Rawls entende a parte material de sua própria investigação, por exemplo o desenvolvimento do princípio do benefício médio, não como uma *contribuição* de um participante da argumentação para a formação discursiva da vontade acerca das instituições básicas de uma sociedade capitalista avançada, mas justamente como resultado de uma “teoria da justiça” para a qual ele tem uma competência a título de especialista.

Mas, quando se tem presente a função coordenadora das ações que as pretensões de validade normativas desempenham na prática comunicativa cotidiana, percebe-se por que os problemas que devem ser resolvidos em argumentações morais não podem ser superados monologicamente, mas exigem um esforço de cooperação. Ao entrarem numa argumentação moral, os participantes prosseguem seu agir comunicativo numa atitude reflexiva com o objetivo de restaurar um consenso perturbado. As argumentações morais servem, pois, para dirimir consensualmente os conflitos da ação. Os conflitos no domínio das interações governadas por normas remontam imediatamente a um acordo normativo perturbado. A reparação só pode consistir, conseqüentemente, em assegurar o re-

conhecimento intersubjetivo para uma pretensão de validade inicialmente controversa e em seguida desproblematizada ou, então, para uma outra pretensão de validade que veio substituir a primeira. Essa espécie de acordo dá expressão a uma *vontade comum*. Mas, se as argumentações morais devem produzir um acordo desse gênero, não basta que um indivíduo reflita se poderia dar seu assentimento a uma norma. Não basta nem mesmo que todos os indivíduos, cada um por si, levem a cabo essa reflexão, para então registrar os seus votos. O que é preciso é, antes, uma argumentação “real”, da qual participem cooperativamente os concernidos. Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum.

Nessa perspectiva, também o Imperativo Categórico precisa de reformulação no sentido proposto: “Ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradição como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal.”<sup>42</sup> De fato, a formulação indicada do princípio da universalização visa a realização cooperativa da argumentação de que se trata em cada caso. Por um lado, só uma efetiva participação de cada pessoa concernida pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais. Nesse sentido pragmático, cada qual é ele próprio a instância última para a avaliação daquilo que é realmente de seu próprio interesse. Por outro lado, porém, a descrição segundo a qual cada um percebe seus interesses deve também permanecer acessível à crítica pelos demais. As necessidades são interpretadas à luz de valores culturais; e como estes são sempre parte integrante de uma tradição partilhada intersubjetivamente, a revisão dos valores que presidem à interpretação das necessidades não pode de modo algum ser um assunto do qual os indivíduos disponham monologicamente.<sup>43</sup>

(5) *Excursão*. — 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. Antes de prosseguir o exame da controvérsia entre os cépticos e os cognitivistas éticos, gostaria de abordar uma concepção desenvolvida recentemente por Ernst Tugendhat, que se opõe frontalmente a esta. Tugendhat atém-se, por um lado, à intuição que enunciamos sob a forma do princípio da universalização: uma norma só vale como justificada quando é “igualmente boa” para cada um dos concernidos. E se isto é ou não o caso é algo que os próprios concernidos devem constatar num Discurso real. Por outro lado, Tugendhat rechaça a hipótese (a) e recusa para a hipótese (b) uma interpretação ético-discursiva. Muito embora queira escapar às conclusões do cepticismo axiológico, Tugendhat comparte a hipótese céptica básica de que a validade deontica das normas não se deixa compreender em analogia com a validade veritativa das proposições. Mas, se a validade deontica das normas tem um sentido volitivo e não cognitivo, o Discurso prático tem que servir também para *outra* coisa que não o esclarecimento argumentativo de uma pretensão de validade controversa. Tugendhat entende o Discurso como um dispositivo assegurando por meio de regras da comunicação que todos os concernidos disponham da mesma chance de participar da constituição de um compromisso equitativo (*fair*). A necessidade da argumentação explica-se por razões que têm a ver com a possibilitação da participação e não do conhecimento. Inicialmente, quero esboçar a problemática a partir da qual Tugendhat desenvolve essa tese.<sup>44</sup>

*A problemática*. — Tugendhat distingue regras semânticas que estabelecem o significado de uma expressão lingüística, de regras pragmáticas que determinam a maneira pela qual falante e ouvinte empregam comunicativamente tais expressões. As proposições que, como os componentes ilocucionários de nossa linguagem, só podem ser empregadas comunicativamente exigem uma análise pragmática — quer surjam numa situação de fala actual ou apenas “em pensamento”. Outras proposições podem ser despojadas, aparentemente sem perda de significado, de suas pressuposições pragmáticas e empregadas monologicamente; elas servem primariamente para o pensamento e não para a comunicação. A essa espécie pertencem as proposições assertóricas e intencionais: seu significado pode ser explicitado exhaustivamente com o auxílio de uma análise semântica. Em consonância com uma tradição remontando a Frege, Tugendhat parte da suposição de que a validade veri-

tativa das proposições é um conceito semântico. De acordo com essa concepção, a fundamentação dos enunciados também é um assunto monológico; assim, por exemplo, a questão se um predicado pode ser atribuído ou não a um objeto é uma questão que todo sujeito capaz de julgar pode decidir por si próprio com base em regras semânticas. O mesmo vale para a fundamentação de proposições intencionais. Para isso não é preciso nenhuma argumentação organizada intersubjetivamente, mesmo que, de fato, devamos levar a cabo cooperativamente semelhantes argumentações, isto é, sob a forma de uma troca de argumentos entre vários participantes. Ao contrário, a justificação de normas (diferentemente da fundamentação de proposições) é uma questão não apenas contingentemente, mas *essencialmente* comunicativa. A questão se uma norma controversa é igualmente boa para todo participante é uma questão que precisa ser decidida segundo regras pragmáticas sob a forma de um Discurso real. Com a justificação das normas entra em jogo, por conseguinte, um conceito genuinamente pragmático.

Para a continuação da análise de Tugendhat, importa sobretudo a suposição de que as questões da validade são questões *exclusivamente* semânticas. Dada essa pressuposição, o sentido pragmático da justificação de normas não pode se referir a algo como a “validade” de normas, — em todo o caso, não quando essa expressão é entendida em analogia com a verdade de proposições. Uma *outra* coisa tem que se ocultar por trás disso: a idéia de uma imparcialidade que se refere antes à formação da vontade do que à formação do juízo.

O que é problemático nessa abordagem é a pressuposição semanticista, pressuposição essa que não posso discutir aqui em detalhe. O conceito semântico da verdade e, sobretudo, a tese de que a controvérsia em torno da validade de proposições só pode ser decidida foro interno segundo regras semânticas resultam de uma análise que se orienta pelas proposições predicativas de uma linguagem sobre coisas e acontecimentos.<sup>45</sup> Esse modelo é inadequado porque proposições elementares como: “Esta bola é vermelha” representam componentes da comunicação quotidiana sobre cuja verdade normalmente nenhuma controvérsia surge. Temos que procurar exemplos analiticamente fecundos nos pontos onde surgem controvérsias substanciais e onde as pretensões de verdade são sistematicamente colocadas em questão. Mas, se temos em

vista a dinâmica do aumento do saber e, sobretudo, o crescimento do saber teórico e se examinamos a maneira pela qual, por exemplo, as proposições existenciais gerais, proposições condicionais ir-reais, proposições com índice temporal etc. são fundamentadas na comunidade de argumentação dos cientistas, as idéias sobre a verificação derivadas de uma semântica da verdade perdem sua plausibilidade.<sup>46</sup> São justamente as controvérsias substanciais que não se deixam decidir com argumentos cogentes baseados na aplicação monológica de regras semânticas; foi, aliás, por causa disso que Toulmin se viu levado à sua abordagem pragmática de uma teoria da argumentação informal.

*O argumento.* — Se partimos, agora, da referida pressuposição semanticista, coloca-se a questão: por que são de todo necessários os Discursos reais para a justificação de normas? O que é que queremos dizer quando falamos em fundamentação de normas, se se proibem todas as analogias com a fundamentação de proposições? As razões — responde Tugendhat — que surgem nos Discursos práticos são razões pró ou contra a intenção ou a decisão de aceitar um determinado modo de agir. O modelo fornece a fundamentação para uma proposição intencional na primeira pessoa. Tenho boas razões para agir de uma determinada maneira, quando é do meu interesse ou quando é bom para mim realizar fins correspondentes. Em primeiro lugar, pois, trata-se de questões do agir teleológico: “O que quero fazer?” e “O que posso fazer?”, não da questão moral: “O que devo fazer?”. Tugendhat põe em jogo o ponto de vista deontológico ao ampliar a fundamentação das intenções próprias de cada um de modo a abranger a fundamentação das intenções coletivas de um grupo: “Com que modo de agir em comum queremos nos comprometer?”, ou: “A que modo de agir comum queremos nos obrigar?”. Com isso, entra em cena um elemento pragmático. Pois, quando o modo de agir carente de fundamentação é de natureza coletiva, os membros do coletivo têm que chegar a uma *decisão* comum. Eles têm que tentar convencer-se mutuamente de que é de interesse de cada um que todos ajam assim. Em semelhante processo, *cada um* indica ao *outro* as razões por que ele pode querer que um modo de agir seja tornado socialmente obrigatório. Cada pessoa concernida tem que poder convencer-se de que a norma proposta é, nas circunstâncias dadas, “igualmente boa” para todos. E é a semelhante processo que chamamos justamente de Discurso prático. Uma norma que passa a vigorar por

essa via pode-se chamar “justificada”, porque a decisão alcançada argumentativamente indica que ela merece o predicado “igualmente boa para cada um dos concernidos”.

Se se entende a justificação das normas nesse sentido, também ficará claro — é o que pensa Tugendhat — o significado dos Discursos práticos. Eles não podem ter um sentido primariamente cognitivo. Pois a questão a se resolver racionalmente, a saber, se um modo de agir é, em cada caso, do interesse próprio, esta questão, cada indivíduo tem que respondê-la, ao fim e ao cabo, por si só: as proposições intencionais, com efeito, devem poder ser fundamentadas monologicamente segundo regras semânticas. Enquanto empreendimento intersubjetivo, a argumentação só é necessária porque é preciso, para a fixação de uma linha de ação coletiva, coordenar as intenções individuais e chegar a uma decisão comum sobre essa linha de ação. Mas é só quando a decisão resulta de argumentações, isto é, se ela se forma segundo as regras pragmáticas de um Discurso, que a norma decidida pode valer como justificada. Pois é preciso garantir que toda pessoa concernida tenha a chance de dar espontaneamente seu assentimento. A forma da argumentação deve evitar que alguns simplesmente sugiram ou mesmo prescrevam aos outros o que é bom para eles. Ela deve possibilitar, não a *imparcialidade* do juízo, mas a *ininfluenciabilidade* ou a autonomia da *formação da vontade*. Nesta medida, as regras do Discurso têm elas próprias um conteúdo normativo; elas neutralizam o desequilíbrio de poder e cuidam da igualdade de chances de impor os interesses próprios de cada um.

A forma da argumentação resulta assim da necessidade da participação e do *equilíbrio de poder*:

“This then seems to me the reason why moral questions, and in particular questions of political morality, must be justified in a discourse among those concerned. The reason is not, as Habermas thinks, that the process of moral reasoning is in itself essentially communicative, but it is the other way around: one of the rules which result from moral reasoning, which as such may be carried through in solitary thinking, prescribes that only such legal norms are morally justified that are arrived at in an agreement by everybody concerned. And we can now see that the irreducibly communicative aspect is not a cognitive but a volition-

al factor. It is the morally obligatory respect for the autonomy of the will of everybody concerned that makes it necessary to require an agreement” (MS, 10 s.).

(“É isso, pois, que me parece ser a razão por que as questões morais e, em particular, as questões de moralidade política têm que ser justificadas num discurso entre as pessoas concernidas. A razão disso não é, como Habermas pensa, que o processo da argumentação moral seja em si mesmo essencialmente comunicativo, mas é o inverso: uma das regras que resultam da argumentação moral — que, enquanto tal, pode ser levada a cabo no pensamento solitário — prescreve que só são moralmente justificadas as normas legais às quais se chega num acordo de que participem todos os concernidos. E podemos ver agora que o aspecto irredutivelmente comunicativo não é um fator cognitivo mas volitivo. É o respeito moralmente obrigatório pela autonomia da vontade de todos os concernidos que torna necessária a exigência de um acordo.”)

Essa concepção moral ainda seria insatisfatória mesmo que aceitássemos a pressuposição semanticista em que ela se apóia. Pois ela não pode dar conta daquela intuição que é muito difícil de negar: a idéia da *imparcialidade*, que as éticas cognitivistas desenvolvem sob a forma de princípios de universalização, não se deixa reduzir à idéia de um *equilíbrio de poder*. O exame da questão: se é lícito atribuir a uma norma o predicado destacado por Tugendhat de “igualmente boa para todos”, exige a *avaliação* imparcial dos interesses de todos os concernidos. Essa exigência não é satisfeita pela simples distribuição igual das chances de *impor* os interesses próprios. A imparcialidade da formação do juízo não pode ser *substituída* pela autonomia da formação da vontade. Tugendhat confunde as condições para o alcance discursivo de um acordo racionalmente motivado com as condições para a negociação de um compromisso equitativo (fair). Num caso presume-se que as pessoas concernidas *discirnam* o que é do interesse comum delas todas; no outro caso, parte-se da suposição de que não está em jogo nenhum interesse universalizável. Num Discurso prático, os participantes tentam ter clareza sobre um interesse comum; ao negociar um compromisso, eles tentam chegar a um equilíbrio entre interesses particulares e antagônicos. Também os compromissos estão

submetidos a condições restritivas, porque é de se supor que um equilíbrio equitativo (*fair*) só pode ter lugar mediante a participação com iguais direitos de todos os concernidos. Mas semelhantes *princípios* da formação de compromissos teriam que ser justificados, de sua parte, em Discursos práticos, de tal sorte que estas não estejam de novo submetidas à mesma pretensão de equilíbrio entre interesses concorrentes.

Tugendhat tem que pagar um preço pela assimilação das argumentações a processos de formação da vontade; ele não consegue manter de pé a distinção entre a validade e a validade social das normas:

“To be sure we want the agreement to be a *rational agreement*, an agreement based on arguments and if possible on moral arguments, and yet what is finally decisive is the *factual agreement*, and we have no right to disregard it by arguing that it was not rational... Here we do have an act which is irreducibly pragmatic, and this precisely because it is not an act of *reason*, but an act of the *will*, an act of collective *choice*. The problem we are confronted with is not a problem of *justification* but of the *participation* in power, in power of who is to make the decisions about what is permitted and what not” (MS, 11).

(“Certamente, queremos que o acordo seja um *acordo racional*, um acordo baseado em argumentos e, se possível, em argumentos morais, e, no entanto, o que é decisivo é o *acordo factual* e não temos o direito de desprezá-lo, alegando que não era racional... Aqui, sim, temos um ato que é irreduzivelmente pragmático e isso, precisamente, porque não é um ato de *razão*, mas um ato de *vontade*, um ato de *escolha* coletiva. O problema com que nos defrontamos não é um problema de *justificação*, mas da *participação* no poder, no poder de quem deve tomar as decisões sobre o que é e o que não é permitido.”) (MS, 11).

Essa conseqüência não pode ser harmonizada com a intenção de defender o núcleo racional de um acordo moral produzido argumentativamente contra objeções cépticas. Ela é incompatível com a tentativa de dar conta da intuição segundo a qual, no “sim” e no “não” dado a normas e mandamentos, é outra coisa que se

exprime, diversa do puro arbítrio daquele que se submete ou se opõe a uma pretensão de poder imperativa. A assimilação das pretensões de validade às pretensões de poder retira toda base ao empreendimento do próprio Tugendhat no sentido de distinguir as normas justificadas das que não o são. Tugendhat quer reservar as condições da validade a uma análise semântica e separá-las das regras do Discurso a se analisarem pragmaticamente; mas, ao fazer isso, reduz o processo da justificação, organizado intersubjetivamente, a um processo de comunicação contingente e desligado de toda referência à validade.

Quando se confunde a dimensão da validade das normas, sobre as quais os proponentes e os oponentes podem disputar com base em razões, com a validade social das normas que estão de fato em vigor, a validade deontica é privada de seu sentido autônomo. Durkheim advertiu em suas impressionantes análises contra a falácia genética que consiste em reduzir o caráter obrigatório das normas de ação à disposição para a obediência em face de um poder de mando sancionado. É por isso que Durkheim se interessa pelo caso originário do sacrilégio e, de modo geral, por normas pré-estatais. A infração das normas é castigada porque estas reclamam validade em virtude de sua autoridade moral; mas não é porque estejam associadas a sanções forçando a conformidade que elas desfrutam de validade.

É aqui que lança raízes a reinterpretação empirista dos fenômenos morais: a validade normativa é erroneamente assimilada ao poder imperativo. Essa estratégia conceptual continua a ser seguida por Tugendhat mesmo quando ele reduz a autoridade das normas justificadas à universalização dos imperativos que os concernidos endereçam a si próprios em cada caso, sob a forma de proposições intencionais. Contudo, o que de fato se exprime na validade deontica é a autoridade de uma vontade *universal, partilhada* por todos os concernidos, vontade esta que se despiu de toda qualidade imperativa e assumiu uma qualidade moral porque apela a um interesse universal que se pode constatar *discursivamente*, e que, por conseguinte, pode ser apreendido *cognitivamente* e discernido na perspectiva do participante.<sup>48</sup>

Tugendhat priva a validade da norma de seu sentido cognitivo e insiste, no entanto, na necessidade de justificar as normas. Essas intenções antagônicas explicam um interessante *déficit de fundamentação*. Tugendhat parte da questão semântica de como com-

preender o predicado “igualmente bom para todos”; por isso, precisa fundamentar por que as normas que merecem justamente esse predicado podem ser aceitas como justificadas. Pois o termo “justificado” não significa, inicialmente, outra coisa senão que os concernidos têm boas razões para se decidirem por uma linha de ação comum; qualquer imagem do mundo religioso ou metafísico servirá como um reservatório de “boas razões”. Por que deveríamos chamar de “boas” apenas aquelas razões que podem ser subordinadas ao predicado “igualmente bom para todos”? Do ponto de vista da estratégia argumentativa, essa questão tem um valor posicional semelhante ao do nosso problema, que deixamos provisoriamente em suspenso e que se formulou na questão por que o princípio da universalização deveria ser aceito como regra de argumentação.

Tugendhat recorre, agora, à situação conhecida em que as imagens do mundo religiosas e metafísicas perderam sua força de convicção e passaram a concorrer umas com as outras a título de potências subjetivadas da fé e, em todo o caso, deixaram de garantir *dogmas de fé coletivamente obrigatórios*. Nessa situação, um ponto de vista neutro quanto ao conteúdo, como aquele exigindo que toda pessoa concernida tenha boas razões para a adoção de uma linha de ação comum, é manifestamente superior a determinados pontos de vista conteudísticos, mas dependentes da tradição:

“Where the moral conceptions relied on higher beliefs these higher beliefs also consisted in the belief that something being the case is a reason for wanting to submit to the norm. What is different now is that we have two levels of such beliefs. There is a lower level of *pre-moral beliefs* which concern the question whether the endorsement of a norm is in the interest of the individual A and whether it is in the interest of an individual B etc. It is now only these pre-moral empirical beliefs that are being presupposed, and the moral belief that the norm is justified if everybody can agree to it is not presupposed but the result of the communicative process of justifying to each other a common course of action on the basis of those pre-moral beliefs” (MS, 17).

(“Onde as concepções morais dependiam de crenças superiores, estas consistiam também na crença de que o fato de algo ser o caso é uma razão para querer submeter-

se à norma. A diferença é que, agora, temos dois níveis de semelhantes crenças. Há um nível inferior de *crenças pré-morais* que concernem à questão se o endosso de uma norma é do interesse de um indivíduo A e se é do interesse do indivíduo B etc. Agora, são apenas essas crenças empíricas pré-morais que estão sendo pressupostas, ao passo que a crença moral de que a norma está justificada se todos podem concordar com ela não está pressuposta, mas, sim, o resultado do processo comunicativo de justificar um para o outro uma linha de ação comum com base nessas crenças pré-morais” (MS, 17).

É fácil entender que os participantes da argumentação com orientações axiológicas concorrentes possam se pôr mais depressa de acordo quanto a linhas de ação comuns, se recorrerem a pontos de vista mais abstratos e neutros relativamente a conteúdos controversos. Mas com esse argumento não se ganha muita coisa. Pois, em primeiro lugar, é possível que também haja *outros* pontos de vista formais, que estejam no *mesmo* plano de abstração e proporcionem uma chance de acordo *equivalente*. Tugendhat teria que fundamentar por que devemos privilegiar precisamente o predicado por ele proposto. Em segundo lugar, a preferência por pontos de vista de nível superior, mais formais, fica plausível, num primeiro momento, apenas para aquela situação inicial contingente na qual reconhecemos (não inteiramente por acaso) nossa situação contemporânea. Se nos colocamos numa outra situação na qual, digamos, uma única religião teria encontrado uma difusão universal e digna de fé, vemos imediatamente que é preciso uma *outra espécie de argumentos* para explicar por que as normas morais só podem ser justificadas recorrendo a princípios e procedimentos universais e não a proposições credenciadas dogmaticamente. Para fundamentar a *superioridade de um modo de justificação reflexivo* e das representações jurídicas e morais pós-tradicionais desenvolvidas nesse nível, é preciso uma teoria normativa. Mas é exatamente neste ponto que se interrompe a cadeia de argumentos de Tugendhat.

Esse déficit de fundamentação só pode ser compensado se, ao invés de começarmos semanticamente com a aplicação do significado de um predicado, exprimirmos o que se quer dizer com o predicado “igualmente bom para todos” por meio de uma regra de argumentação para Discursos práticos. Poderemos, então, fazer a

tentativa de fundamentar essa regra da argumentação pela via de uma investigação das pressuposições pragmáticas das argumentações em geral. Ficará claro, então, que a idéia da imparcialidade está *arraigada nas* estruturas da *própria* argumentação e não precisa ser *inserida* nela como um conteúdo normativo adicional.

### III

Com a introdução do princípio da universalização, deu-se um primeiro passo para a fundamentação de uma ética do Discurso. Podemos recapitular o conteúdo sistemático das considerações feitas até agora sob a forma de um diálogo entre os advogados do cognitivismo e do ceticismo. Na primeira rodada, tratou-se de abrir os olhos do céptico inveterado para o domínio dos *fenômenos morais*. Na segunda rodada, o tema em discussão foi a *possibilidade de decidir as questões práticas em termos de verdade*. Vimos que o céptico pôde mobilizar, no papel do subjetivista ético, boas razões contra o objetivista ético. Todavia, o cognitivista conseguiu salvar sua posição, limitando-se a asserir para os enunciados normativos uma pretensão de validade análoga à da verdade. A terceira rodada foi aberta com a observação realista do céptico de que, em questões de princípio morais, freqüentemente deixa de ser possível, mesmo com boa vontade, chegar a um consenso. Diante do fato de um *pluralismo das orientações axiológicas*, fato esse que predispõe a um estado de ânimo céptico, o cognitivista tem que se esforçar por comprovar a existência de um princípio-ponte que possibilite o consenso. Feita a proposta de um princípio moral, a questão do relativismo cultural domina a próxima rodada da argumentação. O céptico faz a objeção de que, no caso de 'U', se trata de uma generalização precipitada de nossa própria cultura ocidental, enquanto que o cognitivista responderá a esse desafio com uma fundamentação transcendental de seu princípio moral. Na quinta rodada, o céptico faz a sua jogada fazendo outros reparos contra *uma estratégia de fundamentação transcendental-pragmática*, que o cognitivista enfrentará com uma versão mais cautelosa do argumento de Apel. Na sexta rodada, o céptico pode sempre, diante dessa fundamentação auspiciosa de uma ética do Discurso, *refugiarse ainda na recusa do Discurso*. Veremos, porém, como essa manobra o deixa numa situação desesperadora. O tema da sétima e última rodada da discussão é a renovação céptica das *reservas con-*

*tra o formalismo ético* que Hegel apresentara contra Kant. Nesse ponto, o cognitivista inteligente não hesitará em dar um passo em direção aos escrúpulos ponderados de seu oponente.

Na forma exterior de minha exposição, não sigo exatamente a marcha ideal das sete rodadas de discussão que acabei de esboçar. Contra as arraigadas reduções empiristas do conceito de racionalidade e contra as correspondentes reinterpretções das experiências morais básicas, fiz valer fenomenologicamente (na 1.<sup>a</sup> secção) a rede de sentimentos e atitudes morais que se encontra tecida na prática quotidiana. Em seguida (na 2.<sup>a</sup> secção) abordei as tentativas de explicação meta-ética que contestam a suposição de que as questões práticas são passíveis de verdade. Esse escrúpulo revelou-se sem objeto, porque abandonamos a falsa identificação das pretensões de validade normativas e assertóricas e mostramos (na 3.<sup>a</sup> secção) que a verdade proposicional e a correção normativa assumem papéis pragmáticos diversos na comunicação quotidiana. O céptico não se deixou impressionar com isso e renovou sua dúvida afirmando que as pretensões de validade associadas a mandamentos e normas não se deixam fundamentar. Essa objeção caduca se se admite o princípio da universalização (introduzido na 4.<sup>a</sup> secção) e se é possível comprovar (como acontece na 5.<sup>a</sup> secção) que, no caso deste princípio moral, se trata de uma regra de argumentação comparável ao princípio da indução e não de um princípio da participação dissimulado. Nesse estádio do diálogo, o céptico exigirá uma fundamentação para este princípio-ponte também. Contra a objeção da falácia etnocêntrica, vou mobilizar (na 6.<sup>a</sup> secção a seguir) a proposta feita por Apel de uma fundamentação transcendental-pragmática da ética. Modificarei o argumento de Apel (na 7.<sup>a</sup> secção) de tal modo que eu possa abandonar sem prejuízos a pretensão a uma "fundamentação última". Contra as objeções que o céptico quiser apresentar de novo nesse sentido, será possível (na 8.<sup>a</sup> secção) defender o princípio da ética do Discurso mostrando como as argumentações morais estão inseridas nos contextos do agir comunicativo. Essa ligação interna entre a moral e a eticidade não limita a universalidade das pretensões de validade morais; ela subordina, porém, os Discursos práticos a restrições, às quais os Discursos teóricos não estão submetidos da mesma maneira.

(6) A exigência de uma fundamentação do princípio moral não parece descabida, se levamos em conta que, com o Imperativo Ca-

tegórico, Kant (como os seus seguidores cognitivistas com suas variações do princípio da universalização) dá expressão a uma intuição moral cujo alcance é questionável. Certamente, apenas as normas de ação que, em cada caso, encarnam interesses universalizáveis correspondem às nossas idéias de justiça. Mas este “moral point of view” (“ponto de vista moral”) poderia exprimir as idéias morais particulares de nossa cultura ocidental. A objeção que Paul Taylor levantou contra a proposta de K. Baier pode ser estendida a todas as formulações do princípio da universalização. Em face das evidências antropológicas, temos que admitir que o código moral que as teorias morais kantianas interpretam é apenas um entre muitos:

“However deeply our own conscience and moral outlook may have been shaped by it, we must recognize that other societies in the history of the world have been able to function on the basis of other codes... To claim that a person who is a member of those societies and who knows its moral code, nevertheless does not have true moral convictions is, it seems to me, fundamentally correct. But such a claim cannot be justified on the ground of our concept of the moral point of view for that is to assume that the moral code of liberal western society is the only genuine morality.”<sup>49</sup>

(“Por mais profundamente que nossa própria consciência e perspectiva moral possam ter sido moldadas por ele, temos que reconhecer que outras sociedades na história do mundo puderam funcionar com base em outros códigos... Pretender que uma pessoa que pertença a essas sociedades e conheça seu código moral não tem, no entanto, verdadeiras convicções morais é, parece-me, fundamentalmente correto. Mas essa pretensão não pode ser justificada com base em nosso conceito do ponto de vista moral, pois isso é presumir que o código moral da sociedade liberal ocidental é a única moralidade genuína.”)

Há, portanto, uma suspeita fundamentada de que a pretensão de universalidade que os cognitivistas éticos erguem para o princípio moral por eles preferido em cada caso se deve a uma “falácia etnocêntrica”. Eles não podem, pois, furtar-se à exigência de fundamentação do céptico.

No que concerne a Kant, este baseia a fundamentação do Imperativo Categórico, na medida em que não recorre simplesmente a um “fato da razão”, nos conceitos, dotados de conteúdo normativo, da autonomia e da vontade livre; com isso, expõe-se à objeção de uma *petitio principii*. Em todo o caso, a fundamentação do Imperativo Categórico está tão entrelaçada com a arquitetônica do sistema kantiano que não seria fácil defendê-la a partir de outras premissas. Quanto aos teóricos contemporâneos da moral, estes não chegam a propor uma fundamentação para o princípio moral, mas limitam-se, como se pode ver por exemplo na concepção rawlsiana de um equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*),<sup>50</sup> a uma reconstrução do saber pré-teórico. Isso vale também para a proposta construtivista da edificação metódica de uma linguagem para argumentações morais; pois a introdução, normalizadora da linguagem, de um princípio moral tira sua força de convicção exclusivamente da explicação conceptual de intuições *encontradas*.<sup>51</sup>

Nesse estágio da argumentação, não chega a ser uma dramatização dizer que os cognitivistas se viram em dificuldades com a exigência de uma fundamentação do princípio da universalização.<sup>52</sup> Assim, o céptico sente-se encorajado a radicalizar sua dúvida quanto à possibilidade da fundamentação de uma moral universalista, afirmando sua impossibilidade. Tal é sabidamente o papel que H. Albert assumiu com “Tratado Sobre a Razão Crítica”<sup>53</sup> ao transpor para o domínio da filosofia prática o modelo epistemológico do exame crítico desenvolvido por Popper, para tomar o lugar do pensamento tradicional da fundamentação e justificação. A tentativa da fundamentação de princípios morais enreda o cognitivista, tal é a tese, no “trilema de Münchhausen”, que consiste em ter de escolher entre três alternativas igualmente inaceitáveis, a saber, ou admitir um regresso infinito, ou romper arbitrariamente a cadeia da derivação ou, finalmente, proceder em círculos. Esse trilema, todavia, tem um valor posicional problemático. Ele só aparece com a pressuposição de um *conceito semântico de fundamentação*, que se orienta pela relação dedutiva entre proposições e que se apóia unicamente no conceito da inferência lógica. Essa concepção dedutivista da fundamentação é, manifestamente, seletiva demais para a exposição das relações pragmáticas entre atos de fala argumentativos: os princípios da indução e da universalização só são introduzidos como regras da argumentação para lançar uma ponte sobre o hiato lógico nas relações não-dedutivas. Por isso, não se deve es-

perar para esses princípios-ponte eles próprios uma fundamentação dedutiva, que é a única admitida no trilema de Münchhausen.

A partir desse ponto de vista, K. O. Apel submeteu o falibilismo a uma metacrítica convincente e invalidou a objeção do trilema de Münchhausen.<sup>54</sup> Não preciso abordar detalhadamente esse ponto. Pois, no contexto de nossa problemática, cabe sobretudo a K. O. Apel o mérito de haver desobstruído a dimensão entrementes soterrada da fundamentação não-dedutiva das normas éticas básicas. Apel renova o modo da fundamentação transcendental com os meios fornecidos pela pragmática lingüística. Ao fazer isso, utiliza o conceito da *contradição performativa*, que surge quando um ato de fala constativo 'Cp' se baseia em pressuposições não-contingentes cujo conteúdo proposicional contradiz o enunciado asserido 'p'. Partindo de uma reflexão de Hintikka, Apel ilustra o significado das contradições performativas para a compreensão de argumentos clássicos da filosofia da consciência com base no exemplo do 'Cogito ergo sum'. Se exprimirmos o juízo de um oponente sob a forma do ato de fala: "Duvido de que eu exista", o argumento de Descartes poderá ser reconstruído com a ajuda de uma contradição performativa. Para o enunciado:

(1) Eu não existo (aqui e agora)

o falante ergue uma pretensão de verdade; ao mesmo tempo, ao proferi-la, ele faz uma inevitável pressuposição de existência cujo conteúdo proposicional pode ser expresso pelo enunciado:

(2) Eu existo (aqui e agora)

(sendo que, em ambas as proposições, o pronome pessoal se refere à mesma pessoa).<sup>55</sup>

De maneira análoga, Apel descobre agora uma contradição performativa na objeção do "falibilista conseqüente" que, no papel do céptico ético, contesta a possibilidade da fundamentação de princípios morais, apresentando o trilema mencionado acima. Apel caracteriza o estado da discussão por meio da tese do proponente, que afirma a validade universal do princípio da universalização e pela objeção do oponente, que se apóia no trilema de Münchhausen (t) e, de (t), infere que as tentativas de fundamentar a validade universal de princípios são desprovidas de sentido: tal seria o princípio do falibilismo (f). Mas o oponente comete uma contradição performativa no caso em que o proponente pode comprovar-lhe que, ao engajar-se nessa argumentação, ele faz certas pressuposições inevitáveis em *todo* jogo da argumentação voltado para o

exame crítico e cujo conteúdo proposicional contradiz o princípio (f). Tal é efetivamente o caso, pois o oponente, ao apresentar sua objeção, pressupõe inevitavelmente a validade pelo menos daquelas regras lógicas que não podem ser substituídas, caso compreenda o argumento apresentado como uma refutação. Mesmo o criticista, ao participar de uma argumentação, já aceitou como válido um acervo mínimo de regras irrecusáveis da crítica. E essa constatação é incompatível com (f).

Esse debate sobre uma "lógica mínima",<sup>56</sup> levado a cabo no interior do campo crítico-racionalista, interessa a Apel na medida em que infirma a asserção de impossibilidade do céptico. Ele não libera, porém, os cognitivistas éticos do ônus da prova. Ora, essa controvérsia também chamou a atenção para o fato de que a regra da contradição performativa a se evitar pode ser aplicada não somente a atos de fala e argumentos isolados, mas ao discurso argumentativo como um todo. Com a "argumentação em geral", Apel consegue um ponto de referência que é tão fundamental para análise de regras não-rejeitáveis quanto o "eu penso" ou a "consciência em geral" para a filosofia da reflexão. Assim como o interessado numa teoria do conhecimento não pode retroceder aquém de seus próprios atos de conhecimento (e, de certa maneira, fica preso na auto-referencialidade do sujeito cognoscente), assim tampouco aquele que desenvolve uma teoria da argumentação moral pode retroceder da situação que é determinada por sua própria participação em argumentações (por exemplo, com o céptico, que segue como uma sombra cada um de seus passos). Para ele, a situação da argumentação é "irretrocedível" no mesmo sentido que o conhecer também é para o filósofo transcendental. O teórico da argumentação torna-se consciente da auto-referencialidade de sua argumentação da mesma maneira que o teórico do conhecimento se torna consciente da auto-referencialidade de seu conhecimento. Essa conscientização significa ao mesmo tempo abandonar o esforço inauspicioso de uma fundamentação dedutiva de "últimos" princípios e voltar-se para a explicação de pressuposições "incontornáveis", isto é, universais e necessárias. O teórico assumirá agora, a título de experiência, o papel do céptico, a fim de examinar se a rejeição de um princípio moral proposto cai numa contradição performativa com pressuposições incontornáveis da argumentação moral em geral. Por essa via indireta, ele pode provar ao céptico que este, pela simples razão de se engajar numa determinada argumentação com

o objetivo de refutar o cognitivismo ético, faz inevitavelmente pressuposições argumentativas cujo conteúdo proposicional contradiz sua objeção. Apel estiliza essa forma da refutação performativa do céptico num modo de fundamentação que descreve da seguinte maneira:

“Aquilo que não posso contestar sem cometer uma auto-contradição atual e, ao mesmo tempo, não posso fundamentar dedutivamente sem uma *petitio principii* lógico-formal pertence àquelas pressuposições pragmático-transcendentais da argumentação, que é preciso ter reconhecido desde sempre, caso o jogo de linguagem da argumentação deva conservar seu sentido.”<sup>57</sup>

A fundamentação exigida do princípio moral proposto poderia, por conseguinte, assumir a forma de que toda argumentação, não importa o contexto em que é levada a cabo, se baseia em pressuposições pragmáticas, de cujo conteúdo proposicional pode-se derivar o princípio de universalização ‘U’.

(7) Depois de ter-me certificado da possibilidade de uma fundamentação pragmático-transcendental do princípio moral, gostaria de apresentar o argumento ele próprio. Quero primeiro indicar algumas condições às quais os argumentos pragmático-transcendentais devem satisfazer, a fim de, com base nesses critérios, avaliar as duas propostas mais conhecidas, a saber, a de R. S. Peters e a de K. O. Apel (a). Em seguida, gostaria de dar ao argumento pragmático-transcendental uma versão que resista às objeções conhecidas (b). Finalmente, quero mostrar que essa fundamentação da ética do Discurso não pode assumir o valor posicional de uma fundamentação última e também por que não é preciso reclamar para ela esse status (c).

(a) Na Inglaterra, propagou-se a partir de Collingwood um tipo de análise que corresponde bastante bem ao procedimento que Apel caracterizou como pragmático-transcendental. A. J. Watt denomina-a “analysis of the presuppositions of a mode of discourse” (“análise das pressuposições de um modo de discurso”) e descreve sua estrutura da seguinte maneira:

“The strategy of this form of argument is to accept the sceptical conclusion that these principles are not open to

any proof, being presuppositions of reasoning rather than conclusions from it, but to go on to argue that commitment to them is rationally inescapable, because they must, logically, be assumed if one is to engage in a mode of thought essential to any rational human life. The claim is not exactly that the principles are *true*, but that their adoption is not a result of mere social convention or free personal decision: that a mistake is involved in repudiating them while continuing to use the form of thought and discourse in question.”<sup>58</sup>

(“A estratégia dessa forma de argumentação consiste em aceitar a conclusão céptica de que esses princípios não são passíveis de prova alguma, sendo pressupostos da argumentação antes que conclusões dela, para argumentar em seguida que é inevitável comprometer-se com elas, porque elas têm que, logicamente, ser assumidas na medida em que é preciso engajar-se num modo de pensamento essencial para qualquer vida humana racional. O que se pretende não é exatamente que os princípios sejam *verdadeiros*, mas que sua adoção não seja um resultado da mera convenção social ou da decisão pessoal livre: que é um erro repudiá-las enquanto se continuar a usar a forma de pensamento e discurso em questão.”)

A influência de Collingwood mostra-se na aplicação da análise pressuposicional à maneira de colocar e tratar determinadas *questões*:

“A presuppositional justification should show, that one was committed to certain principles by raising and considering a certain range of *questions*” (ibid. 41).

(“Uma justificação pressuposicional deveria mostrar que estávamos comprometidos com certos princípios ao levantarmos e considerarmos uma certa ordem de *questões*.”)

Semelhantes argumentos visam a comprovação da inevitabilidade das pressuposições de determinados Discursos; e deveria ser possível obter princípios morais a partir do conteúdo proposicional de semelhantes pressuposições. O peso desses argumentos será

tanto maior quanto mais universal for a espécie de Discursos para os quais se puder comprovar pressuposições de conteúdo normativo. A rigor, os argumentos só devem se chamar “transcendentais” quando se dirigem a Discursos ou competências correspondentes que sejam tão universais que não possam ser substituídos por equivalentes funcionais: tais Discursos ou competências devem ser constituídos de tal sorte que só possam ser substituídos por outros do mesmo gênero. É importante, pois, especificar qual é exatamente o domínio de objetos ao qual o procedimento da análise pressuposicional deve ser aplicado.

Por outro lado, a delimitação do domínio de objetos não deve prejudicar o conteúdo normativo de suas pressuposições; de outro modo cometer-se-á uma *petitio principii* evitável. R. S. Peters pretende satisfazer a ambas as condições. Ele restringe-se aos Discursos práticos, ou seja, àqueles processos de entendimento mútuo que servem para responder questões práticas do tipo: “O que devo/devemos fazer?”. Peters quer discriminar assim uma ordem auto-substitutiva de Discursos e, ao mesmo tempo, evitar decisões prévias de caráter normativo com a delimitação de Discursos práticos:

“It is always possible to produce *ad hominem* arguments pointing out what any individual must actually presuppose in saying what he actually says. But these are bound to be very contingent, depending upon private idiosyncrasies, and would obviously be of little use in developing a general ethical theory. Of far more importance are arguments pointing to what any individual *must* presuppose in so far as he uses a public form of discourse in seriously discussing with others or with himself what he ought to do. In a similar way one might inquire into the presuppositions of using scientific discourse. These arguments would be concerned not with prying into individual idiosyncrasies but with probing public presuppositions.”<sup>59</sup>

(“É sempre possível apresentar argumentos *ad hominem* indicando o que qualquer indivíduo deve efetivamente pressupor ao dizer o que ele efetivamente diz. Mas estes argumentos só podem ser muito contingentes, dependentes de idiosincrasias privadas e, obviamente, seriam de pouca utilidade no desenvolvimento de uma teoria ética geral. De

muito maior importância são os argumentos indicando o que qualquer indivíduo *tem que* pressupor, na medida em que utiliza uma forma pública de discurso, ao discutir seriamente com os outros ou consigo próprio o que deve fazer. De maneira semelhante, poder-se-ia investigar as pressuposições da utilização do discurso científico. Esses argumentos tratariam, não de espreitar as idiosincrasias individuais, mas de esquadrihar os pressupostos públicos.”)

Só esses pressupostos *públicos* são comparáveis às condições transcendentais, para as quais Kant direcionara sua análise; é só para elas que vale a inevitabilidade dos pressupostos de Discursos não-substituíveis e, neste sentido, universais.<sup>60</sup>

Peters tenta derivar, então, dos pressupostos dos Discursos práticos determinadas normas básicas, primeiramente um princípio de equidade (*fairness*) (“all people’s claims should be equally considered” — “as pretensões de todas as pessoas deveriam ser igualmente consideradas”), em seguida princípios mais concretos como, por exemplo, o da liberdade de opinião. Todavia, Peters faz apenas considerações *ad hoc*, ao invés de identificar um a um os pressupostos relevantes dos Discursos práticos e de submeter seu conteúdo a uma análise sistemática. Não considero de modo algum as análises de Peters como destituídas de valor; mas, na forma em que ele as leva a cabo, elas se expõem a duas objeções.

A *primeira objeção* é uma variante da censura de *petitio principii*; ela redundante na afirmação de que Peters só extrai dos pressupostos do Discurso aqueles conteúdos normativos que introduzira anteriormente na definição implícita daquilo que gostaria que se entendesse por “Discurso prático”. Essa objeção poderia ser levantada, por exemplo, contra a derivação semântica do princípio do tratamento igual.<sup>61</sup>

Apel tenta enfrentar essa objeção alegando que não restringe a análise pressuposicional a argumentações *morais*, mas, sim, aplica-se às condições da possibilidade do discurso argumentativo *em geral*. Ele quer mostrar que todo sujeito capaz de falar e agir, tão logo entre numa argumentação qualquer a fim de examinar criticamente uma pretensão de validade hipotética, tem que aceitar pressupostos de conteúdo normativo. Com essa estratégia argumentativa ele consegue atingir até mesmo o céptico que se obstina em

dar um tratamento meta-ético a questões da teoria moral e se recusa de maneira conseqüente a deixar-se atrair para argumentações *morais*. Apel gostaria de levar esse céptico a tomar consciência de que ele já se engajou, com sua primeira objeção e sua primeira defesa, num jogo argumentativo e, assim, com pressuposições com as quais se envolve em contradições performativas. Também Peters vale-se ocasionalmente dessa versão mais radical, por exemplo quando da fundamentação do princípio da liberdade de opinião:

“The argument need not be based simply on the manifest interest of anyone who seriously asks the question: ‘What ought I to do?’. For the principle of liberty, at least in the sphere of opinion, is also surely a (general presupposition of this form of) discourse into which any rational being is initiated when he laboriously learns to reason. In matters where reason is paramount it is argument rather than force or inner illumination that is decisive. The conditions of argument include letting any rational being contribute to a public discussion.”<sup>62</sup>

(“O argumento não precisa se basear simplesmente no interesse manifesto de qualquer um que ponha seriamente a questão: “O que devo fazer?”. Pois o princípio da liberdade, pelo menos na esfera da opinião, é seguramente também um (pressuposto geral dessa forma de) discurso no qual qualquer ser racional se vê iniciado quando aprende laboriosamente a raciocinar. Nos assuntos em que a razão é soberana, é a argumentação, mais do que a força ou a iluminação interna, que é decisiva. As condições da argumentação incluem a liberdade para qualquer ser racional de contribuir para uma discussão pública.”)

Todavia, apesar desses argumentos, surge uma *segunda objeção*, que não é tão fácil de infirmar. É claro que a liberdade de opinião, no sentido de uma repulsa de intervenções externas no processo da formação da opinião, pertence aos pressupostos pragmáticos inevitáveis em toda argumentação; mas, com esse argumento, pode-se quando muito trazer o céptico ao discernimento de que já deve ter reconhecido, enquanto *participante da argumentação*, um correspondente “princípio da liberdade de opinião”. Esse argumento não tem alcance suficiente para convencê-lo também en-

quanto *ator*. Não é assim que se pode fundamentar a validade de uma norma de ação, por exemplo de um direito fundamental, sancionado pelo Estado, de livre expressão do pensamento. Pois não é de modo algum óbvio que as regras que são inevitáveis *no interior* dos Discursos também possam reclamar validade para a regulação do agir *fora* das argumentações. Mesmo que os participantes da argumentação estivessem forçados a fazer pressuposições de conteúdo normativo ((por exemplo, a respeitarem-se mutuamente enquanto sujeitos imputáveis, tratem-se mutuamente enquanto parceiros iguais em direito, atribuam-se uns aos outros sinceridade e relacionem-se cooperativamente uns com os outros<sup>63</sup>), eles poderiam, no entanto, se livrar dessa necessitação pragmático-transcendental tão logo saíssem do círculo da argumentação. Essa necessitação não se transfere imediatamente do Discurso para o agir. De toda maneira, a força, *reguladora da ação*, do conteúdo normativo trazido à luz nos pressupostos pragmáticos da *argumentação* precisaria de uma fundamentação particular.

Não se pode comprovar semelhante transferência, como tentam fazê-lo Peters e Apel, extraindo normas fundamentais *imediatamente éticas* das pressuposições da argumentação. As normas fundamentais do direito e da moral não são absolutamente da competência da teoria moral; elas devem ser consideradas como conteúdos que precisam ser fundamentados em Discursos práticos. Como as circunstâncias históricas mudam, cada época lança sua própria luz sobre as representações básicas de natureza moral-prática. Mas, certamente, em semelhantes Discursos, já recorreremos sempre a regras argumentativas de conteúdo normativo; e são *estas* que podem ser derivadas de um modo pragmático-transcendental.

(b) Por isso, precisamos retornar ao problema da fundamentação do princípio da universalização. O papel que o argumento pragmático-transcendental pode assumir aí pode ser descrito, agora, como um argumento a que se pode recorrer para comprovar *como o princípio da universalização, que funciona como regra da argumentação, é implicado por pressuposições da argumentação em geral*. Essa exigência está satisfeita, se se puder mostrar que:

- todo aquele que aceita as pressuposições comunicacionais universais e necessárias do discurso argumentativo e que sabe o que quer dizer justificar uma norma de ação tem que presumir

implicitamente a validade do princípio da universalização (seja na versão indicada acima, seja numa versão equivalente).

Convém distinguir (do ponto de vista do cânon aristotélico) três planos de pressupostos argumentativos: pressupostos no plano lógico dos produtos, no plano dialético dos procedimentos e no plano retórico dos processos.<sup>65</sup> As argumentações são destinadas antes de mais nada a produzir argumentos concludentes, capazes de vencer com base em propriedades intrínsecas e com os quais se podem resgatar ou rejeitar pretensões de validez. Neste plano estão, por exemplo, as regras de uma lógica mínima, que foram discutidas na escola de Popper, ou aquelas exigências de consistência para as quais Hare, entre outros, chamou atenção. Atenho-me, por simplicidade, ao catálogo dos pressupostos argumentativos levantado por R. Alexy.<sup>66</sup> No plano lógico-semântico, as seguintes regras<sup>67</sup> podem ser tomadas como *exemplos*:

- (1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se.
- (1.2) Todo falante que aplicar um predicado F a um objeto *a* tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a *a* sob todos os aspectos relevantes.
- (1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes.

Neste plano, pressupõem-se regras lógicas e semânticas que não têm conteúdo ético algum. Elas não oferecem para o argumento pragmático-transcendental nenhum ponto de partida apropriado.

A partir de pontos de vista *procedurais*, as argumentações aparecem, em seguida, como processos de entendimento mútuo que são regulados de tal maneira que proponentes e oponentes possam, numa atitude hipotética e liberados da pressão da ação e da experiência, examinar as pretensões de validez que se tornaram problemáticas. Neste plano estão pressupostos pragmáticos de uma forma especial da interação, a saber, tudo o que é necessário para uma busca cooperativa da verdade, organizada como uma competição, assim como, por exemplo, o reconhecimento da imputabilidade e da sinceridade de todos os participantes. A elas pertencem também as regras gerais de competência e relevância para a distribuição dos encargos de argumentação, para a ordenação dos temas

e contribuições etc.<sup>68</sup> Do catálogo de regras organizado por Alexy, tomo os seguintes *exemplos*:

- (2.1) A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.
- (2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso.

Algumas dessas regras têm manifestamente um conteúdo ético. Neste plano, fazem-se valer pressuposições que o Discurso comparte com o agir orientado para o entendimento mútuo em geral, por exemplo, relações de reconhecimento recíproco.

Mas seria dar o segundo passo antes do primeiro se recorrêssemos imediatamente aos fundamentos da argumentação que são da alçada da teoria da ação. É verdade que os pressupostos para uma competição sem restrições em busca de melhores argumentos são relevantes para os nossos fins, na medida em que são incompatíveis com as éticas tradicionais, as quais têm que subtrair a toda crítica um núcleo dogmatizado de convicções fundamentais.

Considerado a partir de aspectos *processuais*, o discurso argumentativo apresenta-se, finalmente, como um processo comunicacional que, em relação com o objetivo de um acordo racionalmente motivado, tem que satisfazer a condições inverossímeis. No discurso argumentativo, mostram-se estruturas de uma situação de fala que está particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade: ela apresenta-se como uma forma de comunicação suficientemente aproximada de condições ideais. Eis por que tentei, há tempos, descrever os pressupostos da argumentação como determinações de uma situação de fala ideal;<sup>69</sup> e a razão por que o presente ensaio merece a caracterização de um “esboço” prende-se, sobretudo, ao fato de que não posso, neste ponto, proceder ao necessário trabalho de precisão, elaboração e revisão de minha antiga análise. Mas, hoje ainda, parece-me acertada a intenção de reconstruir aquelas condições universais de simetria que todo falante competente, na medida em que pensa entrar de todo numa argumentação, tem que pressupor como suficientemente preenchidas. Mediante uma investigação sistemática das contradições performativas, é possível comprovar a pressuposição de algo como uma “comunidade ilimitada da comunicação” — idéia que Apel desenvolve a partir de Peirce e Mead. Os participantes de uma argumentação não podem se esquivar à pressuposição de que a estrutura de

sua comunicação, em razão de características a se descreverem formalmente, exclui toda coerção atuando do exterior sobre o processo de entendimento mútuo ou procedendo dele próprio, com exceção da coerção do argumento melhor, e que ela assim neutraliza todos os motivos, com exceção do motivo da busca cooperativa da verdade. Para este plano, Alexy propôs, partindo de minha análise, as seguintes regras do Discurso:<sup>70</sup>

- (3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.
- (3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.  
b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.  
c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.<sup>71</sup>
- (3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2).

A propósito disso, darei agora algumas explicações. A regra (3.1) determina o círculo dos participantes potenciais no sentido de uma inclusão de todos os sujeitos, sem exceção, que disponham da capacidade de participar em argumentações. A regra (3.2) assegura a todos os participantes chances iguais de contribuir para a argumentação e de fazer valer seus próprios argumentos. A regra (3.3) exige condições de comunicação que tornem possível o prevailecimento tanto do direito a um acesso universal ao Discurso, quanto do direito a chances iguais de participar dele, sem qualquer repressão, por sutil e dissimulada que seja (e, por isso, de maneira *igualitária*).

Se o objetivo, agora, não deve ser privilegiar definitivamente uma forma ideal da comunicação (o que, de fato, prejudicaria todo o resto), é preciso mostrar que, no caso das regras do Discurso, não se trata simplesmente de *convenções*, mas de pressuposições inevitáveis.

Ora, as pressuposições elas próprias podem ser identificadas tornando claro, para quem conteste as reconstruções que foram propostas inicialmente de maneira hipotética, como ele se envolve

em contradições performativas. Ao fazer isso, temos que apelar à pré-compreensão intuitiva com a qual todo sujeito capaz de falar e agir entra em argumentações. Neste ponto, só posso mostrar com base em exemplos como se poderia levar a cabo semelhante análise.

A seguinte frase:

(1) Com boas razões acabei convencendo H de que p.

pode ser compreendida como um relato sobre a conclusão de um Discurso no qual o falante levou um ouvinte, por meio de razões, a aceitar a pretensão de verdade associada com a asserção 'p', isto é, a aceitar 'p' como verdadeiro. Ao significado da expressão 'convencer' pertence, em geral, a idéia de que um sujeito forma sua opinião com base em boas razões. Por isso, a proposição:

(1)\* Por meio de uma mentira acabei por convencer H de que p é paradoxal; ela pode ser corrigida no sentido de:

(2) Por meio de uma mentira acabei persuadindo H a acreditar (fiz com que acreditasse) que p.

Se não nos contentamos com a indicação lexical do significado de 'convencer', mas queremos explicar *por que* (1)\* é um paradoxo semântico que se pode resolver por meio de (2), podemos partir da relação interna que subsiste entre as duas expressões: "convencer alguém de algo" e "alcançar um acordo fundamentado sobre algo". As convicções assentam-se *em última instância* num consenso ensejado discursivamente. Mas, então, (1)\* significa que H deve ter formado sua convicção sob condições em que não é possível formar convicções. Pois estas contradizem as pressuposições pragmáticas da argumentação em geral, neste caso a regra (2.1). Que esta pressuposição seja o caso não apenas ocasional, mas inevitavelmente em toda argumentação é o que se pode mostrar ainda tornando claro, para um proponente que se empenha em defender a verdade de (1)\*, como ele se enreda, ao fazer isso, numa *contradição performativa*. Ao apresentar uma razão qualquer para a verdade de (1)\* e ao entrar assim numa argumentação, o proponente já aceitou a pressuposição de que jamais pode convencer um oponente com auxílio de uma mentira e de que poderia, quando muito, *persuadi-lo* a aceitar algo como verdadeiro. Mas, então, o conteúdo da asserção a ser fundamentada contradiz uma das pressupo-

sições sem as quais o proferimento do proponente não pode ser considerado como uma fundamentação.

Analogamente, deveria ser possível comprovar contradições performativas para os proferimentos de um proponente que quisesse fundamentar a seguinte proposição:

- (3)\* Depois de excluir A, B, C... da discussão (ou, conforme o caso, depois de tê-los reduzido ao silêncio ou de ter-lhes imposto nossa interpretação), podemos finalmente nos convencer de que N é legítima,

sendo que, no que toca a A, B, C..., devemos aceitar que eles (a) pertencem ao círculo daqueles que seriam *concernidos* pela entrada em vigor da norma N e (b) não se distinguiriam em nenhum aspecto relevante dos demais participantes. Em toda tentativa de fundamentar (3)\*, o proponente teria que se colocar em contradição com os pressupostos argumentativos mencionados em (3.1) a (3.3).

É verdade, porém, que, ao apresentar essas pressuposições sob a forma de regra, Alexy enseja o equívoco de que todos os Discursos realmente efetuados teriam que satisfazer a essas regras. Manifestamente, tal não é o caso em muitos casos — e, em todos os casos, é com aproximações que temos que nos contentar. O equívoco pode se prender inicialmente à ambigüidade da palavra “regra”. Pois as regras do Discurso no sentido de Alexy não são *constitutivas* para o Discurso no mesmo sentido, por exemplo, em que as regras do xadrez são constitutivas para as partidas de xadrez realmente jogadas. Enquanto que as regras do xadrez *determinam* uma prática de jogo factual, as regras do Discurso são apenas a representação de pressuposições pragmáticas, feitas tacitamente e sabidas intuitivamente, de uma prática discursiva privilegiada. Se se quiser comparar seriamente a argumentação com a prática do jogo de xadrez, os equivalentes das regras do jogo de xadrez serão encontrados antes naquelas regras segundo as quais os diversos argumentos são construídos e trocados. Essas regras têm que ser *efetivamente* seguidas, caso deva ter lugar uma prática argumentativa isenta de erros. Ao contrário, as regras do Discurso (3.1) a (3.3) devem significar apenas que os participantes da argumentação têm que *presumir* um preenchimento aproximativo e suficiente para os fins da argumentação das condições mencionadas, não importa se e

em que medida essa presunção tem ou não, no caso dado, um caráter *contrafactual*.

Ora, visto que os Discursos estão submetidos às limitações do espaço e do tempo e têm lugar em contextos sociais; visto que os participantes de argumentações não são caracteres inteligíveis e também são movidos por outros motivos além do único aceitável, que é o da busca cooperativa da verdade; visto que os temas e as contribuições têm que ser ordenados, as relevâncias asseguradas, as competências avaliadas; é preciso *dispositivos institucionais* a fim de neutralizar as limitações empíricas inevitáveis e as influências externas e internas evitáveis, de tal sorte que as condições idealizadas, já sempre pressupostas pelos participantes da argumentação possam ser preenchidas pelo menos numa aproximação suficiente. Essas necessidades triviais da *institucionalização de Discursos* não contradizem de modo algum o conteúdo parcialmente contrafactual das pressuposições do Discurso. As tentativas de institucionalização obedecem antes, por sua parte, a representações normativas do objetivo visado que tiramos *involuntariamente* da pré-compreensão intuitiva da argumentação em geral. Essa asserção pode ser verificada empiricamente com base naquelas habilitações, imunizações, regulamentos etc. por meio dos quais os Discursos teóricos foram institucionalizados na atividade científica e os Discursos práticos, por exemplo, na atividade parlamentar.<sup>72</sup> Se se quiser evitar uma “fallacy of misplaced concreteness” (“falácia da concretude fora de lugar”) será preciso distinguir cuidadosamente as regras do Discurso das convenções servindo para a institucionalização de Discursos, logo para fazer valer o conteúdo ideal das pressuposições argumentativas sob condições empíricas.

Se, após essas explicações apressadas e sob reserva de análises mais precisas, aceitamos as regras provisoriamente estabelecidas por Alexy, passamos a dispor, no que concerne à idéia da justificação de normas, de premissas suficientemente fortes para a derivação de ‘U’.

Se todos os que entram em argumentações têm que fazer, entre outras coisas, pressuposições cujo conteúdo pode ser apresentado sob a forma das regras do Discurso (3.1) a (3.3); e se, além disso compreendemos as normas justificadas como regrando matérias sociais no interesse comum de todas as pessoas possivelmente concernidas, então todos os que empreendem seriamente a tentativa de resgatar *discursivamente* pretensões de validade normativas

aceitam intuitivamente condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito de 'U'. Pois, das mencionadas regras do Discurso resulta que uma norma controversa só pode encontrar assentimento entre os participantes de um Discurso prático, se 'U' é aceito, isto é:

— se as conseqüências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, podem ser aceitos *sem coação* por todos.

Tendo mostrado, porém, como o princípio da universalização pode ser fundamentado por via da derivação pragmático-transcendental a partir de pressuposições argumentativas, a *ética do Discurso ela própria* pode ser reduzida ao princípio parcimonioso 'D' segundo o qual:

— só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático.<sup>73</sup>

A fundamentação esboçada da ética do Discurso evita confusões quanto ao uso da expressão 'princípio moral'. O único princípio moral é o referido princípio da universalização, que vale como regra da argumentação e pertence à lógica do Discurso prático. 'U' tem que ser cuidadosamente distinguido:

- de quaisquer princípios ou normas básicas conteudísticas, que só podem constituir o *objeto* de argumentações morais;
- do conteúdo normativo das pressuposições da argumentação, que podem ser explicitadas sob a forma de regras (como em 3.1-3.3);
- de 'D', o princípio da ética do Discurso, que exprime a idéia fundamental de uma teoria moral, mas não pertence à lógica da argumentação.

As tentativas feitas até agora de fundamentar uma ética do Discurso padecem do fato de que as *regras* da argumentação são curto-circuitadas com *conteúdos e pressupostos* da argumentação — e confundidas com "princípios morais" enquanto princípios da ética

filosófica. 'D' é a asserção-alvo que o filósofo tenta fundamentar em sua qualidade de teórico moral. O programa de fundamentação esboçado descreve a *via* que talvez se possa designar agora como a mais auspiciosa, a saber, a fundamentação pragmático-transcendental de uma regra de argumentação com conteúdo normativo. Esta é, certamente, seletiva, ainda que formal; ela não é compatível com todos os princípios morais e jurídicos conteudísticos, mas, enquanto regra de argumentação, não prejudica nenhuma regulamentação conteudística. Todos os conteúdos, mesmo que concirnam normas de ação as mais fundamentais, têm que ser colocados na dependência de Discursos reais (ou empreendidas substitutivamente, levadas a cabo advocatoriamente). O teórico moral pode participar delas enquanto concernido, eventualmente enquanto perito, mas ele não pode proceder a esses Discursos *por sua própria conta*. Uma teoria moral, que entre no terreno dos conteúdos, como por exemplo a teoria da justiça de Rawls, deve ser entendida como uma contribuição para um Discurso desenvolvido entre cidadãos.

(c) Kambartel caracterizou a fundamentação pragmático-transcendental da ética do Discurso como um procedimento no qual o proponente tenta "convencer" o oponente, "que pergunta pela fundamentação de um princípio racional formulado argumentativamente, de que ele já se colocou com a intenção de sua pergunta, corretamente entendida, no terreno mesmo desse princípio".<sup>74</sup> O que se pergunta, então, é que status essa espécie de fundamentação pode pretender. *Uma das partes* recusa falar de todo em fundamentação, visto que (como frisa G. F. Gethmann) o reconhecimento de um pressuposto, diferentemente de algo fundamentado, seria sempre hipotético, ou seja, dependente da colocação de um fim previamente aceito. Em face disso, os pragmáticos transcendentais apontam para o fato de que a obrigação de reconhecer como válido o conteúdo proposicional de pressuposições inevitáveis é tanto menos hipotética, quanto mais universais forem os Discursos e correspondentes competências a que se aplicar a análise proposicional. Não podemos, com o "fim" da argumentação em geral, proceder tão arbitrariamente como procedemos com fins contingentes da ação; esse fim está de tal modo entrelaçado à forma de vida intersubjetiva de sujeitos capazes de falar e agir que não podemos propô-lo nem tampouco evitá-lo voluntariamente. *A outra parte* sobrecarrega a pragmática transcendental, mais uma

vez, com a ambiciosa pretensão de uma fundamentação última, visto que ela deve possibilitar (como sublinha, por exemplo, W. Kuhlmann) uma base absolutamente segura, subtraída ao falibilismo de todo conhecimento empírico e feita de um saber pura e simplesmente infalível. “O que não se deixa contestar sensatamente — sem autocontradição — porque tem que ser pressuposto no caso da argumentação sensata e o que, pelas mesmas razões, tampouco se deixa fundamentar sensatamente — sem *petitio principii* — por derivação, eis aí uma base segura, que nada poderá abalar. Já reconhecemos sempre, enquanto argumentadores, e isso de maneira necessária, os enunciados e regras pertencentes a essas pressuposições e não somos capazes de retroceder, duvidando, aquém delas, seja para contestar, seja para aduzir razões para sua validade.”<sup>75</sup>

Cumprido dizer, a esse propósito, que o tipo de argumentos que H. Lenk caracterizou como *petitio tollendi* só é apropriado para demonstrar a *impossibilidade de rejeitar* determinadas condições ou regras; com a ajuda deles a única coisa que se pode mostrar a um oponente é que ele reivindica performativamente algo que deveria ser suprimido.

A comprovação de contradições performativas presta-se à identificação de regras sem as quais o jogo da argumentação não funciona: se se quer realmente argumentar, não há nenhum equivalente para ela. Assim, a *falta de alternativas* dessas regras fica provada para a prática da argumentação, sem que esta, porém, fique ela própria *fundamentada*. Certamente, os participantes já têm que ter reconhecido essas regras como um fato da razão pelo simples motivo de que eles passam a argumentar. Mas, uma dedução transcendental no sentido de Kant não pode ser efetuada com semelhantes meios argumentativos. Para a investigação pragmático-transcendental das pressuposições argumentativas feita por Apel vale a mesma coisa que vale para a investigação semântico-transcendental dos juízos de experiência feita por Strawson:

“O sistema conceptual que subjaz à nossa experiência deve sua necessidade à falta de alternativas. Fica assim provado que toda tentativa de desenvolver um sistema conceptual alternativo fracassa porque recorre a elementos estruturais do sistema concorrente a ser substituído ... Enquanto o método de Strawson voltar-se, assim, tão-somen-

te para relações de implicação imanes aos conceitos, tampouco poderá haver uma possibilidade qualquer de justificar a priori um sistema conceptual, pois, por princípio, deve ficar em aberto a questão se os sujeitos cognoscentes não mudarão um dia sua maneira de pensar sobre o mundo.”<sup>76</sup>

Schönrich opõe-se provocativamente a uma sobrecarga dessa forma fraca de análise transcendental com a observação:

“A aceitação astuciosamente extraída ao céptico de determinadas relações de implicação conceptuais não pode pretender, assim, outra coisa senão uma validade quase-empírica.”<sup>77</sup>

O fato de que Apel, no entanto, se aferra obstinadamente à pretensão de fundamentação última da pragmática transcendental explica-se, no meu entender, por um retorno inconseqüente a figuras do pensamento que ele próprio invalidara ao levar a cabo uma enérgica mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. Não é por acaso que, em seu interessante ensaio sobre o a priori da comunidade de comunicação, ele lembra Fichte, que “gostaria de dissolver” pouco a pouco o fato da razão “em sua mera facticidade, procurando compreendê-lo e reafetuar-lo com discernimento”.<sup>78</sup> Muito embora Apel fale do “dogmatismo metafísico residual” de Fichte, ele baseia, se entendo bem, a pretensão de fundamentação última da pragmática transcendental exatamente nessa identificação reflexiva de uma operação previamente efetuada de maneira intuitiva, isto é, tão-somente sob as condições da filosofia da consciência. A partir do momento em que nos movemos no plano analítico da pragmática da linguagem, essa identificação nos é vedada. Isso fica claro se destacarmos as etapas da fundamentação da maneira esboçada acima e se as levarmos a cabo separadamente, uma após a outra. Pois a fundamentação da ética do Discurso exige, de acordo com o programa apresentado:

- (1) a indicação de um princípio de universalização que funcione como regra da argumentação;
- (2) a identificação de pressupostos pragmáticos da argumentação que sejam inevitáveis e tenham um conteúdo normativo;

- (3) a exposição explícita desse conteúdo normativo, por exemplo, sob a forma de regras do Discurso; e
- (4) a comprovação de que há uma relação de implicação material entre (3) e (1) em conexão com a idéia de justificação de normas.

A etapa da análise designada no item (2), para a qual o fio condutor é fornecido pela busca de contradições performativas, baseia-se num procedimento maiêutico, que serve para:

- (2a) chamar a atenção do céptico, que apresenta uma objeção, para pressupostos dos quais ele tem um saber intuitivo;
- (2b) dar uma forma explícita a esse saber pré-teórico, de modo que o céptico possa reconhecer suas intuições na descrição dada; e
- (2c) examinar com base em contra-exemplos a afirmação feita pelo proponente da falta de alternativas para os pressupostos explicitados.

As etapas da análise (b) e (c) contêm inequivocamente elementos hipotéticos. A descrição que permite converter um 'know how' em um 'know that' é uma reconstrução hipotética que só pode restituir as intuições de uma maneira mais ou menos correta; por isso, ela precisa de uma confirmação maiêutica. E a afirmação de que não há alternativa alguma para uma dada pressuposição, que esta pertence antes ao estrato das pressuposições inevitáveis, isto é, universais e necessárias, tem o status de uma suposição; ela tem que ser verificada com base em casos, do mesmo modo que a hipótese de uma lei. Certamente, o saber intuitivo das regras que os sujeitos capazes de falar e agir têm que empregar para de todo poderem participar de argumentações não é, de certo modo, falível — mas, certamente, são falíveis nossa reconstrução desse saber pré-teórico e a pretensão de universalidade que a ele associamos. A certeza com que praticamos nosso saber das regras não se transfere para a verdade das propostas de reconstrução das pressuposições hipoteticamente universais; pois estas propostas não podemos colocá-las em discussão a não ser da mesma maneira que um lógico ou um lingüista faz com suas descrições teóricas.

Todavia, nenhum dano sofremos se negamos à fundamentação pragmático-transcendental o caráter de uma fundamentação última.

Ao contrário, a ética do Discurso vai inserir-se, então, no círculo das ciências reconstrutivas que têm a ver com os fundamentos racionais do conhecer, do falar e do agir. Se não aspirarmos mais ao fundamentalismo da filosofia transcendental tradicional, conseguiremos novas possibilidades de controle para a ética do Discurso. Ela poderá, em concorrência com outras éticas, ser mobilizada para a descrição de representações morais e jurídicas empiricamente constatadas, ela poderá ser inserida em teorias do desenvolvimento da consciência moral e jurídica, tanto no plano do desenvolvimento sociocultural quanto no plano da ontogênese, e assim tornar-se acessível a um controle indireto.

Tampouco precisamos nos aferrar à pretensão de fundamentação última da ética, tendo em vista sua presuntiva relevância para o mundo da vida. As intuições *morais* do cotidiano não precisam do esclarecimento do filósofo. Neste caso, a auto-compreensão da filosofia como uma espécie de terapêutica, tal como inaugurada por Wittgenstein, parece excepcionalmente vir a calhar. E ética filosófica tem, em todo o caso, uma função esclarecedora em face das confusões que ela própria provocou na consciência das pessoas cultas — logo, apenas na medida em que o cepticismo axiológico e o positivismo jurídico se instalaram como ideologias profissionais e penetraram na consciência cotidiana através do sistema educacional. Ambas neutralizaram com interpretações erradas as intuições adquiridas de maneira espontaneamente natural no processo de socialização; em circunstâncias extremas, eles podem contribuir para desarmar moralmente os estratos acadêmicos alcançados pelo cepticismo cultural.<sup>79</sup>

(8) Todavia, a disputa entre o cognitivista e o céptico ainda não está definitivamente decidida. Este não se dá por satisfeito com a renúncia a pretensões de fundamentação última e com a perspectiva de confirmações indiretas da teoria do Discurso. Em primeiro lugar, ele pode pôr em dúvida a solidez da derivação pragmático-transcendental do princípio moral (a). E, mesmo que tivesse de admitir que a ética do Discurso possa vir a ser fundamentada por essa via, ele não teria gasto ainda toda a sua munição. Em segundo lugar, o céptico pode alinhar-se na frente (ressuscitada por motivos políticos) desses neo-aristotélicos e neo-hegelianos que observam que, com a ética do Discurso, não se ganhou ainda muita coisa para o propósito propriamente dito da ética filosófica, porque o que ela oferece é um formalismo no melhor dos casos vazio e, em

seus efeitos práticos, até mesmo funesto (b). Gostaria de abordar essas duas objeções “derradeiras” do céptico na medida apenas em que for necessário para aclarar os fundamentos da ética do Discurso na teoria da ação. Por causa da inserção da moralidade na eticidade, a ética do Discurso também está sujeita a restrições — se bem que não a restrições tais que possam invalidar sua função crítica e fortalecer o céptico em seu papel de propugnador do contra-esclarecimento.

(a) A circunstância de que a estratégia de fundamentação da pragmática transcendental se torna dependente das objeções de um céptico não é uma vantagem apenas. Esses argumentos só pegam no caso de um oponente que faz ao proponente o obséquio de se engajar de todo numa argumentação. O céptico que previr que será pego em contradições performativas recusará de antemão o jogo do logro — e recusará toda e qualquer argumentação. O *céptico consequente* priva o pragmático transcendental de uma base para seus argumentos. Assim, por exemplo, ele pode comportar-se, em face da própria cultura, como um etnólogo que assiste cheio de pasmo as argumentações filosóficas, como se estas fossem o rito incompreensível de uma tribo estranha. Esse olhar ensaiado por Nietzsche foi, com efeito, posto de novo em voga por Foucault. O estado da discussão muda de um golpe: se prosseguir em suas reflexões, o cognitivista só poderá falar *sobre* o céptico, não mais *com* ele. Normalmente, ele capitulará e confessará que não há mais remédio contra o céptico que age como o passageiro que decide saltar fora; ele dirá que, de fato, é preciso pressupor a disposição para a argumentação e, de modo geral, a disposição a prestar-se contas de suas ações, caso não deva perder todo o sentido o tema de que se ocupa a teoria moral. Subsistirá um resto decisionista, que não se deixaria eliminar argumentativamente — é neste ponto que o fator volitivo faria valer os seus direitos.

Parece-me, no entanto, que o teórico moral não deve se conformar com isso. Um céptico que, *por seu mero comportamento*, pudesse tirar-lhe o tema das mãos, não teria, é verdade, a última palavra, mas ficaria por assim dizer performativamente com a razão — ele manteria sua posição de maneira muda e impressiva.

Nesse estado da discussão (se ainda se pode falar disso), poderíamos nos socorrer da reflexão de que o que o céptico fez com seu comportamento foi renunciar à sua qualidade de membro da comunidade dos que argumentam — nada menos, mas tampouco nada

mais. Pela recusa da argumentação ele não pode, por exemplo, nem mesmo indiretamente, negar que comparte uma forma de vida sócio-cultural, que cresceu em contextos do agir comunicativo e aí reproduziu sua vida. Numa palavra, ele pode renegar a moralidade, mas não a eticidade das relações vitais em que, por assim dizer, se mantém o dia todo. De outro modo, teria que se refugiar no suicídio ou numa grave doença mental. Em outras palavras, ele não pode desvencilhar-se da prática comunicativa do quotidiano, na qual está obrigado continuamente a tomar posição por “sim” ou por “não”; na medida em que continua *simplesmente* a viver, não é possível imaginar sequer a título de experiência fictícia uma robinsonada com que o céptico conseguisse demonstrar de maneira muda e impressiva seu salto para fora do agir comunicativo.

Ora, vimos que os sujeitos que agem comunicativamente, ao se entenderem uns com os outros no mundo, também se orientam por pretensões de validade assertóricas e normativas. Por isso, não existe nenhuma forma de vida sócio-cultural que não esteja pelo menos implicitamente orientada para o prosseguimento do agir comunicativo com meios argumentativos — por mais rudimentar que tenha sido o desenvolvimento das formas de argumentação e por mais pobre que tenha sido a institucionalização dos processos discursivos do entendimento mútuo. Tão logo as consideremos como interações reguladas de maneira especial, as argumentações dão-se a conhecer como forma de reflexão do agir orientado para o entendimento mútuo. É às pressuposições do agir voltado para o entendimento mútuo que elas tomam de empréstimo os pressupostos pragmáticos que descobrimos no plano procedural. As reciprocidades que alicerçam o reconhecimento mútuo de sujeitos imputáveis já estão inseridas no agir em que se enraízam as argumentações. Eis por que a recusa de argumentação do céptico radical se revela como uma demonstração vazia. Nem mesmo aquele que salta fora da argumentação de maneira consequente consegue saltar fora da prática comunicacional quotidiana; ele permanece preso aos pressupostos desta — e estes, por sua vez, são pelo menos parcialmente idênticos aos pressupostos da argumentação em geral.

Naturalmente, seria preciso ver em detalhe que conteúdos normativos uma análise pressuposicional do agir orientado para o entendimento mútuo poderia trazer à luz. Temos um exemplo com A. Gewirth, que fez a tentativa de derivar normas éticas básicas das

estruturas e pressuposições pragmáticas do agir dirigido para fins.<sup>80</sup> Ele aplica a análise pressuposicional ao conceito da capacidade de agir espontaneamente e em vista de um fim para mostrar que todo sujeito que age racionalmente *tem que* considerar como bens seu âmbito de ação e os recursos para a realização de fins em geral. É interessante, porém, que o conceito do agir teleológico não seja suficiente para fundamentar o conceito de um *direito* a tais “bens necessários” da mesma maneira pragmático-transcendental com que se pode fundamentar esses bens eles próprios.<sup>81</sup> Se, ao contrário, escolhemos como base o conceito do agir comunicativo, podemos obter pela mesma via metódica um conceito de racionalidade que deveria ser suficientemente forte para *prolongar* a derivação pragmático-transcendental do princípio moral até o interior da base de validade do agir orientado para o entendimento mútuo.<sup>82</sup> Mas este é um ponto em que não posso me deter aqui.<sup>83</sup>

Quando se substitui o conceito do agir orientado para fins pelo conceito mais abrangente do agir orientado para o entendimento mútuo com o fim de colocá-lo na base de uma análise pragmático-transcendental, é verdade que uma vez mais se põe em liça o céptico com a questão se essa priorização de um conceito normativo do agir social não leva necessariamente a prejudicar o objetivo moral-teórico de toda a investigação.<sup>84</sup> Se partimos da suposição de que os tipos do agir orientado para o entendimento mútuo e do agir orientado para o sucesso formam uma disjunção completa, é justamente a opção da passagem do agir comunicativo para o agir estratégico que oferece ao céptico uma nova chance. Pois ele poderia agora obstinar-se, não apenas em não argumentar, mas também em não mais agir comunicativamente — retirando assim a base *por uma segunda vez* a uma análise pressuposicional que, partindo do Discurso, recorre ao agir.

Para fazer frente a isso, é preciso mostrar que os contextos do agir comunicativo constituem uma ordem auto-substitutiva. Vou renunciar aqui a argumentos conceptuais e contentar-me-ei com uma observação empírica que torna plausível a posição central do agir comunicativo. A possibilidade de *escolher* entre o agir comunicativo e o agir estratégico é abstrata, porque ela só está dada na perspectiva contingente do ator individual. Na perspectiva do mundo da vida a que pertence cada ator, não é possível dispor livremente desses modos de agir. Pois as estruturas simbólicas de todo mundo da vida reproduzem-se sob as formas da tradição cul-

tural, da integração social e da socialização — e esses processos, como mostrei em outro lugar,<sup>85</sup> só poderiam efetuar-se por meio do agir orientado para o entendimento mútuo. Não há nenhum meio equivalente que seja capaz de preencher essas funções. Eis por que, para os indivíduos também, que não podem adquirir e afirmar sua identidade a não ser através da apropriação das tradições, através do pertencimento a grupos sociais e através da participação em interações socializadoras, a escolha entre o agir comunicativo e o agir estratégico só está em aberto num sentido abstrato, isto é, caso a caso. Eles não têm a opção de um salto prolongado para fora dos contextos do agir orientado para o entendimento mútuo. Este salto significaria a retirada para dentro do isolamento monádico do agir estratégico — ou para dentro da esquizofrenia e do suicídio. A longo prazo, ele é autodestruidor.

(b) Caso o céptico tenha acompanhado a argumentação que prosseguiu por cima de sua cabeça e caso tenha percebido que o salto demonstrativo para fora da argumentação e do agir orientado para o entendimento mútuo leva-o a um impasse existencial, talvez ele se disponha afinal a aceitar a fundamentação proposta do princípio moral e a introdução do princípio da ética do Discurso. Mas, certamente, ele faz isso apenas para esgotar as possibilidades de argumentação que ainda lhe restam: ele põe em dúvida o sentido mesmo de semelhante ética formalista. O enraizamento da prática argumentativa nos contextos do agir comunicativo dentro do mundo da vida recordara-lhe, de qualquer modo, a crítica de Hegel a Kant; o céptico vai, agora, fazer valer essa crítica contra o cognitivista.

Segundo uma formulação de A. Wellmer, essa objeção significa que:

“É apenas na aparência que conseguimos, com a idéia de um ‘Discurso isento de dominação’, um padrão objetivo com que ‘medir’ a racionalidade prática de indivíduos ou sociedades. Na realidade, seria uma ilusão crer que poderíamos nos emancipar da facticidade, por assim dizer normativamente carregada, de nossa situação histórica, com todo o legado de normas e critérios de racionalidade nela presentes, a fim de lançar um olhar, como que ‘de lado’, para a história como um todo e para a nossa posição dentro dela. Uma tentativa nessa direção só poderia terminar na arbitrariedade teórica e no terror prático.”<sup>86</sup>

Não preciso repetir os contra-argumentos que Wellmer desenvolve em sua brilhante exposição; mas quero pelo menos enumerar os aspectos sob os quais a objeção do formalismo merece ser tratada.

i.) O princípio da ética do Discurso refere-se a um *procedimento*, a saber, o resgate discursivo de pretensões de validade normativas; nessa medida, a ética do Discurso pode ser corretamente caracterizada como *formal*. Ela não indica orientações conteudísticas, mas um processo: o Discurso prático. Todavia, este não é um processo para a geração de normas justificadas, mas, sim, para o exame da validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente. Os Discursos práticos têm que fazer com que seus conteúdos lhes sejam dados. Sem o horizonte do mundo da vida de um determinado grupo social e sem conflitos de ação numa determinada situação, na qual os participantes considerassem como sua tarefa a regulação consensual de uma matéria social controversa, não teria sentido querer empreender um Discurso prático. A situação inicial concreta de um acordo normativo perturbado, ao qual os Discursos práticos se referem em cada caso como um antecedente, determina os objetos e problemas que “estão na vez” de serem debatidos. Formal, por conseguinte, esse procedimento não o é no sentido da abstração de conteúdos. Em sua abertura, o Discurso precisa justamente que os conteúdos contingentes “dêem entrada” nele. Todavia, esses conteúdos serão processados no Discurso de tal sorte que os pontos de vista axiológicos particulares acabem por ser deixados de lado, na medida em que não são passíveis de consenso; não será esta seletividade que torna o processo imprestável para a solução de questões práticas?

ii.) Se definimos as questões práticas como questões do “bem viver”, que se referem em cada caso ao todo de uma forma de vida individual, o formalismo ético é de fato decisivo: o princípio da universalização funciona como uma faca que faz um corte entre “o bom” e “o justo”, entre enunciados valorativos e enunciados estritamente normativos. Os valores culturais encerram, é verdade, uma pretensão de validade intersubjetiva, mas encontram-se tão entrelaçados com a totalidade de uma forma de vida particular que não podem originariamente pretender uma validade normativa no sentido estrito — eles *candidatam-se*, em todo o caso, a materializar-se em normas que dêem vez a um interesse universal.

Por conseguinte, é apenas relativamente a normas e sistemas de normas destacadas da totalidade do contexto de vida social que os participantes podem tomar a distância que é preciso para adotar em face delas uma atitude hipotética. Os indivíduos socializados não podem comportar-se hipoteticamente em face da forma de vida ou da biografia em que se formou sua própria identidade. Disso tudo resulta a delimitação do domínio de aplicação de uma ética deontológica: ela estende-se apenas às questões práticas que podem ser debatidas racionalmente, e isso com a perspectiva de consenso. Ela não tem a ver com a preferência de valores, mas com a validade deontica de normas de ação.

iii.) Subsiste, porém, a dúvida se o procedimento da ética do Discurso na fundamentação de normas não se baseia numa idéia exaltada e até mesmo perigosa em seus efeitos práticos. Com o princípio da ética do Discurso as coisas se passam como com os outros princípios: ele não pode regular os problemas de sua própria aplicação. A aplicação de regras exige uma inteligência prática que está *pré-ordenada* à razão prática interpretada no sentido da ética do Discurso e, em todo o caso, não está submetida, de sua parte, a regras do Discurso. Mas, então, o princípio da ética do Discurso só pode tornar-se eficaz recorrendo a uma faculdade que vem ligá-lo aos pactos locais da situação hermenêutica inicial e trazê-lo de volta ao provincianismo de um determinado horizonte histórico.

Isso é incontestável, se consideramos os problemas da aplicação na perspectiva da terceira pessoa. Esse discernimento reflexivo do hermeneuta não invalida, contudo, a pretensão do princípio do Discurso, pretensão essa que transcende todos os pactos locais: pois a este princípio o participante da argumentação não pode se furtar enquanto, numa atitude performativa, levar a sério o sentido da validade deontica das normas e não objetivá-las como fatos sociais ou como uma simples ocorrência no mundo. A força transcendente de uma pretensão de validade *entendida frontalmente* também é eficaz empiricamente e *não* pode ser *ultrapassada* pelo discernimento reflexivo do hermeneuta. A história dos direitos fundamentais nos Estados constitucionais modernos dá uma quantidade de exemplos do fato que as aplicações de princípios, desde que sejam reconhecidos, de modo nenhum oscilam de situação para situação, mas seguem, sim, um *curso orientado*. É o próprio conteúdo universal dessas normas que traz à consciência dos concernidos, no espelho de faixas de interesse cambiantes, a parciali-

dade e a seletividade das aplicações. As aplicações podem falsificar o sentido mesmo da norma; até mesmo na dimensão da aplicação inteligente, podemos operar de uma maneira mais ou menos *parcial*. Nela são possíveis processos de *aprendizagem*.<sup>87</sup>

iv.) De fato, os Discursos práticos estão sujeitos a restrições que, em vista de uma auto-compreensão fundamentalista, devem ser recordadas. Essas restrições, Wellmer destacou-as com toda a clareza desejável num manuscrito ainda inédito sobre “Reason and the Limits of Rational Discourse” (“A Razão e os Limites do Discurso Racional”).

*Em primeiro lugar*, os Discursos práticos, nos quais se deve tratar também da adequação da interpretação de necessidades, conservam uma conexão interna com a crítica estética, por um lado, e com a crítica terapêutica, por outro lado; e essas duas formas da argumentação não estão sujeitas à premissa de Discursos rigorosos, segundo a qual sempre, *em princípio*, se deve poder atingir um acordo racionalmente motivado, sendo que “em princípio” significa a seguinte reserva idealizadora: desde que a argumentação possa ser conduzida de maneira suficientemente aberta e prolongada pelo tempo necessário. Mas, se as diferentes formas da argumentação podem formar, ao fim e ao cabo, um sistema e não podem ser isoladas uma da outra, uma vinculação com as formas menos rigorosas da argumentação vem gravar também a pretensão mais rigorosa do Discurso prático (bem como do Discurso teórico e do Discurso explicitador) com uma hipoteca que provém do situamento histórico-social da razão.

*Em segundo lugar*, os Discursos práticos não podem ser liberados, na mesma medida em que o Discurso teórico e o Discurso explicitador, da pressão dos conflitos sociais. Eles são menos “liberados da ação” porque, com as normas controvertíveis, fica afetado o equilíbrio das relações de reconhecimento. A controvérsia em torno das normas permanece arraigada, mesmo quando é conduzida com meios discursivos, na “luta pelo reconhecimento”.

*Em terceiro lugar*, os Discursos práticos assemelham-se, como todas argumentações, a ilhas ameaçadas de se verem submersas pelas ondas no oceano de uma prática onde o modelo da solução consensual dos conflitos da ação não é de modo algum dominante. Os meios do entendimento mútuo não cessam de se verem desalojados pelos instrumentos da violência. Por isso, o agir que se guia por princípios éticos tem que se arranjar com os imperativos resul-

tantes de imposições estratégicas. O problema de uma ética da responsabilidade que leva em consideração a dimensão temporal é trivial no que concerne ao princípio, posto que é possível tomar à própria ética do Discurso os pontos de vista da ética da responsabilidade para uma avaliação das conseqüências futuras do agir coletivo. Por outro lado, desse problema resultam questões de uma ética política que se ocupa das aporias de uma práxis visando objetivos da emancipação e que tem de recolher aqueles temas que, outrora, encontraram seu lugar na teoria marxista da revolução.

É nesta espécie de restrições, às quais os Discursos práticos estão sempre sujeitos, que o poder da história se faz valer em face das pretensões e interesses transcendentais da razão. O céptico inclina-se, todavia, a dramatizar essas limitações. O âmago do problema consiste simplesmente no fato de que os juízos morais, que dão respostas desmotivadas a questões descontextualizadas, requerem uma compensação. Basta aclarar as operações abstrativas, às quais as morais universalistas devem sua superioridade sobre todas as morais convencionais, para que o velho problema da relação entre moralidade e eticidade apareça sob uma luz trivial.

Para o participante do Discurso que examina hipóteses, a atualidade de seu contexto de experiências no mundo da vida empalidece; a normatividade das instituições existentes aparece-lhe tão refrangida quanto a objetividade das coisas e acontecimentos. No Discurso, percebemos o mundo vivido da prática comunicativa cotidiana como que a partir de uma retrospectiva artificial; pois à luz das pretensões de validade examinadas hipoteticamente, o mundo das relações ordenadas institucionalmente vê-se *moralizado* de maneira análoga à maneira pela qual o mundo dos estados de coisas existentes é *teorizado* — o que até então valera inquestionavelmente como um fato ou como uma norma pode, agora, ser ou não ser o caso, pode ser válido ou não. A arte moderna deu, aliás, no domínio da subjetividade, um empurrão comparável no sentido da problematização; o mundo das vivências é estetizado, isto é, liberado das rotinas da *percepção cotidiana* e das convenções do agir cotidiano. Convém, por isso, ver a relação entre moralidade e eticidade como parte de um contexto mais complexo.

Max Weber viu o racionalismo ocidental como caracterizado, entre outras coisas, pelo fato de terem se formado na Europa culturas de especialistas, que elaboram a tradição cultural numa atitude reflexiva e, ao fazerem isso, isolam uns dos outros os elementos

estritamente cognitivos, estético-expressivos e moral-práticos. Eles especializam-se respectivamente em questões de verdade, questões de gosto e questões de justiça. Com essa diferenciação interna das chamadas “esferas de valor” — da produção científica, da arte e da crítica, do direito e da moral — separam-se no plano cultural os elementos que formam no interior do mundo da vida uma síndrome difícil de dissolver. É só com essas esferas de valor que surgem as perspectivas reflexivas a partir das quais o mundo da vida aparece como a “práxis” com a qual a teoria deve ser mediatizada, como a “vida” com a qual a arte queria, de acordo com as exigências surrealistas, se reconciliar, ou justamente: como a “eticidade” com que a moralidade tem que se pôr em relação.

Na perspectiva de um participante de argumentações morais, o mundo da vida posto à distância e no qual se entrelaçam obviedades culturais de origem moral, cognitiva e expressiva apresenta-se como a esfera da eticidade. Aí os deveres encontram-se de tal modo enredados com os hábitos concretos da vida, que eles podem tirar sua evidência das certezas ligadas ao pano de fundo. As questões de justiça só se colocam aí no interior do horizonte de *questões já respondidas desde sempre* sobre o bem viver. Sob o olhar moralizante e sem indulgência do participante do Discurso, essa totalidade perdeu sua validade nativa, a força normativa do factual ficou tolhida — as instituições que nos são familiares podem se tornar outros tantos casos de justiça problematizada. Diante deste olhar, o legado de normas tradicionais desintegrou-se, dividindo-se no que pode ser justificado a partir de princípios e naquilo que só conserva uma validade factual. A fusão no mundo da vida entre validade e validade social dissolveu-se. Ao mesmo tempo, a práxis quotidiana dissociou-se em normas e valores, ou seja, no componente da esfera prática que se pode submeter às exigências de uma rigorosa justificação moral e em um outro componente, não passível de moralização e abrangendo as orientações axiológicas integradas em modos de vida individuais ou coletivos.

De certo, os valores culturais transcendem o desenrolar factual da ação; eles condensam-se nas síndromes históricas e biográficas das orientações axiológicas à luz das quais os sujeitos podem distinguir o “bem viver” da reprodução de sua vida como “simples sobrevivência”. Mas as idéias do bem viver não são representações que se tenham em vista como um dever abstrato; elas marcam

de tal modo a identidade de grupos e indivíduos que constituem uma parte integrante da respectiva cultura ou personalidade. Assim, a formação do ponto de vista moral vai de mãos dadas com uma diferenciação no interior da esfera prática — as *questões morais* que podem, em princípio, ser decididas racionalmente do ponto de vista da possibilidade de universalização dos interesses ou da *justiça*, são distinguidas agora das *questões valorativas*, que se apresentam sob o mais geral dos aspectos como questões do *bem viver* (ou da auto-realização) e que só são acessíveis a um debate racional *no interior* do horizonte não-problemático de uma forma de vida historicamente concreta ou de uma conduta de vida individual.

Com a evidenciação dessas operações abstrativas da moralidade, duas coisas ficam claras: o ganho de racionalidade que o isolamento das questões de justiça propicia e a seqüela de problemas que daí derivam para a mediação da moralidade e da eticidade. No horizonte de um mundo da vida, os juízos práticos tiram tanto a sua concretude, quanto a sua força motivadora da ação, de uma ligação interna com as idéias inquestionavelmente válidas do bem viver, ou com a eticidade institucionalizada em geral. Em seu âmbito, nenhuma problematização pode ir tão fundo que ponha a perder as vantagens da eticidade existente. É exatamente o que ocorre com as operações abstrativas que o ponto de vista moral exige. Por isso Kohlberg fala em passagem ao estágio *pós-convencional* da consciência moral. Neste estágio, o juízo moral desliga-se dos pactos locais e da coloração histórica de uma forma de vida particular; ele não pode mais apelar para a validade desse contexto do mundo da vida. E as respostas morais conservam tão-somente a força de motivação racional dos discernimentos; elas perdem com as evidências inquestionáveis, que formam o pano de fundo de um mundo da vida, a força de impulsão de motivos empiricamente eficazes. Para tornar-se eficaz na prática toda moral universalista tem que compensar essas perdas de eticidade concreta, com que ela a princípio se acomoda por causa da vantagem cognitiva. As morais universalistas dependem de formas de vida que sejam, de sua parte, a tal ponto “racionalizadas”, que possibilitem a aplicação inteligente de discernimentos morais universais e propiciem motivações para a transformação dos discernimentos em agir moral. Apenas as formas de vida que vêm, neste sentido, “ao encontro” de morais universalistas preenchem as condições necessárias para re-

vogar as operações abstrativas da descontextualização e da desmotação.

### Notas do 3.º Capítulo

1. A. MacIntyre, *After Virtue*, London 1981, 52; M. Horckheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Para a Crítica da Razão Instrumental), Frankfurt 1967 (em inglês: Oxford 1947), cap. 1: Meios e Fins.
2. R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik* (Universalização na Ética), Frankfurt 1980.
3. W. K. Frankena, *Analytische Ethik* (Ética Analítica), Munique 1972, 117 ss.
4. Cf. a Introdução e a Consideração Final de minha *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoria do Agir Comunicativo), 2 vols., Frankfurt 1981.
5. P. F. Strawson, *Freedom and Resentment* (Liberdade e Ressentimento), Londres 1974. Strawson, porém, tem em vista um outro tema.
6. Também Nietzsche, como se sabe, estabelece uma conexão genética entre o ressentimento do ofendido e injuriado e a moral universalista da compaixão. Cf. a esse respeito J. Habermas, *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung* (O Entrelaçamento entre Mito e Esclarecimento), in: K. H. Bohrer (org.), *Mythos und Moderne* (Mito e Modernidade), Frankfurt a. M. 1983, 405 ss.
7. Strawson 1974, 9.
8. Strawson 1974, 9 s.
9. Strawson 1974, 11 s.; nesta passagem, Strawson refere-se a um determinismo que vê na imputabilidade, que os participantes da interação se atribuem reciprocamente, uma ilusão.
10. Strawson 1974, 15.
11. Para a diferenciação das respostas possíveis a essas três categorias de questões, cf. L. Krüger, *Über das Verhältnis von Wissenschaftlichkeit und Rationalität* (Sobre a Relação da Cientificidade e da Racionalidade), in: H. P. P. Duerr (org.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale* (O Cientista e o Irracional), vol. II, Frankfurt 1981, 91 ss.
12. Strawson 1974, 22.
13. Strawson 1974, 23.

14. St. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Um Exame do Lugar da Razão na Ética), Cambridge 1970, 121 ss.
15. Toulmin 1970, 125.
16. Kai Nielsen, *On Moral Truth* (Sobre a Verdade Moral), in: N. Rescher (org.), *Studies in Moral Philosophy* (Estudos de Filosofia Moral), *American Philosophical Quarterly*, Monograph Series, vol. I, Oxford 1968, 9 ss.
17. A. R. White, *Truth* (Verdade), New York, 1971, 61.
18. G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903), trad. alemã: Stuttgart 1970, esp. cap. I.
19. G. E. Moore, *A Reply to my Critics* (Uma Réplica aos meus Críticos), in: P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston 1942.
20. Toulmin, 1970, 28.
21. A. J. Ayer, *On the Analysis of Moral Judgements* (Sobre a Análise dos Juízos Morais), in: M. Munitz (ed.), *A Modern Introduction to Ethics* (Uma Introdução Moderna à Ética), New York, 1958, 537.
22. MacIntyre 1981, 12; cf. C. L. Stevenson, *Ethics and Language* (Ética e Linguagem), Londres 1945, cap. 2.
23. Oxford 1952.
24. Hare 1952, 3.
25. Cf. a interessante observação sobre “justificações completas” em Hare, 1952, 68 s.: “The truth is that, if asked to justify as completely as possible any decision, we have to bring in both effects — to give content to the decision — and principles, and the effects in general of observing those principles, and so on, until we have satisfied our inquirer. Thus a complete justification of a decision would consist of a complete account of its effects, together with a complete account of the principles which it observed, and the effects of observing those principles for, of course, it is the effects (what obeying them in fact consists in) which give content to the principles too. Thus, if pressed to justify a decision completely, we have to give a complete specification of the *way of life* of which it is a part.” (“A verdade é que, se solicitados a justificar tão completamente quanto possível qualquer decisão, temos que levar em conta tantos os efeitos — para dar conteúdo à decisão — quanto os princípios, bem como os efeitos em geral da observação desses princípios

- e assim por diante, até satisfazer nosso inquiridor. Assim, uma justificação completa de uma decisão consistiria numa enumeração completa de seus efeitos, juntamente com uma enumeração completa dos princípios que ela observou e dos efeitos da observação desses princípios, pois, naturalmente, são os efeitos (que são de fato aquilo em que consiste obedecê-los) que também dão conteúdo aos princípios. Assim, se instados a justificar completamente uma decisão, temos de dar uma especificação completa do *modo de vida* da qual ela faz parte.”) Uma outra variante do decisionismo é desenvolvida por H. Albert numa perspectiva weberiana a partir do criticismo de Popper, mais recentemente in: H. Albert, *Fehlbare Vernunft* (Razão Falível), Tübingen 1980.
26. A propósito do pano de fundo histórico da filosofia do valor, da qual o intuicionismo de Moore e a ética material dos valores de Scheler não passam de variantes, cf. o excelente capítulo sobre “Valores” em H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland* (A Filosofia na Alemanha) 1831-1933, Frankfurt 1983, 198 ss.
  27. Toulmin 1970, 64.
  28. Toulmin 1970, 74.
  29. Habermas 1981, vol. 1, cap. 3: *Soziales Handeln, Zwecktätigkeit und Kommunikation* (Agir Social, Atividade Teleológica e Comunicação), 367 ss.
  30. Poderíamos, em todo o caso, colocar as teorias, enquanto sistemas de nível superior de enunciados, ao lado das normas. Mas a questão se coloca se as teorias podem ser verdadeiras ou falsas no mesmo sentido que as descrições, predições e explicações delas deriváveis, enquanto que as normas são tão corretas ou incorretas como as ações pelas quais são realizadas ou infringidas.
  31. Cf. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im modernen Staat* (Problemas de Legitimação no Estado Moderno), in: J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Para a Reconstrução do Materialismo Histórico), Frankfurt 1976, 271 ss. Quanto à relação entre a fundamentação de normas, a entrada em vigor e a imposição de normas, cf. também W. Kuhlmann, *Ist eine philosophische Letztbegründung von Normen möglich?* (É Possível uma Fundamentação Filosófica

- Última das Normas?), in: *Funkkolleg Ethik, Studienbegleitbrief 8* (Telecurso Ética, Apostila 8), Weinheim 1981, 32.
32. J. Habermas, *Wahrheitstheorien* (Teorias da Verdade), in H. Fahrenbach (org.), *Festschrift für W. Schulz* (Volume Comemorativo para W. Schulz), Pfullingen 1973, 211 ss., e J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoria do Agir Comunicativo), Frankfurt 1981, vol. 1, 44 ss.
  33. *The Uses of Argument*, Cambridge 1958, trad. alemã: Kronberg 1975.
  34. Quanto à lógica do Discurso prático, cf. Th. A. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse* (Crítica das Relações de Entendimento Mútuo), Frankfurt 1980, 352 ss.
  35. Wimmer 1980, 174 ss.
  36. G. Patzig, *Tatsachen, Normen, Sätze* (Fatos, Normas, Proposições), Stuttgart 1980, 162.
  37. *The Moral Point of View* (O Ponto de Vista Moral), Londres 1958, trad. alemã: Düsseldorf 1974.
  38. *The Moral Rules* (As Regras Morais), New York 1976, trad. alemã: Frankfurt 1983.
  39. *Generalization in Ethics* (A Generalização na Ética), New York 1961, trad. alemã: Frankfurt 1975.
  40. G. H. Mead, *Fragments on Ethics* (Fragmentos sobre a Ética), in: *Mind, Self, Society* (A Mente, o Eu e a Sociedade), Chicago 1934, 379 ss., a esse respeito: H. Joas, *Praktische Intersubjektivität* (Intersubjetividade Prática), Frankfurt 1980, 120 ss.; Habermas 1981, vol. 2, 141 ss.
  41. G. Nunner, referindo-se a B. Gert (1976), 72, fez a objeção de que ‘U’ não basta para destacar, dentre as normas que satisfazem as condições mencionadas, as normas morais em sentido estrito e para excluir as demais normas (por exemplo: “Deves sorrir ao cumprimentar as outras pessoas”). Se entendo bem, essa objeção cai por terra se nos cingimos a chamar de “morais” apenas as normas que são universalizáveis em sentido estrito, ou seja, que não variam segundo os espaços sociais e os tempos históricos. Naturalmente, essa terminologia da teoria moral não coincide com a terminologia descritiva do sociólogo ou do historiador, que descreve como regras morais as regras específicas de cada época e cultura que valham como tais aos olhos de quem pertence à época e cultura em questão.

42. T. Mc Carthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse (Crítica das Relações de Entendimento Mútuo), Frankfurt 1980, 371.
43. S. Benhabib, the Methodological Illusions of Modern Political Theory. The Case of Rawls and Habermas. Neue Hefte für Philosophie, 21, 1982, 47 ss.
44. Refiro-me, no que se segue, à terceira das conferências que Tugendhat pronunciou em 1981, no quadro das Christian Gauss Lectures, na Universidade Princeton: Morality and Communication, MS 1981.
45. E. Tugendhat, Einführung in die sprachanalytische Philosophie (Introdução à Filosofia Analítica da Linguagem), Frankfurt 1976.
46. M. Dummett, What is a Theory of Meaning? (O Que É uma Teoria do Significado?), in: G. Evans, J. McDowell (eds.), Truth and Meaning (Verdade e Significado), Oxford 1976, 67 ss; Habermas 1981, vol. 1, 424 ss.
47. Habermas 1981, vol. 2, 75 ss.
48. G. H. Mead fixou esse aspecto no conceito do "generalized other" ("outro generalizado"). Cf. a esse respeito Habermas 1981, vol. 2, 61 ss. e 141 ss.
49. P. Taylor, The Ethnocentric Fallacy, The Monist 47 (1963), 570.
50. J. Rawls, Theorie der Gerechtigkeit (Teoria da Justiça), Frankfurt 1975, 38 ss., 68 ss.
51. P. Lorenzen, O. Schwemmer, Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie (Lógica, Ética e Epistemologia Construtiva), Mannheim 1973, 107 ss.
52. Wimmer, 1980, 358 s.
53. Tübingen 1968.
54. K. O. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft (O A priori da Comunidade de Comunicação), Frankfurt, 1973, vol. 2, 405 ss.
55. K. O. Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik (O Problema da Fundamentação Filosófica Última à Luz de uma Pragmática Transcendental da Linguagem), in: B. Kanitschneider (org.), Sprache und Erkenntnis (Linguagem e Conhecimento), Innsbruck 1976, 55 ss.
56. H. Lenk, Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus (Fundamentação Filosófica da Lógica e Criticismo Racional), Zeitschrift für philosophische Forschung 24 (1970), 183 ss.
57. Apel 1976, 72 s.
58. A. J. Watt, Transcendental Arguments and Moral Principles, Philosophical Quarterly 25, 1975, 40.
59. R. S. Peters, Ethics and Education (1966), Londres 1974, 114 ss.
60. O próprio Peters aponta esse fato: "If it could be shown that certain principles are necessary for a form of discourse to have meaning, to be applied or to have point, then this would be a very strong argument for the justification of the principle in question. They would show what anyone must be committed to who uses it seriously. Of course, it would be open for anyone to say that he is not so committed because he does not use this form of discourse or because he will give it up now that he realizes its presuppositions. This would be quite a feasible position to adopt in relation, for instance, to the discourse of witchcraft or astrology; for individuals are not necessarily initiated into it in our society, and they can exercise their discretion about whether they think and talk in this way or not. Many have, perhaps mistakenly, given up using religious language, for instance, because they have been brought to see that its use commits them to, e.g. saying things which purport to be true for which the truth conditions can never be produced. But it would be a very difficult position to adopt in relation to moral discourse. For it would entail a resolute refusal to talk or think about what ought to be done." ("Se se pudesse mostrar que certos princípios são necessários para que uma forma de discurso tenha significado, seja aplicado ou tenha relevância, então isso seria um argumento muito forte para a justificação dos princípios em questão. Eles mostraria com que coisas teria que se comprometer qualquer um que o utilizasse seriamente. Naturalmente, qualquer um teria a liberdade de dizer que não tem esses compromissos, porque não utiliza essa forma de discurso ou porque vai abandoná-la agora que percebeu suas pressuposições. Seria perfeitamente possível adotar semelhante posição relativamente, por exemplo, ao discurso da bruxaria ou da astrologia; pois os indivíduos não são necessariamente iniciados nele em nossa sociedade e depende de seu arbítrio pensar e falar dessa maneira ou não. Muitos renuncia-

- ram, talvez equivocadamente, a usar a linguagem religiosa, por exemplo, porque foram levados a ver com que se comprometem ao usá-la — por exemplo, a dizer coisas que pretendem ser verdadeiras e para as quais as condições de verdade jamais podem ser apresentadas. Mas seria uma posição muito difícil de adotar em relação ao discurso moral. Pois ela acarretaria uma recusa resoluta a falar ou pensar acerca do que deve ser feito.”) Peters 1974, 115 s.
61. Peters 1974, 121.
  62. Peters 1974, 181.
  63. Kuhlmann 1981, 64 ss.
  64. Faço assim uma revisão de afirmações anteriores, cf. J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie (Teoria da Sociedade ou Tecnologia Social)*, Frankfurt 1971, 136 ss. de maneira semelhante Apel 1973, 424 ss.
  65. B. R. Burlson, *On the Foundation of Rationality*, *Journal of the American Forensic Association* 16, 1979, 112 ss.
  66. R. Alexy, *Eine Theorie des praktischen Diskurses*, in: W. Oelmüller (org.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung (Fundamentação de Normas, Imposição de Normas)*, Paderborn 1978.
  67. Alexy, in: Oelmüller 1978, 37 — numeração modificada.
  68. Na medida em que são de natureza especial e não podem ser obtidos a partir do sentido de uma competição em torno dos melhores argumentos, trata-se de dispositivos *institucionais*, que se situam (cf. mais abaixo) em um *outro* plano.
  69. Habermas, in Fahrenbach 1973, 211 ss.
  70. Alexy, in Oelmüller 1978, 40 s.
  71. Manifestamente, essa pressuposição *não* é relevante para os Discursos teóricos, nos quais se analisam tão-somente pretensões de validade assertóricas; ela pertence, no entanto, às pressuposições pragmáticas da argumentação em geral.
  72. Cf. J. Habermas, *Die Utopie des guten Herrschers (A Utopia do Bom Senhor)*, in: J. Habermas, *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt 1981, 318 ss.
  73. Uma formulação algo diferente do mesmo princípio encontra-se em F. Kambartel, *Moralisches Argumentieren (Argumentação)* in: F. Kambartel (org.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie (Filosofia Prática e Epistologia Constructiva)*, Frankfurt 1974, 54 ss. Kambartel chama de fundamentadas aquelas normas para as quais se pode obter num “diálogo racional” o assentimento de todos os concernidos. A fundamentação depende de um “diálogo racional (ou do projeto de semelhante diálogo) que leva ao assentimento por parte de todos os concernidos numa situação comunicacional não distorcida simulada para ela” (68).
  74. F. Kambartel, *Wie ist praktische Philosophie konstruktiv möglich? (Como é Possível a Filosofia Prática de um Ponto de Vista Construtivo?)*, in: Kambartel 1974, 11.
  75. Kuhlmann 1981, 57.
  76. G. Schönrich, *Kategorien und Transzendente Argumentation*, Frankfurt 1981, 196 s.
  77. Schönrich, loc. cit., 200.
  78. Apel 1973, vol. 2, 419: “Nosso procedimento consiste quase sempre no seguinte: a) efetuamos algo, nessa efetuação guiados sem dúvida por uma lei da razão imediatamente ativa em nós. — O que propriamente somos nesse caso, em nosso próprio e mais alto cume, onde nos deixamos absorver nele culminando, ainda é, no entanto, facticidade. — Em seguida: b) investigamos e descobrimos nós mesmos a lei que justamente nos guiava mecanicamente nesse primeiro efetuar; portanto, nós o penetramos na gênese de sua determinidade. Ora, dessa maneira, vamos nos elevar dos elementos fácticos aos genéticos; o qual genético, no entanto, pode ser de novo, sob um outro aspecto, fáctico, caso em que, por isso, somos forçados a elevar-nos de novo para aquilo que, em relação com essa facticidade, é genético, até que cheguemos à gênese absoluta, à gênese da doutrina da ciência (J. G. Fichte, *Werke (Obras)*, (Medicus), Leipzig 1910 s., vol. IV, 206.
  79. As coisas se passam diferentemente com a relevância política de uma ética do Discurso, na medida em que ela concerne aos fundamentos prático-morais do sistema jurídico, e, de maneira geral, à deslimitação política do domínio privado da moral. Sob esse aspecto, ou seja, para a iniciação de uma práxis emancipatória, a ética do Discurso pode adquirir o significado de uma orientação para a ação. Mas isso, é verdade, não enquanto ética, logo, de uma maneira imediatamente prescriptiva, mas tão somente pela via indireta que passa por uma teoria crítica da sociedade que se tornou fecunda para interpretações da situa-

ção e na qual ela se vê inserida — por exemplo, para o fim da diferenciação entre interesses particulares e interesses universalizáveis.

80. É o que mostra A. MacIntyre 1981, 64 s.: “Gewirth argues that anyone who holds that the prerequisites for his exercise of rational agency are necessary goods is logically committed to holding also that he has a right to these goods. But quite clearly the introduction of the concept of a right needs justification both because it is at this point a concept quite new to Gewirth’s argument *and* because of the special character of the concept of a right. It is first of all clear that the claim that I have a right to do or have something is a quite different type of claim from the claim that I need or want or will be benefited by something. From the first — if it is the only relevant consideration — it follows that others ought not to interfere with my attempts to do or have whatever it is, whether it is for my own good or not. From the second it does not. And it makes no difference what kind of good or benefits is at issue.” (“Gewirth argumenta que qualquer um que sustente que os pré-requisitos para seu exercício de uma agência racional são bens necessários está logicamente comprometido a sustentar também que ele tem um direito a esses bens. Mas está muito claro que a introdução do conceito de um direito precisa de uma justificação, por duas razões ao mesmo tempo: porque é, neste ponto, um conceito inteiramente novo no argumento de Gewirth e por causa do caráter especial do conceito de direito. Antes de mais nada, está claro que a pretensão de que tenho um direito a fazer ou ter alguma coisa é uma pretensão de tipo muito diferente da pretensão de que preciso ou quero ou estou determinado a ser beneficiado por algo. Da primeira — se ela é a única consideração relevante — segue-se que os outros não devem interferir com minhas tentativas de fazer ou ter qualquer coisa que seja, não importa se é para o meu bem ou não. Da segunda, isso não se segue. E não faz nenhuma diferença que espécie de bens ou benefícios está em causa.”).
82. Habermas 1981, vol. 1, cap. I e III. Cf. St. K. White, On the Normative Structure of Action (Sobre a Estrutura Normativa da Ação), The Review of Politics, 44, Abril 1982, 282 ss.
83. R. S. Peters tem, de resto, propagado semelhante estratégia de análise em outros contextos: “To say... that men ought to rely

more on their reason, that they ought to be more concerned with first-hand justification, is to claim that they are systematically falling down on a job on which they are already engaged. It is not to commit some version of the naturalistic fallacy by basing a demand for a type of life on features of human life which make it distinctively human. For this would be to repeat the errors of the old Greek doctrine of function. Rather it is to say that human life already bears witness to the demands of reason. Without some acceptance by men of such demands their life would be unintelligible. But given the acceptance of such demands they are proceeding in a way which is inappropriate to satisfying them. Concern for truth is written into human life.” (Dizer... que as pessoas devem confiar mais em sua razão, que elas devam ter maior interesse por justificações de primeira mão, é pretender que elas estão sistematicamente fracassando numa tarefa na qual já estão engajadas. Não é cometer uma versão da falácia naturalista, ao basear a exigência de um tipo de vida em aspectos da vida humana, que a tornam distintivamente humana. Pois isso seria repetir os erros da antiga doutrina grega da função. Mas é, antes, dizer que a vida humana já dá testemunho das exigências da razão. Sem alguma aceitação pelos homens de tais exigências, sua vida seria ininteligível. Mas, dada a aceitação de tais exigências, eles estão procedendo de uma maneira que é imprópria a satisfazê-los. O interesse pela verdade está inscrito na vida humana.”) R. S. Peters, Education and the education of teachers (Educação e a Educação de Professores), Londres 1977, 104 s.

84. Th. A. McCarthy formulou essa questão de maneira muito aguda in: W. Oelmüller (org.), Transzendentalphilosophische Normenbegründungen (Fundamentações Transcendental-Filosóficas de Normas) 1979, 134 ss.
85. Habermas 1981, vol. 2, 212 ss.
86. A. Wellmer, Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft (Filosofia Prática e Teoria da Sociedade), Konstanz 1979, 40 s.
87. Referi-mo aqui ao conceito de “aprendizado normativo”, desenvolvido por Tugendhat, in: G. Frankenberg, U. Rödel, Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz (Da Soberania do Povo à Proteção das Minorias), Frankfurt 1981.

#### 4 — CONSCIÊNCIA MORAL E AGIR COMUNICATIVO\*

Uma teoria discursiva da ética, para a qual acabo de apresentar um programa de fundamentação<sup>1</sup>, não é nada de muito presunçoso; ela defende teses universalistas, logo, teses muito fortes, mas reivindica para essas teses um status relativamente fraco. A fundamentação consiste, no essencial, em dois passos. Primeiro, um princípio de universalização (U) é introduzido como regra de argumentação para discursos práticos; em seguida, essa regra é fundamentada a partir dos pressupostos pragmáticos da argumentação em geral, em conexão com a explicitação do sentido de pretensões de validade normativas. O princípio da universalização pode ser compreendido — de acordo com o modelo do “reflective equilibrium” de Rawls — como uma reconstrução das intuições da vida quotidiana, que estão na base da avaliação imparcial de conflitos de ação morais. O segundo passo, destinado a demonstrar a validade universal de U, validade essa que ultrapassa a perspectiva de uma cultura determinada, baseia-se na comprovação pragmático-transcendental de pressupostos universais e necessários da argumentação. A esses argumentos não se pode atribuir o sentido apriorístico de uma dedução transcendental no sentido da crítica kantiana da razão; eles fundamentam apenas a circunstância de que não há nenhuma alternativa identificável para a “nossa” maneira de argumentar. Nessa medida, a ética do Discurso também se apóia, como as outras ciências reconstrutivas<sup>2</sup>, exclusivamente em reconstruções hipotéticas, para as quais temos que buscar confirmações plausíveis — começando naturalmente, no plano em que elas concorrem com outras teorias morais. Mas, além disso, uma teoria como essa também está aberta a — e até mesmo depende de — uma confirmação *indireta* por outras teorias concordantes.

Pode-se interpretar a teoria do desenvolvimento da consciência moral desenvolvida por L. Kohlberg e seus colaboradores como oferecendo tal confirmação<sup>3</sup>. De acordo com essa teoria, o desenvolvimento da capacidade de julgar moral efetua-se da infância até

\* Agradeço a Max Miller e Gertrud Nunner-Winkler por seus comentários críticos.

a idade adulta passando pela adolescência, segundo um modelo invariante; o ponto de referência normativo da via evolutiva analisada empiricamente é constituído por uma moral guiada por princípios: nela a ética do Discurso pode se reconhecer em seus traços essenciais.

Neste caso, a consonância entre a teoria normativa e a teoria psicológica, considerada na perspectiva da ética, consiste no seguinte. Para se opor às éticas universalistas, em geral se mobiliza o fato de que as outras culturas dispõem de *outras* concepções morais. Contra essa espécie de dúvidas relativistas, a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg oferece a possibilidade de: a) reduzir a multiplicidade empírica das concepções morais encontradas a uma variação de *conteúdos* em face das *formas* universais do juízo moral e b) explicar as diferenças estruturais que ainda subsistam como diferenças dos estádios de desenvolvimento da capacidade de julgar moral.

A consonância dos resultados parece, todavia, perder sua importância em vista das relações internas que subsistem entre as duas teorias. Pois a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg já utiliza resultados da ética filosófica para a descrição das estruturas cognitivas que subjazem a juízos morais guiados por princípios. Ao fazer de uma teoria normativa, como por exemplo, a de Rawls, um componente essencial de uma teoria empírica, o psicólogo submete-a, é verdade, ao mesmo tempo a uma testagem indireta. Pois, a verificação empírica das suposições da psicologia do desenvolvimento transfere-se para *todos* os componentes da teoria da qual são derivadas as hipóteses confirmadas. Dentre as teorias morais concorrentes, daremos então preferência àquela que melhor resistir a semelhante teste. Não considero sólidas as reservas ao caráter circular dessa testagem.

Certamente, a confirmação empírica de uma teoria  $T_e$  que *presupõe* a validade de suposições básicas de uma teoria normativa  $T_n$  não pode ser considerada como uma confirmação *independente* de  $T_n$ . Mas os postulados de independência revelaram-se, sob muitos aspectos, como fortes demais. Assim, os dados utilizados para o teste da teoria  $T_e$  não podem ser descritos independentemente da linguagem dessa teoria. As teorias concorrentes  $T_{e1}$ ,  $T_{e2}$  tampouco podem ser avaliadas independentemente dos paradigmas de que provêm seus conceitos básicos. No plano metateórico ou interteórico, o único princípio que rege é o princípio da coerência: as coi-

sas se passam como na composição de um quebra-cabeça — temos que procurar ver quais os elementos que se ajustam. As ciências reconstrutivas que visam entender competências universais rompem, é verdade, o círculo hermenêutico em que ficam presas as ciências do espírito bem como as ciências sociais baseadas na compreensão do sentido; mas até mesmo para um estruturalismo genético que persegue ambiciosas problemáticas universalistas, como é o caso das teorias do desenvolvimento moral dos sucessores de Piaget<sup>4</sup>, o círculo hermenêutico se fecha no plano metateórico. Aqui, a busca de “evidências independentes” revela-se como desprovida de sentido; trata-se apenas de saber se as descrições, que se podem reunir à luz de vários faróis teóricos, podem ser compiladas de modo a compor um mapa mais ou menos confiável.

*Entre a ética filosófica e uma psicologia do desenvolvimento* que depende da reconstrução racional do saber pré-teórico de sujeitos que julgam de maneira competente instaura-se, pois, uma *divisão do trabalho*, regulada segundo pontos de vista da coerência e que exige uma mudança na autocompreensão tanto da ciência quanto da filosofia.<sup>5</sup> Essa divisão do trabalho não só é incompatível com a pretensão de exclusividade que o programa da ciência unificada ergueu outrora para a forma-padrão das ciências empíricas nomológicas, mas é igualmente incompatível com o fundamentalismo de uma filosofia transcendental visando uma fundamentação última. Tão logo os argumentos transcendentais são desacoplados do jogo de linguagem da filosofia da reflexão e se vêem reformulados no sentido de Strawson, o recurso à operação sintetizadora da autoconsciência perde sua evidência, o objetivo de prova das deduções transcendentais perde o seu sentido e também perde o seu direito aquela hierarquia que deveria subsistir entre o conhecimento a priori dos fundamentos e o conhecimento a posteriori dos fenômenos. O recurso reflexivo àquilo que Kant havia fixado na imagem das operações constitutivas do sujeito, ou, como dizemos hoje, a reconstrução de pressupostos universais e necessários sob os quais os sujeitos capazes de falar e agir se entendem mutuamente sobre algo no mundo — esse esforço de conhecimento do filósofo não é menos falível do que tudo o mais que se vê exposto ao processo purificante e desgastante da discussão científica e que — for the time being (por enquanto) — resiste.<sup>6</sup>

Todavia, a autocompreensão não-fundamentalista não somente exonera a filosofia de tarefas com as quais ela se via sobrecarrega-

da; ela não apenas toma algo à filosofia, mas também lhe dá a chance de um certo desembaraço e de uma nova autoconfiança no relacionamento cooperativo com as ciências que procedem reconstitivamente. Com isso, começa a se instaurar uma relação de dependência recíproca.<sup>7</sup> Assim, a filosofia moral, para retornar ao nosso caso, não depende apenas de confirmações indiretas da parte de uma psicologia do desenvolvimento da consciência moral; esta, de sua parte, está organizada em vista de adiantamentos filosóficos.<sup>8</sup> É o que gostaria de ilustrar com base no exemplo de Kohlberg.

### I. As suposições filosóficas básicas da teoria de Kohlberg

Lawrence Kohlberg, que se situa na tradição do pragmatismo norte-americano, tem uma consciência clara dos fundamentos filosóficos de sua teoria.<sup>9</sup> Desde a publicação da “Teoria da Justiça” de Rawls, Kohlberg utiliza-se sobretudo dessa ética, que se liga a Kant e ao direito natural racional, para precisar suas concepções filosóficas, inspiradas inicialmente por Mead, sobre a “natureza do juízo moral”:

“These analyses point to the features of a “moral point of view”, suggesting truly moral reasoning involves features such as impartiality, universalizability, reversibility and prescriptivity”.<sup>10</sup>

(“Essas análises remetem às características de um “ponto de vista moral”, sugerindo que o raciocínio verdadeiramente moral envolve aspectos tais como imparcialidade, universalizabilidade, reversibilidade e prescriptividade”).

São três os principais pontos de vista a partir dos quais Kohlberg introduz as premissas tomadas de empréstimo à filosofia: a) cognitivismo; b) universalismo, c) formalismo.

Gostaria, no que se segue, (1) de explicar por que a ética do Discurso é a que melhor se presta a explicar o “moral point of view” (“ponto de vista moral”) sob os pontos de vista de (a) e (c). Em seguida, gostaria de (2) mostrar em que medida a ética do Discurso requer o mesmo conceito do “aprendizado construtivo” com que operam Piaget e Kohlberg; com isso, ela se recomenda para a

descrição de estruturas cognitivas que resultam de processo de aprendizagem. Finalmente (3), a ética do Discurso também pode complementar a teoria de Kohlberg na medida em que remete, de sua parte, para uma teoria do agir comunicativo. Nas seções seguintes, vamos nos valer dessas conexões internas para chegar a pontos de vista plausíveis para uma reconstrução vertical dos estádios de desenvolvimento do juízo moral.

(1) Os três aspectos sob os quais Kohlberg tenta aclarar o conceito do que é “moral” são levados em consideração por todas as éticas cognitivistas, desenvolvidas na tradição kantiana. A posição defendida por Apel e por mim tem, porém, a vantagem de que as suposições básicas de ordem cognitivista, universalista e formalista se deixam derivar do princípio moral fundamentado pela ética do Discurso. Para esse princípio, ofereci acima a seguinte formulação:

(U) Toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância *universal*, para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo possam ser aceitas sem coação por *todos* os concernidos.

(a) *Cognitivismo*. — Visto que o princípio da universalização possibilita enquanto regra da argumentação um consenso sobre máximas passíveis de universalização, com a fundamentação de ‘U’ fica demonstrado ao mesmo tempo que as questões prático-morais podem ser decididas com base em razões. Os juízos morais têm um conteúdo cognitivo; eles não se limitam a dar expressão às atitudes afetivas, preferências ou decisões contingentes de cada falante ou ator.<sup>11</sup> A ética do Discurso refuta o *cepticismo ético*, explicando como os juízos morais podem ser fundamentados. Com efeito, toda teoria do desenvolvimento da capacidade de juízo moral tem que pressupor como dada a possibilidade de distinguir entre juízos morais corretos e errados.

(b) *Universalismo*. — De ‘U’ resulta imediatamente que quem quer que participe de argumentações pode, em princípio, chegar aos mesmos juízos sobre a aceitabilidade de normas de ação. Com a fundamentação de ‘U’, a ética do Discurso contesta a suposição básica do *relativismo ético*, segundo a qual a validade dos juízos morais só se mede pelos padrões de racionalidade ou de valor da cultura ou forma de vida à qual pertença em cada caso o sujeito

que julga. Se os juízos morais não pudessem erguer uma pretensão de validade universal, uma teoria do desenvolvimento moral que pretendesse comprovar a existência de vias de desenvolvimento universais estaria condenada de antemão ao fracasso.

(c) *Formalismo*. — ‘U’ funciona no sentido de uma regra que elimina, a título de conteúdos não passíveis de universalização, todas as orientações axiológicas concretas, entrelaçadas ao todo de uma forma de vida particular ou da história de uma vida individual e, assim, dentre as questões valorativas do “bem viver”, só retém como argumentativamente decidíveis as questões de justiça estritamente normativas. Com a fundamentação de ‘U’, a ética do Discurso volta-se contra suposições básicas das *éticas materiais*, que se orientam pelas questões da felicidade e privilegiam ontologicamente um tipo determinado, em cada caso, da vida ética. Ao destacar a esfera da validade deontológica das normas de ação, a ética do Discurso demarca o domínio do moralmente válido em face do domínio dos conteúdos de valor culturais. É só a partir desse ponto de vista estritamente deontológico da correção normativa ou da justiça que se podem filtrar, na massa de questões práticas, as que são acessíveis a uma decisão racional. É em vista desta decisão racional que os dilemas morais de Kohlberg estão formulados.

Isso, todavia, não esgota ainda o conteúdo da ética do Discurso. Enquanto que o *princípio da universalização* fornece uma regra de argumentação, a idéia fundamental da teoria moral, que Kohlberg toma emprestada com o conceito do “ideal role taking” (“adoção ideal do papel”) à teoria comunicacional de G. H. Mead<sup>12</sup>, exprime-se no *princípio da ética do Discurso* (D), o qual diz o seguinte:

“Toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um Discurso prático”.

A ética do Discurso não dá nenhuma orientação conteudística, mas sim, um *procedimento* rico de pressupostos, que deve garantir a imparcialidade da formação do juízo. O Discurso prático é um processo, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente. É só com esse proceduralismo que a ética do Discurso se distingue de

*outras éticas cognitivistas, universalistas e formalistas, tais como a teoria da justiça de Rawls*. ‘D’ serve para nos tornar conscientes de que ‘U’ exprime tão-somente o conteúdo normativo de um processo de formação discursiva da vontade e, por isso, deve ser cuidadosamente distinguido dos conteúdos da argumentação. *Todos os conteúdos, mesmo os concernentes a normas de ação não importa quão fundamentais estas sejam, têm que ser colocados na dependência do Discursos reais (ou empreendidos substitutivamente e conduzidos advocaticamente)*. O princípio da ética do Discurso proíbe que, em nome de uma autoridade filosófica, se privilegiem e se fixem *de uma vez por todas* numa teoria moral determinados conteúdos normativos (por exemplo, determinados princípios da justiça distributiva). No momento em que uma teoria normativa, como a teoria da justiça de Rawls, se estende ao domínio dos conteúdos, ela passa a valer tão-somente como uma contribuição, quiçá particularmente competente, para um Discurso prático, mas ela não pertence à fundamentação filosófica do “moral point of view” (“ponto de vista moral”), que caracteriza os Discursos práticos *em geral*.

A determinação procedural do que é moral já contém as suposições básicas, que acabamos de examinar, do cognitivismo, do universalismo e do formalismo e permite uma separação suficientemente precisa das estruturas cognitivas e dos conteúdos dos juízos morais. Pois é possível depreender do processo discursivo as operações que Kohlberg exige para juízos morais no plano pós-convencional: a completa *reversibilidade* dos pontos de vista a partir dos quais os participantes apresentam seus argumentos: a *universalidade*, no sentido de uma inclusão de todos os concernidos; finalmente, a *reciprocidade* do reconhecimento igual das pretensões de cada participante por todos os demais.

(2) Com ‘U’ e ‘D’, a ética do Discurso privilegia características de juízos morais válidos que possam servir como pontos de referência normativos da via de desenvolvimento da capacidade de juízo moral. Kohlberg distingue, de início, *seis estádios do juízo moral* que se podem compreender nas dimensões da reversibilidade, universalidade e reciprocidade como uma *aproximação gradual* das estruturas da avaliação imparcial e justa de conflitos de ação moralmente relevantes:

**Tabela 1: Os Estádios Morais segundo Kohlberg:<sup>13</sup>**

*Level A. Preconventional Level*

**Stage 1. The Stage of Punishment and Obedience.**

*Content*

Right is literal obedience to rules and authority, avoiding punishment, and not doing physical harm.

1. What is right is to avoid breaking rules, to obey for obedience's sake, and to avoid doing physical damage to people and property.
2. The reasons for doing right are avoidance of punishment and the superior power of authorities.

**Stage 2. The Stage of Individual Instrumental Purpose and Exchange.**

1. What is right is following rules when it is to someone's immediate interest. Right is acting to meet one's own interests and needs and letting others do the same. Right is also what is fair; that is, what is an equal exchange, a deal, an agreement.
2. The reason for doing right is to serve one's own needs or interests in a world where one must recognize that other people have their interests, too.

*Level B. Conventional Level*

**Stage 3. The Stage of Mutual Interpersonal Expectations, Relationships, and Conformity.**

*Content*

The right is playing a good (nice) role, being concerned about the other people and their feelings, keeping loyalty and trust with partners, and being motivated to follow rules and expectations.

1. What is right is living up to what is expected by people close to one or what people generally expect of people in one's role as son, sister, friends, and so on. "Being good" is important and means having good motives, showing concern about others. It also means keeping mutual relationships, maintaining trust, loyalty, respect, and gratitude.
2. Reasons for doing right are needing to be good in one's own eyes and those of others, caring for others, and because if one puts oneself in the other person's place one would want good behavior from the self (Golden Rule).

**Stage 4. The Stage of Social System and Conscience Maintenance.**

*Content*

The right is doing one's duty in society, upholding the social order, and maintaining the welfare of society or the group.

1. What is right is fulfilling the actual duties to which one has agreed. Laws are to be upheld except in extreme cases where they conflict with other fixed social and rights. Right is also contributing to society, the group, or institution.
2. The reasons for doing right are to keep the institution going as a whole, self-respect or conscience as meeting one's defined obligations, or the consequences: "What if everyone did it?"

*Level C. Postconventional and Principled Level*

Moral decisions are generated from rights, values, or principles that are (or could be) agreeable to all individuals composing or creating a society designed to have fair and beneficial practices.

**Stage 5. The Stage of Prior Rights and Social Contract or Utility.**

*Content*

The right is upholding the basic rights, values, and legal contracts of a society, even when they conflict with the concrete rules and laws of the group.

1. What is right is being aware of the fact that people hold a variety of values and opinions, that most values and rules are relative to one's group. These "relative" rules should usually be upheld, however, in the interest of the impartiality and because they are the social contract. Some nonrelative values and rights such as life, and liberty, however, must be upheld in any society and regardless of majority opinion.
2. Reasons for doing right, in general, feeling obligated to obey the law because one has made a social contract to make and abide by laws, for the good of all and to protect their own rights and the rights of others. Family, friendship, trust, and work obligations are also commitments or contracts freely entered into and entail respect for the rights of others. One is concerned that laws and duties be based on rational calculation of overall utility: "the greatest good for the greatest number."

**Stage 6. The Stage of Universal Ethical Principles.**

*Content*

This stage assumes guidance by universal ethical principles that all humanity should follow.

1. Regarding what is right, Stage 6 is guided by universal ethical principles. Particular laws or social agreements are usually valid because they rest on such principles. When laws violate these principles, one acts in accordance with the principle. Principles are universal principles of justice: the equality of human rights and respect for the dignity of human beings as individuals. These are not merely values that are recognized, but are also principles used to generate particular decisions.
2. The reason for doing right is that, as a rational person, one has seen the validity of principles and has become committed to them.

### Nível A. Nível Pré-Convencional

#### Estádio I. O Estádio do Castigo e da Obediência

*Conteúdo:* O direito é a obediência literal às regras e à autoridade, evitar o castigo e não fazer mal físico.

1. O que é direito é evitar infringir as regras, obedecer por obedecer e evitar causar danos físicos a pessoas e propriedades.
2. As razões para fazer o que é direito são o desejo de evitar o castigo e o poder superior das autoridades.

#### Estádio 2. O Estádio de Objetivo Instrumental Individual e da Troca.

1. O que é direito é seguir as regras quando for de seu interesse imediato. O direito é agir para satisfazer os interesses e necessidades próprias e deixar que os outros façam o mesmo. O direito é também o que é equitativo, isto é, uma troca igual, uma transação, um acordo.
2. A razão para fazer o que é direito é servir às necessidades e interesses próprios num mundo em que é preciso reconhecer que as outras pessoas também têm seus interesses.

### Nível B. Nível Convencional

#### Estádio 3. O Estádio das Expectativas Interpessoais Mútuas, dos Relacionamento e da Conformidade.

*Conteúdo:* O direito é desempenhar o papel de uma pessoa boa (amável), é preocupar-se com as outras pessoas e seus sentimentos, manter-se leal e conservar a confiança dos parceiros e estar motivado a seguir regras e expectativas.

1. O que é direito é corresponder ao que esperam as pessoas que nos são próximas ou àquilo que as pessoas geralmente esperam das pessoas em seu papel como filho, irmã, amigos etc. “Ser bom” é importante e significa ter bons motivos, mostrar solicitude com os outros. Também significa preservar os relacionamentos mútuos, manter a confiança, a lealdade, o respeito e a gratidão.
2. As razões para fazer o que é direito são: ter necessidade de ser bom a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, importar-se com os outros e porque, se a gente se pusesse no lugar do outro, a gente iria querer um bom comportamento de si próprio (Regra de Ouro).

#### Estádio 4. O Estádio da Preservação do Sistema Social e da Consciência.

*Conteúdo:* O direito é fazer o seu dever na sociedade, apoiar a ordem social e manter o bem-estar da sociedade ou do grupo.

1. O que é direito é cumprir os deveres com os quais se concordou. As leis devem ser apoiadas, exceto em casos extremos em que entram em conflito com outros deveres e direitos sociais estabelecidos. O direito também consiste em contribuir para a sociedade, o grupo ou a instituição.
2. As razões para fazer o que é direito são: manter em funcionamento a instituição como um todo, o auto-respeito ou a consciência compreendida como o cumprimento das obrigações definidas para si próprio ou a consideração das conseqüências: “E se todos fizessem o mesmo?”

### Nível C. Nível Pós-Convencional ou Baseado em Princípios

As decisões morais são geradas a partir de direitos, valores ou princípios com que concordam (ou podem concordar) todos os indivíduos compondo ou criando uma sociedade destinada a ter práticas leais e benéficas.

#### Estádio 5. O Estádio dos Direitos Originários e do Contrato Social ou da Utilidade.

*Conteúdo:* O direito é sustentar os direitos, valores e contratos legais básicos de uma sociedade, mesmo quando entram em conflito com as regras e leis concretas do grupo.

1. O que é direito é estar cômico do fato de que as pessoas adotam uma variedade de valores e opiniões, que a maioria dos valores e regras são relativos ao seu grupo. Essas regras “relativas”, contudo, devem em geral ser apoiadas no interesse da imparcialidade e porque elas são o contrato social. No entanto, alguns valores e direitos não-relativos, tais como a vida e a liberdade, têm que ser apoiados em qualquer sociedade independentemente da opinião da maioria.
2. As razões para fazer o que é direito são em geral: sentir-se obrigado a obedecer à lei porque a gente fez um contrato social de fazer e respeitar leis, para o bem de todos e para proteger seus próprios direitos e os direitos dos outros. As obrigações de família, amizade, confiança e trabalho também são compromissos ou contratos assumidos livremente e implicam o respeito pelos direitos dos outros. Importa que as leis e deveres sejam baseados num cálculo racional de utilidade geral: “O maior bem para o maior número”.

#### Estádio 6. O Estádio de Princípios Ético Universais.

*Conteúdo:* Esse estágio presume a orientação por princípios éticos universais, que toda a humanidade deve seguir.

1. No que diz respeito ao que é direito, o estágio 6 é guiado por princípios éticos universais. As Leis ou acordos sociais particulares são, em geral, válidos porque se apóiam em tais princípios. Quando as leis violam esses princípios, a gente age de acordo com o princípio. Os princípios são princípios universais de justiça: a igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos. Estes não são meramente valores reconhecidos, mas também são princípios usados para gerar decisões particulares.
2. A razão para fazer o que é direito é que a gente, enquanto pessoa racional, percebeu a validade dos princípios e comprometeu-se com eles.

Kohlberg compreende a passagem de um para outro estágio como um *aprendizado*. O desenvolvimento moral significa que a pessoa em crescimento transforma e diferencia de tal maneira as estruturas cognitivas já disponíveis em cada caso que ela consegue resolver melhor do que anteriormente a mesma espécie de proble-

mas, a saber, a solução consensual de conflitos de ação moralmente relevantes. Ao fazer isso, a pessoa em crescimento compreende o seu próprio desenvolvimento moral como um processo de aprendizagem. Pois, em cada estágio superior, ela deve poder explicar até que ponto estavam errados os juízos morais que considerava corretos no estágio precedente. Kohlberg interpreta esse processo de aprendizagem, em concordância com Piaget, como um desempenho construtivo do aprendiz. As estruturas cognitivas que subjazem à faculdade de julgar moral não devem ser explicadas nem primariamente por influências do mundo ambiente, nem por programas inatos e processos de maturação, mas, sim, como o resultado de uma reorganização criativa de um inventário cognitivo pré-existente e que se viu sobrecarregado por problemas que reaparecem insistentemente.

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

Na argumentação, as pretensões de validade, pelas quais os agentes se orientam sem problemas na prática comunicacional cotidiana, são expressamente tematizadas e problematizadas. Assim, no Discurso prático, elas deixam em suspenso a validade de uma norma controversa — pois, é só na competição entre proponentes e oponentes que deve ficar claro se ela *merece* ser reconhecida ou não. A mudança de atitude na passagem do agir comunicativo para o Discurso, que ocorre com a tematização de questões de justiça, não é diversa da que tem lugar no caso das questões de verdade. O que até então, no relacionamento ingênuo com as coisas e eventos, havia valido como “fato”, tem que ser visto agora como algo que pode existir, mas que também pode não existir. E, assim como os fatos se transformam em “estados de coisa” que podem ser ou não o caso, assim também as normas habitualizadas socialmente transformam-se em possibilidades de regulação que se podem aceitar como válidas ou recusar como inválidas.

Se pensarmos agora a fase da adolescência, numa experiência imaginária, como condensada num único momento crítico, no qual

o adolescente adotaria como que pela primeira vez e de uma maneira ao mesmo tempo inexorável e totalizante, uma atitude hipotética em face dos contextos normativos de seu mundo da vida, ficará claro então a *natureza do problema* que todos têm que enfrentar quando da passagem do plano convencional para o plano pós-convencional do juízo moral. De um só golpe, o mundo social das relações interpessoais legitimamente reguladas — mundo esse ingenuamente habitualizado e reconhecido sem problemas — se vê desenraizado e despido de sua validade nativa.

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

(3) A teoria de Kohlberg não exige, porém, apenas o esclarecimento esboçado em (1) do *ponto de referência normativo* do desenvolvimento moral e a explicitação do conceito de aprendizagem tratado em (2), mas também a análise do *modelo por estádios*. Esse modelo — tomado, mais uma vez, a Piaget — para os estádios de desenvolvimento de uma competência, no caso a capacidade do juízo moral, é descrito por Kohlberg com o auxílio de três fortes hipóteses:

- I. Os estádios do juízo moral formam uma seqüência de estruturas discretas que é invariante, irreversível e consecutiva. Com essa suposição fica excluído:
  - que os diferentes sujeitos testados alcancem o mesmo objetivo por diferentes vias de desenvolvimento;
  - que os mesmos sujeitos regridam de um estádio superior a um estádio inferior;
  - que saltem um estádio no curso de seu desenvolvimento.
- II. Os estádios do juízo moral formam uma hierarquia no sentido que as estruturas cognitivas de um estádio superior “superam” as estruturas dos respectivos estádios inferiores, isto é, tanto substituem como conservam essas estruturas sob uma forma reorganizada e diferenciada.
- III. Todo estádio do juízo moral pode ser caracterizado como um todo estruturado. Com essa suposição fica excluída a possibilidade de que um sujeito testado tenha que avaliar num dado momento diferentes conteúdos morais em diferentes níveis. Mas não se excluem os chamados fenômenos de decalagem, que indicam um ancoramento sucessivo de estruturas recém-adquiridas.

O núcleo do modelo é constituído, manifestamente, pela segunda hipótese. Pode-se afrouxar e modificar as duas outras hipóteses, mas é com a idéia de uma via de desenvolvimento que se pode descrever como uma *seqüência hierarquicamente ordenada de estruturas*, que fica de pé ou vem abaixo o modelo dos estádios de desenvolvimento. Em vez do conceito da ordem hierárquica, Kohlberg e Piaget empregam também o conceito da “lógica do desenvolvimento”. Essa expressão trai, a princípio, um certo emba-

ração em face da circunstância de que as supostas estruturas cognitivas de estádios sucessivos mantêm entre si relações *internas* intuitivamente identificáveis, embora se furtem a uma análise que se possa levar a cabo exclusivamente em termos lógico-semânticos. Kohlberg justifica a lógica do desenvolvimento de seus seis estádios do juízo moral pela correlação com perspectivas sócio-morais correspondentes:

**Tabela 2: As Perspectivas Sociais segundo Kohlberg<sup>14</sup>**

### Stages

- 1 This stage takes an egocentric point of view. A person at this stage doesn't consider the interests of others or recognize they differ from actor's, and doesn't relate two points of view. Actions are judged in terms of physical consequences rather than in terms of psychological interests of others. Authority's perspective is confused with one's own.
- 2 This stage takes a concrete individualistic perspective. A person at this stage separates own interests and points of view from those of authorities and others. He or she is aware everybody has individual interests to pursue and these conflict, so that right is relative (in the concrete individualistic sense). The person integrates or relates conflicting individual interests to one another through instrumental exchange of services, through instrumental need for the other and the other's goodwill, or through fairness giving each person the same amount.
- 3 This stage takes the perspective of the individual in relationship to other individuals. A person at this stage is aware of shared feelings, agreements, and expectations, which take primacy over individual interests. The person relates points of view through the "concrete Golden Rule", putting oneself in the other person's shoes. He or she does not consider generalized "system" perspective.
- 4 This stage differentiates societal point of view from interpersonal agreement or motives. A person at this stage takes the viewpoint of the system, which defines roles and rules. He or she considers individual relations in terms of place in the system.
- 5 This stage takes a prior-to-society perspective — that of a rational individual aware of values and rights prior to social attach-

ments and contracts. The person integrates perspectives by formal mechanisms of agreement, contract, objective impartiality, and due process. He or she considers the moral point of view and the legal point of view, recognizes they conflict, and finds it difficult to integrate them.

- 6 This stage takes the perspective of a moral point of view from which social arrangements derive or on which they are grounded. The perspective is that of any rational individual recognizing the nature of morality or the basic moral premise of respect for other persons as ends, not means.

### Estádios

1. Este estágio adota um ponto de vista egocêntrico. Uma pessoa neste estágio não considera os interesses dos outros ou reconhece que diferem dos interesses do ator, nem relaciona dois pontos de vista. As ações são julgadas antes em termos das conseqüências físicas do que em termos dos interesses psicológicos dos outros. A perspectiva da autoridade é confundida com a própria.
2. Este estágio adota uma perspectiva individualista concreta. Uma pessoa neste estágio separa os interesses e pontos de vista próprios dos interesses e pontos de vista de autoridades e outros. Ele ou ela está cômico de que todos têm interesses individuais a perseguir e que estes estão em conflito, de tal modo que o direito é relativo (no sentido individualista concreto). A pessoa integra ou relaciona uns com os outros os interesses individuais conflitantes através da troca instrumental de serviços, através da necessidade instrumental do outro ou da boa vontade do outro, ou pela equidade, dando a cada pessoa a mesma quantidade.
3. Este estágio adota a perspectiva do indivíduo em relação com outros indivíduos. Uma pessoa neste estágio está cômica de sentimentos, acordos e expectativas compartilhados, que adquirem primazia sobre interesses individuais. A pessoa relaciona pontos de vista através da "Regra de Ouro concreta", pondo-se na pele da outra pessoa. Ele ou ela não considera a perspectiva generalizada do "sistema".
4. Este estágio diferencia o ponto de vista societário do acordo ou motivos interpessoais. Uma pessoa neste estágio adota o ponto

de vista do sistema, que define papéis e regras. Ele ou ela considera as relações individuais em termos do lugar no sistema.

5. Este estágio adota a perspectiva do prioritário-em-face-da-sociedade — a perspectiva de um indivíduo racional cômico de valores e direitos prioritários em face dos laços e contratos sociais. A pessoa integra perspectivas pelos mecanismos formais do acordo, do contrato, da imparcialidade objetiva e do devido processo. Ele ou ela considera o ponto de vista moral e o ponto de vista legal, reconhece que estão em conflito e acha difícil integrá-los.
6. Este estágio adota a perspectiva de um ponto de vista moral de onde derivam os ajustes sociais ou onde se baseiam. A perspectiva é a de qualquer indivíduo racional que reconhece a natureza da moralidade ou a premissa moral básica do respeito por outras pessoas como fins, não meios.

Kohlberg descreve as perspectivas sócio-morais de tal modo que se possa perceber intuitivamente a correlação com os estágios do juízo moral. Todavia, o preço que se paga por essa plausibilidade é a circunstância de que a descrição já mistura as condições sócio-cognitivas dos juízos morais com as estruturas desses juízos eles próprios. Além disso, as condições sócio-cognitivas não são concebidas com a nitidez analítica suficiente para que se possa ver sem mais por que a seqüência indicada exprime uma hierarquia no sentido da lógica do desenvolvimento. Talvez essas reservas possam ser afastadas substituindo-se as perspectivas sócio-morais de Kohlberg pelos estágios da adoção de perspectivas, que foram nesse meio-tempo investigadas por R. Selman.<sup>15</sup> Veremos que essa demarcação de fato ajuda, mas não basta para uma justificação dos estágios morais.

É preciso mostrar primeiro que as descrições propostas por Kohlberg na tabela 1 preenchem as condições de um modelo de estágios conforme à lógica do desenvolvimento. Eis aí uma tarefa a ser resolvida pela análise conceitual. Minha impressão é que as pesquisas empíricas só constituirão um progresso quando se dispuser de uma proposta de solução interessante e suficientemente precisa sob a forma de uma hipótese de reconstrução. No que se segue, gostaria de examinar se a abordagem ético-discursiva pode contribuir para a solução desse problema.

A ética do Discurso vale-se de argumentos transcendentais que demonstram a impossibilidade de se rejeitarem determinadas condições. Com sua ajuda, pode-se mostrar a um oponente que ele recorre performativamente a algo que deveria ser suprimido e comete assim uma contradição performativa.<sup>16</sup> Na fundamentação de 'U', trata-se especialmente da identificação de pressupostos pragmáticos sem os quais o jogo da argumentação não funciona. Qualquer um que participe de uma prática argumentativa já deve ter aceito essas condições de conteúdo normativo. Pelo simples fato de terem passado a argumentar, os participantes estão necessitados a reconhecer esse fato. A *comprovação* pragmático-transcendental serve, pois, para nos conscientizarmos do conjunto de condições sob as quais já nos encontramos desde sempre em nossa prática argumentativa, sem a possibilidade de nos *esquivar em alternativas*; a falta de alternativas significa que essas condições são de fato incontornáveis para nós.

Ora, é verdade que esse fato da razão não se deixa fundamentar dedutivamente, embora deixe-se *esclarecer* num passo subsequente pela circunstância de que compreendemos o discurso argumentativo como um derivado especial e mesmo privilegiado do agir orientado para o entendimento mútuo. É só quando retornamos ao plano da teoria da ação e concebemos o Discurso como um prolongamento do agir comunicativo com outros meios que entendemos a verdadeira agudeza da ética do Discurso: podemos encontrar nos pressupostos da argumentação o conteúdo de 'U', porque as argumentações representam uma forma refletida do agir comunicativo e porque, nas estruturas do agir orientado para o entendimento mútuo, já estão sempre pressupostas aquelas reciprocidades e relações de reconhecimento em torno das quais giram *todas* as idéias morais — na vida quotidiana bem como nas éticas filosóficas. É verdade que essa agudeza tem, como já ocorria no apelo de Kant ao "fato da razão", uma conotação naturalista; mas ela não se deve de modo algum a uma falácia naturalista. Pois Kant, assim como os defensores da ética do Discurso, apóiam-se num tipo de argumentos com os quais chamam a atenção numa atitude reflexiva — e não na atitude empirista de um observador objetivante — para a inevitabilidade daqueles pressupostos universais sob os quais nossa práxis comunicativa quotidiana já se encontra *desde sempre* e que não podemos "escolher" do mesmo modo como escolhemos marcas de automóvel ou postulados axiológicos.

O modo de fundamentação transcendental corresponde à inserção do Discurso prático em contextos do agir comunicativo; nessa medida, a ética do Discurso remete a (e depende ela própria de) uma teoria do agir comunicativo. É desta teoria que é lícito esperar uma contribuição para a reconstrução vertical dos estádios da consciência moral; pois ela refere-se a estruturas de uma interação guiada por normas e mediatizada lingüisticamente, estruturas essas nas quais se encontra *reunido* o que a psicologia separa analiticamente sob os pontos de vista da adoção de perspectivas, do juízo moral e do agir.

Kohlberg passa o ônus da fundamentação da lógica do desenvolvimento para as perspectivas sócio-morais. Essas perspectivas sociais devem dar expressão a capacidades da cognição social; mas os estádios representados na tabela 2 não coincidem com os estádios da adoção de perspectivas distinguidos por Selman. Será conveniente separar duas dimensões que vão de par na descrição de Kohlberg: a estrutura de perspectivas ela própria e as representações da justiça que se “depreendem” do respectivo inventário sócio-cognitivo. Esses pontos de vista normativos não precisam ser introduzidos “sub-repticiamente”, porque aos conceitos básicos do “mundo social” e da “interação guiada por normas” já é inerente uma dimensão moral.

Mesmo Kohlberg parte manifestamente, em sua construção, de conceitos de uma estrutura de papéis convencional. Essa estrutura de papéis, a criança aprende-a, a princípio, sob uma forma particular, no estádio 3, para generalizá-la no estádio 4. O eixo em torno do qual giram, por assim dizer, as perspectivas sociais é formado pelo “mundo social” enquanto totalidade das interações que valem como legítimas num grupo social, porque ordenadas institucionalmente. *Nos dois primeiros estádios*, a criança ainda não dispõe desses conceitos, ao passo que ela atinge nos *dois últimos estádios* um ponto de vista com o qual ela deixa para trás a sociedade concreta e a partir do qual ela pode examinar a validade das normas existentes. Com essa passagem, os conceitos básicos, nos quais o mundo social se constituía para a pessoa em crescimento, transformam-se imediatamente em conceitos básicos morais. Gostaria de estudar essas conexões entre a cognição social e a moral com a ajuda da teoria do agir comunicativo. A tentativa de aclarar neste quadro as perspectivas sociais de Kohlberg promete uma série de vantagens.

O conceito do agir orientado para o entendimento mútuo implica os conceitos, que carecem de explicação, de “mundo social” e de “interação guiada por normas”. A perspectiva sócio-moral, que a criança desenvolve nos estádios 3 e 4 e que aprende a manejar reflexivamente nos estádios 5 e 6, pode ser inserida num sistema de *perspectivas do mundo* subjacentes ao agir comunicativo e associadas a um sistema de *perspectivas do falante*. Além disso, a conexão entre conceitos do mundo e *pretensões de validez* abre a possibilidade de vincular a atitude reflexiva em face do “mundo social” (em Kohlberg: “prior-to-society-perspective” (perspectiva do que é prioritário em-face-da-sociedade) com a atitude hipotética de um participante de argumentações que tematiza as correspondentes pretensões de validez normativas. Deste modo, pode-se explicar em seguida por que o “moral point of view” (“ponto de vista moral”) concebido do ponto de vista da ética do Discurso pode surgir do fato de que a estrutura de papéis convencional se torna reflexiva.

Essa abordagem baseada na teoria da ação leva-nos a compreender o desenvolvimento das perspectivas sócio-morais em conexão com o descentramento da compreensão do mundo. Além disso, ele dirige a atenção para as estruturas das interações elas próprias, no horizonte das quais a pessoa em crescimento aprende construtivamente os conceitos sócio-cognitivos básicos. O conceito do agir comunicativo presta-se como ponto de referência para uma reconstrução dos estádios da interação. Esses *estádios da interação* deixam-se descrever com base nas estruturas de perspectivas que estão implementadas, em cada caso, em diferentes tipos do agir. Na medida em que essas perspectivas incorporadas e integradas em interações se ajustam espontaneamente a uma ordem da lógica do desenvolvimento poderemos finalmente fundamentar os estádios do juízo moral reduzindo os estádios morais de Kohlberg, via perspectivas sociais, a estádios da interação. Os seguintes passos servem para levar a esse objetivo.

Primeiro, recordarei alguns resultados da teoria do agir comunicativo, a fim de mostrar como o conceito do mundo social constitui um componente da compreensão descentrada do mundo, em que se baseia o agir orientado para o entendimento mútuo (II). As investigações de Flavell e Selman a propósito da adoção de perspectivas devem servir, em seguida, de ponto de partida para a análise de dois estádios da interação; ao mesmo tempo, quero acom-

panhar a transformação dos tipos de ação pré-convencionais nas duas linhas do agir estratégico e do agir regulado por normas (III). Além disso, gostaria de explicar com base em análises conceituais: como a introdução da atitude hipotética no agir comunicativo possibilita a pretensiosa forma de comunicação do Discurso; como o ponto de vista moral resulta do fato de que o 'mundo social' se torna reflexivo; e como, enfim, os estádios do juízo moral se deixam reduzir, via perspectivas sociais, aos estádios da interação (IV). Essa fundamentação dos estádios morais, a que se procede na lógica do desenvolvimento, tem que se confirmar em ulteriores investigações empíricas; por enquanto, quero utilizar nossas reflexões unicamente para esclarecer algumas das anomalias e problemas não resolvidos com que depara hoje a teoria de Kohlberg (V).

## II. Sobre a estrutura de perspectivas do agir orientado para o entendimento mútuo

Vou (1) indicar alguns aspectos conceituais do agir orientado para o entendimento mútuo e (2) esboçar como os conceitos conexos do mundo social e do agir regulado por normas resultam do descentramento da compreensão do mundo.

(1) Explicitei alhures o conceito do agir comunicativo;<sup>17</sup> aqui, gostaria de lembrar os pontos de vista mais importantes a partir dos quais empreendi essa investigação formal-pragmática.

(a) — *Orientação para o Entendimento Mútuo versus Orientação para o Sucesso*: — As interações sociais são mais ou menos cooperativas e estáveis, mais ou menos conflituosas ou instáveis. À questão da teoria social: como é possível a ordem social, corresponde a questão da teoria da ação: como é que (pelo menos dois) participantes de uma interação podem coordenar os seus planos de ação de tal modo que Alter possa anexar suas ações às ações de Ego evitando conflitos e, em todo o caso, o risco de uma ruptura da interação.

Na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o *sucesso*, isto é, para as conseqüências do seu agir, eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seu adversários. A coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa manei-

ra, isto é, *estrategicamente*, depende da maneira como se entram os cálculos de ganho egocêntricos. O grau de cooperação e estabilidade resulta então das faixas de interesses dos participantes. Ao contrário, falo em *agir comunicativo* quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e de só perseguir suas respectivas metas sob a condição de um *acordo* existente ou a se negociar sobre a situação e as conseqüências esperadas. Em ambos os casos, a estrutura teleológica da ação é pressuposta na medida em que se atribui aos atores a capacidade de agir em vista de um objetivo e o interesse em executar seus planos de ação. Mas o *modelo estratégico da ação* pode se satisfazer com a descrição de estruturas do agir imediatamente orientado para o sucesso, ao passo que o *modelo do agir orientado para o entendimento mútuo* tem que especificar condições para um acordo alcançado comunicativamente sob as quais Alter pode anexar suas ações às do Ego<sup>18</sup>

(b) — *O entendimento mútuo enquanto mecanismo da coordenação de ações*: — O conceito do agir comunicativo está formulado de tal maneira que os atos do entendimento mútuo, que vinculam os planos de ação dos diferentes participantes e reúnem as ações dirigidas para objetivos numa conexão interativa, não precisam de sua parte ser reduzidos ao agir teleológico<sup>19</sup>. Os processos de entendimento mútuo visam um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento. O acordo não pode ser imposto à outra parte, não pode ser extorquido ao adversário por meio de manipulações: o que *manifestamente* advém graças a uma intervenção externa não pode *ser tido na conta* de um acordo. Este assenta-se sempre em convicções comuns. A formação de convicções pode ser analisada segundo o modelo das tomadas de posição em face de uma oferta de ato de fala. O ato de fala de um só terá êxito se o outro aceitar a oferta nele contida, tomando posição afirmativamente, nem que seja de maneira implícita, em face de uma pretensão de validade em princípio criticável<sup>20</sup>.

(c) — *Situação de ação e situação de fala*: — Se entendemos o agir em geral como consistindo em dominar situações, o conceito do agir comunicativo extrai do domínio da situação, ao lado do aspecto teleológico da execução de um plano de ação, o aspecto co-

municativo da interpretação comum da ação, sobretudo a formação de um consenso. Uma *situação* representa um segmento do mundo da vida recortado em vista de um tema. Um *tema* surge em conexão com interesses e objetivos da ação dos participantes: ele circunscreve o *domínio de relevância* dos objetos tematizáveis. Os *planos de ação* individuais acentuam o tema e determinam a *carência de entendimento mútuo actual* que é preciso suprir por meio do trabalho de interpretação. Nesse aspecto, a situação de ação é, ao mesmo tempo, uma situação de fala na qual os agentes assumem alternadamente os *papéis comunicacionais* de falantes, destinatários e pessoas presentes. A esses papéis correspondem as *perspectivas dos participantes* da primeira e segunda pessoas, assim como a perspectiva do observador da terceira pessoa, a partir da qual a relação eu-tu pode ser observada como uma conexão intersubjetiva e, assim, ser objetualizada. Esse sistema de *perspectivas dos falantes* está entrelaçado com um sistema de *perspectivas do mundo* (v. abaixo (g)).

(d) — *O pano-de-fundo do mundo da vida*: — O agir comunicativo pode ser compreendido como um processo circular no qual o ator é as duas coisas ao mesmo tempo: ele é o *iniciador*, que domina as situações por meio de ações imputáveis; ao mesmo tempo, ele é também o *produto* das tradições nas quais se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais se cria.

Enquanto que o segmento situacionalmente relevante do mundo da vida se impinge ao agente, por assim dizer, frontalmente, como um problema que ele tem que resolver por conta própria, ele se vê sustentado a tergo por um mundo da vida, que não somente forma o *contexto* para os processos de entendimento mútuo, mas também fornece os *recursos* para isso. O mundo da vida comum em cada caso oferece uma provisão de obviedades culturais donde os participantes da comunicação tiram seus esforços de interpretação os modelos de exegese consentidos.

Essas suposições habitualizadas culturalmente e que formam como que um pano de fundo são apenas um dos componentes do mundo da vida; também as solidariedades dos grupos integrados por intermédio de valores e as competências dos indivíduos socia-

lizados servem, de maneira diferente das tradições culturais, como recursos para o agir orientado para o entendimento mútuo<sup>21</sup>.

(e) — *O processo de entendimento mútuo entre o mundo e o mundo da vida*: — O mundo da vida constitui, pois, o *contexto* da situação de ação; ao mesmo tempo, ele fornece os *recursos* para os processos de interpretação com os quais os participantes da comunicação procuram suprir a carência de entendimento mútuo que surgiu em cada situação de ação. Porém, se os agentes comunicativos querem executar os seus planos de ação em bom acordo, com base numa situação de ação definida em comum, eles têm que se entender *acerca de algo no mundo*. Ao fazer isso, eles presumem um conceito formal do mundo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes) como aquele sistema de referência com ajuda do qual podem decidir o que, em cada caso, é ou não é o caso. Contudo, a representação de fatos é apenas uma entre as várias funções do entendimento mútuo lingüístico. Os atos de fala não servem apenas para a representação (ou pressuposição) de estados e acontecimentos, quando o falante se refere a algo no *mundo objetivo*. Eles servem ao mesmo tempo para a produção (ou renovação) de relações interpessoais, quando o falante se refere a algo no *mundo social* das interações legitimamente reguladas, bem como para a manifestação de vivências, isto é, para a auto-representação, quando o falante se refere a algo no *mundo subjetivo* a que tem um acesso privilegiado. Os participantes da comunicação baseiam os seus esforços de entendimento mútuo num sistema de referências composto de exatamente três mundos. Assim, um acordo na prática comunicativa da vida quotidiana pode se apoiar ao mesmo tempo num saber proposicional compartilhado intersubjetivamente, numa concordância normativa e numa confiança recíproca.

(f) — *Referências ao mundo e pretensão de validade*: — Se os participantes da interação chegam ou não a um acordo é algo que se avalia em cada caso pelas tomadas de posição por sim/não, com as quais um destinatário aceita ou rejeita as pretensões de validade erguidas pelo falante. Numa atitude orientada para o entendimento mútuo, o falante ergue com *todo* proferimento inteligível as seguintes pretensões:

— que o enunciado formulado é verdadeiro (ou, conforme o caso, que as pressuposições de existência de um conteúdo proposicional mencionado são acertadas);

- que o ato de fala é correto relativamente a um contexto normativo existente (ou, conforme o caso, que o contexto normativo que ele realiza, é ele próprio legítimo); e
- que a intenção manifesta do falante é visada do modo como é proferida.

Quem rejeita uma oferta inteligível de ato de fala contesta a validade do proferimento sob pelo menos um desses três aspectos da *verdade*, da *correção* e da *sinceridade*. Com esse “não”, ele dá expressão ao fato de que o proferimento não preenche pelo menos uma de suas funções (da representação de estados de coisas, do asseguramento de uma relação interpessoal ou da manifestação de vivência), porque ele ou bem não se harmoniza com o mundo dos estados de coisas existentes, ou bem com o *nosso* mundo de relações interpessoais legitimamente ordenadas, ou bem com o mundo *particular* das vivências subjetivas. Na comunicação cotidiana normal, esses aspectos não são de modo algum claramente distinguidos; mas, no caso do dissenso ou da problematização persistente, os falantes competentes podem diferenciar cada *referência ao mundo*, tematizar cada *pretensão de validade* e posicionar-se em cada caso relativamente àquilo com que deparam, quer se trate de algo objetivo, quer de algo normativo, quer subjetivo.

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

natureza interna, não apenas uma atitude expressiva, mas também uma atitude objetivante ou ainda uma atitude conforme a normas.

(2) — Uma *compreensão descentrada do mundo* pressupõe, por conseguinte, a diferenciação de referências ao mundo, pretensões de validade e atitudes fundamentais. Esse processo remonta, por sua vez, a uma *diferenciação entre o mundo da vida e o mundo*. Essa diferenciação penosamente exercitada na ontogênese da capacidade de falar e agir repete-se, de certa maneira, em todo processo de comunicação efetuado conscientemente. É desse difuso pano de fundo do mundo da vida, apenas intuitivamente presente e absolutamente certo, que se desprendem as esferas daquilo *sobre o qual* se pode alcançar em cada caso um acordo falível. Quanto mais avança essa diferenciação, tanto mais claramente podem-se separar as duas coisas: por um lado, o horizonte de obviedades inquestionadas, compartilhadas intersubjetivamente e não tematizadas, que os participantes conservam às costas; por outro lado, aquilo que têm defronte como conteúdos intramundamente constituídos de sua comunicação — objetos, que percebem e manipulam, normas obrigatórias, que preenchem ou infringem, vivências de acesso privilegiado, que podem manifestar. Na medida em que os participantes da comunicação compreendem aquilo sobre o que se entendem como *algo em um mundo*, como algo que se desprende do pano de fundo do mundo da vida para se ressaltar em face dele, o que é explicitamente *sabido* separa-se das *certezas* que permanecem implícitas, os conteúdos comunicados assumem o caráter de um saber que se vincula a um potencial de razões, pretende validade e pode ser criticado, isto é, contestado com base em razões<sup>22</sup>.

Para o nosso contexto é importante, agora, distinguir as perspectivas do mundo das perspectivas do falante. Por um lado, os participantes da comunicação precisam ter a competência para adotar, se necessário, em face de estados de coisas existentes, uma atitude objetivante; em face de relações interpessoais legitimamente reguladas, uma atitude conforme a normas; em face das próprias vivências, uma atitude expressiva (e de variar, uma vez mais, essas atitudes em face de cada um dos três mundos). Por outro lado, precisam também, a fim de poder se *entender uns com os outros sobre algo* no mundo objetivo, social e subjetivo, poder adotar as atitudes ligadas aos papéis comunicacionais da primeira, segunda e terceira pessoas.

A compreensão descentrada do mundo está, pois, caracterizada por uma *complexa estrutura de perspectivas que integra as duas coisas*: as *perspectivas* fundadas no sistema de referências formal dos três mundos e *vinculadas às atitudes em face do mundo*, bem como as *perspectivas* fincadas na própria situação de fala e *vinculadas aos papéis comunicacionais*. Os correlatos gramaticais dessas perspectivas do mundo e do falante são os três modos fundamentais do uso lingüístico, por um lado, e o sistema dos pronomes pessoais, por outro lado.

O decisivo, agora, para a nossa problemática é que, com o *desenvolvimento* dessa complexa estrutura de perspectivas, descobrimos também a chave para a almejada fundamentação dos estádios da moral do ponto de vista da lógica do desenvolvimento. Antes de referir-me nas secções subseqüentes às investigações relacionadas com esse tema, gostaria de indicar a idéia fundamental pela qual me deixarei guiar aí.

Estou convicto de que a *ontogênese das perspectivas do falante e do mundo*, que leva a uma compreensão descentrada do mundo, só poderá ser esclarecida em conexão com o desenvolvimento das correspondentes estruturas da interação. Se partimos, com Piaget, do agir, isto é, *confronto ativo* de um sujeito que aprende construtivamente com seu *mundo ambiente*, é natural supor, primeiro, que o complexo sistema de perspectivas se desenvolve a partir de duas raízes: por um lado, a partir da perspectiva do observador, que a criança adquire através de um relacionamento perceptivo-manipulador com seu mundo-ambiente físico, bem como, por outro lado, a partir das perspectivas eu-tu relacionadas uma à outra reciprocamente, que a criança exercita através do relacionamento simbolicamente mediatizado com pessoas de referências (no quadro da interação socializadora). A perspectiva do observador consolida-se mais tarde numa atitude objetivante em face da natureza externa (ou do mundo dos estados de coisas existentes), ao passo que as perspectivas eu-tu se perenizam naquelas atitudes da primeira e segunda pessoas que estão associadas aos papéis comunicacionais do falante e do ouvinte. Elas conquistam essa estabilização graças a uma transformação e diferenciação das perspectivas originais: a perspectiva do observador é encaixada no sistema de perspectiva do mundo; e as perspectivas eu-tu completam-se no sistema das perspectivas do falante. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento das es-

truturas de interação pode servir como fio condutor para a reconstrução desses processos.

Desenvolverei, em segundo lugar, a hipótese de que *o sistema de perspectivas do falante se completa* em duas grandes etapas do processo de desenvolvimento. O estágio pré-convencional da interação deixa-se compreender de um ponto de vista estrutural como a implementação em tipos de ação das perspectivas eu-tu exercitadas através dos papéis de falante e ouvinte. A introdução da perspectiva do observador no domínio da interação e a vinculação da perspectiva do observador com as perspectivas eu-tu possibilitam então a transposição da coordenação das ações para um novo nível. Dessas duas transformações resulta o sistema completo das perspectivas do falante: os papéis comunicacionais da primeira, segunda e terceira pessoas só se conjugam após a primeira transição para o estágio convencional da interação.

É de outra maneira que *o sistema das perspectivas do mundo se completa*. Para reconstruir esse processo, podemos nos referir à observação de que, no estágio convencional da interação, dois novos tipos de ação se defrontam: o agir estratégico e a interação guiada por normas. Visto que a criança aprende, com a integração da perspectiva do observador no domínio da interação, a perceber as interações — e sua participação nelas — como processos no mundo objetivo, um tipo do agir puramente orientado para o sucesso pode se desenvolver na linha de um comportamento de conflito, governado por interesses. Com o exercício do agir estratégico, porém, surge no horizonte, ao mesmo tempo, a alternativa do agir não-estratégico. E, a partir do momento em que a *percepção* de interações sociais se diferencia nesse sentido, a criança não pode mais se furtar ao imperativo de também reorganizar, no plano convencional os tipos, por assim dizer, atrasados, do agir não-estratégico. Com isso, um mundo social de interações guiadas por normas, passíveis de tematização, desprende-se do pano de fundo do mundo da vida.

Por isso, quero, em terceiro lugar, estudar a hipótese de que a introdução da perspectiva do observador no domínio da interação também dá o impulso para constituir um mundo social — e para considerar as ações do ponto de vista do cumprimento e da infração de normas socialmente reconhecidas. Para as pessoas que pertencem a ele, um mundo social constitui-se exatamente das normas que estabelecem quais as interações que, em cada caso, pertencem

à totalidade das relações interpessoais legítimas; os atores para os quais vale semelhante conjunto de normas pertencem, todos eles, ao mesmo mundo social. E ao conceito do mundo social também está vinculada a atitude conforme a normas, isto é, a *perspectiva* na qual um falante se refere a normas reconhecidas<sup>23</sup>.

Os conceitos sócio-cognitivos fundamentais do mundo social e da interação guiada por normas formam-se, pois, no quadro de uma compreensão descentrada do mundo, que se deve à diferenciação das perspectivas do falante e do mundo. Esses pressupostos muito complexos das perspectivas sociais de Kohlberg devem, por fim, fornecer-nos o fio condutor para reconduzir os estádios do juízo moral a estádios da interação.

No que se segue, nosso objetivo só pode ser o de tornar plausíveis as suposições que acabamos de desenvolver sobre a ontogênese das perspectivas do falante e do mundo, apoiando-nos sobre as investigações empíricas existentes. Semelhante reconstrução hipotética pode, no melhor dos casos, servir de guia para ulteriores investigações. Todavia, as nossas hipóteses exigem uma distinção que não é fácil de operacionalizar entre: (a) papéis comunicacionais e perspectivas do falante, (b) a implementação dessas perspectivas do falante em diferentes tipos de interação e (c) a estrutura de perspectivas de uma compreensão do mundo que admita a escolha entre as atitudes fundamentais em face do mundo objetivo, social e subjetivo. Estou cômico da dificuldade que resulta da necessidade de *aproximar* exteriormente ao material encontrado nas investigações feitas até agora os pontos de vista analíticos de (a) a (c).

### III. A Integração das Perspectivas do Participante e do Observador e a Transformação dos Tipos de Ação Pré Convencionais.

Vou, primeiramente, interpretar os estádios da adoção de perspectivas distinguidos por R. Selman, considerando a maneira pela qual se constrói gradualmente um sistema de perspectivas do falante completamente reversível(1). Em seguida, descreverei quatro tipos de interação diferentes, nos quais tomam corpo as perspectivas eu-tu, para mostrar então, com base na transformação em agir estratégico do comportamento de conflito guiado por interesses, o que significa a introdução da perspectiva do observador no domínio da interação(2). Finalmente, reconstruirei a transformação em

agir regulado por normas do agir governado por autoridade e do comportamento de cooperação governado por interesses, a fim de comprovar que tão-só nessa linha se pode desenvolver a complexa estrutura de perspectivas do agir orientado para o entendimento mútuo(3).

(1) — Na exposição em que resume o seu pensamento, Selman caracteriza três estádios da adoção de perspectivas, com base nas maneiras de conceber as pessoas e as relações<sup>24</sup>).

#### Tabela 3: As perspectivas de ação segundo Selman

Level I: Differentiated and Subjective Perspective Taking (about Ages 5 to 9)

*Concepts of Persons: Differentiated.* At Level I, the key conceptual advance is the clear differentiation of physical and psychological characteristics of persons. As a result, intentional and unintentional acts are differentiated and a new awareness is generated that each person has a unique subjective covert psychological life. Thought, opinion, or feeling states within an individual, however, are seen as unitary, not mixed.

*Concepts of Relations: Subjective.* The subjective perspectives of self and other are clearly differentiated and recognized as potentially different. However, another's subjective state is still thought to be legible by simple physical observation. Relating of perspectives is conceived of in one-way, unilateral terms, in terms of the perspective of and impact on one actor. For example, in this simple one-way conception of relating of perspectives and interpersonal causality, a gift makes someone happy. Where there is any understanding of two-way reciprocity, it is limited to the physical — the hit child hits back. Individuals are seen to respond to action with like action.

Level 2: Self-reflective/Second-person and Reciprocal Perspective Taking (about Ages 7 to 12)

*Concepts of Persons: Self-reflective/Second-person.* Key conceptual advances at level 2 are the growing child's ability to step mentally outside himself or herself and take a self-reflective or second-person perspective on his or her own thoughts and actions and on the realization that others can do so as well. Persons' thought or feeling states are seen as potentially multiple, for exam-

ple, curious, frightened, and happy, but still as groupings of mutually isolated and sequential or weighted aspects, for example, mostly curious and happy and a little scared. Both selves and others are thereby understood to be capable of doing things (overt actions) they may not want (intend) to do. And persons are understood to have a dual, layered social orientation: visible appearance, possibly put on for show, and the truer hidden reality.

*Concepts of Relations: Reciprocal.* Differences among perspectives are seen relativistically because of the Level 2 child's recognition of the uniqueness of each person's ordered set of values and purposes. A new two-way reciprocity is the hallmark of Level 2 concepts of relations. It is a reciprocity of thoughts and feelings, not merely actions. The child puts himself or herself in another's shoes and realizes the other will do the same. In strictly mechanical-logical terms, the child now sees the infinite regress possibility of perspective taking (I know that she knows that I know that she knows... etc.). The child also recognizes that the outer appearance-inner reality distinction means selves can deceive others as to their inner states, which places accuracy limits on taking another's inner perspective. In essence, the two-way reciprocity of this level has the practical result of detente, wherein both parties are satisfied, but in relative isolation: two single individuals seeing self and other, but not the relationship system between them.

**Level 3: Third-person and Mutual Perspective Taking (about Ages 10 to 15)**

*Concepts of Persons: Third-person.* Persons are seen by the young adolescent thinking at Level 3 as systems of attitudes and values fairly consistent over the long haul, as opposed to randomly changeable assortments of states as at Level 2. The critical conceptual advance is toward ability to take a true third-person perspective, to step outside not only one's own immediate perspective, but outside the self as a system a totality. There are generated notions of what we might call an "observing ego," such that adolescents do (and perceive other persons to) simultaneously see themselves as both actors and objects, simultaneously acting and reflecting upon the effects of action on themselves, reflecting upon the self in interaction with the self.

*Concepts of Relations: Mutual.* The third-person perspective permits more than the taking of another's perspective on the self; the truly thirdperson perspective on relations which is characteristic of Level 3 *simultaneously* includes and coordinates the perspectives of self and other(s), and thus the system or situation and all parties are seen from the third-person or generalized other perspective. Whereas at Level 2, the logic of infinite regress, chaining back and forth, was indeed apparent, its implications were not. At Level 3, the limitations and ultimate futility of attempts to understand interactions on the basis of the infinite regress model become apparent and the third-person perspective of this level allows the adolescent to abstractly step outside an interpersonal interaction and simultaneously and mutually coordinate and consider the perspectives (and their interactions) of self and other(s). Subjects thinking at this level see the need to coordinate reciprocal perspectives, and believe social satisfaction, understanding, or resolution must be mutual and coordinated to be genuine and effective. Relations are viewed more as ongoing systems in which thoughts and experiences are mutually shared.<sup>25</sup>

**Nível 1: Adoção de perspectiva diferenciada e subjetiva (cerca de 5 a 9 anos de idade)**

*Conceitos de Pessoas: Diferenciados.* No nível 1, o avanço conceitual decisivo é a clara diferenciação das características físicas e psicológicas das pessoas. Resulta daí a diferenciação de atos intencionais e atos não-intencionais e a formação de uma nova consciência de que cada pessoa tem uma vida psicológica única, subjetiva e oculta. Contudo, os estados de pensamento, opinião ou sentimento no interior de um indivíduo são vistos como unitários, não como misturados.

*Conceitos de Relações: Subjetivos.* As perspectivas subjetivas próprias e do outro são claramente diferenciadas e reconhecidas como potencialmente diferentes. Contudo, ainda se pensa que a simples observação física basta para ler o estado subjetivo de outrem. O relacionamento das perspectivas é concebido em termos unilaterais, de mão única, em termos da perspectiva de um ator e do impacto sobre o mesmo. Por exemplo, nessa concepção simples e unidirecional do relacionamento das perspectivas e da causalidade interpessoal, um presente torna alguém feliz. Onde há uma

compreensão qualquer da reciprocidade de mão dupla, ela está limitada ao físico — a criança em que se bate, bate de volta. Os indivíduos são vistos como respondendo à ação com ação similar.

### Nível 2: Adoção de Perspectiva Auto-reflexiva/na Segunda Pessoa e Recíproca (cerca de 7 a 12 anos de idade)

*Conceitos de Pessoas: Auto-reflexivos/na Segunda Pessoa.* Os avanços conceptuais decisivos no nível 2 são a crescente habilidade da criança para sair mentalmente fora de si mesma e adotar uma perspectiva auto-reflexiva ou na segunda pessoa — sobre os seus próprio pensamentos e ações *bem como* sobre a percepção de que os outros podem fazer o mesmo. Os estados de pensamento ou do sentimento das pessoas são vistos como potencialmente múltiplos, por exemplo, curiosos, assustados e felizes, mas ainda como agrupamentos de aspectos mutuamente isolados e sequenciais ou ponderados, por exemplo, sobretudo curiosos e felizes e um pouco amedrontados. Deste modo, os próprios e os outros são interpretados como capazes de fazer coisas (ações manifestas) que podem não querer (ter a intenção de) fazer. E as pessoas são interpretadas como tendo uma orientação dual, clivada: a aparência visível, possivelmente encenada para exibir-se e a realidade oculta *mais verdadeira*.

*Conceitos de relações: recíprocos.* As diferenças das perspectivas entre si são vistas numa óptica relativística por causa do reconhecimento, por parte da criança no nível 2, da singularidade do conjunto ordenado de valores e objetivos de cada pessoa. Uma nova reciprocidade nos dois sentidos é o símbolo distintivo dos conceitos de relações de nível 2. É uma reciprocidade de pensamentos e sentimentos e não meramente — de ações. A criança coloca-se na pele de outrem e percebe que o outro fará o mesmo. Em termos estritamente lógico-mecânicos, a criança vê agora a possibilidade do regresso infinito na adoção de perspectiva (eu sei que ela sabe que eu sei que ela sabe... etc.). A criança também reconhece que a distinção aparência externa-realidade interna significa que os próprios podem iludir os outros quanto a seus estados internos, o que põe limites de exatidão para a adoção da perspectiva — interna de outrem. Essencialmente, a reciprocidade nos dois sentidos desse nível tem o resultado prático da distensão, — com o que ambas as

partes ficam satisfeitas, mas em relativo isolamento; dois indivíduos particulares vendo a si mesmo e o outro, mas não o sistema de relações entre eles.

### Nível 3: Adoção da Perspectiva da Terceira Pessoa e Mútua (cerca de 10 a 15 anos de idade)

*Conceitos de Pessoas: Terceira Pessoa.* O jovem adolescente — pensando no Nível 3 vê as pessoas como sistemas de atitudes e valores razoavelmente consistentes a longo prazo, por oposição a grupos de estados aleatoriamente variáveis como no Nível 2. O avanço conceptual crítico se faz em direção à habilidade de assumir uma verdadeira perspectiva da terceira — pessoa, de sair não apenas de sua própria perspectiva imediata, mas fora do si-próprio como um sistema, uma totalidade. Aí são geradas noções do que poderíamos chamar de “ego observador”, de tal modo que os adolescentes efetivamente se vêem a si próprios (e percebem as outras pessoas como vendo a si próprias) ao mesmo tempo como atores e como objetos, simultaneamente agindo e refletindo sobre os efeitos da ação sobre si próprios, refletindo sobre si-próprios em interação com o si-próprio.

*Conceitos de relações: mútuos.* A perspectiva da terceira pessoa permite mais do que assumir a perspectiva de outrem sobre o si-próprio; a verdadeira perspectiva da terceira pessoa sobre as relações que é característica do Nível 3 inclui e coordena *simultaneamente* as perspectivas do si-próprio e do(s) outro(s) e, assim, o sistema ou situação e todas as partes são vistos da perspectiva da terceira pessoa ou do outro generalizado. Enquanto que, no Nível 2, a lógica do regresso infinito, encadeando para frente e para trás, era de fato aparente, suas implicações não eram. No Nível 3, as limitações e futilidade última das tentativas de compreender as interações com base no modelo do regresso infinito tornam-se aparentes e a perspectiva da terceira pessoa desse nível permite ao adolescente sair fora abstratamente de uma interação — interpessoal, bem como simultânea e mutuamente coordenar e considerar as perspectivas (e suas interações) do si-próprio e do(s) outros(s). Os sujeitos pensando nesse nível vêem a necessidade de coordenar perspectivas recíprocas e acreditam que a satisfação social, a compreensão ou a resolução devem ser mútuas e coordenadas para se-

rem genuínas e eficazes. As relações são vistas mais como sistemas em funcionamento nos quais os pensamentos e as experiências são mutuamente compartilhados.<sup>25</sup>

No grupo etário de 5 a 9 anos<sup>26</sup>, o processo de aquisição da linguagem está concluído. A adoção incompleta de perspectivas, que é característica do estágio 1, já está assentada no pedestal estável de uma intersubjetividade mediatizada lingüisticamente. Se partimos com G. H. Mead do fato que a criança adquire a compreensão de significados idênticos, isto é, de convenções semânticas objetivamente válidas, adotando repetidamente, no contexto interacional, as perspectivas e atitudes de uma pessoa de referência, então o desenvolvimento, investigado por Selman, das perspectivas de ação vem suceder a uma história já concluída de adoções de perspectivas no domínio das perspectivas do falante. A criança que já consegue falar já aprendeu a endereçar um proferimento a um ouvinte numa intenção comunicativa e, inversamente, a se compreender como destinatário de semelhante proferimento. Ela passa a dominar uma relação eu-tu recíproca entre falantes e ouvintes logo que consegue distinguir entre dizer e fazer. Ela distingue, então, os atos do entendimento mútuo com um ouvinte, logo os atos de *fala* e seus equivalentes, dos atos pelos quais agimos sobre um objeto físico ou social. Assim, a situação inicial com que nossas reflexões começaram está caracterizada pelo fato que a relação recíproca entre falante e ouvinte está estabelecida no plano da *comunicação*, mas não ainda no plano do *agir*. A criança entende o que *Alter quer dizer* com enunciados, solicitações, avisos e desejos e sabe como *Alter entende* os proferimentos de *Ego*. Mas essa reciprocidade entre as perspectivas do falante e do ouvinte, que se refere ao que é *dito*, não significa ainda uma *reciprocidade das orientações das ações* e, de qualquer modo, não se estende automaticamente à estrutura de expectativa de um agente, às perspectivas a partir das quais os atores projetam e perseguem seus planos de ação. A *coordenação dos planos de ação* exige, indo além da reciprocidade das perspectivas do falante, um *entrelaçamento das perspectivas de ação*. Sob esse ponto de vista, os estádios de Selman podem ser interpretados da seguinte maneira<sup>27</sup>.

Para o *primeiro estágio* Selman postula que a criança de fato distingue entre as perspectivas de interpretação e as perspectivas de ação dos diferentes participantes da interação, mas ainda é in-

capaz, ao avaliar as ações dos outros, de conservar o seu próprio ponto de vista e, ao mesmo tempo, colocar-se na situação do outro. Por isso, ela também não consegue avaliar suas próprias ações do ponto de vista dos outros<sup>28</sup>. A criança começa a diferenciar entre o mundo externo e o mundo interno de acesso privilegiado; faltam, porém, os conceitos básicos sócio-cognitivos perfeitamente definidos para o mundo do normativo, que Kohlberg postula para o estágio convencional das perspectivas sociais. A criança faz nesse estágio um emprego correto de frases exprimindo enunciados, solicitações, desejos e intenções. Ela ainda não associa nenhum sentido claro às frases normativas; os imperativos não são ainda diferenciados conforme o falante associa a eles uma pretensão de poder subjetivo ou uma pretensão de validade normativa, logo impossível<sup>29</sup>.

O primeiro passo para a coordenação dos planos de ação dos diferentes participantes da interação com base numa definição coletiva da situação consiste, pois, em *estender a relação recíproca falante-ouvinte à relação entre os atores*, que interpretam a *situação de ação* que compartilham à luz de seus respectivos planos e a partir de diferentes perspectivas. Não é por acaso que Selman caracteriza esse estágio da adoção de perspectivas pela perspectiva da "segunda pessoa". Pois, com a transição para o segundo estágio, o adolescente aprende a vincular de maneira reversível as orientações de ação do falante e do ouvinte. Ele pode se colocar na perspectiva de ação do outro e sabe que o outro também pode se colocar em sua perspectiva de ação, do *Ego*; *Ego* e *Alter* podem assumir, em face da própria orientação de ação, a respectiva atitude do outro. Desse modo, os papéis *comunicacionais* da primeira e da segunda pessoa tornam-se eficazes para a coordenação da ação. A estrutura de perspectiva embutida na atitude performativa de um falante não é determinante para o entendimento mútuo apenas, mas para a própria interação. Dessa maneira, as perspectivas eu-tu do falante e do ouvinte são implementadas no agir de maneira eficaz para a coordenação.

Essa estrutura de perspectivas modifica-se de novo com a passagem para o *terceiro estágio*, com a introdução da perspectiva do observador no domínio da interação. Naturalmente, as crianças já fazem há muito tempo uso correto dos pronomes da terceira pessoa, na medida em que se entendem *sobre* outras pessoas, seus proferimentos, relações de posse, etc. Elas já conseguem também

assumir uma atitude objetivante em face de coisas e eventos perceptíveis e manipuláveis. Mas, agora, os adolescentes aprendem a voltar-se, a partir dessa perspectiva do observador, para a relação interpessoal que estabelecem numa atitude performativa com o participante da interação. Essa atitude, eles ligam-na à atitude neutra de uma pessoa presente mas não envolvida, que assiste ao processo de interação no papel do ouvinte ou do espectador. Nessas condições, a *reciprocidade das orientações da ação*, instaurada no estágio precedente, pode ser *objetualizada* e trazida à consciência em seu *contexto sistêmico*.

O completamento do sistema das perspectivas de ação significa, ao mesmo tempo, a atualização do sistema completo das perspectivas do falante, baseado na gramática dos pronomes pessoais e possibilitando um nível novo da organização do diálogo<sup>30</sup>. A nova estrutura consiste em que o entrelaçamento recíproco das orientações de ação da primeira e da segunda pessoa pode ser compreendido enquanto tal a partir da perspectiva de uma terceira pessoa. Logo que a interação é reestruturada nesse sentido, os envolvidos podem não apenas *assumir* reciprocamente suas perspectivas de ação, mas também *trocar* as perspectivas de participante pela perspectiva de observador e transformá-las uma na outra. É nesse terceiro estágio da adoção de perspectivas que se leva a cabo a construção do "mundo social", que se preparou no segundo estágio. Antes de mostrá-lo, preciso primeiro caracterizar os tipos de interação que se transformam, por ocasião da passagem do segundo para o terceiro estágio, em agir estratégico ou, conforme o caso, guiado por normas.

(2) — Selman desenvolveu originariamente sua teoria com base em entrevistas clínicas, que se seguiam à exibição de duas histórias filmadas. No centro de um desses curta-metragens, está Holly, uma menina de oito anos; o dilema em que ela se envolve espelha o conflito entre uma promessa que o pai conseguiu dela e a relação com uma amiga, a quem deve ajudar<sup>31</sup>. A história é construída de tal modo que venham a entrar em choque, neste conflito, os dois principais sistemas de ação aos quais pertencem as crianças dos grupos etários relevantes: a família e o grupo de amigos. J. Youniss comparou entre si, sob pontos de vista estruturais, as relações sociais que tipicamente subsistem entre adultos e crianças, por um lado, e entre coetâneos, por outro lado<sup>32</sup>. Ele caracteriza-as com base em diferentes formas da reciprocidade. A forma não-si-

métrica da reciprocidade, a saber, uma *complementaridade entre tipos diferentes de expectativas de comportamento* produz-se sobretudo em condições de desnível de autoridade, logo na família, ao passo que, nas condições de uma relação de amizade igualitária, é antes a *simetria entre expectativas de comportamento do mesmo tipo* que se aprende na prática. Para a coordenação das ações, uma complementaridade governada por autoridade tem por consequência o fato de que um controla a contribuição do outro para a interação; uma reciprocidade governada por interesses significa, ao contrário, que os envolvidos controlam mutuamente seus contributos à interação.

Manifestamente, as relações sociais complementares governadas por autoridade e as relações sociais simétricas governadas por interesses determinam *diferentes tipos de interação*, que podem concretizar a *mesma estrutura de perspectivas*, no caso, aquela reciprocidade das perspectivas de ação que caracteriza o segundo estágio da adoção de perspectivas, de que fala Selman. Em ambos os tipos de ação estão implementadas as perspectivas eu-tu, que falante e ouvinte adotam um com relação ao outro. De acordo com Selman, as crianças dispõem neste nível também de conceitos estruturalmente análogos, quais sejam os da expectativa de comportamento, da autoridade, do motivo da ação e da capacidade de agir. Esse equipamento sócio-cognitivo permite uma diferenciação entre o mundo externo e a interioridade de uma pessoa, a atribuição de intenções e orientações em vista das necessidades, bem como a distinção entre ações intencionais e não-intencionais. As crianças adquirem dessa maneira também a capacidade de governar as interações, se necessário, mediante manobras para enganar.

Nas relações cooperativas, os envolvidos renunciam aos meios de enganar. Nas relações governadas por autoridade, a parte dependente também não pode recorrer, em caso de conflito, a manobras para enganar. A opção de influenciar por meio do logro o comportamento de Alter só existe sob a condição de que Ego(a) interprete a relação social como simétrica e (b) interprete a situação de ação do ponto de vista de necessidades conflitantes. Esse *comportamento concorrencial* exige a *atuação recíproca* de Ego e de Alter um sobre o outro. Naturalmente, essa espécie de concorrência também tem lugar no quadro institucional da família, logo sob a condição de um desnível de autoridade objetivamente existente entre as gerações; mas, então, a criança comporta-se em face

dos familiares da geração mais velha como se houvesse uma relação simétrica entre eles. Convém, pois, distinguir os tipos de ação pré-convencionais não segundo os sistemas de ação, mas, sim, a partir dos pontos de vista mais abstratos das formas de reciprocidade:

Tabela 4. Os tipos de Ação Pré-Convencionais

Orientação da ação \ Forma de reciprocidade	Cooperação	Conflito
Complementaridade governada pela autoridade	1	2
Simetria governada por interesses	3	4

Os conflitos são resolvidos nos casos 2 e 4 por meio de estratégias diferentes. Caso perceba a dependência, a criança tentará resolver o conflito entre suas próprias necessidades e as imposições imperativas do parceiro procurando evitar as sanções ameaçadas; ela orientará suas ações por considerações que se assemelham, em sua estrutura, aos juízos no primeiro estágio moral de Kohlberg (Tabela 1). Ao contrário, no caso de perceber uma distribuição igualitária do poder, a criança tentará valer-se das possibilidades de enganar que existem nas relações simétricas. Esse caso foi simulado por J. H. Flavell com a sua experiência com moedas<sup>33</sup>.

O estudo psicológico da adoção de perspectivas foi empreendido a partir desse caso particular, isto é, a partir de um dos quatro tipos de interação. Como se sabe, Flavell planejou sua experiência da seguinte maneira: esconde-se debaixo de cada uma de duas xícaras viradas para baixo uma quantia em dinheiro (um ou dois níqueis), que está claramente assinalada no fundo, virado para cima, das xícaras. Demonstra-se aos sujeitos testados que, entre a inscrição e a quantia de fato escondida, há uma relação que se pode modificar arbitrariamente. A tarefa consiste em distribuir as quantias às escondidas, de tal sorte que uma pessoa, que se chamou de fora

e a quem se solicita escolher a xícara com a quantia presumivelmente maior, seja induzida em erro e saia com as mãos vazias. A experiência é definida de tal modo que os sujeitos aceitem o quadro de um comportamento competitivo elementar e tentem *influenciar indiretamente* as decisões de um parceiro. Neste quadro, os envolvidos partem das seguintes suposições:

- (a) — cada qual está perseguindo seus próprios interesses — pecuniários ou de outra natureza;
- (b) — cada um conhece o interesse do outro;
- (c) — está excluída a possibilidade de um entendimento mútuo direto — cada qual tem que inferir hipoteticamente como é que o outro se comportará;
- (d) — manobras destinadas a enganar o parceiro são necessárias dos dois lados, e, em todo caso, permitidas;
- (e) — as pretensões de validade normativas, que poderiam estar ligadas às regras do jogo elas próprias, não intervêm *no interior* do jogo.

O sentido do jogo é claro: Alter tentará alcançar um ganho máximo e Ego deve impedi-lo. Se os sujeitos da experiência dispõem da estrutura de perspectivas que Selman correlaciona com o segundo estágio, eles escolherão a *estratégia B* de Flavell. A criança presume que Alter se deixa guiar por considerações pecuniárias e que vai procurar os dois níqueis debaixo da xícara de um níquel com a seguinte justificação: Alter parte da suposição de que eu gostaria de induzi-lo em erro e por isso *não* vou colocar os dois níqueis debaixo da xícara com o rótulo correspondente.

Eis aí um exemplo experimental produzido para um comportamento competitivo, no qual se encontram materializadas as perspectivas eu-tu recíprocas (caso 4, tabela 4). É fácil acompanhar, na linha desse tipo de ação, a transformação do estágio pré-convencional da interação. Logo que os sujeitos da experiência dispuserem de uma estrutura de perspectivas que Selman correlaciona com o terceiro estágio, eles *escolherão* a *estratégia C* de Flavell. Pois eles continuarão a torcer a espiral da reflexão e levarão em consideração que Alter também adivinha a estratégia B de Ego (e a reciprocidade das perspectivas de ação a ela subjacentes). O adolescente chega a esse discernimento tão logo consegue objetualizar as relações recíprocas entre Ego e Alter a partir da perspectiva de um observador e considerá-las como um sistema. Em princípio, ele já está até mesmo em condições de reconhecer a estrutura desse

jogo a dois: pressupondo que ambos os participantes se comportam racionalmente, as probabilidades de ganho e perda estão igualmente distribuídas, de tal modo que Ego pode tomar tanto uma quanto a outra decisão.

A estratégia C caracteriza, pois, um modo de agir que só é possível no estágio convencional da interação, desde que, como se propôs, a complexa estrutura de perspectivas do terceiro estágio de Selman seja necessária para este estágio<sup>34</sup>. Desse ponto de vista, a transformação do comportamento de competição pré-convencional no agir estratégico deixa-se caracterizar pela coordenação das perspectivas do observador e do participante.

Ao mesmo tempo, também o conceito do sujeito agente se modifica na medida em que Ego está, de agora em diante, em condições de atribuir a Alter um padrão de atitudes ou preferências estável ao longo do tempo. Alter, que até então parecia se orientar de uma maneira quicá inteligente em função de suas necessidades ou interesses variáveis, é agora percebido como um sujeito que segue intuitivamente as regras da escolha racional. Mas, além disso, não é preciso *nenhuma* modificação estrutural do equipamento sócio-cognitivo. Em todos os outros aspectos, o inventário pré-convencional também é suficiente para quem age estrategicamente; para este basta derivar expectativas de comportamento a partir das intenções atribuídas, compreender motivos em termos de uma orientação em função da recompensa e do castigo, bem como interpretar a autoridade como uma faculdade de prometer ou ameaçar sanções positivas ou negativas (Tabela 5).

Diferentemente do comportamento competitivo elementar (caso 4, Tabela 4), não se pode transpor os dois *outros* tipos de ação pré-convencionais (casos 1-3, Tabela 4) com igual parcimônia de meios para o estágio convencional da interação.

(3) — Estudei até aqui a maneira pela qual o tipo de ação estratégica se diferenciou na linha do comportamento de competição. De acordo com a hipótese que favoreci, a passagem para o estágio convencional da interação efetua-se pelo fato de que a perspectiva do observador coalesce com as perspectivas eu-tu de modo a constituir um sistema de perspectivas de ação transformáveis uma na outra. Ao mesmo tempo, o sistema das perspectivas do falante completa-se, com o que a organização do diálogo atinge um novo nível. O desenvolvimento das capacidades comunicativas, no entanto, não precisa nos interessar.

Tabela 5. Passagem ao Estádio de Interação Convencional (1): Do Comportamento de Competição Pré-Convencional ao Agir Estratégico

Equipamento Sócio-Cognitivo	Estruturas de Perspectivas	Estrutura da expectativa de comportamento	Conceito de autoridade	Conceito de motivação
Tipos de ação	Comportamento de competição pré-convencional	Padrão de comportamento particular; atribuição de intenções latentes	Arbitrio externamente sancionado das pessoas de referência	Orientação em função de recompensa/castigo
	Agir estratégico			

Eu gostaria, ao contrário, de investigar a maneira pela qual os outros tipos de ação pré-convencionais (os casos 1-3 na tabela 4) se modificam com a passagem para o estágio convencional.

Ao fazer isso, limito-me mais uma vez às características estruturais e deixo em suspenso a questão de como explicar a dinâmica da reestruturação das perspectivas de ação. Gostaria tão-somente de separar analiticamente as vias de desenvolvimento do agir regulado por normas e do agir estratégico. Caracterizemos a situação problemática inicial pelas seguintes suposições:

- que a força reguladora da ação da autoridade das pessoas de referência ou a força da orientação imediata em função de suas próprias necessidades não é mais suficiente para cobrir a eventual carência de coordenação;
- que o comportamento de competição já se transformou em agir estratégico e está assim desacoplado da orientação *imediata* em função de suas próprias necessidades;
- e que surge assim uma polarização entre atitudes orientadas para o sucesso e para o entendimento mútuo, que força e, ao mesmo tempo, normaliza a escolha entre tipos de ação com e sem possibilidade de lograr o outro.

Nesta situação, os modos pré-convencionais da coordenação de ações vêem-se pressionados nos domínios do comportamento não determinados pela concorrência. O equipamento sócio-cognitivo tem que ser reestruturado de tal sorte que se possa introduzir um mecanismo de coordenação de ações não-estratégicas, orientada para o entendimento mútuo, mecanismo esse independente dos dois lados — tanto da relação de autoridade com pessoas de referência concretas quanto da relação direta com os interesses próprios. O estágio desse agir convencional, mas não-estratégico, exige conceitos sócio-cognitivos básicos, centrados no conceito do arbítrio supra-pessoal. Pois o conceito da expectativa de comportamento satisfeita por uma autoridade supra-pessoal (isto é, do papel social) aplaina a diferença entre imperativos alheios e as intenções próprias e transforma de igual maneira tanto o conceito da autoridade quanto o do interesse.

Selman (1980) e Damon<sup>35</sup> descreveram de maneira concordante no essencial o desenvolvimento dos conceitos de amizade, pessoas, grupos e autoridades durante a média infância. Como mostram

as observações humano-etológicas das primeiras interações mãe-filho, o desenvolvimento desses conceitos básicos têm uma história extremamente complexa, que remonta aos primeiros meses de vida.<sup>36</sup> Manifestamente, as capacidades sócio-cognitivas, que se diferenciam gradualmente até a infância média, a partir desse fundo constituído pelos mais antigos laços sociais e relações intersubjetivas, são exploradas no domínio do comportamento competitivo de maneira apenas seletiva; pois o comportamento competitivo pré-convencional pode ser transformado no agir estratégico, sem que a introdução da perspectiva do observador no domínio da interação alcance o equipamento sócio-cognitivo em toda sua amplitude. Ao contrário, uma reestruturação global, que Selman estuda em quatro dimensões<sup>37</sup>, é necessária para a passagem ao agir regulado por normas. Isso pode estar relacionado com o fato de que a reorganização nessa linha de desenvolvimento começa com aqueles três tipos de ação pré-convencionais que excluem o logro permitido no comportamento competitivo e que dependem do consenso. As investigações relativas à elaboração dos problemas de distribuição e dos conflitos de ação em grupos de pares pertencentes a diferentes faixas etárias<sup>38</sup> proporcionam um acesso empírico às formas primitivas do agir regulado por normas. A capacidade de resolver consensualmente problemas interpessoais com crianças da mesma idade cresce de maneira regular com o aumento da idade e da maturidade cognitiva. Essa capacidade é um bom indicador para os mecanismos da coordenação de ações disponíveis nos diferentes estádios de desenvolvimento.

Limitar-me-ei no que se segue aos conceitos da autoridade supra-pessoal e da norma de ação, porque estes são constitutivos para o conceito estrito do mundo social como totalidade de relações interpessoais legitimamente reguladas. Enquanto que na perspectiva da criança as relações, por exemplo, de autoridade e de amizade se apresentam no nível pré-convencional como relações de troca (por exemplo, como troca de obediência por orientação ou segurança, de pretensões por recompensas, de desempenhos por desempenhos ou prova de confiança), a categoria da troca não é mais apropriada para as relações reorganizadas no estágio convencional.<sup>39</sup> As representações dos laços sociais, da autoridade, da lealdade desprendem-se dos contextos e pessoas de referência particulares e transformam-se nos conceitos normativos da obrigação

moral, da legitimidade de regras, da validade deontológica de ordens autorizadas.

Semelhante passo já está sendo preparado no segundo estágio de interações, isto é, com base no entrelaçamento recíproco das perspectivas de ação, quando a criança (A) aprende, na interação com uma determinada pessoa de referência (B), padrões de comportamento de feito particular.<sup>40</sup> Para a reconstrução dessa passagem, fiz alhures uma proposta que, todavia, serve apenas para a análise conceitual.<sup>41</sup>

Visto que, por trás das expectativas de comportamento particulares dos pais, só há para a criança a autoridade de um parceiro que a impressiona e está fortemente investido de afetos, a tarefa da passagem para o estágio convencional da interação deve ser vista como consistindo na transformação do arbítrio imperativo de uma pessoa superior na autoridade de um arbítrio supra-pessoal, desligado dessa pessoa determinada. Como se sabe, Freud e Mead supuseram ambos, de maneira concordante, que os padrões de comportamento particulares se desvinculam das intenções e atos de fala contextualizados de pessoas particulares e assumem a figura externa de normas sociais, na medida em que as sanções a eles associadas são *internalizadas* isto é, integradas na personalidade da pessoa em crescimento e, assim, tornadas independentes do poder de sanção das pessoas de referência concretas. Com isso, o sentido imperativo de uma "expectativa" desloca-se de tal maneira que A e B subordinam a vontade individual de cada um a um arbítrio *combinado*, por assim dizer *delegado* à expectativa de comportamento socialmente *generalizada*. É por essa via que surge para A o *imperativo de ordem superior* de um padrão generalizado para todos os membros de um grupo social, padrão esse a que ambos, A e B, recorrem ao proferir o imperativo 'q' ou o desejo 'r'.

Enquanto Freud esclarece o lado psicodinâmico desse processo, Mead interessa-se pelas *condições sócio-cognitivas da internalização*. Ele explica por que os padrões de comportamento particulares só podem ser generalizados, depois que A aprendeu a assumir uma atitude objetivante em face de sua própria ação e, assim, a destacar o sistema das perspectivas de ação entrelaçadas entre A e B dos contextos particulares nos quais se dá em cada caso o encontro dessas duas pessoas. É só quando A, em suas interações com B, se apropria ao mesmo tempo da atitude que um membro de seu grupo social assumiria em face de ambos, como uma pessoa não-

envolvida, que ele pode se tornar consciente da permutabilidade das posições tomadas por A e B. Aí, A pode reconhecer também que aquilo que aparecerá a ele como um padrão de comportamento concreto, talhado à medida dessa criança e desses pais, já resultara desde sempre para B de uma compreensão intuitiva das normas que regulam as relações entre filhos e pais em geral. Com a interiorização de expectativas concretas, A forma o conceito de um padrão de comportamento generalizado socialmente, ou seja, para *todos* os membros do grupo, e cujos lugares não estão reservados para Ego e Alter, mas podem em princípio ser tomados por todos os membros de seu grupo social.

O *sentido imperativo* associado ao padrão de comportamento não sai incólume de sua generalização social. De agora em diante, A compreende as interações nas quais A, B, C, D... proferem ou seguem imperativos ou ações como uma realização da *vontade coletiva do grupo*, à qual A e B subordinam em comum seu arbítrio. Por trás do *papel social* está a autoridade de um imperativo generalizado segundo a especificidade do grupo, o poder unificado de um grupo concreto que exige e ao qual se demonstra lealdade. Com isso também se transformam as formas de reciprocidade inerentes às relações sociais. Ao desempenhar seus papéis sociais na consciência de que, enquanto membros de um grupo social, têm o *direito* em situações especificadas de esperar uns dos outros determinadas ações e, de que ao mesmo tempo, estão *obrigados* a preencher as expectativas de comportamento legítimas dos demais, os envolvidos apóiam-se numa forma simétrica da reciprocidade, muito embora os *conteúdos* dos papéis ainda estejam, como dantes, distribuídos complementarmente por diferentes destinatários.

O poder de sanção, por trás dos papéis sociais, que pertence ao grupo social só perde o caráter de um imperativo de ordem superior na medida, é verdade, em que a criança interioriza mais uma vez a violência das instituições, violência esta que inicialmente se defronta com ela factualmente, e na medida em que ela a ancora em seu eu como um sistema de controles internos do comportamento. É só quando A considera as sanções do grupo como suas próprias sanções, aplicadas por *si mesmo* contra *si mesmo*, que ele tem que *pressupor* seu assentimento a uma norma cuja transgressão ele pune dessa maneira. Diferentemente dos imperativos socialmente generalizados, as instituições possuem uma validade que remonta ao reconhecimento intersubjetivo, ao assentimento dos

concernidos. As tomadas de posição afirmativas que sustentam esse consenso conservam inicialmente um status ambíguo. Por um lado, elas *não mais* significam simplesmente o “sim” com que um ouvinte disposto a obedecer responde a um imperativo ‘q’. Esse “sim” seria equivalente a uma proposição intencional que se refere à ação exigida  $a_{(q)}$  e representaria, por conseguinte, a expressão de um mero arbítrio, desligado de qualquer norma. Por outro lado, essas tomadas de posição *ainda não* são da espécie do “sim” dado a uma pretensão de validade criticável. De outro modo, teríamos que supor que a validade factual das normas de ação se assentava desde o começo e de modo geral sobre um acordo racionalmente motivado de todos os concernidos — ao que manifestamente se opõe o caráter repressivo, que se manifesta no fato de que a maioria das normas se tornam eficazes sob a forma do controle social.

Essa compreensão tradicionalista, ainda dual, já se apóia na representação da legitimidade das normas de ação. Nesse horizonte conceitual, os papéis sociais, que inicialmente se ligam aos grupos primários, podem ser generalizados como constituintes de um sistema de normas. Desse modo, constitui-se um mundo de relações interpessoais legitimamente ordenadas e o conceito do agir em papéis vê-se reelaborado no conceito da interação guiada por normas. Relativamente à validade legítima de normas, os deveres separam-se das inclinações, o agir responsável da transgressões ocasionais ou involuntárias. O esquema na página 191 dá uma visão sinóptica das modificações correspondentes no equipamento sócio-cognitivo, que não preciso examinar em detalhe.

#### IV. Sobre a questão de uma fundamentação dos estádios morais segundo a lógica do desenvolvimento

Tendo desenvolvido uma proposta para a reconstrução de dois estádios da interação, tomando como fio condutor as investigações quanto à adoção de perspectivas, gostaria de voltar agora à nossa questão inicial, que é a questão se as perspectivas sociais de Kohlberg podem ser relacionadas com os estádios de interação de tal modo que se possa dar plausibilidade a uma fundamentação dos estádios segundo a lógica do desenvolvimento. Quero examinar inicialmente como a ontogênese de uma compreensão do mundo descentrada e estruturalmente ancorada no agir orientado para o entendimento mútuo se apresenta à luz das reflexões que fizemos

Tabela 6. Passagem ao Estádio de Interação Convencional (2): Do Comportamento Cooperativo Pré-Convencional ao Agir Regulado por Normas.

Conceitos Sócio-Cognitivos básicos	Estrutura de Perspectivas	Estrutura da expectativa de comportamento	Conceito de autoridade	Conceito de motivação
Interação dirigida por autoridade	Conexão recíproca das perspectivas de ação (Selman Estádio 2)	Padrão de comportamento particular	Autoridade de pessoas de referência; arbítrio sancionado externamente.	Lealdade em face das pessoas; orientação em função de recompensa/castigo
Cooperação dirigida por interesses				
Agir em papéis	Coordenação das perspectivas do observador e do participante — (Selman Estádio 3)	Papel de comportamento socialmente generalizado: papel	Autoridade interiorizada de um arbítrio supra-individual = lealdade	Dever versus inclinação
Interação guiada por normas				
		Papéis socialmente generalizados: sistema de normas	Autoridade interiorizada da vontade coletiva im pessoal = legitimidade.	

até agora. Ficará claro, então, que é necessário introduzir os Discursos como um terceiro estágio da interação (1). A introdução da atitude hipotética no domínio da interação e a passagem do agir comunicativo ao Discurso significa, com relação ao mundo social, uma moralização das normas existentes em cada caso. Essa desvalorização de instituições dotadas de uma validade nativa força uma transformação do equipamento sócio-cognitivo do estágio convencional em conceitos básicos imediatamente morais (2). Finalmente, reunirei os pontos de vista da lógica do desenvolvimento, sob os quais as perspectivas sociais podem ser correlacionadas com diferentes estádios da interação e as diferentes formas da consciência moral podem ser justificadas *como* estádios (3).

(1) O estágio de interação pré-convencional pode ser caracterizado, com Selman, pela reciprocidade das perspectivas de ação dos participantes. Essa reciprocidade, interpretei-a como o resultado de uma implementação em tipos de ação das perspectivas do falante — mais precisamente, das perspectivas eu-tu que a criança havia adquirido anteriormente com os papéis comunicacionais do falante e do ouvinte. O estágio convencional da interação pode ser caracterizado então como um sistema de perspectivas de ação que tem origem pela coordenação da perspectiva do observador com as perspectivas do participante do estágio antecedente. Essa introdução da perspectiva do observador no domínio da interação possibilita (a) uma complementação do sistema das perspectivas do falante, com o que os papéis comunicacionais da primeira e da segunda pessoas são conectados com o papel da terceira pessoa (o que tem efeitos no nível da organização do diálogo). A nova estrutura de perspectivas é uma condição necessária (b) para a transformação do comportamento de conflito guiado por interesses em agir estratégico e (c) para a construção daqueles conceitos sócio-cognitivos básicos que estruturam o agir regulado por normas. Com a construção de um mundo social de relações interpessoais reguladas legitimamente, formam-se (d) uma atitude de conformidade às normas e uma correspondente perspectiva, que complementam as atitudes básicas e perspectivas do mundo associadas ao mundo interno e externo. Esse sistema das perspectivas do mundo encontra seu correlato lingüístico nos três modos básicos de emprego da linguagem, que os falantes competentes podem, numa atitude performativa, distinguir e conectar sistematicamente. Com os itens (a) a (d), finalmente, estão preenchidos os pré-requisitos estruturais para um

agir comunicativo, com o qual (e) os planos de ação dos participantes da interação são coordenados graças ao mecanismo do entendimento mútuo lingüístico. O agir regulado por normas representa um dentre os vários tipos puros do agir orientado para o entendimento mútuo.<sup>43</sup>

Todavia, no contexto dos tipos de ação analisados até agora, a figura do agir comunicativo, resultante de um processo de diferenciação, só interessa na medida em que a forma de reflexão correlata, a saber o Discurso, representa um terceiro estágio de interação, se bem que peculiarmente liberado da injunção de agir. As argumentações servem para tematizar e examinar as pretensões de validade que as pessoas erguem a princípio implicitamente e levam consigo ingenuamente no agir comunicativo. A participação em argumentações é caracterizada por uma *atitude hipotética*; nessa perspectiva, as coisas e eventos transformam-se em estados de coisas que tanto podem existir como não existir; do mesmo modo, as normas existentes, isto é, de fato reconhecidas ou socialmente válidas, transformam-se em normas que tanto podem ser válidas, isto é, dignas de reconhecimento, como também inválidas. Estão em discussão a verdade dos enunciados assertóricos ou a correção das normas (ou ainda, dos correspondentes enunciados normativos).

Neste terceiro estágio da interação, prossegue o aumento de complexidade da estrutura de perspectivas. No estágio convencional viram-se conjugadas as perspectivas recíprocas dos participantes e a perspectiva do observador, logo dois elementos que já estavam formados no estágio pré-convencional, mas não estavam ainda coordenados. De maneira análoga, vêem-se agora conjugados no terceiro estágio aqueles dois sistemas de perspectivas do falante e do mundo, que haviam sido completados no segundo estágio cada um por si, mas ainda não haviam sido coordenados um com o outro. Por um lado, o sistema das perspectivas do mundo, por assim dizer, difratadas hipoteticamente, é constitutivo para as pretensões de validade que constituem nas argumentações o tema propriamente dito. Por outro lado, o sistema das perspectivas completamente reversíveis do falante é constitutivo para o quadro dentro do qual os participantes da argumentação podem chegar a um acordo racionalmente motivado. Os dois sistemas têm, pois, que ser relacionados um com o outro no Discurso. Pode-se ainda aclarar essa estrutura de perspectivas que se torna mais complexa com base na seguinte reflexão. No estágio convencional o desempenho caracte-

rístico consistiu em que os atores se compreendem como participantes na efetuação de uma ação, a partir da relação recíproca com um parceiro, mas, *ao mesmo tempo*, saindo da ação, também podem se observar como objeto, ou seja, como parte integrante de um contexto de interação. As perspectivas tinham que se entrelaçar no quadro interpessoal da interação: a perspectiva do observador foi especificada e vinculada ao papel comunicacional da terceira pessoa, isto é, da pessoa presente mas não envolvida. De maneira análoga, pode-se dizer agora do acordo alcançado discursivamente, que os atores se fiam, no ato do assentimento, na completa reversibilidade de suas relações com todos os outros participantes da argumentação, mas *ao mesmo tempo* atribuem sua tomada de posição, independentemente do consenso factualmente obtido, unicamente à força de convicção do melhor argumento. As perspectivas, aqui também, se entrelaçam no quadro interpessoal de uma comunicação inverossímil em seus pressupostos: as perspectivas do mundo, reflexivamente difratadas, são vinculadas aos papéis do oponente e do proponente, que criticam e defendem pretensões de validade.

Todavia, o estágio de interação superior em cada caso não se destaca apenas pela coordenação de *perspectivas* até aqui separadas, mas também pela integração de *tipos de interação* até aqui separados. Foi assim que se logrou, como vimos, no tipo do agir em papéis, uma integração de duas formas da reciprocidade que, no primeiro estágio de interação, se haviam caracterizado em tipos de ação diversos. Não foi preciso esperar o amadurecimento do conceito da validade deontológica; já no conceito do imperativo de nível superior, desligado de pessoas particulares e no qual se exprime a autoridade intersubjetiva de uma vontade coletiva, viram-se sintetizadas relações complementares e simétricas — isso, contudo, ao preço da polarização entre o agir regulado por normas, por um lado, e o agir estratégico, por outro lado. É justamente essa cisão que fica superada, sob certo aspecto, no terceiro estágio de interação. Na argumentação, em todo caso, a atitude orientada para o sucesso dos competidores vê-se incluída numa forma de comunicação que prossegue com outros meios o agir orientado para o entendimento mútuo. Na argumentação, o oponente e o proponente disputam uma *competição com argumentos* para convencer um ao outro, isto é, para chegar a um consenso. Essa estrutura dialética de papéis prevê formas erísticas para a busca cooperativa da verdade.

Para o fim da produção do consenso, ela pode valer-se do conflito entre os competidores orientados para o sucesso, na medida em que os argumentos não funcionem como meios do influenciamento recíproco — no Discurso, é apenas de uma maneira “isenta de coações”, isto é, internamente, através de mudanças de atitude racionalmente motivadas, que a coação do melhor argumento se comunica às convicções.

(2) Com a passagem ao estágio pós-convencional da interação o adulto escapa à ingenuidade da prática quotidiana. Ele abandona o mundo social nativo no qual entrara com a passagem para o estágio convencional da interação. Para o participante do Discurso a atualidade do contexto empírico e a normatividade das ordenações existentes não esmorecem menos do que a objetividade das coisas e eventos. A partir desse plano metacomunicativo, abrem-se ainda tão somente retrospectivas sobre o mundo vivido: à luz das pretensões de validade hipotéticas, o mundo dos estados de coisas existentes é teorizado, o mundo das relações ordenadas de maneira legítima é moralizado. Tão logo a sociedade (ou seja, essa estrutura de relações normativamente integradas que a criança teve primeiro que se apropriar construtivamente) se vê moralizada, a força normativa do factual desfalece — do ponto de vista isolado da validade deontológica, as instituições que estão privadas de seu caráter nativo podem se transformar em outros tantos casos de justiça problemática. Essa problematização detém, por assim dizer, o agir. Ela susta a efetuação do agir comunicativo, ela corta os liames entre o mundo social e seu contexto no mundo da vida e abala aquelas certezas que afluem intuitivamente ao mundo social a partir do mundo da vida. Ao mesmo tempo, as interações aparecem sob uma outra luz. Pois, logo que estas se vêem submetidas a uma avaliação sob pontos de vista puramente morais, elas se emancipam, por um lado, dos pactos locais e perdem, por outro lado, a forte coloração histórica de uma forma de vida particular. As interações que se submetem à pretensão do agir guiado por princípios e autônomo tornam-se peculiarmente abstratas.

Na medida em que o mundo social é desprendido do contexto de uma forma de vida factualmente habitualizada, mas presente sob o modo da certeza de pano de fundo, e é posto à distância pelo participante do Discurso que assumiu uma atitude hipotética, os sistemas normativos que se tornaram infundados precisam, é verdade, de *outro* fundamento. Esse fundamento novo tem que ser ob-

tido a partir da reorganização dos conceitos sócio-cognitivos básicos disponíveis no estágio de interação precedente. Aí, é a própria estrutura de perspectivas de um mundo completamente descentrado, que gerou em primeiro lugar o problema, que também provê os meios para sua solução. As normas da ação são pensadas agora, de sua parte, como também normalizáveis; elas são subordinadas a princípios, isto é, a normas de nível superior. O conceito da legitimidade das normas de ação é decomposto nos componentes do reconhecimento factual e da qualidade de ser digno de reconhecimento. A essas diferenciações nos conceitos da norma e da validade deontológica corresponde uma diferenciação no conceito do dever; agora, o respeito à lei não serve per se como motivo ético. A heteronomia, isto é, à dependência de normas existentes, opõe-se a exigência de que o agente, ao invés da validade social de uma norma, erija ao contrário a sua validade em princípio de determinação de seu agir. Com esse conceito de autonomia, o conceito da capacidade de agir responsabilmente também se desloca. A responsabilidade torna-se um caso especial da imputabilidade; esta significa a orientação do agir em função de um acordo representado de maneira universal e motivado racionalmente — age moralmente quem age com discernimento.

Com o conceito da capacidade de agir, conceito esse que se constitui no estágio pós-convencional da interação, fica claro que o agir moral representa aquele caso do agir regulado por normas no qual o agente se orienta por pretensões de validade reflexivamente examinadas. O agir moral está sob a pretensão de que a solução de conflitos de ação só se apóia em juízos fundamentais — trata-se de um agir guiado por discernimentos morais.

Esse conceito preciso de moralidade só pode vir a se desenvolver no estágio pós-convencional. Nos estádios precedentes, a intuição do que é moral também está associada à representação de uma solução consensual dos conflitos de ação. Mas, neste caso, os envolvidos partem de idéias, digamos: da vida boa e justa, que permitem ordenar transitivamente as necessidades conflitantes. É só quando se desacopla o mundo social do fluxo das obviedades culturais que a fundamentação autônoma da moral se torna um problema incontornável: os pontos de vista que devem possibilitar o consenso são, agora, eles próprios controversos. Independentemente das afinidades contingentes da origem social, do pertencimento político, da herança cultural, da forma de vida tradicional,

etc., os sujeitos de ação competentes só podem se referir a um “moral point of view” (“ponto de vista moral”), um *ponto de vista subtraído à controvérsia*, quando não podem deixar de aceitá-lo, mesmo no caso de orientações axiológicas divergentes. Por isso, eles têm que tomar esse ponto de referência moral às estruturas nas quais todos os participantes da interação já se encontram *desde sempre*, na medida em que agem de todo comunicativamente. Semelhante ponto de vista está contido, como mostra a ética do Discurso, nos pressupostos pragmáticos universais da argumentação em geral.

A passagem ao juízo moral guiado por princípios é só um primeiro passo, que precisa ainda ser complementado, e com o qual o adulto se desprende do mundo tradicional das normas existentes. Pois os princípios em que se funda a avaliação das normas (por exemplo, princípios da justiça distributiva) apresentam-se no plural e carecem eles próprios de fundamentação. O “moral point of view” (“ponto de vista moral”) não pode ser encontrado num “primeiro” princípio ou numa fundamentação “última”, ou seja, fora do âmbito da própria argumentação. Apenas o processo discursivo do resgate de pretensões de validade normativas conserva uma força de justificação; e essa força, a argumentação deve-a em última instância ao seu enraizamento no agir comunicativo. O almejado “ponto de vista moral”, anterior a todas as controvérsias, orienta-se de uma reciprocidade fundamental embutida no agir orientado para o entendimento mútuo. Essa reciprocidade apresenta-se inicialmente, como vimos, sob as formas da complementaridade regulada pela autoridade e da simetria regulada por interesses; em seguida, na reciprocidade de expectativas de comportamento que se encontram vinculadas nos papéis sociais, bem como na reciprocidade de direitos e deveres, que estão vinculados em normas; e, finalmente, na troca ideal de papéis da fala discursiva que deve assegurar a possibilidade de se valer sem coações e igualmente dos direitos de acesso universal e a participação equitativa na argumentação. Nesse terceiro estágio da interação, uma forma idealizada da comunicação torna-se a destinação da busca cooperativa da verdade de uma comunidade comunicacional em princípio ilimitada. Nesta medida, a moral fundamentada na ética do Discurso apóia-se num modelo que é, por assim dizer, desde o início inerente à empresa do entendimento mútuo linguístico.

(3) Tendo alcançado uma visão sinóptica sobre o equipamento sócio-cognitivo e a estrutura de perspectivas dos três estádios de interação, quero retornar às perspectivas sócio-morais das quais Kohlberg deriva imediatamente os estádios do juízo moral. Kohlberg determina com ajuda das perspectivas sociais os pontos de vista sob os quais se produz em cada caso uma ordem transitiva de interesses controversos e se pode chegar a uma solução consensual dos conflitos. Esses pontos de vista resultam, como agora fica claro, de uma combinação da estrutura de perspectivas disponível em cada caso com uma correspondente idéia da vida boa e justa. Como mostram as duas colunas da direita na seguinte tabela, o primeiro desses componentes explica-se por si mesmo; o que precisa de explicação é o outro componente.

Não é claro à primeira vista como o componente normativo das perspectivas sociais, a saber, a representação da justiça, surge a partir do equipamento sócio-cognitivo do correspondente estádio de interação.

Em primeiro lugar, é preciso levar em conta a circunstância analisada por Durkheim de que a estrutura de relações normativamente integrada da sociedade tem um caráter *primordialmente* moral. O fenômeno moral básico é a força obrigatória das normas que os sujeitos agentes podem infringir. Por isso, todos os conceitos básicos constitutivos para o agir regulado por normas já contêm uma dimensão moral, a qual é tão somente atualizada e esgotada por ocasião de infrações da norma e conflitos. Com a construção de um mundo social e a passagem para a interação guiada por normas, todas as relações sociais adquiriram um caráter *implicitamente ético*. Regras de ouro e a obediência à lei são imperativos éticos que tão somente reclamam o que já está delineado nos papéis sociais e nas normas antes de eclodir qualquer conflito moral: a complementaridade de expectativas de comportamento e a simetria de direitos e deveres.

Mas, além disso, temos que levar em conta a circunstância de que o ponto de vista que assegura o consenso, ou seja, o ponto de vista de uma conformidade em face das expectativas de papéis e normas só se origina sem coações do inventário sócio-cognitivo, porque o mundo social no estádio convencional ainda está inserido no contexto do mundo da vida e está retro-acoplado com as certezas do mundo da vida. A moralidade ainda não se desprende da eticidade de uma forma de vida particular habitualizada sem ques-

tionamentos, ainda não se tornou autônoma *enquanto* moralidade. Os deveres estão de tal modo encaixados nos hábitos concretos da vida que podem tirar sua evidência de certezas que constituem o pano de fundo. As questões de justiça colocam-se aqui no âmbito das questões *já respondidas desde sempre* acerca do bem viver. Até mesmo as éticas religiosas ou da filosofia clássica, que tematizaram esse contexto ético da vida, compreendem e justificam o fato moral, não a partir dele mesmo, mas a partir do horizonte de um todo concebido do ponto de vista da história da salvação cosmológicamente.

Vimos como essa síndrome se resolve com a introdução de uma atitude hipotética. Diante do olhar reflexivo de um participante do Discurso, o mundo social decompõe-se em convenções carentes de justificação; o acervo factual de normas tradicionais divide-se em fatos sociais, por um lado, e normas, por outro lado — estas perderam o respaldo das evidências do mundo da vida e precisam ser justificadas à luz de princípios. É assim que a *orientação em função de princípios de justiça* e, em última instância, em função do processo do *Discurso em torno da fundamentação de normas* resulta da inevitável moralização de um mundo social que se tornou questionável. Tais são as representações de justiça, que substituem no estádio pós-convencional a conformidade a papéis e normas.

No estádio pré-convencional, não podemos falar de representações de justiça no mesmo sentido em que falamos disso nos estádios de interação subseqüentes. Aqui não se constituiu ainda um mundo social no sentido indicado. Falta ainda aos conceitos sócio-cognitivos de que a criança dispõe uma dimensão de validade deontológica claramente destacada. A criança tem que tomar os pontos de vista dotados de força socialmente obrigatória a uma inventário no qual as perspectivas de ação reciprocamente entrelaçadas são interpretadas no sentido de relações de autoridade ou de influenciamentos externos. As *representações de obrigação* e lealdades pré-convencionais apóiam-se, por isso, ou bem na complementaridade da ordem e da obediência ou bem na simetria das compensações. Essas duas formas da reciprocidade constituem o germe naturalista, inerente à própria estrutura da ação, das representações de justiça. Estas, porém, só são concebidas *como* representações de justiça no estádio convencional. E é só no estádio pós-convencional que surge, por assim dizer, a verdade do mundo de representações pré-convencional, a saber: que a idéia da justiça

só pode ser tomada à forma idealizada de uma reciprocidade presumida no Discurso.

Essas indicações devem bastar, por enquanto, para tornar plausível a idéia de que, entre os estádios morais e as perspectivas sociais, por um lado, e os estádios da interação, por outro lado, subsistem relações estruturais que justificam as correlações a que procedemos na tabela 7. É verdade, porém, que essas correlações só podem suportar o peso de uma fundamentação segundo a lógica do desenvolvimento se for possível comprovar para os estádios da interação eles próprios aquilo que até agora antecipei tacitamente com o termo "estádio", a saber, que a *hierarquização dos tipos de ação*, que propus, exprime uma conexão no sentido da *lógica do desenvolvimento*. Todavia, quis tornar evidente essa caracterização teórica antecipatória pela maneira como introduzi os estádios da interação e, em particular, pela maneira como reconstruí as passagens de um estágio para o outro. Em primeiro lugar, foi possível mostrar que, a partir dos elementos das perspectivas eu-tu e da perspectiva do observador, se constroem estruturas de perspectivas cada vez mais complexas, visando a compreensão descentrada do mundo de sujeitos que agem em vista do entendimento mútuo. Do ponto de vista de um *descentramento progressivo da compreensão do mundo*, os estádios da interação exprimem um desenvolvimento direcionado e cumulativo. Em segundo lugar, discriminamos os estádios da interação com base em determinadas operações de coordenação. No estágio pré-convencional, as perspectivas de ação de diferentes participantes são relacionadas uma à outra reciprocamente. No estágio convencional, vincula-se a essa perspectiva de participante uma perspectiva de observador. Finalmente, os sistemas de perspectivas do falante e do mundo constituídos com base nisso são integrados uns aos outros. Esses *cortes* atestam que as estruturas de perspectivas, que se seguem umas às outras, formam *totalidades discretas*. Em terceiro lugar, vimos que, no agir regulado por normas, a oposição que se caracteriza, nos tipos de ação pré-convencionais, entre a complementaridade regulada por autoridade e a simetria regulada por interesses é superada do mesmo modo como, no jogo da argumentação, se supera a oposição que eclode, na relação do agir regulado por normas com o agir estratégico, entre a orientação para o consenso e a orientação para o sucesso. Essa circunstância parece confirmar que, em cada estágio superior, as estruturas cognitivas do estágio inferior se vêm subs-

Tabela 7. Estádios de Interação, Perspectivas

Estruturas cognitivas Tipos de ação	Estrutura de perspectivas	Estrutura da expectativa de comportamento	Conceito de autoridade
Pré-convencional: Interação governada por autoridade Cooperação governada por interesses	Conexão recíproca de perspectivas de ação	Padrão de comportamento particular	Autoridade de pessoas de referência; arbítrio externamente sancionado
Convencional: Agir em papéis	Coordenação das perspectivas de observador e participante	Padrão de comportamento socialmente generalizado: papel social	Autoridade interiorizada de um arbítrio supra-individual = lealdade
Interação guiada por normas		Papéis socialmente generalizados: sistema de normas	Autoridade interiorizada da vontade coletiva impessoal = legitimidade
Pós-convencional: Discurso	Interação das perspectivas do falante e do mundo	Regra para o exame de normas: princípio Regra para o exame de princípios: processo da fundamentação de normas	Valides ideal versus valides social

Sociais e Estádios Morais

Conceito de motivação	Perspectivas Sociais		Estádios do juízo moral
	Perspectiva	Representação da justiça	
Lealdade em face de pessoas: orientação em função de recompensa/castigo	Perspectiva egocêntrica	Complementaridade de ordem e obediência	1
		Simetria das compensações	2
Dever versus inclinação	Perspectiva do grupo primário	Conformidade a papéis	3
	Perspectiva de um coletivo — (system's point of view)	Conformidade ao sistema de normas existentes	4
Autonomia versus Heteronomia	Perspectiva de princípios (prior to society)	Orientação em função de princípios de justiça	5
	Perspectiva procedural (ideal role taking)	Orientação em função da fundamentação de normas	6

tituídas, mas também conservadas sob uma forma reorganizada. Essa relação, difícil de analisar, da “*superação*” de estruturas ultrapassadas teria, porém, que ser comprovada detalhadamente na transformação do equipamento sócio-cognitivo.

De qualquer maneira, podemos constatar certos “trends” (tendências) no interior de dimensões particulares. Assim, por exemplo, é possível obter as estruturas mais complexas, a partir das estruturas mais simples da *expectativa de comportamento*, pela auto-aplicação e generalização: a expectativa socialmente generalizada de expectativas de comportamento vinculadas reciprocamente

engendra normas; a auto-aplicação generalizada de normas engendra princípios com os quais outras normas podem ser normalizadas. Analogamente, os conceitos mais complexos da *validade normativa e da autonomia* surgem dos conceitos mais simples do arbítrio imperativo e da lealdade pessoal ou ainda da orientação em função do prazer/desprazer. O componente significativo central do conceito elementar em cada caso é descontextualizado e apurado de tal forma que, a partir da perspectiva conceptual do estágio superior, o conceito superado é estilizado em um *contraconceito*. Assim, por exemplo, o exercício de autoridade da pessoa de referência transforma-se, no estágio seguinte, no *mero* arbítrio, que contrasta com a expressão legítima da vontade; as lealdades pessoais ou orientações em função do prazer/desprazer transformam-se em *meras* inclinações, que contrastam com deveres. Correlativamente, a legitimidade das normas de ação é concebida no estágio seguinte como uma validade que é ainda apenas factual, *meramente* social, em oposição à validade ideal, enquanto que o agir com base em deveres concretos vale agora como algo de heteronômico, com que a autonomia se defronta.

Uma dicotomização e desvalorização semelhantes efetua-se na passagem do conceito da punição imposta externamente aos conceitos da vergonha e da culpa, ou na passagem do conceito da identidade natural para a identidade em papéis e à identidade do ego<sup>43</sup>. Essas indicações são de natureza programática. Seria necessário um conceito mais preciso da lógica do desenvolvimento para poder levar a cabo seriamente essa espécie de análise e mostrar como o equipamento sócio-cognitivo do estágio elementar é submetido às operações reconstrutivas da auto-aplicação (reflexividade), da generalização e da abstração idealizadora.

Olhando retrospectivamente para o desenrolar de nossas reflexões até aqui, ficam claras as vantagens interpretativas que advêm da colocação do desenvolvimento moral no quadro de uma teoria do agir comunicativo — vantagens tanto para a precisão das conexões entre o juízo moral e a cognição social, quanto para uma fundamentação dos estádios morais segundo a lógica do desenvolvimento.

Antes de mais nada, ficou clara a amplitude de variação dos tipos de interação, nos quais tomam corpo, em cada caso, as mesmas estruturas de perspectivas. Uma compreensão do mundo completamente descentrada desenvolve-se apenas na linha do do-

mínio de comportamentos que não são determinados pela concorrência. Ela torna-se reflexiva com a passagem do agir convencional para a fala discursiva. A continuação do agir comunicativo com meios argumentativos caracteriza um estágio da interação que permite ir além dos estádios da adoção de perspectivas, investigados por Selman. A integração, efetuada na argumentação, das perspectivas do mundo e do falante constitui o ponto de sutura entre a cognição social e a moral pós-convencional.

Esses esclarecimentos foram úteis quando da tentativa de fundamentar os estádios morais na lógica do desenvolvimento. As perspectivas sociais de Kohlberg sobre as quais recai o ônus dessa prova, podem, como vimos, ser correlacionadas com estádios da interação que estão ordenados hierarquicamente segundo estruturas de perspectivas e conceitos básicos. Com isso fica claro, sobretudo, como as representações de justiça se devem às formas de reciprocidade de cada estágio da interação. Com a passagem do agir regulado por normas para o Discurso prático, os conceitos básicos de uma moral guiada por princípios resultam imediatamente da reorganização, necessária do ponto de vista da lógica do desenvolvimento, do equipamento sócio-cognitivo disponível. Com esse passo, o mundo social vê-se moralizado, enquanto que as formas de reciprocidade, embutidas nas interações sociais e elaboradas de maneira cada vez mais abstrata, constituem o núcleo como que naturalista da consciência moral.

A questão se os ganhos de interpretação que fizemos valer aqui também se conquistam no campo da estratégia de pesquisa é algo que tem que se comprovar em outro plano. Para começar, gostaria de utilizar as reconstruções propostas, apenas para esclarecer algumas das dificuldades com as quais a teoria de Kohlberg teve que lutar nos últimos anos<sup>43a</sup>

#### V. Anomalias e Problemas — uma contribuição para a construção da teoria

A discussão da abordagem da Kohlberg concentra-se sobretudo em *quatro problemas*. Como não se conseguiu até hoje comprovar experimentalmente o sexto estágio introduzido hipoteticamente do juízo moral, a questão é se e, eventualmente, em que sentido se pode de todo falar em estádios *naturais* no plano pós-convencional. Além disso, os casos de regressão — que surgem na pós-

adolescência, isto é, no terceiro decênio da vida fizeram surgir a dúvida se o *ponto de referência normativo do desenvolvimento moral* foi corretamente escolhido, isto é, sobretudo se a capacidade de julgar e agir do adulto moralmente maduro se deixa determinar adequadamente à luz de teorias cognitivistas e formalistas. O problema que se coloca é o mesmo de antes: como acomodar o grupo dos *relativistas e cépticos axiológicos* no modelo dos estádios. E, finalmente, está em aberto a questão de como a teoria estruturalista pode ser ligada a conhecimentos da psicologia do eu de tal maneira que se possa fazer justiça aos *aspectos psicodinâmicos da formação do juízo*. A natureza desses problemas pode ser melhor compreendida se aclararmos os seguintes pontos:

- (1) quais são os graus de liberdade que a pessoa em crescimento conquista com a passagem do agir regulado por normas para o Discurso e com seu distanciamento de um mundo social inserido de maneira nativa em seu contexto?
- (2) Quais são os problemas da mediação entre moralidade e eticidade que surgem tão logo o mundo social se vê moralizado e cortado do afluxo de certeza do mundo da vida?
- (3) Qual é a saída que a pessoa em crescimento busca quando ela estaca no distanciamento do mundo tradicional das normas, que se viu desvalorizado, sem dar o passo seguinte no sentido de reorganizar totalmente o equipamento sócio-cognitivo do estágio convencional?
- (4) Quais são as discrepâncias que hão de surgir entre juízos morais e ações quando fracassa a separação das atitudes orientadas para o sucesso e das orientadas para o entendimento mútuo?

(1) Kohlberg revisou repetidamente nas últimas décadas seu esquema de avaliação. Se o mais recente método de avaliação, em que se baseia o “Standard Form Scoring Manual”<sup>44</sup> (“Manual de Pontuação do Questionário Padrão”) representa ou não um aperfeiçoamento sob todos os aspectos, eis aí uma questão a que não responderia sem mais pela afirmativa; as teorias desenvolvidas na tradição de Piaget exigem, por ocasião da codificação das respostas, uma exegese hermenêutica guiada pela teoria que justamente não pode ser objeto de uma operacionalização à prova de qualquer erro, isto é, com o objetivo de neutralizar uma pré-compreensão altamente complexa. De qualquer maneira que seja, a recente avaliação do material de entrevista forçou Kohlberg a abandonar o es-

tádio 6 inicialmente introduzido, porque não era mais possível encontrar evidências para ele nas investigações longitudinais (nos Estados Unidos, em Israel e na Turquia). Atualmente, ele hesita em decidir a questão se, no caso do estágio 6, se trata de um estágio natural psicologicamente identificável ou de uma “construção filosófica”<sup>45</sup>. Todavia, uma revisão que não fosse motivada unicamente por problemas de medida, teria que afetar também o status do estágio 5. Pois, logo que abandonamos a tentativa de continuar de todo a diferenciar estádios no plano pós-convencional, impõe-se a questão se os juízos morais guiados por princípios representam um estágio natural *no mesmo sentido* que os juízos classificados como pré-convencionais e convencionais.

À luz da ética do Discurso, já procedi tacitamente a uma *outra* interpretação dos dois últimos estádios morais e distingi entre a orientação em função de princípios universais, por um lado, e a orientação em função do processo de fundamentação de possíveis princípios, por outro lado (tabela 7). Aí, a natureza dos princípios — não importa se podem ser atribuídos a éticas utilitaristas, jusnaturalistas ou kantianas — não determina mais uma diferença de estágio. De acordo com essa proposta, uma distinção relevante só pode ser traçada entre dois *estádios de reflexão*. No estágio 5, os princípios valem como algo de último, que não precisa mais de fundamentação, ao passo que no estágio 6 esses princípios são, não apenas manejados de maneira flexível, mas expressamente relativizados com os procedimentos de justificação. Essa diferença quanto ao estágio de reflexão tem, é verdade, que ser comprovada no quadro de uma teoria normativa determinada. É preciso mostrar que uma pessoa que se fia na força legitimadora do processo de fundamentação e não apenas na evidência de princípios universais pode enfrentar melhor as objeções cépticas — e, nesta medida, também pode julgar de maneira mais conseqüente. Por outro lado, há éticas filosóficas que contestam esse proceduralismo e insistem em que um procedimento de fundamentação moral não pode ter outro status — e também nada mais proporciona — senão um princípio ético universal. Enquanto essa disputa entre os filósofos não houver sido resolvida, as suposições básicas da ética do Discurso devem ser defendidas no lugar em que concorrem com outras concepções filosóficas e não compreendidas de maneira naturalista como enunciados sobre os estádios naturais da consciência moral. Em todo o caso, não é possível encontrar na ética do Discurso

fundamento algum para uma interpretação (reificante?) que reclame para os *estádios de reflexão* o status de *estádios de desenvolvimento* naturais, representados intrapsiquicamente.

Mas, se faltam evidências para a suposição de vários estádios pós-convencionais, também se torna problemática a descrição que Kohlberg dá ao estágio 5. Surge pelo menos a suspeita de que as idéias do contrato social e do maior proveito para o maior número, estão presas a tradições específicas, difundidas sobretudo nos países anglo-saxônicos, e representam uma maneira de dar expressão ao juízo moral guiado por princípios, maneira essa que tem um conteúdo determinado e está ligada a uma cultura específica.

Referindo-se a dificuldades levantadas por John C. Gibbs, Thomas McCarthy chama a atenção, além disso, para o fato de que a relação do psicólogo informado por uma teoria moral com os sujeitos testados modifica-se de maneira metodicamente relevante tão logo estes atinjam o plano pós-convencional e adotem uma atitude hipotética em face de seu mundo social:

“The suggestion I should like to advance is that Kohlberg’s account places the higher-stage moral subject, at least in point of competence, at the same reflective or discursive level as the moral psychologist. The subject’s thought is now marked by the decentration, differentiation and reflexivity which are the conditions of entrance into the moral theorist’s sphere of argumentation. Thus the asymmetry between the pre-reflective and the reflective, between theories-in-action and explications, which underlies the model of reconstruction begins to break down. The subject is now in a position to argue with the theorist about question of morality”<sup>46</sup>.

(“A sugestão que gostaria de fazer é que a explicação de Kohlberg coloca o sujeito moral de estágio superior, pelos menos no que concerne à competência, no mesmo plano reflexivo ou discursivo que o psicólogo moral. O pensamento do sujeito está marcado agora pela descentração, diferenciação e reflexividade que são as condições da entrada na esfera de argumentação do teorizador moral. Assim, a assimetria entre o pré-reflexivo e o reflexivo, entre as teorias-em-ação e as explicações, subjacente ao modelo

de reconstrução, começa a desmoronar. O sujeito está em condições, agora, de discutir com o teorizador sobre as questões de moralidade”).

No mesmo contexto, McCarthy traça um paralelo entre o desenvolvimento sócio-moral e o desenvolvimento cognitivo:

“Piaget views the underlying functioning of intelligence as unknown to the individual at lower stages of cognition. At superior levels, however, the subject may reflect on previously tacit thought operations and the implicit cognitive achievements of earlier stages, that is, that he or she may engage in epistemological reflection. And this places the subject, at least in point of competence, at the same discursive level as the cognitive psychologist. Here, too, asymmetry between the subject’s pre-reflective know-how and the investigator’s reflective know-that begins to break down. The subject is now in a position to argue with the theorist about the structure and conditions of knowledge”<sup>47</sup>.

(“Piaget considera o funcionamento subjacente da inteligência como desconhecido do indivíduo nos estádios inferiores da cognição. Em níveis superiores, contudo, o sujeito pode refletir sobre as operações de pensamento previamente efetuadas de uma maneira tácita e as aquisições cognitivas implícitas dos estádios anteriores, isto é, ele ou ela pode engajar-se numa reflexão epistemológica. E isso coloca o sujeito, pelo menos no que concerne à competência, no mesmo nível discursivo que o psicólogo do conhecimento. Aqui também, a assimetria entre o saber-como pré-reflexivo do sujeito e o saber-que reflexivo do investigador começa também a desmoronar. O sujeito está agora em condições de discutir com o teorizador sobre a estrutura e as condições do conhecimento”).

No plano das operações formais, o adulto apropriou-se reflexivamente do saber intuitivo com que conseguiu dominar suas tarefas. Desse modo adquiriu a capacidade de continuar os processos de aprendizado construtivos com os meios de reconstrução. Em

princípio, as ciências reconstitutivas passam a fazer parte do domínio de sua competência.

Resulta daí, para a metodologia dessas ciências, a consequência de que o psicólogo que pretenda examinar suas suposições sobre o estágio formal-operatório ficará na dependência de sujeitos de experiências que ele, por princípio, tem que tratar como coparticipes em pé de igualdade na empresa dessa reconstrução científica. A própria teoria dá-lhe a lição de que, neste estágio, desaparece a simetria que havia no estágio precedente entre as operações pré-reflexivas e a tentativa de captá-las reflexivamente. Enquanto o psicólogo que procede reconstitutivamente se vir a si mesmo no horizonte aberto de um processo de pesquisa, cujos resultados não podem ser antecipados, ele terá que admitir também *a mesma posição* para os sujeitos testados do último estágio de competência.

O mesmo vale para as pessoas entrevistadas que respondem aos dilemas morais apresentados a eles a partir da atitude de um participante do Discurso que julga pós-convencionalmente. Na medida em que estas compartilhem, em princípio, a perspectiva do psicólogo moral que faz a entrevista, seus juízos morais não têm mais apenas o caráter de proferimentos gerados ingenuamente com ajuda de uma compreensão intuitiva das regras. Os sujeitos de testes pós-convencionais vêm-se a tal ponto envolvidos na ocupação da filosofia moral, a saber, a reconstrução das subjacentes intuições morais do cotidiano, que seus juízos morais não *refletem* mais apenas um saber pré-teórico, isto é, manifestam-se pré-reflexivamente, mas *explicitam-no* como um saber teórico rudimentar. Os juízos morais guiados por princípios não são possíveis sem os primeiros passos da reconstrução das intuições morais subjacentes e já têm, por isso, *in nuce* o sentido de juízos teórico-morais. Tão logo o pensamento pós-convencional sai fora do mundo tradicional das normas, ele começa a mover-se na mesma arena em que tem lugar o combate dos teorizadores morais; esse combate é impulsionado por experiências históricas e — for the time being (por enquanto) — decidido com argumentos filosóficos e não mediante a via de desenvolvimento identificada pela psicologia.

(2) O segundo complexo de problemas que desencadeou nos últimos anos uma vasta discussão não é fácil de desenredar. A discussão foi desencadeada por contribuições de N. Haan<sup>48</sup> e C. Gil-

ligan<sup>49</sup>. A ocasião imediata foram as dúvidas se, em determinados casos críticos, a classificação dos juízos morais segundo o esquema de Kohlberg não se afasta muito da compreensão intuitiva de um avaliador dotado de sensibilidade moral. Trata-se aí, por um lado, de mulheres cujos proferimentos têm que ser correlacionados com o estágio 3, muito embora se deva presumir para elas uma maior maturidade moral; por outro lado, de pessoas testadas que são classificadas como cépticos axiológicos relativistas (segundo o estágio 4<sup>1/2</sup>, v. embaixo), muito embora seus proferimentos pareçam, antes, mais maduros do que os juízos pós-convencionais costumeiros. Gilligan e Murphy lembram que, pelos padrões de Kohlberg, em média, mais da metade da população dos Estados Unidos ficaria aquém do plano pós-convencional da consciência moral. Mas, sobretudo, eles apontam para a constatação de que a maioria de um "sample" (amostragem) de 26 pessoas testadas, que haviam sido classificadas segundo o processo de avaliação a princípio como pós-convencionais, caiu posteriormente para posições relativistas (4<sup>1/2</sup>)<sup>50</sup>. Embora Kohlberg conteste os fatos<sup>51</sup> em que se apóiam em primeira linha seus críticos — a super-representação de pessoas testadas do sexo feminino nos estádios inferiores e casos de regressões não explicáveis teoricamente —, a discussão chamou a atenção para problemas que, na linguagem da tradição filosófica, estão ligados à relação entre a moralidade e a eticidade.

Gilligan e Murphy afirmam (referindo-se a uma monografia de Perry sobre a superação do pensamento absolutista na adolescência tardia<sup>52</sup> e apoiando-se nas suposições de Riegel sobre as operações pós-formais<sup>53</sup>) uma via de desenvolvimento pós-convencional dos estádios 5/6 de Kohlberg (postconventional formal: PCF) para um estágio que chamam de "relativismo contextual" (postconventional contextual: PCC). Neste estágio, um adulto moralmente amadurecido ao longo de conflitos e experiências aprende a superar as abstrações de que está afetada uma moral da justiça de cunho kantiano, moral essa rigorosamente deontológica e absolutizando o ponto de vista da correção normativa. Essa *ética da responsabilidade relativista* pauta-se por dilemas reais e não apenas considerados de maneira hipotética; ela leva em conta as complexidades das situações vividas; vincula o aspecto da justiça aos aspectos da solicitude e da responsabilidade pelas pessoas confiadas a outras; e exige, indo além do conceito abstrato da autonomia, um conceito mais abrangente da personalidade madura:

"While the logical concepts of equality and reciprocity can support a principled morality of universal rights and respect, experiences of moral conflict and choice seem to point rather to special obligations and responsibility for consequences that can be anticipated and understood only within a more contextual frame of reference. The balancing of these two points of view appeared to us to be the key to understanding adult moral development. In our view, this would require a restructuring of moral thought which would include but supersede the principled understanding of Kohlberg's highest stages"<sup>54</sup>.

("Enquanto que os conceitos básicos da igualdade e da reciprocidade podem sustentar uma moralidade, baseada em princípios, dos direitos universais e do respeito, as experiências do conflito e da escolha moral parecem remeter, antes, a obrigações especiais e a uma responsabilidade por conseqüências que só podem ser antecipadas e compreendidas dentro de um quadro de referência mais contextual. O equilíbrio desses dois pontos de vista pareceu-nos ser a chave para a compreensão do desenvolvimento moral adulto. Em nosso modo de ver, isso exigiria uma reestruturação do pensamento moral que incluiria, mas suplantaria a compreensão pautada por princípios dos mais altos estádios de Kohlberg").

Do ponto de vista da ética do Discurso, as coisas apresentam-se de maneira algo diferente. Gilligan e Murphy tratam, de fato, dos problemas que resultam de uma passagem bem sucedida para a moral guiada por princípios. Esta surge, como vimos, de uma peculiar operação abstrativa que priva o mundo social enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente ordenadas de sua estabilidade nativa e o coloca sob a injunção de ter de buscar uma justificativa: o mundo social deve sua facticidade inabalável antes de mais nada à sua inserção em formas de vida concretas e ingenuamente habitualizadas, que permanecem às costas dos sujeitos agentes como um pano de fundo inquestionável e pré-reflexivamente presente. Os agentes comunicativos têm um saber explícito das ordenações institucionais existentes, às quais se referem com seus atos de fala; mas esse saber permanece, no estágio convencional, tão intimamente entrelaçado com as certezas implícitas, ligadas a

esse pano de fundo, das formas de vida particulares, que o acervo de normas intersubjetivamente reconhecido adquire uma validade objetiva. Se, agora, o mundo social é moralizado a partir da atitude hipotética do participante do Discurso e se vê assim destacado da totalidade do mundo da vida, essa fusão entre validade e validade social dissolve-se. Ao mesmo tempo, a unidade da práxis das comunicações habitualizadas da vida quotidiana decompõe-se em normas e valores, ou seja, numa parte do domínio prático que pode ser submetida, do ponto de vista da validade deontológica, à exigência da justificação moral e em uma outra parte do domínio prático que não é passível de moralização e que abrange as configurações de valor particulares, integradas em modos de vida coletivos e individuais.

Os valores culturais coalescidos e concretizados nessas totalidades, que são as formas de vida e as biografias, perpassam o tecido de uma prática comunicacional quotidiana que marca a existência e assegura a identidade dos sujeitos agentes e da qual estes não podem se distanciar da mesma maneira como o fazem relativamente às ordenações institucionais de seu mundo social. Os valores culturais transcendem, eles também, o desenrolar factual das ações; eles condensam-se nas síndromes históricas e biográficas das orientações axiológicas à luz das quais os sujeitos podem distinguir o “bem viver” da reprodução da vida como “simples sobrevivência”. Mas as idéias do bem viver não são representações que se tenham simplesmente em vista como um dever abstrato; elas marcam de tal modo a identidade de grupos e indivíduos que constituem uma parte integrante da respectiva cultura ou personalidade. Quem coloca em questão as formas de vida nas quais sua própria identidade se formou tem que colocar em questão sua própria existência. O distanciamento que se produz em semelhantes crises de vida é de natureza diferente da distância que o participante de um Discurso toma em relação à facticidade das instituições existentes quando se põe a examinar as normas.

Assim, a formação do ponto de vista moral vai de par com uma diferenciação no interior do domínio prático: as *questões morais*, que podem em princípio ser decididas racionalmente do ponto de vista da possibilidade de universalização dos interesses ou da justiça, são distinguidas agora das questões *valorativas*, que se apresentam do ponto de vista mais geral como questões do *bem viver* e que só são acessíveis a um debate racional *no interior* do hori-

zonte não-problemático de uma forma de vida historicamente concreta ou de uma conduta de vida individual. A eticidade concreta de um mundo da vida ingenuamente habitualizado pode ser caracterizada também com base no fato de que as questões morais ainda constituem aí uma síndrome indissolúvel, enquanto que, num mundo da vida racionalizado, as questões morais se tornam independentes dos problemas do bem viver — elas têm que ser respondidas de início autonomamente, isto é, como questões de justiça. Nesse “de início” vem à tona o problema que é tratado sob o título de “ética da responsabilidade”. Pois, o ganho de racionalidade que o isolamento das questões de justiça proporciona também tem um preço. As questões do bem viver têm a vantagem de poderem ser respondidas a partir do horizonte das certezas do mundo da vida. Elas colocam-se de antemão como ligadas ao contexto e, por conseguinte, como questões *concretas*. As respostas correlativas conservam a força *motivadora da ação* de uma forma de vida sempre pressuposta nesses contextos. No quadro da eticidade concreta, no qual se move a moral convencional, os juízos morais tomam tanto a concretude quanto a força motivadora da ação à sua ligação intrínseca com as idéias do bem viver e à eticidade institucionalizada. A problematização não pode, neste estágio, ir tão fundo a ponto de pôr a perder as vantagens de uma eticidade existente. Mas é exatamente isto o que ocorre com a passagem para a moral pós-convencional. A operação abstrativa que moraliza o mundo social e, assim, o separa do pano de fundo de seu mundo da vida tem duas conseqüências: de um ponto de vista rigorosamente deontológico, as questões morais são extraídas de seus contextos de tal maneira que as respostas morais conservam tão-somente a força de motivação racional dos discernimentos.

Ora, as questões morais jamais se colocam por causa de si mesmas; elas surgem com o interesse de conseguir orientações para a ação. *Por isso é preciso que as respostas desmotivadas a questões descontextualizadas sejam reintroduzidas na prática.* É preciso que a moralidade compense as perdas de eticidade concreta, com que ela a princípio se acomoda por causa da vantagem cognitiva, para se tornar eficaz na prática. As respostas desmotivadas a questões descontextualizadas só podem alcançar eficácia prática com a solução de *dois problemas derivados*: a abstração dos contextos de ação deve ser revogada do mesmo modo como a separação dos discernimentos racionalmente motivados relativamente às atitudes

empíricas. Toda moral cognitivista confrontará o agente com as questões da *aplicação específica à situação* e do *ancoramento motivacional* dos discernimentos morais.<sup>55</sup> E os dois problemas só podem ser resolvidos se uma coisa vem se *ajuntar* ao juízo moral: o esforço hermenêutico e a interiorização da autoridade.

A construção do “estádio” do relativismo cultural deve-se ao desconhecimento do problema fundamental de como mediatizar a eticidade e a moral. Em primeiro lugar, C. Gilligan não separa suficientemente do *problema cognitivo* da aplicação o *problema motivacional* do ancoramento dos discernimentos morais. Por isso, ele tende a distinguir o formalismo pós-convencional (PCG) do contextualismo pós-convencional (PCC) segundo relações a situações hipoteticamente consideradas por oposição às atuais. A questão, porém, se eu também faria o que devo fazer concerne apenas o lado motivacional do problema da mediação. O outro lado desse problema é de natureza cognitiva: como tenho que compreender na situação dada o mandamento universal que só diz o que devo fazer, para poder agir de acordo com ele?

Em segundo lugar, C. Gilligan desconhece que os dois problemas só se colocam quando a moral foi abstraída da eticidade e está respondida a questão fundamental da filosofia moral quanto à possibilidade de fundamentar normas no sentido de uma ética cognitivista. A questão da aplicação contextualmente específica de normas universais não deve ser confundida com a questão da fundamentação. É porque as normas morais não contêm de antemão as regras de sua aplicação que o agir a partir de um discernimento moral exige adicionalmente a faculdade da inteligência hermenêutica ou, nas palavras de Kant, o poder do juízo reflexionante. Mas daí, em absoluto, não resulta consequência alguma que necessariamente ponha em questão a decisão tomada de antemão em favor de uma posição universalista.<sup>56</sup>

Em terceiro lugar, o relativismo contextual deve compensar deficiências que surgem no plano pós-convencional do juízo moral quando os problemas resultantes que mencionamos não são dominados. Podemos falar em *rigorismo moral*, quando falta a sensibilidade hermenêutica para o problema da aplicação e quando os discernimentos abstratos são enfiados sem mediações por sobre as situações concretas — *fiat justitia pereat mundus*. O contraste que Max Weber estabelece entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade nutre-se em boa parte dessa crítica popular de Kant.

De *intelectualização* falamos quando as abstrações morais preenchem funções de defesa. C. Gilligan tende a estilizar erroneamente essas *deficiências* em características de um estágio *normal* do pensamento pós-convencional (PCF).

Finalmente, ela relaciona a distinção entre PCF e PCC com a oposição entre uma orientação em função da justiça, por um lado, e uma orientação em função da solicitude e da responsabilidade por um determinado círculo de pessoas, por outro lado, defendendo a hipótese de que essas duas orientações estão desigualmente distribuídas segundo os sexos.

Se, ao contrário, nos damos conta:

- de que o “ponto de vista moral” em sentido estrito só se constitui com a passagem do segundo para o terceiro estágio de interação;
- de que essa passagem se realiza quando o mundo social se vê a partir da atitude hipotética de um participante da argumentação moralizado e cindido do mundo da vida;
- de que a abstração deontológica separa questões de justiça das questões do bem viver;
- de que as questões morais se vêem assim desacopladas de seus contextos do mesmo modo como as respostas morais se vêem desacopladas de motivos empíricos;
- e de que desses desacoplamentos resulta a necessidade de aplicar os discernimentos morais de acordo com a especificidade dos contextos e de ancorá-los motivacionalmente de uma maneira particular;

se nos damos conta de tudo isso fica claro, então que a solução desses problemas exige uma mediação da moralidade e da eticidade, mediação essa que vai além daquilo que os juízos morais podem fazer no sentido de uma ética deontológica. Por isso não tem sentido querer complementar ou revisar os estádios do juízo moral. Os dois problemas mencionados estão num outro plano, diferente daquele em que se encontra a capacidade moral de julgar; eles exigem uma outra categoria de operações, a saber, a sensibilidade ao contexto e a inteligência, por um lado, a capacidade de se dirigir autonomamente, por outro lado. As contribuições críticas para a discussão<sup>57</sup> desencadeada por C. Gilligan podem ser resumidas sob os seguintes pontos de vista.

## O problema cognitivo da aplicação

(a) Aqueles que pretendem complementar os estádios morais de Kohlberg seja com mais um estágio pós-convencional (C. Gilligan), seja com a introdução de uma hierarquia paralela (N. Haan), não distinguem suficientemente entre questões morais e questões valorativas, entre questões de justiça e questões do bem viver. A isso corresponde no que concerne à conduta de vida individual, a distinção entre os aspectos da autodeterminação e da auto-realização.<sup>58</sup> Muitas vezes, as questões relativas à preferência por formas de vida ou por objetivos de vida (ideais do ego) e mesmo as questões relativas à valoração dos caracteres e modos de agir só se colocam depois de respondidas as questões morais no sentido mais estrito.<sup>59</sup> De resto, a determinação pela ética do Discurso do ponto de vista moral não admite, ao lado da justiça ou da correção normativa, pontos de vista concorrentes *do mesmo nível*. Se as normas válidas devem encarnar interesses passíveis de universalização, o princípio do bem estar geral (o “principle of beneficence” de Frankena<sup>60</sup>) ou o princípio da solicitude não-privilegiadora ou responsabilidade em face dos outros (“care and responsibility” — na medida em que essas expressões designam princípios *morais*) já foram levados em conta no significado da validade normativa.

(b) A versão ético-discursiva do princípio moral também exclui um estreitamento do juízo moral no sentido da ética da convicção. A consideração das conseqüências e efeitos colaterais que resultam previsivelmente da aplicação universal de uma norma controversa não precisa de nenhum ponto de vista *adicional* tomado à ética da responsabilidade. É verdade que a razão prática na interpretação da ética do Discurso também exige uma inteligência prática na aplicação das regras. Mas o recurso a essa faculdade não confina a razão prática no horizonte de uma época determinada ou de uma cultura particular. Mesmo na dimensão da aplicação são possíveis processos de aprendizagem guiados pelo conteúdo universalista de norma a ser aplicada.

(c) A adoção ideal de papéis serve de palavra-chave para um tipo de fundamentação procedural. Ela requer operações cognitivas exigentes. Estas, por sua vez, estão ligadas por relações internas a motivos e atitudes emocionais como, por exemplo, a empatia. O sentir-se concernido pelo destino do “próximo” (que muitas vezes é o mais afastado) é, nos casos da distância sócio-cultural, uma

condição emocional necessária para as operações cognitivas que se esperam do participante do Discurso. Pode-se recorrer a relações semelhantes entre a cognição, a faculdade da empatia e a ágape para realizar a operação hermenêutica da aplicação de normas universais com sensibilidade para o contexto. Essa integração de operações cognitivas e atitudes emocionais na aplicação e fundamentação de normas caracteriza toda faculdade *plenamente amadurecida do juízo moral*. É só esse conceito de maturidade que torna visíveis os fenômenos do rigorismo moral como danos infligidos à faculdade de julgar; esse conceito, porém, não deve ser confrontado com o pensamento pós-convencional *exteriormente*, no sentido da oposição entre a ética do amor e a ética da lei, mas deveria resultar de uma descrição adequada do mais elevado estágio moral ele próprio.<sup>61</sup>

## O problema motivacional do ancoramento

(a) Aqueles que pretendem complementar os estádios morais de Kohlberg no sentido mencionado, não distinguem suficientemente entre o desenvolvimento moral e o desenvolvimento do eu. A capacidade de julgar moralmente correspondem, ao sistema da personalidade, controles do comportamento ou estruturas do super-ego. Estes só se constituem, nos estádios superiores, no distanciamento do e no confronto com o mundo social, logo na estrutura de relações normativamente integradas e próprias a cada ambiente social; as estruturas do super-ego podem ser analisadas nos conceitos sócio-cognitivos do agir regulado por normas. A identidade do eu forma-se, ao contrário, nos contextos mais complexos do agir comunicativo, a saber no relacionamento com a estrutura do mundo objetivo, social e subjetivo, a qual vai se diferenciando pouco a pouco dos contextos do mundo da vida.<sup>62</sup>

(b) O desentrelaçamento pós-convencional da moral e da eticidade significa a perda do respaldo das concepções morais básicas que as obviedades culturais e certezas do mundo da vida em geral fornecem. Desse modo, os discernimentos também se separam dos motivos empíricos culturalmente habitualizados. Para compensar o desnível que surge assim entre juízos morais e ações morais, é preciso um sistema de controles internos do comportamento, que responda a juízos morais guiados por princípios, por conseguinte a convicções formadoras de motivos e que possibilite a *autodireção*;

ele tem que funcionar com autonomia, a saber, independentemente da pressão suave, mas externa, de ordenações legítimas e factualmente reconhecidas. Essas condições são satisfeitas apenas pela internalização completa de uns poucos princípios altamente abstratos e universais, que se dão a conhecer, como explica a ética do Discurso, como implicações de um processo de fundamentação de normas. Ora, essas estruturas pós-convencionais do super-ego podem ser *testadas* controlando-se as respostas a questões do tipo: “O que devo fazer?” Com respostas a questões do tipo: “O que faria eu?”. Mesmo esses “juízos de responsabilidade”, com os quais o interrogado manifesta a *intenção* ou a *confiança* de também agir de acordo com os seus juízos morais, encontram-se ainda no mesmo plano cognitivo que os juízos morais. Mesmo que seja lícito interpretá-los como expressão de uma convicção, eles não podem garantir *enquanto* juízos de modo algum a correspondência dos juízos e das ações. Certamente, o *gênero* de ancoramento motivacional, sem o qual uma moral pós-convencional não pode ser transposta no agir, pode ser derivado da estrutura da capacidade de agir, isto é, de um equipamento sócio-cognitivo transformado pós-convencionalmente. Mas, se os processos psicodinâmicos de fato satisfazem às exigências dessa estrutura não é algo que se mostre nas *respostas* a questões do tipo: “Por que justamente eu?”, mas apenas na prática mesma.<sup>63</sup>

(c) Mesmo que a passagem para o estágio pós-convencional dê certo, um ancoramento motivacional defeituoso pode restringir a capacidade de agir de maneira autônoma. Uma forma de manifestação particularmente flagrante dessa discrepância entre o juízo e o agir é a intelectualização, que se serve de uma elaborada avaliação moral de conflitos de ação manifestos para a defesa de conflitos pulsionais mantidos em estado latente.

(3) Uma terceira dificuldade é suscitada por aquele grupo de juízo morais que forçaram Kohlberg a introduzir o tipo intermediário “4<sup>1/2</sup>”. Trata-se de pronunciamentos relativistas, que são feitos de um ponto de vista antes estratégico do que moral. A princípio, Kohlberg e seus colaboradores ficaram tentados a acentuar a semelhança com o hedonismo instrumental do segundo estágio. Por outro lado, não podiam classificar esses juízos como pré-convencionais, porque os interrogados desse tipo moviam-se num alto nível de argumentação; a atitude hipotética, a partir da qual avaliavam o mundo social sem moralizá-lo, também falava em favor de uma afi-

nidade de seus proferimentos com os juízos do estágio pós-convencional. Por isso Kohlberg localizou esses juízos entre o plano convencional e o plano pós-convencional; ele situou-as num estágio de transição que se deve menos descrever estruturalmente do que, antes, explicar de um ponto de vista psicodinâmico, aliás, como expressão de uma crise de adolescência ainda não superada.<sup>64</sup> Essa interpretação é insatisfatória, já que não pode explicar a possibilidade da estabilização desse nível do juízo. Em favor de uma estabilização fala também o fato de que o cepticismo axiológico do “estádio 4<sup>1/2</sup>” também foi elaborado filosoficamente e defendido na linha Weber-Popper como uma posição a ser levada a sério.

A *skepsis* axiológica fundamentada empiricamente e que é um traço de união entre as abordagens subjetivistas na ética põe em dúvida a suposição racionalista básica, na qual também se apóia a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg. O céptico moderno contesta que as questões morais possam ser decididas com boas razões, por conseguinte de uma maneira intersubjetivamente obrigatória; ele leva a cabo investigações meta-éticas para explicar como o engano racionalista de nossas intuições morais quotidianas está arraigado em nossa linguagem. Ora, a psicologia forneceria certamente o fórum errado para a decisão da disputa entre o céptico e o cognitivista.<sup>65</sup> Este tem que se impor com argumentos filosóficos — é daí que parte, em todo o caso, a teoria do desenvolvimento da consciência moral. Mas a psicologia deve poder explicar por que a *skepsis* axiológica, que parece, no entanto, saltar fora da lógica do desenvolvimento da consciência moral, surge como um estágio natural dentro desse desenvolvimento. Kohlberg não pode se contentar com a introdução, no esquema dos estádios morais, de um estágio de transição a se explicar apenas psicodinamicamente; essa solução classificatória obriga-o também a indicar o *lugar do estágio transicional na lógica do desenvolvimento*, por conseguinte obriga-o a descrever estruturalmente o estágio 4<sup>1/2</sup> como os demais estádios. A descrição que ele propõe não satisfaz a essa exigência.<sup>66</sup>

#### Tabela 8. O Estádio de Transição 4<sup>1/2</sup>

##### Level B/C. Transitional Level

This level is postconventional but not yet principled.

### Content of Transition

At Stage 4<sup>1/2</sup>, choice is personal and subjective. It is based on emotions, conscience is seen as arbitrary and relative, as are ideas such as “duty” and “morally right”.

### Transitional Social Perspective.

At this stage, the perspective is that of an individual standing outside of his own society and considering himself as an individual making decisions without a generalized commitment or contract with society. One can pick and choose obligations, which are defined by particular societies, but one has no principles for such choice.

### (Nível B/C. Nível Transicional)

Este nível é pós-convencional, mas ainda não regido por princípios.

*Conteúdo da Transição:* — No estágio 4<sup>1/2</sup>, a escolha é pessoal e subjetiva. Está baseada em emoções, a consciência é vista como arbitrária e relativa, como o são idéias como “dever” e “moralmente correto”.

*Perspectiva Social Transicional:* — Neste estágio, a perspectiva é a de um indivíduo que se situa fora de sua própria sociedade e que se considera a si mesmo como um indivíduo tomando decisões sem uma obrigação ou contrato generalizado com a sociedade. Pode-se escolher a bel-prazer as obrigações, que são definidas por sociedades particulares, mas não se dispõe de nenhum princípio para semelhantes escolhas).

Gostaria de explicar esse fenômeno, incômodo para a teoria, de um estágio transicional pelo fato de que esse grupo de pessoas interrogadas só parcialmente efetua a passagem para o plano pós-convencional. Se a integração das perspectivas do falante com as perspectivas do mundo não dá certo completamente e não inclui o mundo social com a correspondente atitude conforme a normas, também dá errado a coordenação, pressuposta pelo Discurso, entre a atitude orientada para o sucesso de um agente estratégico e a atitude orientada para o entendimento mútuo daquele que quer prosseguir o agir comunicativo com outros meios, a saber, argu-

mentativos, nos casos precisamente em que se tematizam as *pre-tensões de validade normativas* que se tornaram problemáticas. O equipamento sócio-cognitivo do estágio convencional da interação foi reorganizado, então, apenas até o ponto em que, tendo aprendido, é verdade, argumentações teóricas, o adolescente por assim dizer se detém diante da entrada na argumentação moral. Em outro texto, descrevi essa hipótese da seguinte maneira<sup>67</sup>:

Com a capacidade de pensar hipoteticamente sobre questões prático-morais, o adolescente preenche a condição necessária e suficiente para *desprender-se do modo de pensar convencional* mas esse passo não prejudica ainda a decisão, por uma das duas vias de desenvolvimento alternativas. O adolescente pode utilizar a distância que acabou de conquistar relativamente a um mundo de convenções que, em virtude de sua inserção hipotética num horizonte de possibilidades, perdem a força ingênua da validade social e assim se tornam reflexivamente desvalorizadas. Ou ele há de procurar preservar também o novo nível de reflexão, a partir dos destroços do mundo das convenções dotadas de validade factual, o sentido da validade de normas e de proposições deontológicas — e, então, ele terá que reconstruir os conceitos básicos da dimensão moral sem abrir mão da perspectiva ética. Ele terá que relativizar a validade social das normas factualmente existentes à luz de uma validade normativa que satisfaça aos padrões da fundamentação racional. Aferrar-se dessa maneira ao sentido reconstruído da validade normativa é uma condição necessária para a *passagem para o modo de pensar pós-convencional*. Ou então o adolescente desprender-se-á do modo de pensar convencional sem passar para o pós-convencional. Nesse caso, ele compreende o desmoronamento do mundo das convenções como o devassamento da falsidade de uma pretensão cognitiva, à qual estavam associadas até aí as normas e proposições deontológicas convencionais. Então, os conceitos morais básicos, em sua forma convencional cognitivamente desvalorizada, precisarão retrospectivamente de explicação. O adolescente tem que resolver a dissonância entre as intuições morais, pelas quais o seu saber e agir quotidianos não-refletidos continuam a ser determinados *como dantes*, e o (presumido) discernimento do caráter ilusório dessa consciência moral convencional (que, de fato, está desvalorizada na reflexão, mas de modo nenhum posta fora de função no quotidiano). No lugar de uma consciência ética pós-convencionalmente renovada aparece uma explicação meta-ética

das ilusões morais. Essa explicação pode superar essas dissonâncias com uma facilidade tanto maior, quanto melhor se conseguir reconciliar a *skepsis* teórica com as intuições que não sofreram nenhuma refração na prática. Nesse respeito, o ceticismo ético de Max Weber, por exemplo, que, mesmo de um ponto de vista teórico, deixa intacto o caráter existencial dos laços axiológicos, faz mais do que o emotivismo de Stevenson, que elimina as intuições morais explicando-as como atitudes emocionais. Na perspectiva de Kohlberg, essas versões meta-éticas têm que se deixar classificar de um ponto de vista da lógica do desenvolvimento e *subordinar* a éticas cognitivistas.

(4) O último problema, a teoria de Kohlberg comparte-o com todas as abordagens que distinguem a competência do desempenho. Posto que as competências só podem ser capturadas em suas formas de manifestações tangíveis, logo com base nos fenômenos do desempenho, essas abordagens teóricas enfrentam problemas de mensuração particulares. É apenas na medida em que esses problemas podem ser resolvidos que os fatores determinantes do desempenho podem ser isolados das capacidades teoricamente postuladas. Convém distinguir os fatores determinantes do desempenho, que devem *poder* se ajuntar a uma competência adquirida *complementando-a* ou ainda *estimulando-a* ou acelerando-a, dos fatores de *inibição* e *refreamento*, que atuam à maneira de um filtro.

De certo, é uma simplificação grosseira considerar os juízos morais como uma medida da competência e as ações morais como medida do desempenho. Mas, por outro lado, o ancoramento motivacional das capacidades pós-convencionais de julgar nas estruturas análogas do super-ego dá um exemplo de fatores determinantes do desempenho que são *complementares* e sem os quais os juízos morais desse estágio não poderiam se tornar eficazes na prática<sup>68</sup>. É verdade, porém, que, normalmente, as discrepâncias entre o juízo e o agir podem ser explicadas pelo efeito seletivo de fatores *inibitórios*. A esse respeito, há uma série de investigações interessantes<sup>69</sup>. Entre esses fatores determinantes do desempenho que atuam negativamente há alguns que explicam os déficits motivacionais; e, entre eles interessam particularmente os mecanismos de defesa, que foram investigados sistematicamente pela primeira vez por Anna Freud, porque intervêm perturbando a formação de motivos exigida estruturalmente e, por isso, também podem ser analisados de um *ponto de vista estrutural*.

A identificação e a projeção são os dois mecanismos fundamentais da defesa de conflitos, adquiridos na mais tenra infância. É a partir dessas raízes que vem se constituir, aparentemente apenas no estágio convencional da interação, o sistema conhecido dos mecanismos de defesa<sup>70</sup>. Estes distinguem-se consoante a maneira pela qual se *infiltram* na diferenciação, que surgiu nesse estágio, entre as ações orientadas para o entendimento mútuo e as ações orientadas para o sucesso. A defesa opera em geral de tal maneira que as barreiras de comunicação erguidas intrapsiquicamente separam o aspecto estratégico do agir (que permaneceu inconsciente e serve à realização de desejos inconscientes) da intenção manifesta visando o entendimento mútuo. É assim que o sujeito pode se enganar a si mesmo quanto ao fato de que ele infringe objetivamente as pressuposições compartilhadas do agir orientado para o entendimento mútuo. As ações motivadas inconscientemente podem ser explicadas como uma desdiferenciação latente, isto é, não confessada a si mesmo e aos demais, entre o agir estratégico e o agir comunicativo, sendo que o efeito de auto-engano do ato de defesa pode ser interpretado no sentido de um distúrbio intrapsíquico da comunicação. Essa interpretação serve-se do conceito de uma comunicação distorcida de maneira sistemática, que pode surgir simetricamente, no plano interpessoal e intrapsíquico. Esse conceito precisa, porém, de uma discussão específica no quadro da teoria da comunicação<sup>71</sup>.

## NOTAS DO 4.º CAPÍTULO

1. Neste volume, mais acima p. 61 ss.
2. Acerca da metodologia das ciências reconstrutivas, cf. D. Garz, Zur Bedeutung rekonstruktiver Sozialisationstheorien in der Erziehungswissenschaft — unter besonderer Berücksichtigung der Arbeiten von L. Kohlberg (O Significado das Teorias Reconstrutivas da socialização na Ciência da Educação — Com Particular Atenção para os Trabalhos de L. Kohlberg), Tese Doutoral Hamburgo 1982.
3. Cf. a bibliografia dos trabalhos de Kohlberg in: L. Kohlberg, Essays on Moral Development (Ensaio sobre o Desenvolvimento Moral, vol. I, San Francisco 1981. 423-428.
4. Th. Kesselring, *Entwicklung und Widerspruch* (Desenvolvimento e Contradição), Frankfurt 1981.

5. Cf. neste volume, mais acima p. 53 ss.
6. R. Bubner, Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente (Auto-referencialidade enquanto Estrutura de Argumentos Transcendentais), in: W. Kuhlmann, D. Böhler (orgs.), Kommunikation und Reflexion (Festschrift Apel) (Comunicação e Reflexão — volume comemorativo para Apel), Frankfurt 1982, 304 ss. Bubner refere-se à discussão in: Bieri, Horstmann, Krüger (eds.), Transcendental Arguments and Science, Dordrecht 1979.
7. Cf. J. Habermas, A Filosofia como Guardador de Lugar e como Intérprete, neste vol. mais acima p. 17 ss.
8. Um bom exemplo é a investigação de M. Keller, S. Reuss, Der Prozess der moralischen Entschcheidungsfindung (O Processo da Tomada de Decisão Moral), ms., International Symposium on Moral Education, Set. 1982, Frigourg.
9. Sobre a recepção na Alemanha, cf. L. H. Eckensberger (org.), Entwicklung des moralischen Urteilens (Desenvolvimento do Julgar Moral), Saarbrücken 1978; mais recentemente: G. Lind, H. Hartmann, R. Wakenhut (orgs.), Moralisches Urteilen und soziale Umwelt (O Julgar Moral e o Mundo Ambiente Social), Weinheim 1983.
10. L. Kohlberg, A Reply to Owen Flanagan (Réplica a Owen Flanagan), in: Ethics, 92, 1982; do mesmo: Justice as Reversibility, in: Essays on Moral Development, vol. I, San Francisco 1981, 190 ss.
11. Sobre essa posição emotivista, cf. G. Harmann, Das Wesen der Moral (A Essência da Moral), Frankfurt 1981, 38 ss.
12. O lugar do “observador ideal” é tomado pela “situação de fala ideal”, para a qual pode-se postular como preenchidas as exigentes pressuposições pragmáticas da argumentação em geral. Cf. P. Alexy, Eine Theorie des praktischen Diskurses, in: W. Oelmüller (org.), Transzendentalphilosophische Normenbegründungen (Fundamentações Transcendental-Filosóficas de Normas). Paderborn 1978.
13. Kohlberg (1981), 409 ss.
14. Kohlberg (1981), 409 ss.
15. R. L. Selman, The Growth of interpersonal Understanding (Crescimento do Entendimento Interpessoal), New York, 1980.
16. H. Lenk, Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus (Fundamentação Filosófica da Lógica e Criticismo Racional), in: Zeitschrift für philosophische Forschung 24 (1970), 183 ss.
17. J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns (Teoria do Agir Comunicativo), Frankfurt 1981; J. Habermas, Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns (Esclarecimentos Acerca do Conceito do Agir Comunicativo), in: J. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (Estudos Preliminares e Suplementos à Teoria do Agir Comunicativo), Frankfurt 1984.
18. Habermas (1971), vol. I, 127 ss.
19. Cf. K. O. Apel, Intentions, Conventions and Reference to Things (Intenções, Convenções e Referência a Coisas), in: H. Parret, J. Bouveresse (eds.), Meaning and Understanding (Significado e Compreensão), Berlim 1981, 79 ss.; K. O. Apel, Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Rationalität unterscheiden? (É possível Distinguir a Razão Ética da Racionalidade estratégica?), ms. Frankfurt 1983.
20. Habermas (1981), vol. 2, 82 ss.
21. Habermas (1981), vol. 1, 385 ss.
22. Esse confronto super-simplificador despreza a diferença entre os componentes do mundo da vida, que *jamais* foram desprendidos do saber constituindo um pano de fundo intuitivamente presente, a fim de serem tematizados, e aqueles componentes pelo menos *uma vez* tematizados, que foram reintegrados ao mundo da vida, alcançando assim uma não problematidade *secundária*. (Foi U. Matthiesen que me chamou a atenção para isso.)
23. Uma hipótese correspondente sobre a construção de um mundo interior delimitado em face do mundo objetivo e do mundo social só deve nos interessar na medida em que uma outra atitude fundamental bem como a terceira perspectiva, *que vem completar o sistema das perspectivas do mundo*, vierem se associar a esse mundo subjetivo de vivências passíveis de tematização.
24. Deixo de lado o estádio, no qual a criança ainda não procede a nenhuma diferenciação que seja relevante para o nosso contexto. Tampouco tomo em consideração o estádio 4; pois este já pressupõe o conceito da norma de ação, que não se deixa re-

- construir, como veremos, *unicamente* com a ajuda da adoção de perspectiva, mas exige, ao contrário, conceitos sócio-cognitivos de *outra* procedência: Selman não consegue diferenciar os estádios 3 e 4 unicamente do ponto de vista da adoção de uma perspectiva.
25. R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding (O Crescimento da Compreensão Interpessoal)*, New York 1981, 38 s.; M. Keller, *Kognitive Entwicklung und soziale Kompetenz (Desenvolvimento Cognitivo e Competência Social)*, Stuttgart 1976; D. Geulen, *Perspektivenübernahme und soziales Handeln (Adoção de Perspectivas e Agir Social)*, Frankfurt 1982.
  26. Os indicadores de idade são, é verdade, relativos à situação de pesquisa. Nos contextos naturais de observação verifica-se que as crianças (nas sociedades ocidentais contemporâneas) já dispõem anteriormente de competências correspondentes.
  27. O nexa entre o emprego de pronomes possessivos e perspectivas de ação foi elucidado por K. Böhme, *Children's Understanding and Awareness of German Possessive Pronouns (Compreensão e Consciência Infantil dos Pronomes Possessivos Alemães)*, Nijmegen, 1983, 156 ss.
  28. R. L. Selman, *Stufen der Rollenübernahme in der mittleren Kindheit (Estádios da Adoção de Papéis na Infância Média)*, in: R. Döbert, J. Habermas, G. Nunner-Winkler (orgs.), *Entwicklung des Ichs (Desenvolvimento do Eu)*, Colônia 1977, 111.
  29. A crescente despersonalização da autoridade foi investigada por W. Damon, *Zur Entwicklung der sozialen Kognition des Kindes (Sobre o Desenvolvimento da Cognição Social da Criança)*, in: W. Edelstein, M. Keller (orgs.), *Perspektivität und Interpretation (Perspectividade e Interpretação)*, Frankfurt 1982, 110 ss.; cf. p. 121 s.
  30. M. Auwärter, E. Kirsch, *Zur Interdependenz von kommunikativen und interaktiven Fähigkeiten in der Ontogenese (Sobre a Interdependência das Capacidades Comunicativas e Interativas na Ontogênese)*, in: K. Martens (org.), *Kindliche Kommunikation (Comunicação Infantil)*, Frankfurt 1979, 234 ss.; K. Martens, "Katja, spielst Du mal die Andrea?" ("Kátia, queres desempenhar o papel da Andréia?"), in: R. Mackensen, F. Sagebiel (orgs.), *Soziologische Analysen (Análises Sociológicas)*, Berlim, Technische Universität 1979, 473 ss.; K. Martens, *Zur Ontogenese der sozialen Interaktion (Sobre a Ontogênese da Interação Social)*, ms. Munique 1983.
  31. "Holly é uma menina que já tem oito anos de idade e gosta muito de subir em árvores. Aliás, em toda a vizinhança, ninguém consegue fazê-lo melhor do que ela. Um dia, ela está descendo de uma árvore alta e cai do galho mais baixo, mas não se machuca. Seu pai vê quando ela cai. Ele fica muito assustado e pede a ela que prometa nunca mais subir em árvores. Holly promete. No decurso do dia, Holly encontra seu amigo Sean. O gatinho de Sean ficou preso no alto de uma árvore e não consegue mais descer. É preciso fazer logo alguma coisa, para que o gatinho não despenque lá de cima. Holly é a única que sabe subir tão bem que seria capaz de chegar até o gato e trazê-lo para baixo, mas ela se lembra da promessa que fez ao pai" (Selman, in: Döbert, Habermas, Nunner-Winckler (1977), 112).
  32. J. Youniss, *Die Entwicklung von Freundschaftsbeziehungen (O Desenvolvimento das Relações de Amizade)*, in: Edelstein, Keller (1982), 78 ss.
  33. J. H. Flavell et al., *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children (O Desenvolvimento das Habilidades de Adoção de Papéis e de Comunicação nas Crianças)*, New York, 1968.
  34. Flavell (1968), 45 ss. Sobre a relação entre os estádios da adoção de perspectivas de Selman e as estratégias de Flavell, cf. Selman (1981), 26 s. "Level 2 (B) is assigned to the responses of children who indicate an awareness that the *other* child knows that the *subject* knows: a) One choice has certain advantages (monetary) over the other; b) this might influence that other child's choice; and (c) this in turn has implications for the choice that the subject is to make. It should be stressed that success at this level implies the child has an understanding of the reciprocal functioning of the social-awareness process; as the child makes a decision on the basis of his attributing thoughts and actions to other, the child also sees that other is capable of similarly attributing thoughts and actions to the self... Level 3 (C) thinking goes beyond the child's realization that the self must take into consideration that one's opponent can take into consideration the self's motives and strategies. It is a level of understanding at which the child is able to abstractly step out-

side the dyad and see that each player can simultaneously consider the self's and other's perspectives on each other, a level of abstraction which we now call *mutual perspectivism*" (27). ("Atribui-se o nível 2 (B) às respostas das crianças que indicam uma consciência de que a *outra* criança sabe que o *sujeito* sabe que: a) uma escolha tem certas vantagens (pecuniárias) sobre a outra; b) isso pode influenciar a escolha da outra criança; e (c) isso, por sua vez, tem implicações para a escolha que o sujeito deve fazer. Deve-se enfatizar que o sucesso nesse nível implica que a criança tem uma compreensão do funcionamento recíproco do processo de consciência social; quando a criança toma uma decisão com base em sua atribuição de pensamentos e ações à outra, a criança também percebe que a outra é capaz de atribuir-lhe analogamente pensamentos e ações... O pensamento do nível 3 (C) vai além da percepção pela criança de que o eu tem que levar em consideração que o seu oponente pode levar em consideração os motivos e estratégias do eu. É um nível de compreensão no qual a criança é capaz de sair fora abstratamente da díade e de perceber que cada parceiro pode considerar simultaneamente as perspectivas recíprocas do eu e do outro, um nível de abstração que chamamos agora de *perspectivismo mútuo*" (27).

35. W. Damon, *The Social World of the Child* (O Mundo Social da Criança), San Francisco 1977.
36. H. R. Schaffer, *Acquiring the Concept of the Dialogue* (Adquirindo o Conceito de Diálogo), in: M. H. Bornstein, W. Kessen (eds.), *Psychological Development from Infancy* (O Desenvolvimento Psicológico a Partir da Infância), Hillsdale 1979, 279 ss.; B. Sylvester-Bradley, *Negativity in Early Infant-adult Exchanges* (Negatividade nas Primeiras Trocas Infante-Adulto), in: W. P. Robinson (ed.), *Communication in Development* (Comunicação em Desenvolvimento), New York, 1981, 1 ss.; C. Trevarthen, *The Foundations of Intersubjectivity* (Os Fundamentos da Intersubjetividade), in: D. R. Olson (ed.), *The Social Foundations of Language and Thought* (Os Fundamentos Sociais da Linguagem e do Pensamento), New York 1980, 316 ss. Uma visão de conjunto dos resultados de pesquisa encontra-se em Auwärter, Kirsch (ms. Munique 1983).
37. Selman (1980), 131 ss.

38. M. Miller, *Moral Argumentations Among Children* (Argumentações Morais Entre as Crianças), in: *Linguistische Berichte*, 1981, 1 ss.; M. Miller, *Argumentationen als moralische Lernprozesse* (Argumentações como Processos de Aprendizagem Moral), in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 28, 1982, 299 ss.
39. Isso fica claro precisamente com a tentativa de descrever o estágio convencional da interação em termos da teoria da troca. Cf. Damon, in: Edelman, Keller (1982) 121 ss., em particular o terceiro nível da regulação social, 128.
40. No caso mais simples, as expectativas de B (que A siga o seu imperativo 'q') e a expectativa recíproca de A (que o seu desejo 'r' seja realizado por B) são conectadas em pares. No quadro da interação socializadora, essa conexão resulta para B das normas que regulam a relação pais-filho; no contexto dessa solicitude parental, *A experimenta*, contudo, a conexão normativa das expectativas de comportamento tão-somente como uma regularidade. A antecipará, ao proferir 'r', que A realizará esse desejo na *expectativa* de que A siga por sua vez o imperativo 'q' proferido por B. Ao assumir em face de si próprio essa expectativa de B, A adquire o conceito do *padrão de comportamento* que vincula condicionalmente as expectativas de comportamento particulares de A e B que estão entrelaçadas complementarmente.
41. Para o que se segue, cf. Habermas (1981), vol. 2, 554 ss.
42. Habermas (1981), vol. I, 437 ss.
43. J. Habermas, *Moralentwicklung und Ich-Identität* (Desenvolvimento Moral e Identidade do Eu), in: J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Para a Reconstituição do Materialismo Histórico), Frankfurt 1974, 74 ss.
- 43a. Ao fazer isso, não me ocuparei da crítica ao procedimento metódico: W. Kurtines, E. Greif, *The Development of Moral Thought* (O Desenvolvimento do Pensamento Moral), *Psychological Bulletin*, 81, 1974, 453 ss.; cf. F. Oser, *Die Theorie von L. Kohlberg im Kreuzfeuer der Kritik Eine Verteidigung* (A Teoria de L. Kohlberg no Fogo Cruzado da Crítica — Uma Defesa), *Bildungsforschung und Bildungspraxis*, 3, 1981, 51 ss. Tampouco posso tratar neste ponto a importante questão da validade transcultural do modelo de estádios: J. C. Gibbs, *Kohlberg's Stages of Moral Judgement* (Os Estádios de Kohl-

- berg do Desenvolvimento Moral), *Harvard Educational Review*, 47, 1977, 5 ss.
44. A. Colby, *Evolution of a Moral-Developmental Theory (Evolução de uma Teoria do Desenvolvimento Moral)*, in: W. Damon (ed.), *Moral Development (Desenvolvimento Moral)*, San Francisco 1978, 89 ss.
  45. Kohlberg frisa que a construção de um 6.º estágio moral baseou-se no material de uma pequena amostragem de elite, entre outros um pronunciamento de Martin Luther King: "Such elite figures do not establish stage 6 as a natural stage of development" ("Semelhantes figuras de elite não estabelecem o estágio 6 como um estágio natural de desenvolvimento"), *Philosophic Issues in the Study of Moral Development (Questões Filosóficas no Estudo do Desenvolvimento Moral)*, ms., Cambridge, Junho 1980.
  46. Th. A. McCarthy, *Rationality and Relativism*, in: J. B. Thompson, D. Held, J. Habermas, *Critical Debates*, Londres 1982, 74.
  47. *Ibid.*
  48. N. Haan, *Two Moralities in Action Context (Duas moralidades no Contexto de Ação)*, in: *Journal of Personality and Social Psychology*, 36, 1978.
  49. C. Gilligan, *In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and Morality (Numa Voz Diferente: As Concepções Femininas do Eu e da Moralidade)*, in: *Harvard Educational Review*, 47, 1977, 481 ss.
  50. C. Gilligan, J. M. Murphy, *The Philosopher and the Dilemma of the Fact (O Filósofo e o Dilema do Fato)*, in: D. Kuhn (ed.), *Intellectual Development Beyond the Childhood (O Desenvolvimento Intelectual Além da Infância)*, San Francisco 1980. Após a conclusão de meu manuscrito foi publicada a versão monográfica: C. Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge 1982.
  51. Kohlberg (1982).
  52. W. B. Perry, *Forms of Intellectual and Ethical Development in the College Years (Formas do Desenvolvimento Intelectual e Ético nos Anos da Graduação)*, New York 1968.
  53. K. Riegel, *Dialectical Operations (Operações Dialéticas)*, *Human Development*, 16, 1973, 345 ss.; v. também K. Riegel (ed.), *Zur Ontogenese dialektischer Operationen (Sobre a Ontogênese das Operações Dialéticas)*, Frankfurt 1978.
  54. C. Gilligan, J. M. Murphy, *Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: a Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory (O Desenvolvimento Moral na Adolescência Tardia e na Idade Adulta: uma Crítica e Reconstrução da Teoria de Kohlberg)*, *Human Development*, 1980, 159 ss.
  55. O problema geral da aplicação de normas a situações de ação já se coloca no estágio convencional do juízo moral e da interação; o que está em questão aqui é a exacerbação específica que esse problema sofre quando se cortam as conexões pelas quais as normas e as situações de ação *remetem umas às outras*, isto é, estão coordenadas de antemão, enquanto componentes da *mesma* forma de vida não-problemática. Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode (Verdade e Método)*, Tübingen 1960.
  56. W. Kuhlmann, *Reflexion und kommunikative Erfahrung (Reflexão e Experiência Comunicativa)*, Frankfurt, 1975; D. Böhler, *Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode (Hermenêutica Filosófica e Método Hermenêutico)*, in: M. Fuhrmann, H. R. Jauss, W. Pannenberg (orgs.), *Text und Applikation*, Munique 1981, 483 ss.; Habermas (1981), vol. 1, 193 ss.
  57. Sobretudo: L. Kohlberg, C. Candee, *The Relationship Between Moral Judgement and Moral Action (A Relação entre o Juízo Moral e a Ação Moral)*, ms. Cambridge 1980; J. Habermas, *Responsibility and its Role in the Relationship Between Moral Judgement and Action (A Responsabilidade e seu Papel na Relação entre o Juízo Moral e a Ação)*, ms. Cambridge 1981; G. Nunner-Winckler, *Two Moralities? A Critical Discussion of an Ethic of Care and Responsibility vs. an Ethic of Rights and Justice (Duas Moralidades? Uma Discussão Crítica de uma Ética da Solicitude e da Responsabilidade versus uma Ética do Direito e da Justiça)*, in: A. Gewirth, W. Kurtines (eds.), *Moral Behaviour and Moral Development (Comportamento Moral e Desenvolvimento Moral)*, New York, 1984.
  58. Habermas (1981), vol. 2. 147 ss.

59. É o que acontece, por exemplo, com as decisões acerca do aborto investigadas por C. Gilligan: as conseqüências que resultam de semelhante decisão para a relação com o namorado ou o marido, para a carreira profissional da mulher ou do homem, para a modificação da vida familiar etc. só entram em linha de conta quando o aborto aparece ele próprio como moralmente admissível. O mesmo se passa com os problemas do divórcio ou da infidelidade sexual. Os dois casos relatados por Gilligan e Murphy (1981) confirmam-no: é só quando a infidelidade sexual deixa de constituir um problema moral que pode se tornar relevante a questão em que circunstâncias o ocultamento do fato em face da pessoa imediata ou mediatamente concernida fere menos ou demonstra maior consideração do que um esclarecimento sem demora.
60. W. K. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs 1973, 45 s.
61. O jovem Hegel, aliás, ainda era um kantiano do ponto de vista da teoria moral, ao elaborar a oposição histórica entre a ética cristã do amor e a ética judia da lei. Cf. os *Frühschriften* (Primeiros Escritos), no vol. 1 da *Theorie-Werkausgabe* (Frankfurt, Suhrkamp).
62. Quanto ao conceito de identidade e à concepção do desenvolvimento do eu, cf. Habermas (1976), 67 ss.; Döbert, Habermas, Nunner-Winkler (1977), 9 ss.; G. Noam, R. Kegan, *Soziale Kognition und Psychodynamik*, in: Edelstein, Keller (1982), 422 ss.
63. Nesta medida Kohlberg e Candee (1981) impõem aos "responsibility judgements" ("juízos de responsabilidade") um ônus de prova excessivo.
64. R. Döbert, G. Nunner-Winkler, *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung* (Crise da Adolescência e Formação da Identidade), Frankfurt 1975.
65. V. neste volume mais acima p. 53 ss.
66. Kohlberg (1981), 411.
67. Reply to my Critics, in Thompson, Held (1982), 260 ss.
68. R. Döbert, G. Nunner-Winkler, *Performanzbestimmende Aspekte des moralischen Bewusstseins* (Aspectos da Consciência Moral Determinantes do Desempenho), in: G. Portele (org.), *Sozialisation und Moral*, Weinheim 1978.
69. W. Edelstein, M. Keller, *Perspektivität und Interpretation*, in: Edelstein, Keller (orgs.) 1982, esp. 22 ss.; R. Döbert, G. Nunner-Winkler, *Abwehr — und Bewältigungsprozesse in normalen und kritischen Lebenssituationen* (Processos de Defesa e Superação nas Situações Normais e Críticas da Vida), ms. Munique 1983.
70. N. Haan, *A Tripartite Model of Ego Functioning* (Um Modelo Tripartido do Funcionamento do Ego), in: *Journal of Neurological and Mental Disease*, vol. 148, n.º 1, 1969, 14-29.
71. Um interessante modelo de um "entendimento falso consigo próprio" foi proposto por M. Löw-Beer, *Selbsttäuschung* (Auto-Engano), tese de doutorado em filosofia, Universidade de Frankfurt, 1982.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adorno, Th., 23, 24  
 Albert, H., 35, 101, 134  
 Alexy, R., 110-115, 138, 224  
 Apel, K.-O., 15, 58, 62s, 98s, 102-104, 107-109, 111, 118s, 136-139, 147, 224s  
 Austin, J.L., 26  
 Auwäter, M., 226, 228  
 Ayer, A. J., 133  
 Baier, K., 62, 85, 100  
 Bataille, G., 27  
 Bellah, R.N., 37  
 Benhabib, S., 136  
 Bernstein, R.J., 58  
 Bieri, P., 224  
 Bittner, A., 35  
 Böhler, D., 224, 232  
 Böhme, K., 226  
 Bohrer, K.H., 132  
 Bornstein, M. H., 228  
 Bouveresse, J. 225  
 Bubner, R., 224  
 Burleson, B. R., 138  
 Candee, C., 232, 233  
 Cassirer, E., 58  
 Chomsky, N., 30  
 Cicourel, A., 44, 58  
 Colby, A., 231  
 Collingwood, R. G., 104s.  
 Damon, W., 186, 226, 228, 230s.  
 Descartes, R., 102  
 Dilthey, W., 25, 45  
 Döbert, R., 226s., 233  
 Duerr, H. P., 132  
 Dummet, M., 136  
 Durkheim, E., 30, 95, 198  
 Eckensbergern L.H., 224  
 Edelstein, W., 226, 227, 230, 233  
 Evans, G., 136  
 Fahrenbach, H., 135, 138  
 Feyerabend, P., 24  
 Fichte, J. C., 119, 139  
 Flavell, J. H., 163, 182s., 227  
 Flanagan, O., 224  
 Foucault, M., 24, 122  
 Frankena, W.K., 132, 216, 233  
 Frankenberg, G., 141  
 Frege, G., 89  
 Freud, A., 222  
 Freud, S., 30, 188  
 Freyer, H., 23  
 Fuhrmann, M., 232  
 Gadamer, H. - G., 37, 41, 44s., 58, 232  
 Garz, D., 223  
 Gert, B., 85, 135  
 Gethmann, G. F., 35, 117  
 Geulen, D., 226  
 Gewirth, A., 123, 140, 232  
 Gibbs, J.C., 207, 230  
 Giddens, A., 59  
 Gilligan, C., 209-211, 214-216, 231-233  
 Gouldner, A., 44  
 Greif, E., 230  
 Haan, N., 37, 209, 216, 231, 234  
 Habermas, J., 35, 58, 92s., 132, 134-136, 138, 140s, 224-227, 230-233  
 Hamlyn, D. W., 59  
 Hare, R. M., 76, 85, 110, 133  
 Harmann, G., 224  
 Hartmann, H., 224  
 Hartmann, N., 77  
 Hegel, G.W.F., 17, 20, 21, 24, 26, 31, 63, 99, 125, 233  
 Hegselmann, R., 35  
 Heidegger, M., 27  
 Held, D., 231, 233  
 Hesse, M., 59  
 Hintikka, J., 102  
 Horkheimer, M., 24, 61, 132  
 Horstmann, R. P., 224  
 Husserl, E., 31  
 Jasper, J., 28, 29  
 Jaus, H. R., 232  
 Joas, H., 135  
 Kambartel, F., 117, 138s.  
 Kanitschneider, B., 136  
 Kant, I., 17-22, 24, 27, 31, 34, 51s., 62, 84, 87, 99-101, 107, 118, 125, 145s, 161, 214  
 Kegan, R., 233

Keller, M., 224, 226s., 230, 233  
 Kesselring, Th., 35, 222  
 Kessen, W., 228  
 Kirsch, E., 226  
 Kohlber, L., 15, 49-57, 60, 151,  
 143s., 146-160, 162-164, 172, 179, 182, 190,  
 198, 204s., 207, 210s., 215-219, 222-224,  
 230-233  
 Kolakowski, L., 28  
 Korsch, K., 23  
 Krüger, L., 132, 224  
 Kuhlmann, W., 118, 134, 158s., 224, 232  
 Kuhn, D., 231  
 Kuhn, Th., 38  
 Kurtines, W., 230, 232  
 Lakatos, I., 24, 49  
 Lask, E., 31  
 Lenk, H., 35, 118, 136, 225  
 Lind, G., 224  
 Looser, M., 37  
 Lorenzen, P., 22, 62, 136  
 Löw-Beer, M., 234  
 Lübbe, H., 35  
 Luhmann, N., 138  
 Lukács, G., 23  
 Mackensen, R., 226  
 Martens, K., 226  
 McCarthy, Th. A., 135s., 141, 207s.  
 McDowell, J., 136, 140  
 McIntyre, A., 61, 63, 132s.  
 Marx, K., 17, 26, 44  
 Mattiesen, U., 225  
 Mead, G.H., 30, 41, 52, 86, 111, 135s., 146,  
 148, 178, 188  
 Miller, M., 143, 230  
 Mischel, Th., 59s.  
 Moore, G.E., 73s., 133s.  
 Münchhausen, 22, 101s.  
 Munitz, M., 133  
 Murphy, J.M., 210s., 231-233  
 Newton, I., 17  
 Nielsen, K., 133  
 Nietzsche, F., 17, 122, 132  
 Noam, G., 233  
 Nunner-Winkler, G., 135, 143, 226s., 232s.  
 Oelmüller, W., 138, 141, 224  
 Olson, D. R., 228  
 Oser, F., 230  
 Pannenberg, W., 232  
 Parret, H., 225  
 Parsons, T., 38  
 Patzig, G., 135  
 Peirce, Ch. S., 25, 52, 111  
 Perry, W.B., 210, 231  
 Peters, R.S., 104, 106-109, 137s., 140  
 Piaget, J., 15, 24, 30, 50, 51-53, 58, 60, 145s.,  
 155, 157, 170, 205, 208  
 Popper, K., 17, 22, 24, 38, 101, 110, 134, 219  
 Portele, G., 233  
 Quine, W. van O., 44  
 Rabinow, P., 37s., 58  
 Rawls, J., 51s., 87, 117, 136, 143s., 146, 149  
 Rescher, N., 133  
 Reuss, S., 224  
 Rickert, J., 58  
 Riegel, K., 210, 232  
 Robinson, W. P., 228  
 Rödel, U., 141  
 Rorty, R., 19s., 27-29, 34s., 40, 45, 58s.  
 Sagebiel, F., 226  
 Sartre, J.-P., 28  
 Schaffer, H. R., 228  
 Scheler, M., 77, 134  
 Schilpp, P.A., 133  
 Schnädelbach, H., 134  
 Schönrich, G., 35, 119, 139  
 Schwemmer, O., 136  
 Selman, R. L., 160, 162s., 172ss., 178-184,  
 186s., 191s., 204, 224, 226-228  
 Singer, M. G., 62, 85  
 Spaemann, R., 35  
 Stevenson, C. L., 133, 222  
 Strawson, P.F., 22, 63-66, 69s., 70, 75, 79,  
 118, 132, 145  
 Sullivan, W.M., 37s., 58  
 Sylvester-Bradley, B., 228  
 Taylor, Ch., 44, 58  
 Taylor, P., 100, 136  
 Thompson, J. B., 231, 233  
 Toulmin, St., 59, 70s., 74, 78, 83, 91, 133s.  
 Trevarthen, C., 228  
 Tucídides, 27  
 Tugendhat, E., 62, 78, 89, 90-97, 136, 141  
 Wakenhut, R., 224  
 Watt, A. J., 59, 104, 137  
 Weber, M., 18, 28, 30s., 129, 214, 219, 22  
 Wellmer, A., 125s., 128, 141  
 White, A. R., 72, 133  
 White, St. K., 140  
 Wimmer, R., 132, 135s.  
 Windelband, W., 58  
 Wittgenstein, L., 26s., 39, 44, 121  
 Youniss, J., 180, 227  
 Zeller, E., 34