

3. As sociedades pós-tradicionais na perspectiva do pensamento pós-metafísico

Abordar a formação prática (que se refere às dimensões da razão prática: ética, moral e política) dentro da escola, na perspectiva da teoria do discurso de Habermas, implica, em primeiro lugar, considerar o contexto das sociedades pós-tradicionais, pois é nelas que emerge o discurso como forma de justificação da verdade sobre o mundo empírico (discursos teóricos) e da eficácia, autenticidade e correção em relação ao mundo social (discursos práticos)¹. É também a partir da caracterização desse contexto social específico, realizada por Habermas com base em um novo paradigma da razão, que pretendemos situar o lugar e a função da educação formal e, depois, definir a formação prática escolar como um processo pedagógico voltado para o desenvolvimento dos usos ético, moral e político da razão prática, cuja base é o entendimento intersubjetivo.

De acordo com o objeto e o problema desta pesquisa, trataremos de seguir como fio para a apropriação de Habermas a ideia de que seu intento teórico constitui uma habilitação do potencial de autonomia da razão prática moderna, através da implementação de novas bases, considerando as críticas ao transcendentalismo, à metafísica, ao formalismo moral, ao idealismo da razão moderna, e se valendo da parceria com a antropologia, sociologia e psicologia. Compreendemos que a abordagem da razão prática – aprisionada pelo pensamento moderno na consciência subjetiva transcendental – em uma perspectiva pós-metafísica é o que propicia a Habermas abordar os contextos sociais pós-tradicionais, superando a dicotomia entre indivíduo-sociedade e a polarização entre institucionalidade e normatividade, que marcaram a teoria social e a filosofia prática moderna.

¹ Para Habermas (1999c: 101-117; 2003a), os discursos práticos compreendem os pragmáticos, éticos e morais, voltados especificamente para cada um dos três fins da razão prática. Com base nos discursos práticos, a formação da vontade se dá em dois níveis: individual (dimensão moral) e coletivo (política). Os discursos pragmáticos não se vinculam à formação da vontade, mas constituem um primeiro nível de argumentação na esfera pública, que trata de encaminhar recomendações técnicas ou estratégicas em função de algo preestabelecido. O capítulo 4 desta tese apresenta detalhadamente essa teoria.

3.1. Pós-tradicionismo social como racionalização do *ethos*

As sociedades pós-tradicionais começam a se constituir no início do século XVI e se desenvolvem até hoje, tendo como condição básica a coexistência simultânea de elementos de várias tradições. Nesses contextos socialmente complexos, por conta da pluralidade de formas de vida e visões de mundo, não se encontra à disposição dos indivíduos um consenso normativo de fundo para amparar epistemológica e moralmente suas ações. Ao contrário do que ocorre nas sociedades tradicionais, marcadas por uma interpretação de mundo exclusiva e totalizante, que, incluindo as diversas esferas vitais, colocava-se como parâmetro para o conhecimento e a ação, nas sociedades pós-tradicionais, disputam legitimidade entre si interpretações de diferentes tradições. A possibilidade de contar com uma tessitura de interpretações do mundo, ordens legítimas e institucionais que fundamente a ação cotidiana depende cada vez mais de uma interação comunicativa daqueles que compartilham um contexto social. É em meio a essas circunstâncias que se configura o que se designa por modernidade, e que, por ora, definimos aqui como uma forma de vida e pensamento caracterizada pela racionalização do *ethos*.

Como explica Habermas (2002a: 21): “com a passagem para o pluralismo ideológico nas sociedades modernas, a religião e o *ethos* nela enraizado se decompõem enquanto fundamento público de validação de uma moral partilhada por todos”. Os elementos que antes formavam um todo, como moral, ética e direito, filosofia e ciências, teoria e prática, distinguem-se, fragmentam-se.

Até o limiar da modernidade, os sistemas de interpretação, nos quais se concentravam respectivamente os atos de autoentendimento de uma cultura, mantinham uma estrutura homóloga à estrutura global – estrutura de horizonte – do mundo da vida. Até então, a unidade inevitavelmente suposta de um mundo da vida construído aqui e agora, de modo concêntrico, em torno de ‘mim’ e de ‘nós’, estava refletida na unidade totalizante das narrativas míticas, nas doutrinas religiosas e nas explicações metafísicas. No entanto, a modernidade deu um golpe de desvalorização nas formas de esclarecimento, que tinham emprestado também às teorias um resto da força unificadora dos mitos originários: a síndrome de validade, da qual dependiam os conceitos básicos da religião e da metafísica, desfez-se no momento em que surgiram, de um lado, as culturas de especialistas em ciência, em moral e direito e, de outro, a arte se tornou independente (Habermas, 2002b: 26).

No contexto das sociedades tradicionais antigas, o *ethos* – costumes e habitat – encarnava em seus conteúdos a própria forma da razão; nas sociedades tradicionais medievais, o *ethos* refletia os desígnios de uma razão divina; já nas sociedades pós-tradicionais, modernas, o *ethos* se perfaz de uma multiplicidade de interpretações, que impede que a razão seja identificada aos conteúdos disponíveis. Nessa configuração, emerge o pensamento racional metafísico moderno, no qual a razão se formaliza e procedimentaliza, segundo os moldes de uma consciência transcendental subjetiva, auto-referente, formulados exemplarmente por Kant. Trata-se de uma filosofia metafísica, segundo Habermas, de caráter distinto da metafísica clássica, que “surgira como ciência do imutável e necessário” (Habermas, 2002b: 22) e que na modernidade “só pode encontrar um equivalente numa teoria da consciência, a qual fornece as condições subjetivas necessárias para a objetividade de juízos gerais, sintéticos *a priori*” (*ibidem*). Na suposição de que imutabilidade e necessidade sejam condições fundamentais para a objetividade do conhecimento científico e a orientação da ação, a metafísica moderna, em meio à diversidade que se configura socialmente, recorre à consciência subjetiva transcendental, situando nela essas condições.

Em um primeiro momento, o pensamento metafísico moderno, que tem em Kant seu expoente máximo, significou a possibilidade de fundamentar o conhecimento científico, objetivo, e de instituir a autoridade do sujeito transcendental como instância de regulação da lei moral. Em meio à diversidade de costumes, valores e explicações epistemológicas, a consciência subjetiva constituiu o ancoradouro de uma unidade racional universal. Da forma seguinte pode ser expresso o projeto moderno kantiano: a ideia do sujeito transcendental deveria realizar-se em todos os sujeitos empíricos, a partir das formas puras da consciência moral e das categorias *a priori* do entendimento, desenvolvidas em um processo gradual de apropriação racional, para que esses ascendessem à sua humanidade e, assim, também elevassem a humanidade como um todo ao nível do esclarecimento racional pleno. Depois de Kant, Hegel deu continuidade a este projeto, radicalizando-o em uma dialética do esclarecimento e perseguindo a formação histórica da consciência moderna (Habermas, 2002c: 122).

A partir da crítica de Nietzsche, porém, o pensamento metafísico moderno identificou-se com o ocaso e a impossibilidade da razão. Como Habermas (2002c:124) afirma, “com a entrada de Nietzsche no discurso da modernidade, a

argumentação altera-se radicalmente”. A razão, concebida como um substituto do poder unificador da religião e possibilidade de superação das cisões da modernidade, fracassa, no seu programa de esclarecimento desenvolvido tanto por Kant e Hegel, por estar presa a uma consciência metafísica que internaliza formas de saber destituídas da “força plástica da vida”, interpretativa e expressiva. Para Nietzsche, é esta força, não redutível à forma racional do saber moderno, que pode propiciar uma autêntica apropriação do passado e do futuro, na perspectiva do presente, tornando possível a emergência de uma consciência moderna. Assim, ele contrapõe à tradição racional ocidental – que alia razão e moral – a força do estético, confrontando a razão com o seu outro.

Com Nietzsche, a crítica da modernidade renuncia, pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador. A razão centrada no sujeito é confrontada com o absolutamente outro da razão. E, enquanto instância contrária à razão, Nietzsche invoca as experiências de autodesvelamento, transferidas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada e liberta de todas as limitações da cognição e da atividade com respeito a fins, de todos os imperativos da utilidade e da moral. A ‘ruptura com o princípio de individuação’ torna-se a via para escapar da modernidade. No entanto, essa ruptura (...) só pode ser credenciada pela mais avançada arte da modernidade. Nietzsche pode ignorar essa contradição porque arranca o momento estético da razão, que se faz valer na especificidade do domínio radicalmente diferenciado da arte de vanguarda, do nexos entre razão teórica e razão prática e empurra-o para o irracional transfigurado metafisicamente. (Habermas, 2002c: 137)

A partir de Nietzsche, abrem-se duas possibilidades: a pós-modernidade, ou seja, a despedida do projeto de esclarecimento moderno, ou a reformulação do projeto moderno, para uma superação da consciência subjetiva, e a incorporação do outro na razão².

As principais críticas à razão moderna incidem sobre a limitação da consciência subjetiva metafísica para um uso da razão que vá além do instrumental e do estratégico. Com base nisso, julgamos importante e necessária a proposta de Habermas de reformulação do projeto moderno e da reconstrução teórica das possibilidades da razão em bases não metafísicas.

Habermas engata a sua proposta de resgate do potencial normativo da modernidade na sua crítica aos que a abandonaram como projeto emancipatório e reduziram seu

² A via da reformulação da modernidade pelo paradigma da intersubjetividade, da linguagem, tomada pelo pensamento de Habermas, é uma maneira de incorporar o outro, mas não a partir dele mesmo, senão a partir de uma base de entendimento comum, os pressupostos da linguagem.

potencial normativo às formas da razão teórica. Contra Horkheimer e Adorno, afirma que seus diagnósticos, ao contrário de apontarem para uma falência do projeto moderno, significam apenas o sintoma de esgotamento de certa concepção parcial da racionalidade. (Holmes, 2008)

A convicção de que a razão moderna pode ainda cumprir um potencial de esclarecimento leva Habermas a trabalhar no sentido de tornar visível sua face que permaneceu oculta sob as tramas da consciência subjetiva metafísica. Contudo, apesar de pretender situar as possibilidades da razão universal em novas bases filosóficas, as do pensamento pós-metafísico, ele compreende que tanto este quanto o pensamento metafísico moderno emergem em um contexto social pós-tradicional, caracterizado pela coexistência de diversos parâmetros de explicação do mundo. É nessa conjuntura que a metafísica tradicional e religiosa são destituídas como parâmetros normativos, e que a tarefa do pensamento passa a ser, então, buscar uma nova referência para o conhecimento, a ação e o sentimento, fazendo-se necessário, como Kant bem percebe e busca realizar, situar as condições de possibilidade do pensamento fora da tradição.

A instituição da consciência subjetiva transcendental como parâmetro para o conhecimento e a ação não cumpre devidamente a dupla função que lhe foi conferida. A razão teórica, ancorada na relação sujeito-objeto, desenvolve-se tendo em vista o controle sobre a realidade, enquanto a razão prática agoniza, sem poder estabelecer-se na sede de uma consciência subjetiva e sem encontrar os meios para se realizar historicamente. O simultâneo triunfo da razão teórica e da agonia da razão prática conduz a uma situação de autonomização da esfera da ciência e da técnica em relação aos âmbitos da ética, da política e da moral, justamente aqueles que podem propiciar um questionamento e uma orientação humanamente satisfatória para o desenvolvimento técnico-científico. No entanto, mesmo não cumprindo plenamente a tarefa de propiciar as condições da razão, o pensamento moderno institui, na pretensão de constituir-se *um fora da tradição*, uma reflexividade, uma mediação entre o mundo e as formas de conhecimento sobre ele, que se torna fundamental e passa a constituir o saber.

Ao contrário dos filósofos pós-modernos, Habermas não identifica uma ruptura nos parâmetros de pensamento entre a sociedade moderna e a contemporânea, mas sim entre a sociedade pré-moderna e a moderna. Para ele, a forma racional reflexiva, que se constitui no início da modernidade é válida ainda

hoje. O que o pensamento pós-metafísico realiza é o deslocamento dessa forma da consciência subjetiva para as interações linguísticas, compreendendo que a mediação entre o mundo e o conhecimento sobre ele não é realizada em uma reflexão monológica, mas, sim, que é na linguagem que o mundo se apresenta; é nas interações intersubjetivas, linguísticas, que se refletem as estruturas através das quais o mundo se faz acessível a nós e também que podemos conhecê-lo objetivamente, bem como apreender a normatividade de sua dimensão social e expressá-lo de forma singular. Dessa forma, não é mais a tradição incorporada no *ethos*, nem a religião, nem a consciência transcendental subjetiva, que pode cumprir a função de parâmetro de julgamento da verdade e da ação, mas a argumentação racional intersubjetiva, ou seja, a discursividade, que se origina nas interações linguísticas cotidianas, as ações comunicativas.

A compreensão de que há uma continuidade na forma do pensamento moderno propicia a Habermas empenhar-se na reformulação da razão em novas bases, não metafísicas. O que deve ser superado, para ele, é o paradigma da consciência metafísica subjetiva, e não o projeto de uma razão formal, procedimental, que é universal, porque não se confunde com os conteúdos de nenhuma tradição, propiciando uma forma comum a todos. A filosofia de Habermas, sua teoria da racionalidade, da ação e do discurso, situa-se em um novo paradigma, o da intersubjetividade, marcado pela virada linguística, ou seja, pela compreensão de que a linguagem constitui a base da relação entre o homem e o mundo.

A partir da virada linguística, supõe-se que é na medida em que o homem fala e se comunica, interagindo e entendendo-se com os outros, dentro de um meio social, que se forma e também dá forma ao mundo do qual participa. Afirma Habermas (2004a: 19) que “o mentalismo viveu do ‘mito do dado’: após a virada linguística, foi-nos vedado o acesso a uma realidade interna ou externa que não fosse mediada pela linguagem”. É, então, a partir da linguagem que ele empreende uma teoria da comunicação e da ação, da moral e do direito, que foram consideradas questões de segunda ordem (*ibidem*: 10) pelo pensamento moderno pós-nietzscheano. Como Habermas explica, “a pragmática linguística³ serviu à

³ A pragmática linguística parte da ideia de que as representações de mundo se formam em processos de entendimento intersubjetivos que têm como base atos de fala, nos quais os falantes erguem pretensões de validade em referência a dimensões ontológicas de mundo. Ou seja, todo

formulação de uma teoria do agir comunicativo e da racionalidade. Ela constituiu o fundamento de uma teoria crítica da sociedade e abriu caminho para uma concepção da moral, do direito e da democracia ancorada na teoria do discurso” (*ibid.*: 8).

É a partir desse novo paradigma de pensamento, no qual a linguagem alcança centralidade, que Habermas se propõe a compreender o processo de racionalização do *ethos*, que caracteriza as sociedades pós-tradicionais. Esse processo sistematiza-se sob três pontos de vista (Habermas, 1999b: 206): a) diferenciação estrutural do mundo da vida, que é formado pela cultura, pela sociedade e pela personalidade; b) separação entre forma e conteúdo, sendo a forma aquilo que viabiliza o conhecimento e a orientação da ação, e o conteúdo, as interpretações e representações do mundo; c) reflexivização da reprodução simbólica, que passa a depender cada vez mais dos processos de entendimento intersubjetivo, ou seja, da interpretação e argumentação dos participantes sociais. Tal processo começa a ser abordado pelos filósofos (Descartes, Locke, Kant), sociólogos (Durkheim, Weber) e psicólogos (Piaget, Mead) modernos ainda sob o paradigma da consciência subjetiva transcendental. No entanto, essa racionalização implica um novo modo de se relacionar com o *ethos*, distinto do tradicional, que é abordado de forma insuficiente pelo paradigma do pensamento metafísico moderno. A tarefa do pensamento contemporâneo, pós-metafísico, é exatamente encaminhar uma abordagem satisfatória desse fenômeno. A questão que move Habermas, nesse sentido, pode ser expressa da seguinte forma: quais os aspectos que obstruem e quais os que libertam o potencial da razão na modernidade?

Em confronto com pensadores como Weber, Marx, Adorno e Horkheimer, Habermas afirma que, apesar de a modernidade ter se realizado no contexto de um

processo de entendimento sobre o que é o mundo se fundamenta na interação linguística entre sujeitos que buscam se entender sobre pelo menos um dos seguintes aspectos: a natureza externa, que se expressa em um mundo objetivo que se compõe da totalidade de coisas existentes; a normatividade social, que se expressa em um mundo social que compreende as normas morais, os valores ético-culturais e as instituições político-sociais; a natureza interna, que se expressa em uma subjetividade constituída por vivências, sentimentos, experiências. É essa teoria da linguagem que propicia a Habermas estabelecer o conceito de racionalidade comunicativa e compreender a razão como a possibilidade de entendimento entre sujeitos que interagem linguisticamente. Com base nela, o filósofo busca ampliar o espectro da razão moderna, habilitando a razão prática nas condições do pensamento pós-metafísico, para propiciar, assim, uma base confiável também para a orientação da ação.

sistema de produção capitalista, marcado pela predominância do dinheiro e do poder, desenvolveu-se nela um potencial racional maior do que em outras épocas. A diferenciação de múltiplas formas de vida no interior das sociedades modernas gerou um ganho em termos de aprendizado sociocultural. Além disso, ele afirma também que esse potencial racional moderno é universal, e não próprio de uma tradição, tendo-se constituído concomitantemente em dois níveis: o filogenético e o ontogenético. Para ele, o potencial racional da modernidade está relacionado a uma forma reflexiva de saber, baseada no conceito de descentramento de Piaget, que se diferencia tanto da forma de saber produzida nas sociedades antigas quanto medievais, e que, impregnada nas interações sociais, denota uma evolução da capacidade racional da espécie humana e das novas gerações de indivíduos.

A análise da filogênese das sociedades europeias de Habermas é baseada no conceito de consciência coletiva de Durkheim (Bannell, 2006). A partir da ideia do sociólogo de que a generalização de valores e o individualismo crescente levam a uma linguistificação do sagrado, Habermas afirma a racionalização do mundo da vida das sociedades ocidentais. Para fazer isso, recorre também a Mead e suas teorias da filogênese e da ontogênese das estruturas da subjetividade necessárias para a socialização do indivíduo capaz de coordenar suas ações com outros por intermédio do agir comunicativo. O que o move nesse intento é “explicar a gênese histórica do agir comunicativo, bem como a centralidade da comunicação linguística na formação tanto das estruturas normativas da sociedade quanto das identidades dos indivíduos” (*ibidem*: 100).

[Além de] compreender a lógica do desenvolvimento filogenético das estruturas intersubjetivas e das competências generalizadas, necessárias para a reprodução cultural, integração social e socialização em sociedades modernas, (...) Habermas quer mostrar que esse processo evolutivo é, de fato, um processo de racionalização do mundo da vida, de uma forma de integração social em que a validade e a aplicação de normas não está mais fundamentada em interpretações fixadas por um culto religioso (*ibid.*: 101).

A dinâmica evolutiva do mundo da vida rege-se pela necessidade de enfrentar os problemas da reprodução material. No entanto, essa evolução social está submetida a restrições estruturais que experimentam uma transformação sistemática na racionalização do mundo da vida, em função dos processos de aprendizagem (Habermas, 1999b: 210). Se, por um lado, a dinâmica evolutiva só

pode ser explicada levando-se em conta, além da reprodução simbólica, os processos de reprodução material, pois ela é dependente das condições históricas; por outro, contudo, são as restrições da ação comunicativa que movem os processos de evolução sociocultural. Isso põe em perspectiva uma lógica evolutiva e significa que a transformação das estruturas do mundo da vida não se dá de forma arbitrária, mas sim através de processos de aprendizagem, ou seja, variam de acordo com uma orientação. Esse processo de transformação supõe uma diferenciação estrutural entre a cultura, a sociedade e a personalidade, elementos constitutivos do mundo da vida. E, para que essa diferenciação suponha aprendizagem, é preciso supor também que ela demanda um aumento de racionalidade (Habermas, 1999b: 205). Este encadeamento entre diferenciação das estruturas, aprendizagem e aumento de racionalidade pode ser resumido da seguinte forma:

cuanto más se diferencian los componentes estructurales del mundo de la vida y los procesos que contribuyen a su mantenimiento, tanto más sometidos quedan los contextos de interacción a las condiciones de un entendimiento racionalmente motivado, es decir, a las condiciones de la formación de un consenso que en última instancia se base en la autoridad del mejor argumento. (*ibidem*: 206)

De acordo com Bannell (2006: 91-93), a chave da “análise que Habermas faz da filogênese e ontogênese das estruturas normativas e das competências individuais necessárias para explicar tanto o processo de racionalização do mundo da vida como a individualização do indivíduo socializado” é a “separação da reprodução simbólica da vida da reprodução material”. O entendimento de que “a reprodução simbólica do mundo não pode ser reduzida à reprodução das condições materiais da vida humana” (*ibidem*) é o que permite que Habermas identifique nas condições de socialização moderna os indícios de uma razão comunicativa que ultrapassa os limites restritos de uma racionalização estratégico-instrumental. Ainda segundo Bannell, essa distinção entre reprodução material e simbólica resultou posteriormente, na obra de Habermas, na distinção entre mundo da vida e sistema, baseada na teoria de que a ação social se compõe de duas dimensões, a estratégica e a comunicativa, cujas distintas racionalidades podem ser devidamente reconstruídas.

Podemos, então, com base em Habermas, caracterizar as sociedades pós-tradicionais, modernas, pela divisão entre mundo da vida e sistemas, ou seja, pela distinção entre as formas de reprodução simbólica e material.

O conceito de mundo da vida⁴ permite, segundo Habermas, mostrar que a ordem social é possível, pois não se reproduz a partir da ação estratégico-instrumental, e sim da ação comunicativa. Além disso, é um conceito eficaz, também, para encaminhar o problema da relação entre indivíduo e sociedade, pois propicia uma conexão fundamental entre ambos. Assim, Habermas entende que o mundo da vida encarrega-se da reprodução simbólica, através da ação comunicativa, voltada para o entendimento, compreendendo a racionalização das estruturas que o compõem como uma mudança no paradigma do saber. A reprodução material é abordada por ele paralelamente, através da lógica do sistema.

A ação comunicativa é uma ação social tomada na perspectiva dos participantes integrados ao seu mundo da vida, que, ao agir, valem-se da racionalidade inerente ao fundo normativo de suas ações, composto por elementos da tradição cultural – saberes, esquemas interpretativos – e da ordem social – valores, regras, normas –, buscando, quando necessário, entender-se entre si a partir de atos de fala. Este é, para Habermas, o único tipo de ação social que propicia abordar simultaneamente as relações do agente com as três dimensões ontológicas do mundo – o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo –, acessadas desde o seu mundo da vida⁵, e superar as atitudes parciais em relação ao mundo⁶. Através dessa ação, o mundo não é abordado unicamente pela atitude

⁴ Para Habermas, o conceito de mundo da vida é válido para todas as sociedades, de qualquer época, porque, de acordo com Mead, ele compreende que a ação comunicativa é antropológicamente fundamental, pois o homem se constitui em interações linguisticamente mediadas (1999b: 205), que são a base dos desenvolvimentos socioculturais.

⁵ O mundo da vida tem status diferente dos conceitos formais de mundo, que "constituyen, junto con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, el armazón categorial que sirve para clasificar en el mundo de la vida, ya interpretado en cuanto a sus contenidos, situaciones problemáticas, es decir, situaciones necesitadas de acuerdo." (Habermas, 1999b: 178). Enquanto o mundo da vida se constitui do entendimento enquanto tal, os conceitos formais de mundo formam um sistema de referência para aquilo sobre o que o entendimento é possível: "hablante e oyente se entienden desde, y a partir de, el mundo de la vida que les es común, sobre algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo". (Habermas, 1999b: 179)

⁶ Com o intuito de defender o conceito de ação comunicativa como o mais satisfatório para uma teoria da ação social, Habermas (1999a) distingue nos estudos sociológicos precedentes quatro tipos de ação, relacionando-as às atitudes que os agentes sociais adotam diante do mundo. São elas: a) a ação teleológica, própria da concepção utilitarista; b) a ação *regulada por normas*, que serve à teoria do papel social; c) a ação dramaturgica, oriunda da concepção fenomenológica da ação social; d) a ação comunicativa, que se presta a uma teoria da comunicação. Segundo a análise

objetivadora daquele que o toma como um objeto a ser conhecido ou uma realidade passível de intervenção, nem pela atitude de conformidade às ordens existentes ou pela auto-expressão, mas como uma perspectiva de entendimento comum sobre a natureza externa, a sociabilidade e a natureza interna. A esse tipo de ação social, na qual se manifesta uma razão do tipo comunicativa, Habermas contrapõe a ação estratégica, na qual se manifesta uma racionalidade teleológica, típica da lógica dos sistemas, que é responsável pela reprodução material, e só pode ser apreendida desde a perspectiva do observador social.

Nos contextos tradicionais, os três componentes do mundo da vida, a cultura, a sociedade e a personalidade, encontram-se indissociáveis, compondo um fundo normativo ao qual os indivíduos se referem nas suas interações cotidianas. O processo de reprodução simbólica, realizado pelos três componentes do mundo da vida com base nas interações linguísticas cotidianas, cumpre a função de enlaçar novas situações com os estados de mundo já existentes, tanto na dimensão semântica de significados e conteúdos (tradição cultural), como na do espaço social (grupos socialmente integrados) e na do tempo histórico (sucessão de gerações). Nas interações cotidianas, reproduzem-se simultaneamente a cultura, a sociedade e a pessoa, através da reprodução cultural, da integração social e da socialização.

Em relação ao aspecto funcional do entendimento, a ação comunicativa serve à tradição e à renovação do saber cultural, em relação ao aspecto de coordenação da ação, serve à integração social e à criação da solidariedade; e, por fim, em relação ao aspecto da socialização, serve à formação de identidades pessoais. As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pela via da continuação do saber válido, da estabilização da solidariedade dos grupos e da formação de atores capazes de responder a suas ações. O processo de reprodução enlaça as novas situações com os estados do mundo já existentes. (...) A estes processos de reprodução cultural, integração cultural e socialização correspondem os componentes estruturais do mundo da vida que são a cultura, a sociedade e a personalidade. (Habermas, 1999b: 196, *tradução nossa*)

Nas sociedades pós-tradicionais, entretanto, ocorre uma diferenciação e autonomização desses elementos estruturais do mundo da vida, que geram

de Habermas, os conceitos de ação teleológica/estratégica, ação guiada por normas ou ação dramaturgic são restritos a uma relação parcial com o mundo, o que limita a sua possibilidade de abordar a ação social. Cada um desses tipos de ação estabelece a relação do agente com uma dimensão ontológica do mundo. A ação teleológica, com o mundo objetivo; a ação guiada por normas, com o mundo social; a ação dramaturgic, com o mundo subjetivo.

perturbações nos processos de reprodução simbólica, encarregados, em geral, de conectar as novas situações que ocorrem no âmbito semântico dos conteúdos, do espaço social e do tempo histórico, aos estados de mundo já existentes. Os critérios que permitem a avaliação dos processos de reprodução simbólica – a racionalidade do saber, a solidariedade dos membros e a capacidade da personalidade adulta de responder autonomamente por suas ações – já não se sustentam em relação a cada uma das dimensões da reprodução.

Habermas detecta essas perturbações e se preocupa em saber como os processos de diferenciação sistêmica atuam sobre o mundo da vida, interferindo nos processos de reprodução simbólica. Contudo, a explicação sobre essas perturbações constitui a tônica de sua divergência com Weber, Durkheim e Mead, como também com Marx. Para Habermas, como já foi dito anteriormente, essas não podem ser diretamente associadas à racionalização do mundo da vida, pois esse processo carrega em si um aumento do potencial racional. Segundo ele, o processo de racionalização do mundo da vida passa a ser dominado pela lógica sistêmica, que retira o agente de seus contextos vitais e o lança na perspectiva do observador, favorecendo a ação estratégica. A perda de sentido, a anomia e a alienação, as patologias da sociedade burguesa pós-tradicional, não têm origem na racionalização do mundo da vida (Habermas, 1999b: 210), mas na colonização deste pelo sistema⁷.

Enquanto nas sociedades tradicionais, ação comunicativa e estratégica remetem ambas ao fundo normativo comum do mundo da vida, que as justifica, nas sociedades pós-tradicionais, elas remetem a lógicas distintas, inconciliáveis do ponto de vista do participante do mundo da vida. Ou seja, nos contextos tradicionais, a ação estratégica é realizada dentro do mundo da vida e sua ação é limitada pela força do agir comunicativo, que se alimenta de um fundo normativo que é compartilhado por todos, constituindo a base de um saber intuitivo, pré-teórico. Já nas sociedades pós-tradicionais, esse fundo normativo se rompe, com cada um dos tipos de ação remetendo a um âmbito distinto e se interpenetrando de acordo com sua lógica própria, autônoma em relação à outra. Assim, o problema

⁷ O marxismo aceita a racionalização do mundo da vida moderno, criticando as condições de sua reprodução material (Habermas, 1999b: 210). No entanto, para Habermas, abarcar o problema da reprodução material requer uma base mais ampla do que a de mundo da vida, em uma estratégia teórica que não identifique o mundo da vida com a sociedade como um todo nem o reduza aos elementos sistêmicos.

fundamental que devemos enfrentar no que diz respeito à normatividade social nos contextos pós-tradicionais é a possibilidade de limitar a ação estratégica, de forma a impedir que a lógica do sistema predomine sobre a lógica do mundo da vida, obstruindo os processos de reprodução simbólica, justificados do ponto de vista do entendimento.

Nesse sentido, a integração da sociedade não pode ser compreendida apenas como integração social, restrita às ações comunicativas orientadas simultaneamente para o entendimento, a interação e a socialização, nem apenas como integração sistêmica, voltada para o controle das consequências da ação, devendo ser tomada como uma integração entre o mundo da vida, sociocultural, e o mundo sistêmico, econômico-burocrático. A perspectiva da integração social é a do participante em interação social; a partir dela não se podem distinguir as condições de reprodução material e apreender seus sentidos, que se encontram implícitos nas estruturas simbólicas do mundo da vida, fazendo-se necessária, para isso, a adoção de uma perspectiva que permita transcender o mundo da vida.

Assim, por um lado, para que os atores ajam no mundo de forma a reproduzir a normatividade básica da ordem social, é necessário valer-se do conceito da ação comunicativa, através do qual se integram os elementos estruturais que formam a base das relações intersubjetivas e se preserva uma base possível de entendimento na concretude da existência dos agentes sociais. Por outro lado, entretanto, como a ação social como um todo é também estratégica, pois, os atores agem socialmente também tendo em conta seus fins e interesses e não apenas o entendimento interpessoal, para que a razão prática alcance efetivamente a possibilidade de refletir sobre a ação social, refletindo-se também nela, faz-se necessário não apenas que os atores estejam integrados ao seu mundo da vida e nele interajam entendendo-se com os outros, mas também que sejam capazes de perceber que suas ações se desenvolvem segundo a lógica sistêmica, para intervir no desenvolvimento desta de modo a não permitir que ela predomine em relação às ações comunicativas.

O discurso, a forma reflexiva da ação comunicativa, abre-se como essa possibilidade de entendimento, quando se esgotam as condições de se chegar a acordos no contexto das interações comunicativas no mundo da vida, porque o fundo normativo comum já não fornece os elementos necessários para isso. No discurso, os participantes, distanciados provisoriamente do seu contexto vital de

interação, encontram a chance de chegar a entendimento, a partir de argumentação racional, ao adotar, performativamente, a perspectiva de participantes sociais, para se entender com outros sobre o que aquilo que é tematizado a cada vez, tendo como referência uma dimensão ontológica do mundo – objetivo, social, subjetivo. Isso constitui uma alternativa à ação estratégica, na qual cada um adota exclusivamente a perspectiva de observador. No entanto, o discurso não é um recurso ao qual se pode recorrer sistematicamente para resolver os problemas de entendimento do mundo da vida, pois isso requer tempo e onera enormemente os agentes sociais. O mundo da vida, através da ação comunicativa, deve sempre recompor-se como pano de fundo normativo para os participantes das interações. Isso demanda, no entanto, que as estruturas sociais amparem o processo de reprodução simbólica, isto é, que as ordens normativas e institucionais estejam a serviço dos processos de entendimento intersubjetivos. É precisamente esta possibilidade que se coloca em questão nas sociedades pós-tradicionais: como recompor o fundo normativo do mundo da vida, a partir da perspectiva da interação social, em contextos divididos entre a lógica da reprodução simbólica e a da reprodução material? Trataremos de encaminhar uma resposta a esta questão no capítulo seguinte.

Na próxima seção, vamos trabalhar com o conceito de descentramento, a partir do qual poderemos, com Habermas, caracterizar a forma reflexiva do saber moderno que se encontra na base da discursividade, que pretendemos estabelecer como parâmetro da formação ética, moral e política nesta tese.

3.2. Descentramento do mundo

Descentramento é um conceito-chave para Piaget, do qual, segundo Freitag (2005), Habermas se vale, para estabelecer uma homologia, nunca devidamente fundamentada por ele (*idem*, 1985: 131-132), entre a ontogênese e a filogênese, âmbito no qual se constitui o conhecimento da espécie, o conhecimento social. Descentramento é basicamente um processo de socialização e individualização, que propicia ao sujeito superar o egocentrismo e o sociocentrismo. É através da descentramento que o sujeito distingue entre mundo interno e externo; sem ela, não há aprendizagem, pois não se estabelecem referências para além de si próprio

e de contextos particulares, referências sobre as quais é possível chegar a um entendimento.

O ‘descentramento’ reúne dois movimentos concomitantes e complementares: o envolvimento crescente do indivíduo pelo grupo (socialização), traduzido em seu pensamento e sua linguagem socializada; e o distanciamento consciente do indivíduo com relação a seu grupo e às normas que regulamentam sua interação, traduzido numa crescente individualização e autonomização (conscientização). (Freitag, 2005: 53)

É a partir desse conceito de Piaget que Habermas (1999a: 73) sustenta a tese, baseada em sua leitura de Weber⁸, de que o processo de racionalização das imagens do mundo que vivemos na modernidade é universal.

intentaré, por mi parte, entender la evolución de las imágenes religiosas del mundo desde el punto de vista teórico del desarrollo de conceptos formales de mundo, es decir, como un proceso de aprendizaje. Para ello haré tácitamente uso de un concepto de aprendizaje que Piaget desarrolló para la ontogénesis de las estructuras de conciencia. Como es sabido, Piaget distingue etapas del desarrollo cognitivo, que se caracterizan no por nuevos contenidos, sino por niveles de la capacidad de aprendizaje que pueden describirse en términos estructurales. De algo similar podría tratarse también en el caso de la emergencia de nuevas estructuras de las imágenes del mundo. Las cesuras entre la mentalidad mítica, la mentalidad religioso-metafísica y la moderna, se caracterizan por mutaciones en los sistemas de categorías. Las interpretaciones de una etapa superada, cualquiera sea la textura que tengan *en lo que atañe a contenido*, quedan *categorialmente ¿evaluadas* con el tránsito a la siguiente. No es esta o aquella razón la que ya no convence; es el tipo de razones el que deja ya de convencer. (*ibid.*: 106)

É ao longo do processo de racionalização do mundo que se estabelecem as referências formais (mundo objetivo, social e subjetivo) em relação às quais se dá o descentramento e se pode promover aprendizagens. De acordo com Habermas, as sociedades nas quais predomina o pensamento mítico não realizam uma distinção entre natureza e cultura, exclusivamente a partir da qual se pode criticar uma interpretação do mundo. Em contraste, nas sociedades modernas, o

⁸ Catherine Colliot-Thelène, em “Habermas, leitor de Marx e de Max Weber” (*In: Crítica Marxista*, n.12. Campinas: 2001: 41-56), critica Habermas por valer-se de Marx e de Weber para dar um sentido totalmente contrário ao que eles pretendiam: "nada proíbe, sem dúvida, repensar, sob uma forma suficientemente sofisticada, para escapar às objeções já formuladas ao encontro das filosofias da história e das teorias evolucionistas do século XIX, um tipo de esquema de desenvolvimento racional da humanidade, se se considerar que esse postulado é necessário para salvar a pretensão universal da razão ocidental – e se essa operação de resgate parece indispensável para pensar a possibilidade de uma ética. Mas é, por outro lado, altamente criticável a requisição, para essa empreitada, de obras que se apoiavam em premissas radicalmente opostas."

pensamento se tornou reflexivo e formal, distinguindo-se da própria ordem do mundo, dos conteúdos que são pensados por ele.

Bajo el presupuesto de conceptos formales de mundo y de pretensiones universales de validez, los contenidos de la imagen lingüística del mundo tienen que quedar desgajados del orden mismo que se supone al mundo. Sólo entonces puede formarse el concepto de una tradición cultural, de una cultura temporalizada, y se cobra conciencia de que las interpretaciones varían frente a la realidad natural y social, de que las opiniones y los valores varían, respectivamente, frente al mundo objetivo y al mundo social. Por el contrario, las imágenes míticas del mundo impiden la desconexión categorial de naturaleza y cultura, y ello no solamente en el sentido de una mezcla conceptual de mundo social y mundo objetivo, sino también en el sentido de una reificación de la imagen lingüística del mundo. Lo cual tiene como consecuencia que el concepto de mundo quede investido dogmáticamente de determinados contenidos que escapan así a una toma de postura racional y, con ello, a la crítica. (Habermas, 1999a: 80)

Apenas depois de realizada a distinção entre natureza e cultura, pode-se fazer a distinção entre mundo externo, objetivo, e interno, subjetivo. No mundo mítico, não há subjetividade, pois não há diferenciação entre natureza e cultura. O mundo subjetivo se forma por contraste entre o mundo objetivo e o social.

Habermas aborda o caráter fechado das imagens míticas do mundo a partir de dois pontos de vista: da sua deficiente diferenciação entre atitudes fundamentais frente ao mundo objetivo, social e subjetivo, e também da falta de reflexividade da imagem do mundo, que não permite sua identificação *como* imagem do mundo, ou seja, como tradição cultural.

Las imágenes míticas del mundo no son entendidas por aquellos que las comparten como sistemas de interpretación que van conectados a una tradición cultural, que están constituidos por relaciones internas de sentido, que guardan con la realidad una relación simbólica, que van asociados con pretensiones de validez y que, por ende, están expuestos a la crítica y son susceptibles de revisión. (*ibidem*: 82)

De acordo com o que Habermas afirma, para que uma tradição cultural se reconheça como tal é necessário que suponha um mundo para além de seu próprio horizonte e que perceba a coexistência de formas de vida e explicações. Esse reconhecimento só é possível na medida em que são estabelecidos conceitos formais do mundo, ou seja, que o mundo no qual vivemos cotidianamente não seja mais confundido com o mundo enquanto tal, que só podemos acessar através de um uso da linguagem que vise ao entendimento, e cujo alcance ultrapassa nossos

mundos da vida particulares, que são sempre interpretativos. Nesse uso da linguagem, o uso comunicativo, somos todos falantes que levantamos pretensões de validade que transcendem nosso contexto de vida. Com a pretensão de nos fazermos entender com o outro, referimo-nos a conceitos do mundo que nos permitem ao mesmo tempo distanciar dele e acessar suas dimensões ontológicas: o mundo empírico, o mundo social e o mundo subjetivo.

La evolución cognitiva significa en términos generales la *decentración* de una *comprensión del mundo de cuño inicialmente egocéntrico*. Sólo a medida que se diferencia el sistema formal de referencia que constituyen los tres mundos puede formarse un concepto reflexivo de mundo y con ello obtenerse acceso al mundo a través del medio que representan esfuerzos comunes de interpretación en el sentido de una negociación cooperativa de definiciones de la situación. El concepto de mundo subjetivo nos permite distinguir del mundo externo no solamente nuestro propio mundo interno, sino también los mundos subjetivos de los otros. (Habermas, 1999a: 103)

A diferença que se estabelece entre o pensamento mítico e o religioso-metafísico, por um lado, e o moderno, por outro, expressa-se no desenvolvimento dos conceitos formais de mundo, que propiciam processos de aprendizagem. O conceito abstrato de mundo é uma condição necessária para que os sujeitos que atuam comunicativamente possam entender-se entre si sobre o que sucede no mundo ou o que deve ser produzido nele. A aprendizagem está relacionada à possibilidade de argumentar e fundamentar opiniões em ações comunicativas. Para Habermas, a importância da teoria de Piaget é que ela não se limita ao conhecimento relacionado ao mundo objetivo, ampliando-se também para as possibilidades da cognição em relação ao mundo social e subjetivo.

O desenvolvimento cognitivo estrito, segundo Piaget, se refere às estruturas de pensamento e ação que a criança adquire construtivamente no seu enfrentamento com a realidade, quer dizer, o mundo objetivo. Mas a evolução cognitiva está em conexão com a formação de um universo externo e interno; constrói-se gradativamente, no processo, uma distinção entre universo externo dos objetos e interno dos sujeitos. Piaget distingue a relação do sujeito com objetos da relação entre sujeitos. O mundo externo se divide em mundo dos objetos perceptíveis e manipuláveis e mundo das relações interpessoais normativamente reguladas. Por um lado, o contato com o mundo externo, estabelecido pela ação instrumental, veicula a aquisição construtiva do "sistema de normas

intelectuais". Por outro, a interação com as pessoas abre o caminho para a inserção do sujeito no "sistema de normas morais" socialmente reconhecidas. Os mecanismos de aprendizagem, adaptação e acomodação, operam de forma específica através destes dois tipos de ação: tanto a relação com os objetos modificam os sujeitos e também os objetos como a relação entre sujeitos modificam estes (Habermas, 1999a: 102).

O desenvolvimento cognitivo em sentido amplo diz respeito à construção de um universo externo, mas também de um sistema de referência que permita a distinção simultânea entre o mundo objetivo e o social diante do mundo subjetivo. A cognição está por referência à realidade, os outros com quem convivo e o próprio eu. Os conceitos formais do mundo têm a função de impedir que o acervo comum se evapore no livre movimento do recíproco reflexo de subjetividades; permitem adotar a perspectiva de um terceiro ou não implicado (*ibidem*:103).

Todo ato de entendimento pode ser entendido como parte de um processo cooperativo de interpretação que tem como finalidade a obtenção de definições da situação que possam ser subjetivamente reconhecidas. Nesse processo, os conceitos dos três mundos atuam como um sistema de coordenadas que todos supõem em comum, no qual os contextos da situação podem ser ordenados de sorte que se alcance um acordo sobre o que os implicados podem tratar em cada caso como um fato ou como uma norma válida ou como uma vivência subjetiva. (*ibid.*:104, *tradução nossa*)

A concepção de aprendizagem de Piaget, baseada em um conceito de descentramento em relação a referências formais de mundo, embora situada ainda no paradigma do pensamento moderno, aponta para uma superação do modelo sujeito-objeto da filosofia da consciência – que baseia o saber na intuição, reflexão monológica, introspecção –, ao abrir-se para a consideração daquilo que pode ser comprovado intersubjetivamente.

Si utilizamos así el concepto piagetiano de decentración como hilo conductor para esclarecer la conexión interna entre las estructuras de una imagen del mundo, el mundo de la vida como contexto de los procesos de entendimiento, y las posibilidades de un comportamiento racional en la vida, o de un modo racional de vida, volvemos a toparnos con el concepto de racionalidad comunicativa. Este refiere la comprensión decentrada del mundo a la posibilidad de desempeño (Einlösung) discursivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. (*ibid.*: 106)

Nesta tese, tomamos como ponto de partida essa concepção de Habermas, entendendo que a modernidade desenvolveu uma forma de cognição que é universal, que *pode ser* apropriada por todos e prestar-se à análise dos mais variados conteúdos disponíveis. Nosso intento é investigar de que modo essa concepção pode ser válida para se pensar a formação ética, moral e política na escola hoje. Estamos de acordo com Habermas, quando afirma que

la teoría de Piaget no sólo puede sernos útil para la distinción entre aprendizaje de estructuras y aprendizaje de contenidos, sino también para la conceptualización de un desarrollo que se extiende a las imágenes del mundo en su integridad, esto es, que abarca simultáneamente las distintas dimensiones de la comprensión del mundo. (*ibid.*: 101-102)

De acordo com Freitag (2005: 58) são três os postulados-chaves piagetianos aos quais Habermas adere para elaborar sua teoria: 1) tanto os indivíduos quanto as sociedades desenvolvem mecanismos de aprendizado que lhes garantem a adaptação ao meio ambiente, 2) o resultado desse aprendizado sempre significa um acúmulo de conhecimentos e um acréscimo de racionalidade, 3) as estruturas do conhecimento, em seus diferentes níveis do desenvolvimento, não se atêm a conteúdos específicos, representando, antes de mais nada, formas de organização e operação da razão. É na “razão descentrada” de Piaget que Habermas encontra a confirmação empírica para sua “razão comunicativa”, o substrato antropológico e biológico para sua teoria (*ibidem*). A “Teoria do Eu genético competente” revela, segundo Freitag, a síntese entre Piaget e Habermas. Para haver ação comunicativa, afirma ela, para haver discursos, é necessário haver “eus competentes”. O “eu competente” de Habermas é aquele capaz de adquirir uma competência interativa em processos de interação (*ibid.*: 125).

O ator ‘competente’ de Habermas, que coordena suas ações e busca o entendimento através da ação comunicativa, é o sujeito autônomo, socializado, comunicativo (em suma, ‘descentrado’), cujas estruturas lógicas e de consciência foram se construindo enquanto atuava sobre o mundo dos objetos (interiorização de ações) e interagiu com outros sujeitos no mundo social (interiorização ou assimilação da fala e dos pontos de vista dos outros), levando-o a reorganizar (acomodação) suas estruturas cognitivas ou esquemas (relação com o mundo subjetivo). Na ação comunicativa, essa relação com os três mundos é preservada de forma reflexiva e consciente. A construção da razão infantil, mediante processos de descentramento, corresponde, pois, exatamente ao critério de definição do ator competente, envolvido numa situação que permite a ‘ação comunicativa’ plena. (*ibid.*: 53)

Com base nos estágios de desenvolvimento moral de Piaget (pré-convencional, convencional, pós-convencional), Habermas distingue três estágios da competência lingüística: 1) o estágio das interações simbólicas mediadas, no qual a criança ainda não domina a linguagem proposicional, 2) o estágio da fala proposicional diferenciada, no qual a criança e o adolescente estão habilitados para participar de qualquer tipo de ação comunicativa cotidiana, 3) o estágio da fala argumentativa, no qual se passa da ação comunicativa para o discurso (*ibid.*: 131).

A teoria do 'Eu competente' pode (e no meu entender deve) constituir o *telos* de todo e qualquer esforço político e pedagógico, dando assim prosseguimento aos mais nobres ideais da Ilustração (desenvolvidos em dois textos de Rousseau: o *Émile* e o *Contrato Social*). Todo esforço político e pedagógico pode e deve concentrar-se *no desenvolvimento pleno de todas as competências do 'Eu' (cognitiva, moral, lingüística, motivacional e interativa)*. Todo o esforço deve se concentrar em assegurar uma competência interativa cada vez maior dos indivíduos, ampliando seu grau de autonomia. Somente assim teremos adultos (*Émiles*) que saibam distinguir opiniões de fatos, normas legítimas de ordens absurdas, mentiras de verdades. Somente assim teremos adultos psicologicamente maduros que saibam distinguir entre desejos e projeções, as possibilidades concretas de satisfação individual e coletiva, adultos capazes de utilizar racionalmente os recursos da natureza, cidadãos capazes de reorganizar sua sociedade em bases justas e igualitárias. (*ibid.*: 134-135)

Contudo, essa afirmação entusiasta sobre as possibilidades que a teoria de Habermas abre à ideia de formação política e moral não impede Freitag (*ibid.*: 60-61) de criticar duramente a homologia entre psicogênese e evolução social, proposta por Habermas, a partir de um modelo faseológico. De acordo com ela, apesar de suas afirmações em contrário, Habermas, ao proceder desse modo: 1) toma o processo societário como unidade biológico-antropológico-cognitiva, aproximando-se do modelo organicista de Spencer; 2) impõe à história uma evolução e um progresso afins ao modelo positivista de Comte.

Isso se deve, para ela, a duas limitações do modelo faseológico piagetiano da psicogênese: 1) não admitir regressões, desenvolvimento negativo, perversões, que propiciem explicar as tendências regressivas da história; 2) a dificuldade de universalizar esse modelo de desenvolvimento por conta das diferentes condições históricas que se apresentam aos diferentes contextos sociais. Ao final da crítica que realiza, ela provoca:

Ora, apesar de suas críticas ao ‘colonialismo’ sistêmico, Habermas não contesta a validade intrínseca do conceito de sistema, e adere justamente a alguns de seus lados mais problemáticos. Os sistemas societários e a razão neles embutida passam ao *status*, com capacidade de auto-preservação, de aprendizado, de auto-regulação, que crescem e se desenvolvem ‘como crianças’ dentro de um ritmo pré-fixado e assegurado por leis (‘descentramento’) que, na maior parte dos casos, escapam ao controle dos indivíduos, o que – aparentemente – não parece ser grave, porque, afinal, o ‘sistema sabe o que faz’. (*ibid.*: 61)

Os comentários de Freitag instigam ao debate e gostaríamos de apresentar aqui alguns argumentos para confrontá-los. Com isso, não temos a pretensão de esgotar a problemática levantada, mas, sim, a intenção de esclarecer nossa posição geral a respeito da teoria de Habermas, que orienta esta tese.

Em nosso entendimento, a análise da evolução social de Habermas não supõe a unidade do processo social, nem impõe a ele um *telos*, no sentido determinista, positivista. No nosso ponto de vista, para ele, o processo social se baseia em uma normatividade básica, mas, na modernidade, essa normatividade aponta em múltiplas direções, sendo necessária uma reconstrução dela, através de processos de especificação e articulação racional. Ou seja, a unidade da ordem social não é dada, é projetada e continuamente reconstruída na própria dinâmica social.

Compreendemos também que a evolução social não é vista por Habermas como uma unidade biológico-antropológico-cognitiva, mas como um processo “histórico (...) de diferenciação e estruturação das dimensões produtivas e pessoais da realidade (...) que permite uma relação reflexiva com as diferentes dimensões do mundo: objetivo, social e subjetivo”, a partir da interação linguística (Bannell, 2006: 94). Realmente, como explica Bannell,

a estratégia de Habermas é a de desenvolver uma análise que separe essas duas dimensões (reprodução simbólica e reprodução material, mundo da vida e sistema) no nível da análise das sociedades modernas, mas, ao mesmo tempo, de não vê-las como separadas no fluxo da história (*ibid.*: 96).

No entanto, o fluxo da história não supõe uma necessidade. No decorrer da modernização capitalista, o potencial da razão comunicativa, voltada para o entendimento, desenvolveu-se simultânea e alternadamente, ironicamente liberando-se, primeiro, nas formas sociais e culturais do mundo da vida e, depois,

sendo apropriada pelo sistema (*ibid.*). A razão comunicativa entrelaça-se ao ato de fala, dependendo, ao mesmo tempo, de uma estrutura biológica e de condições históricas para se estabelecer. Uma vez liberada e impregnada nas formas e estruturas sociais, a razão comunicativa vai também retroalimentando a história de novas condições. Apesar de uma orientação no sentido do entendimento, que propicia que a razão comunicativa coloque à disposição novas formas de cognição, há sempre o risco, no processo de evolução social, de que seu potencial seja obstruído por interesses econômicos e sociopolíticos. Assim, “não temos (...) nenhuma garantia de que esse processo pode ser revertido. Temos, em vez disso, a obrigação de fortalecer a ‘práxis vulnerável do cotidiano’ para libertar a razão prática na vida humana” (*ibid.*: 96). Ou seja, tudo depende novamente, sempre, das possibilidades que somos capazes de abrir, com nossas ações éticas, morais e políticas, no curso da história.

De acordo com isso, compreendemos que a teoria de Habermas volta-se à vulnerabilidade do cotidiano histórico, admitindo e explicando a possibilidade de regressões e perversões; as distorções sistemáticas na comunicação (Habermas, 1999a), bem como a concepção de que os discursos práticos se realizam em distintos níveis na democracia discursiva (Habermas, 2003a) atestam devidamente esse fato. Para Habermas, encontramos historicamente sempre à deriva das contingências da comunicação, do seu sucesso ou malogro. Nosso único recurso, nesse sentido, é continuar apostando nessa possibilidade e investindo na realização de condições sociais que possam garantir, o máximo possível, o entendimento entre os participantes. É isso que pode também garantir a universalização do potencial cognitivo historicamente disponibilizado pela modernidade. Dessa forma, compreendemos que o sujeito desempenha para Habermas um papel importante, que não pode ser subsumido no processo social, senão desempenhado nele. Trataremos desta questão no capítulo 5, ao focar o tema do desenvolvimento da razão prática no nível ontogenético.

Antes de finalizar esta seção, consideramos ainda que, diante de nosso intento, nesta tese, de estabelecer a discursividade como parâmetro da formação ética, moral e política na escola, a descentração será focada no seguinte sentido:

a identidade do grupo é reproduzida na estrutura da personalidade de cada indivíduo, em uma forma de integração social em que a validade e a aplicação de

normas se fundamentam em razões e, portanto, na qual o processo de socialização é, ao mesmo tempo, um processo de individuação em relação a uma maior autonomia. (Bannell, 2006: 101)

Vale esclarecer aqui que, de acordo com o paradigma da intersubjetividade, a partir do qual esta tese se elabora, autonomia não significa a competência de seguir normas fixadas por uma consciência subjetiva metafísica, em um processo monológico de desenvolvimento racional. Significa, diferentemente, a competência de agir segundo normas legitimadas em processos de entendimento com o outro. Trata-se de uma competência intersubjetiva⁹, pois os processos de entendimento dependem da coordenação da perspectiva de vários participantes, não sendo possível a ninguém conquistar autonomia moral ou política sozinho. Isso implica conceber o descentramento, que conduz à autonomia, como um movimento aberto historicamente no contexto do *ethos* pós-tradicional. Este é também o sentido que podemos atribuir ao processo de racionalização das estruturas do mundo da vida, tal como abordado por Habermas e aqui esclarecido. Racionalização do mundo da vida e descentramento do mundo são fenômenos modernos, históricos, que, no entanto, desenvolvem-se de acordo com uma lógica evolutiva que supõe uma diferenciação entre elementos estruturais do *ethos*, implicando simultaneamente aumento da carga interpretativa das interações linguísticas, da capacidade racional e das possibilidades de aprendizagem.

3.3. Habilitação da razão prática moderna

A questão “como é possível a ordem social nas sociedades pós-tradicionais?” torna viável atingir o cerne do amplo projeto de reconstrução da razão moderna empreendido por Habermas. A caracterização das sociedades modernas a partir de um processo de racionalização do *ethos*, que acarreta um aumento do potencial de racionalidade, traz em si um novo conceito de razão. Trata-se de uma razão que não se limita ao conhecimento do mundo enquanto objeto, que não “dá a conhecer sua verdadeira essência na forma narcisista de um poder que subjuga tudo ao seu redor como objeto” (Habermas, 2002c: 425), mas

⁹ A competência comunicativa que o indivíduo desenvolve na sua ontogênese depende, no nosso entendimento, também da intersubjetividade. Teremos oportunidade de discutir melhor essa relação de codependência nos capítulos 5 e 6 desta tese.

que se faz meio de coordenação da ação e reflexão da prática social, abrindo-se, assim, à possibilidade de projeção de novos mundos, de autonomia e emancipação.

Através da razão, devemos ser capazes de pensar a sociedade, direcionar nossa ação, dar um sentido à nossa prática. A questão que se coloca nesse sentido não é apenas como nos apropriar de um saber confiável, mas também, e principalmente, como utilizá-lo socialmente. Afinal, “la racionalidad tiene menos que ver con el conocimiento o con la adquisición de conocimiento que con la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento” (Habermas, 1999a: 24).

A destrancendentalização da razão é o que permite a Habermas habilitar a razão prática moderna e apreender a normatividade social. Freitag (1989) explica que:

em sua *Teoria da ação comunicativa* (1981-1983) Jürgen Habermas faz o esforço de pensar, em uma nova totalidade, os três mundos (dos objetos, das normas e das vivências subjetivas), desmembrados pelas críticas da razão pura de Kant. Se aos três mundos correspondiam formas diferentes de ação (instrumental, normativa, reflexiva), uma nova visão teórica que integrasse os três mundos numa totalidade pressuporia uma forma de ação que não apresentasse as limitações de nenhuma das outras três. Somente a ação comunicativa é capaz de abarcar os três mundos, anteriormente isolados em esferas de ação estanques. Para pensar essa nova totalidade, Habermas propõe uma mudança de paradigma: da filosofia da consciência para a teoria da interação, da razão reflexiva para a razão comunicativa¹⁰.

A razão comunicativa, enraizada nas práticas e nas interações sociais espontâneas, é destrancendentalizada, porque não é dada aprioristicamente, senão que emerge na intersubjetividade, possibilitada por atos de fala.

“A destrancendentalização leva, por um lado, à inserção de sujeitos socializados em contextos do mundo da vida; de outro lado, ao entrecruzamento da cognição com o falar e o agir”. (Habermas, 2007:39)

¹⁰ No nosso entendimento, a razão comunicativa é uma razão moderna que mantém a forma reflexiva da razão subjetiva, deslocando, no entanto, segundo o próprio Habermas (2004: 99-132) a reflexividade da consciência para as formas da interação e do discurso.

Tal constatação propicia a reconstrução do saber teórico e prático a partir de novas bases, a das interações cotidianas, nas quais também se situa uma transcendência, que é própria das idealizações da comunicação.

Após o deflacionamento pragmático da conceitualidade kantiana, ‘análise transcendental’ significa a busca de condições supostas universais, mas apenas *de facto* inevitáveis, que devem ser preenchidas para que determinadas práticas ou operações fundamentais possam ocorrer. (...) No lugar da certificação auto-reflexiva de uma subjetividade ativa *in foro interno*, para além de espaço e tempo, entra a explicação de um saber que é de natureza prática e habilita sujeitos capazes de falar e agir a participar de tais práticas privilegiadas e a realizar operações correspondentes. Não se trata mais de juízos empíricos, mas de proposições gramaticais, objetos geométricos, gestos, atos de fala, textos, contos, enunciados de encadeamento lógico, ações, relações ou interações sociais; trata-se, portanto, em geral, de tipos elementares de comportamento regido por regras. (*idem*, 2004a: 19)

O agir comunicativo pressupõe uma teoria da ação, que leva à reconstrução da ação a partir da perspectiva do agente, e uma teoria pragmática da linguagem, que propicia reconstruir a possibilidade de entendimento intersubjetivo sob a perspectiva do falante, a partir das formas gerais de comunicação. A tese da ação comunicativa de Habermas se funda em duas concepções: 1) a predominância da função comunicativa da linguagem em relação à função instrumental; 2) a analogia estrutural entre as ações e os atos lingüísticos. Velasco (s.d.) contesta essa segunda concepção de Habermas, afirmando que “a tentativa (de Habermas) de adaptar a teoria dos atos de fala para conceitualizar as ações sociais, muitas vezes pareceu pressupor, mais do que provar, que as estruturas da interação lingüística são idênticas às estruturas da interação social.” Ainda segundo Velasco, o conceito da ação comunicativa não resolve satisfatoriamente o problema da ação social, que oscila entre a prepotência da razão subjetiva e o esvaziamento da ideia da reprodução social:

(...) acho duvidoso que possamos manter uma disjunção exclusiva – como Habermas quer – entre a orientação para o sucesso e a orientação para o entendimento, se o que se pretende – claro – é chegar a um conceito plausível de ação social. Não é que a distinção não faça sentido. Tem sentido fazê-la para falar sobre as possíveis atitudes que as pessoas podem ter enquanto agem, mas não para uma caracterização estrutural das ações sociais (*ibidem*).

No nosso ponto de vista, essa crítica procede, pois não é possível pensar a ação social nos contextos contemporâneos com base apenas em uma estrutura

comunicativa, uma vez que, conforme argumentamos na segunda seção, estes se encontram divididos entre duas lógicas que se opõem da perspectiva do participante social, demandando assim, uma ação social de estrutura complexa, que articule as perspectivas do participante e do observador social. Apesar dessa constatação, entendemos que, mesmo insuficiente, o conceito de ação comunicativa seja fundamental para se pensar a normatividade social, uma vez que permite reconstruí-la com base no ponto de vista do participante em interações. A ação comunicativa é o aporte que propicia a Habermas destranscendentalizar a razão, situá-la na intersubjetividade e liberar a força de seu uso prático, aprisionado, na modernidade, na consciência metafísica. Nesse sentido, compreendemos, nesta tese, que a ação e também a razão comunicativa permitem, concretamente, o direcionamento da normatividade social, que, no entanto, envolve também o âmbito estratégico/instrumental da ação e da razão.

O conceito de ação é próprio da sociologia, mas o conceito de ação comunicativa remete a uma ação intermediada pela linguagem, uma ação que resulta de interações comunicativas, que são baseadas em idealizações. As ações comunicativas, tomadas sob a perspectiva do agente, são expressas em atos de fala, que tornam possível a comunicação, uma vez que, ao falar, cada um pressupõe sempre, necessariamente: 1) um mundo objetivo, 2) uma racionalidade mútua entre quem fala e quem ouve, 3) e que suas asserções, assim como as dos outros falantes, possam ser justificadas em caso de necessidade, pois elas reivindicam validade incondicional (Habermas, 2007: 32).

Habermas vale-se da teoria dos atos de fala, elaborada por Austin e Searle, para tipificar três tipos principais de atos lingüísticos: os constatativos, os regulativos e os expressivos. A cada um desses tipos de atos de fala Habermas relaciona um “mundo” e uma pretensão de validade. Os atos constatativos remetem aos fatos do mundo empírico, os atos regulativos remetem às normas do mundo social, e os expressivos, à subjetividade. Os proferimentos constativos levantam a pretensão de verdade; os regulativos, de correção¹¹; e os expressivos, de sinceridade. As pretensões de validade levantadas pelos atos constatativos e regulativos são incondicionais, ou seja, são baseadas em argumentos que possuem

¹¹ A partir da ampliação da teoria discursiva para o uso ético da razão (Habermas, 1999c: 101-117), entendemos que os atos regulativos também se relacionam à pretensão de autenticidade, restrita a contextos particulares. Abordaremos devidamente esse ponto ao longo desta tese.

validade universal; os atos expressivos, embora possam ser justificados em discursos racionais, levantam uma pretensão de validade que não pode ser universalizada. Para Habermas, apenas as pretensões de verdade e correção são dotadas de um sentido epistemológico forte e podem reclamar validade universal.

Por meio das idealizações supostas na comunicação intersubjetiva, que constituem os pressupostos pragmático-formais do agir comunicativo, a razão se torna “situada”, pois se baseia na interação comunicativa, deixando de ser uma razão desencarnada, fundamentada na consciência subjetiva metafísica. Como afirma Habermas (2007: 32): “com isso, a tensão transcendental entre o ideal e o real, entre o reino do inteligível e o dos fenômenos emigra para a realidade das instituições e das ações”.

Aliada à sua teoria pragmática formal, Habermas defende a tese de um naturalismo fraco, que supõe uma continuidade entre natureza e cultura, com a cultura dando continuidade, no nível social e individual, conforme a homologia estabelecida entre psicogênese e sociogênese, a uma aprendizagem natural. A estrutura da fala, expressa no ato de fala, só é possível por conta de uma estrutura biológica, que faz do indivíduo humano um ser potencialmente competente para falar, expressar-se, comunicar-se, o que confere uma importância à natureza. No entanto, a estrutura biológica da fala não é sozinha capaz de propiciar a expressão da razão; a razão só se expressa em uma relação comunicativa, de entendimento entre, no mínimo, dois falantes; o que já confere uma importância à interação social. Além disso, a possibilidade de que uma interação linguística entre dois ou mais falantes resulte em entendimento depende enormemente das condições de socialização, que são codependentes das condições de integração social, que envolvem a ação política, mediada pelo direito. Ou seja, a estrutura biológica e a estrutura pragmática do ato de fala dependem de condições sociais para que todas as pressuposições pragmáticas sejam cumpridas.

A concepção de racionalidade de Habermas pressupõe a justificação de proposições, refletindo uma mediação entre o que se diz e a referência do que é dito. Assim, remete a uma relação complementar entre a forma do discurso, na qual se pode comprovar a racionalidade dos proferimentos e a posse reflexiva desses proferimentos, que supõe, por sua vez, uma interação comunicativa (Habermas, 2004a: 101). Nessa perspectiva, racional é a pessoa capaz de apresentar razões para o que afirma ser verdadeiro, para o que deseja para a sua

vida ou para a forma como age. Ou seja, é racional a pessoa que, além de afirmar, desejar e agir, sabe justificar suas opiniões, preferências e ações.

Com base em Toulmin, Habermas (1999a: 37) define a racionalidade de uma pessoa pela sua atitude diante das argumentações do outro em um discurso, pela sua disposição em ouvir e acolher as razões sobre o que se coloca em questão. Como aquilo que se diz é sempre passível de crítica, a pessoa revela-se mais racional na medida em que se mostra aberta para justificar-se e participar de argumentações (*ibidem*). Os discursos constituem uma prática de questionamento e justificação ou fundamentação daquilo que se pensa, deseja ou faz, e conduzem à aprendizagem, por permitirem a elaboração dos erros cometidos através das refutações dos outros falantes e da constatação de insucessos diante da realidade do mundo objetivo.

A relação entre ação comunicativa e sua forma reflexiva, o discurso, pode ser esclarecida com base nos dois trechos de Habermas, que seguem:

La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa cotidiana remite, pues, a la práctica de la argumentación como instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios cuando se produce un desacuerdo que ya no puede ser absorbido por las rutinas cotidianas y que, sin embargo, tampoco puede ser decidido por el empleo directo, o por el uso estratégico, del poder. Por eso pienso que el concepto de racionalidad comunicativa, que hace referencia a una conexión sistemática, hasta hoy todavía no aclarada, de pretensiones universales de validez, tiene que ser adecuadamente desarrollado por medio de una teoría de la argumentación. (1999a:36)

Mientras que la susceptibilidad de crítica y de fundamentación de las manifestaciones se limita a *remitir* a la posibilidad de la argumentación, los procesos de aprendizaje por los que adquirimos conocimientos teóricos y visión moral, ampliamos y renovamos nuestro lenguaje evaluativo y superamos autoengaños y dificultades de comprensión, precisan de la argumentación. (*ibidem*: 43)

Conforme compreendemos, é com base na relação entre a ação comunicativa e o discurso que podemos apreender devidamente como a razão prática moderna é habilitada por Habermas a partir de bases não metafísicas. Ela não se limita a uma função comunicativa da linguagem dentro de um mundo da vida, mas coloca-se também como possibilidade de crítica sobre ele, envolvendo o amplo espectro da ação social. A razão prática de Habermas é uma razão procedimental, que, como a moderna, “conduz um processo contra si mesma” (*idem*, 2003a: 12), criticando sempre a razão, mas que ao contrário daquela, não se

deixa aprisionar em um conceito de faculdade subjetiva (*ibidem*: 17), remetendo a “um entrelaçamento operado na moldura de interações sociais entre racionalidade epistêmica, teleológica e comunicativa” (*idem*, 2004a: 117).

Esta concepção de razão prática permite a Habermas inserir-se no campo da teoria social para além da dicotomia indivíduo-sociedade que marcou a modernidade, bem como no campo da filosofia prática, para além da polarização entre a institucionalidade e a normatividade. A filosofia prática, que compreende a moral, a ética, a política e também o direito, é o campo de estudos para o qual convergem as teorias da modernidade, da racionalidade e da ação social, elaboradas por Habermas. Na sua perspectiva, abordar as relações sociais e intersubjetivas implica enfrentar o problema das possibilidades da razão, estabelecendo as bases da orientação da ação humana em um sentido amplo de cognição, pois conhecer e agir entrelaçam-se em uma racionalidade que é própria dos sujeitos que se encontram desde sempre em interação no contexto de um mundo comum.

Podemos distinguir, no panorama da filosofia prática, três grandes tradições: “a discussão (...) sempre foi beber, em todos os tempos, a três fontes principais: à ética aristotélica, ao utilitarismo e à teoria kantiana da moral” (Habermas, 1999c: 101). Para responder à pergunta sobre os fins da ação do homem, cada uma dessas filosofias práticas ocupou-se fundamentalmente de um dos seguintes princípios: o bem, o prazer, a justiça. De acordo com Habermas, podemos também situar essas tradições nos contextos mais gerais do pensamento filosófico: o tradicional, o moderno metafísico e o pós-metafísico. A ética aristotélica, que coloca o bem como horizonte da ação do homem, é própria do contexto tradicional de pensamento; o utilitarismo e a teoria kantiana da moral, que postulam, respectivamente, o prazer e a justiça como fins práticos, são próprios do pensamento moderno, que se desenvolve com base na metafísica.

A teoria do discurso, segundo Habermas (1999c: 101-117), possibilita apreender os três usos da razão prática: o pragmático, o ético e o moral. Como explica Mühl (2003: 292), a unidade da razão, apesar de seus diferentes usos, está no seu procedimento de validação: a argumentação isenta de coações.

Nesse sentido, compreendemos que Habermas realiza um projeto de ampliação e habilitação da razão prática, que nos abre a possibilidade de compreender racionalmente todo o espectro da ação humana, cujo ponto de

partida é sempre um contexto sociocultural e político já dado, mas que se orienta por meio de processos de interação intersubjetiva, que, tendo como base a linguagem, articulam-se a partir de pressupostos que propiciam a crítica e a aprendizagem, promovendo o entendimento comum sobre a legitimidade da prática social. É com base nesse projeto filosófico que pretendemos, nesta tese, refletir sobre o sentido da formação ética, moral e política na escola hoje, sugerindo alguns encaminhamentos nesse sentido.

De acordo com o que expusemos neste capítulo, segundo Habermas, as sociedades modernas, pós-tradicionais podem ser caracterizada pelas seguintes idéias principais: é uma condição básica dessas sociedades a coexistência de múltiplas visões de mundo e essa pluralidade aponta para a necessidade – e faz vislumbrar a possibilidade – de se chegar a um entendimento entre todos os diferentes sobre a melhor forma de explicar o mundo e de agir corretamente nele. Essa caracterização demanda, por um lado, que acolhamos as diferenças socioculturais dadas e, por outro, que nos valhamos das formas racionais disponíveis para superá-las.

No nosso ponto de vista, isso não quer dizer que se deva subjugar as diferenças substantivas em prol de um universalismo formal, mas sim que se deva trabalhar no sentido de propiciar a conjugação entre esses dois aspectos, pois, se, por um lado, somos constituídos por visão de mundo que é própria das relações e sentidos que permeiam nossa existência sócio-histórica, por outro, só compreendendo essa visão particular como uma entre diversas perspectivas é que podemos interagir com outros e aprender com eles. Aprender significa, para Habermas, entender-se com o outro a respeito de algo com base em razões que remetem a um mundo que se torna comum a nós através da linguagem. Ou seja, além dos mundos da vida particulares nos quais nos encontramos imersos, é possível estabelecermos referências comuns através da linguagem, pois esta não se encontra aprisionada em um contexto específico, senão que possui uma estrutura universal através da qual os falantes remetem-se a uma mesma referência e podem construir significados comuns e também levantar e avaliar pretensões de validade. No caso da ética, essa referência é a eticidade, os costumes e as regras próprias ao contexto em que vivemos; no caso da moral, é o projeto de um mundo social inclusivo, que vai além dos contextos éticos particulares; já na política, essa

referência deve ser elaborada tendo em vista a realização de metas comuns com base em uma eticidade pós-convencional fundamentada em princípios universais.

O mundo da vida é onde nos encontramos desde sempre imersos em sentidos e significados a partir dos quais agimos e explicamos o mundo, mas a constatação de que o mundo da vida é plural, de que existem vários mundos da vida, acarreta o entendimento de que as explicações sobre o mundo não se confundem com ele, constituindo interpretações que podem ser analisadas, justificadas. A constatação de que nossas explicações particulares sobre o mundo, produzidas a partir de nossas visões de mundo específicas, constituem interpretações sobre ele em meio a outras, e ainda de que nenhuma interpretação pode representar o mundo de maneira absoluta, pois não dispomos de um acesso a ele que não passe por nossa linguagem cotidiana, marcada pela nossa perspectiva, implica em uma mudança da atitude diante do mundo, uma mudança da forma de crença. E é exatamente essa mudança na forma de se relacionar com o mundo e de crer que separa, segundo Habermas, o pensamento mítico e o moderno.

O que pode propiciar o entendimento com o outro nas sociedades contemporâneas pós-tradicionais – que não dispõem de uma tradição única como fonte de explicação do mundo – é o fato de que nelas, no saber que lhes é próprio, encontram-se disponíveis formas racionais que possibilitam conhecer e agir a partir de interações que têm por base não apenas um consenso normativo de fundo, como no caso da eticidade convencional, mas também a compreensão de que, em caso de dissenso, pode-se recorrer a processos discursivos para se justificar razões.

Em um mundo da vida cada vez mais marcado pelo dissenso, o discurso torna-se uma base de justificação necessária para a fundamentação da ação cotidiana. Isso significa que o agir comunicativo, e, por sua vez, também a reprodução da ordem social, depende cada vez mais da possibilidade de se checar razões para além da esfera de entendimento espontâneo. Essa constatação leva Habermas a atribuir ao direito a função da integração social, assim como à educação a função de transmissão do saber cultural e à família a função de socialização. Para ele, o direito é capaz de cumprir esta função, uma vez que se encontra ao mesmo tempo no nível do agir e do discurso e ainda porque, diferente da moral, constitui-se um sistema de ação, contando com instituições próprias para sua reprodução.

Nas sociedades complexas, plurais, pós-tradicionais, em que convivem múltiplas formas de vida, visões de mundo, orientações do bem, somos sempre levados a perceber que não podemos tomar como verdade absoluta nosso modo particular de entender o mundo, nem nossa forma de vida como sendo a boa ou ideal para todos, pois, assim negamos os modos de entendimento e de vida alheios. Como não temos mais como pensar em formas puras transcendentais para decidir sobre a multiplicidade de formas de vida, nem Deus nem a consciência transcendental subjetiva traduzem mais nossas intuições racionais, as sociedades complexas remetem à idéia de coexistência simétrica entre formas de vida mediadas unicamente pelo discurso público garantido pela prática democrática. Se, no âmbito do pensamento metafísico moderno, a possibilidade de abordar essa diversidade restringia-se a reduzi-la aos critérios transcendentais de uma consciência subjetividade puramente formal, com o pensamento pós-metafísico, essa deve ser aberta em meio às condições concretas da existência histórica – social, política, econômica e cultural.

Na nossa concepção, Habermas abre essa possibilidade, ao transferir o potencial de reflexão da razão moderna da consciência subjetiva para as interações cotidianas, propiciando, com isso, abordar o *ethos* pós-tradicional das sociedades modernas como uma totalidade de múltiplos sentidos que encarna a razão em suas formas. Assim, a razão deixa de ser uma prerrogativa dos especialistas, e, sem voltar a ser uma propriedade dos filósofos, passa a constituir todos os que se encontram em interação social. Isso representa um modo de conceber a autonomia que, conforme tentaremos mostrar ao longo desta tese, longe de ser otimista, confere viabilidade ao projeto de esclarecimento moderno através de um esforço coletivo constante e sistemático para promover o entendimento no espaço social, que requer muito trabalho de instâncias formativas, como a escola, a família e as instituições políticas.

Tentaremos contribuir para esclarecer o papel da escola na promoção de uma formação prática nesse contexto, entendendo que

la decentración de la comprensión del mundo y la racionalización del mundo de la vida son condiciones necesarias para una sociedad emancipada. Utópica es solamente la confusión de la infraestructura comunicativa, altamente desarrollada, de las formas de vida posibles, con la articulación histórica de una forma de vida lograda. (Habermas, 1999a: 110)

No próximo capítulo, vamos sintetizar a teoria discursiva de Habermas, trabalhando com a ideia de que o mundo social se constrói com base em interações comunicativas e processos discursivos, constituindo-se por uma dimensão institucional e outra normativa.