

6

A ética do discurso e a formação do sujeito político em Habermas

Ângela Cristina Salgueiro Marques

Doutora em Comunicação Social pela UFMG. Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFMG.

Resumo: Neste texto, pretende-se refletir, em um primeiro momento, sobre como Habermas define, por meio da ética do discurso, o processo capaz de permitir o autoentendimento e o entendimento mútuo a partir da articulação e da negociação entre a pluralidade de pontos de vista articulados argumentativamente nas sociedades atuais. Em um segundo momento, é conferido destaque ao papel que a ação comunicativa desempenha na formação de sujeitos políticos que, inicialmente, não se apresentam prontos para o debate, mas que desenvolvem suas capacidades enunciativas e competências comunicativas a partir de oportunidades e situações de interlocução nas quais aprendem a formular pontos de vista, a serem reflexivos, a produzirem julgamentos críticos e trocá-los com os outros justificando a própria posição, conquistando assim sua autonomia e seu reconhecimento como interlocutores válidos e dignos de serem considerados.

Palavras-chave: Ética do discurso. Sujeito político. Autonomia. Intersubjetividade.

Abstract: *The aim of this paper is to reflect on how Habermas defines, through the concept of discourse ethics, the process which is capable to allow self-realization/self comprehension and articulation/negotiation among the plurality of points of view in the current societies. In addition, I emphasize the role of communicative action in the constitution of political subjects who, at first, aren't ready for public debate, but then develop their enunciation and communication skills through opportunities and dialogues in which they learn to formulate points of view, to be reflexive, to produce critical judgments and communicate them. In interpreting and appropriating other people's arguments, as well as in engaging in negotiation dynamics in the public sphere, citizens are invited to take responsibility for their actions and judgments. It is in this communicative process that they acquire political autonomy and recognition.*

Keywords: *Discourse ethics. Political subject. Autonomy. Intersubjectivity.*

Introdução

A reflexão acerca das relações entre ética e processos comunicativos está principalmente associada aos modos por meio dos quais, nas sociedades complexas atuais, torna-se possível conectar demandas de natureza subjetiva, ligadas a diferentes concepções de bem-viver, a demandas morais que dizem respeito a como nos relacionamos com os outros na busca pela definição de regras e normas vistas como justas para todos. Para Habermas (2004), o modo mais adequado de definição e resolução de problemas morais deve ser fundado na ampliação dos horizontes éticos individuais, tendo em vista a consideração de questões que dizem respeito ao que é visto como bom para uma dada coletividade. Segundo esse autor, faz-se necessário buscar maneiras de conciliar necessidades particulares, interesses que emergem em esferas públicas parciais de interação de grupos e interesses mais gerais, que envolvem preocupações inerentes a todos aqueles potencialmente concernidos por uma questão ou problema.

A proposição de Habermas tem o mérito de apontar as interações comunicativas (e o uso racional da linguagem) como forma de auxiliar não só a organização moral da sociedade, mas também o autoentendimento e a autorreflexão dos sujeitos, o que os conduziria à emancipação via concretização relacional de sua autonomia política. Para ele, sociedade e indivíduo constituem-se mutuamente. As configurações de ordens institucionais e das tradições da sociedade e da cultura implicam, ao mesmo tempo, “um processo de socialização para sujeitos dotados de capacidade de fala e de ação que tanto se formam no mesmo processo como, por sua vez, renovam e estabilizam a sociedade, enquanto totalidade de relações interpessoais legitimamente ordenadas” (HABERMAS, 2010, p. 207).

A construção concomitante da sociedade e do sujeito seria possível graças ao trabalho da linguagem, que, utilizada para o esclarecimento recíproco de pontos de vista, permite uma forma de diálogo mais elaborada (discursiva), articulada por meio da troca de argumentos que se embasam em premissas passíveis de serem compartilhadas e defendidas publicamente. E, nesse movimento

reflexivo, as ligações entre contexto de interação, linguagem e indivíduos substituem o confronto direto do homem com o mundo, revelando que as respostas e os argumentos subjetivos são examinados por meio da justificação pública e recíproca obtida na comunidade de comunicação. A justificação seria a ponte entre a experiência subjetiva e a transparência intersubjetiva, sobretudo quando se trata de melhor entender e/ou solucionar problemas de natureza coletiva. Para que essa conexão se estabeleça, é necessário, segundo Habermas, seguir determinados princípios normativos no decurso da interação discursiva.

Nesse sentido, a ética do discurso (ou da discussão), tal como elaborada por Habermas (1995), baseia-se na tentativa de apontar um modo reflexivo de comunicação intersubjetiva para a solução de conflitos e impasses normativos de fundo moral. Valoriza-se o uso da linguagem voltado para a busca de um entendimento que seja livre de coerções e violências de toda sorte, fundado na igualdade entre parceiros de interlocução que se atribuem reciprocamente o *status* de moralmente dignos de serem ouvidos e considerados em debates sobre leis e questões de interesse coletivo. A ética do discurso visa à ampliação dos horizontes éticos individuais (e não à sua supressão, como apontam muitos dos críticos de Habermas), tendo em vista a consideração de questões que dizem respeito ao que é bom para todos. Para tanto, faz-se necessário encontrar princípios gerais que possam, ao nortear discussões e diálogos, conciliar interesses e necessidades particulares – que emergem em esferas públicas parciais de interação de grupos e indivíduos – com preocupações inerentes a todos aqueles que integram uma sociedade complexa, pluralista e diferenciada (HABERMAS, 2004).

De modo a revelar como, por meio da interação discursiva na esfera pública, os indivíduos poderiam chegar a um entendimento acerca de seus interesses e necessidades, Habermas procurou esboçar um conjunto de procedimentos normativos, a ética do discurso, capaz de evidenciar como o uso comunicativo da linguagem é capaz de promover o entendimento mútuo e um acordo provisório entre os participantes de discussões práticas. Quando sujeitos capazes de fala e ação usam a linguagem de

forma racional para que possam chegar ao entendimento sobre algo no mundo (ação comunicativa), eles instauram, simultaneamente, uma esfera pública parcial (associada potencialmente em rede a outras esferas públicas) e um processo deliberativo e cooperativo de construção da opinião pública. Por meio dos conceitos ideais de esfera pública, opinião pública e ação comunicativa, Habermas salienta, então, a importância da criação e manutenção de uma dinâmica argumentativa na sociedade, pois é somente por meio dela que passamos a dialogar, debater e negociar continuamente normas, valores e necessidades.

Mas, para desenvolver sua abordagem, esse autor teve que explicar como indivíduos e grupos, partindo dos princípios éticos ligados a seu autoentendimento e concepções de bem-viver, podem se engajar em debates para entenderem e/ou solucionar questões e problemas que abrangem um horizonte de interesse coletivamente partilhado. Essa tensão entre as concepções e as demandas subjetivas e particulares e a necessidade de uma generalização negociada de interesses suscita uma reflexão sobre as tensões que perpassam a constituição do sujeito na teoria de Habermas: de um lado, ele deve buscar sua emancipação e autonomia por meio da prática do discurso e da justificação pública, passando, assim, a contribuir para o progresso moral coletivo. Entretanto, de outro lado, críticos de Habermas apontam que a busca da autonomia política via justificação pública leva a pressupor a existência de atores moral e linguisticamente competentes sem revelar o delicado e demorado processo de desenvolvimento de habilidades comunicativas, expressivas e cognitivas que induz o sujeito a posicionar-se diante de outros, a elaborar e proferir argumentos com segurança e desenvoltura, a justificar e defender tais argumentos quando questionado. Além disso, as estruturas institucionais, políticas e culturais, que deveriam oferecer oportunidades de desenvolvimento e aprimoramento dessas habilidades, são perpassadas por assimetrias de poder e coerções pouco tematizadas por Habermas (FREITAG, 1992; KOHN, 2000).

Não se pode afirmar, como já o fez Mouffe (2005), que a ética do discurso adota uma concepção do sujeito como anterior à sociedade, como agente racional capaz de ampliar seus horizontes e

adotar um ponto de vista moral sendo abstraído de relações sociais de poder. Como já visto, Habermas afirma que o indivíduo se constitui na ação discursiva e, nessa mesma prática, produz, molda e modifica o contexto social. O que talvez não esteja claro na abordagem habermasiana é o processo pelo qual um sujeito ordinário se torna “interlocutor” e se sente capaz de tomar a palavra e de integrar uma deliberação pública. Neste artigo, um dos objetivos é explorar esse processo de transformação do sujeito em parceiro de interlocução e, para tanto, são recuperadas algumas dimensões do conceito de autonomia política presente na obra de Habermas.

O artigo encontra-se dividido em duas partes principais: a primeira explora as principais características da ética do discurso, buscando salientar a centralidade do agir comunicativo para a solução de conflitos de ordem moral. A segunda busca refletir sobre algumas das facetas do sujeito no pensamento de Habermas, destacando o papel que a autonomia política tem em sua constituição.

Ética do discurso e discurso prático

Ao refletir sobre a realidade plural das sociedades altamente complexas, Habermas (2004) procura destacar a importância da criação e manutenção de uma dinâmica argumentativa na sociedade, pois seria somente por meio dela que se passa a dialogar, debater e negociar continuamente normas, valores e necessidades. Assim, ele busca desenvolver um conceito procedimental de democracia baseado em um modelo que “se interessa pela função epistêmica do discurso e da negociação” (2006, p. 413). Uma de suas preocupações centrais consiste em encontrar “um princípio formal para a legitimidade das normas em uma sociedade que é plural e composta de indivíduos com distintas concepções de bem-viver” (COHEN e ARATO, 1992, p.357).

Para Habermas (1987, 1995, 2004), a ética do discurso funda um espaço para os fenômenos que constituem a aceitação discursiva de normas em contraposição à sua mera internalização.

De modo a revelar como, por meio da interação discursiva na esfera pública, os indivíduos poderiam chegar a um entendimento acerca de seus interesses e necessidades, Habermas procurou esboçar uma teoria capaz de evidenciar como o “uso racional da linguagem”¹ é capaz de promover o entendimento mútuo e um acordo provisório entre os participantes de discussões práticas, voltadas para o acordo sobre a validade de normas que afetam a coletividade. Assim, na esfera pública, sujeitos capazes de fala e ação usam a linguagem e o conhecimento intuitivo de como proceder em determinadas situações (adquiridos no processo de socialização), de forma racional (o que não significa isenta de elementos estético-emocionais), para que possam chegar a um acordo (sempre sujeito à revisão). Os princípios estabelecidos pela ética do discurso requerem “que os indivíduos escutem uns aos outros, respondam a críticas e justifiquem suas posições reciprocamente, colocando-se sempre no lugar do outro” (CHAMBERS, 1996, p.100). Além de entender o que o outro diz, os parceiros precisam empenhar-se em um confronto discursivo que exige o distanciamento crítico dos próprios interesses e necessidades (tendo em mente que estes ganham forma na comunicação intersubjetiva).

Alguns críticos de Habermas, sobretudo Thompson (1998) e Mouffe (2005), argumentam que essas condições ideais da discussão geram o entendimento de que Habermas estaria negando as preocupações individuais dos sujeitos para universalizar aquilo que dificilmente pode ser generalizado: parâmetros de percepção do mundo constituídos por meio de experiências subjetivas, sejam elas positivas ou negativas (danos morais como desrespeito, violência, negação de direitos, humilhação, etc.). Esse tipo de interpretação deve estar ligado a afirmações ambíguas de Habermas a respeito de sua distinção entre ética e moral no contexto das interações práticas dos sujeitos que negociam sobre a validade de normas que os vinculam coletivamente. Veja o seguinte exemplo:

Os envolvidos nessas interações precisam *deixar de lado* a pergunta sobre que regulamentação é ‘melhor para nós’, a partir da respectiva visão que consideram ‘nossa’; e *só então* checar, sob o ponto de vista moral, que regulamentação ‘é igualmente boa para

todos’, em vista da reivindicação moral prioritária da coexistência sob igualdade de direitos (Habermas, 2004, p. 319 e 322, original sem grifos).

Duas considerações podem ser feitas com base nessa citação. A primeira é a constatação de que, para Habermas, questões éticas e morais possuem naturezas diferentes. Segundo ele, questões éticas são aquelas que são colocadas do ponto de vista da primeira pessoa (do singular ou do plural).² Elas dizem respeito a indagações que buscam dar respostas a “quem sou eu e quem gostaria de ser, ou como deveria levar minha vida”, ou, ainda, como os membros de uma comunidade “se entendem, quais os critérios segundo os quais deveriam orientar suas vidas, o que seria melhor para todos a longo prazo, etc.” (HABERMAS, 2004, p. 40). Já as questões morais referem-se à busca de normas e regras justas capazes de permitir a coexistência em sociedades pluralistas, pautada pelo interesse de todos e não pelo que é melhor para todos. Assim, enquanto as questões éticas estão voltadas para o autoentendimento e para o que é “bom para mim ou para nós”, as questões morais se destinam a descobrir “qual a regulamentação mais adequada ao interesse equânime de todos os atingidos (sobre o que é bom, em igual medida, para todos)” (HABERMAS, 2004, p.313). O discurso (discussão reflexiva) possibilitaria expressar desejos, sentimentos e necessidades, de modo a reconhecer quais são aqueles que pertencem ao domínio do julgamento pessoal e quais são aqueles que deveriam ser compartilhados e entendidos como pertencentes ao âmbito coletivo da justiça, das normas e dos direitos. A ética do discurso volta-se, portanto, para a tentativa de ampliação do horizonte de julgamento do sujeito, para que ele avalie questões coletivas não sob os preceitos éticos que o guiam cotidianamente (e que valem para ele e seus próximos), mas sob princípios normativos capazes de contemplar experiências alheias de maneira justa.

A partir do horizonte de suas respectivas auto-compreensões e compreensões de mundo, as diversas partes em diálogo referem-se a um ponto de vista moral pretensamente partilhado, que induz a uma descentralização sempre crescente das diversas perspectivas, sob as condições simétricas do discurso (HABERMAS, 2004, p. 316).

Uma segunda consideração aponta para o fato de que a distinção entre ética e moral não pode ser concebida como uma tentativa de isolamento ou apagamento da subjetividade em prol da coletividade. Habermas reafirma constantemente em seus textos que julgamentos morais só se concretizam a partir da perspectiva subjetiva dos concernidos, que, ao buscarem um acordo ou entendimento, devem avaliar as diferentes dimensões do problema, buscando ampliar suas perspectivas e não mantê-las herméticas e impenetráveis às considerações dos outros.

A teoria do discurso introduz a distinção entre questões éticas e morais de maneira que a lógica das questões relativas à justiça passe a exigir a dinâmica de uma ampliação progressiva do horizonte de interpretação. *A partir do horizonte de suas respectivas autocompreensões e compreensões de mundo*, as diversas partes em diálogo referem-se a um ponto de vista moral pretensamente partilhado, que induz a uma descentralização sempre crescente das diversas perspectivas, sob as condições simétricas do discurso (e do aprender com o outro) (HABERMAS, 2004, p. 316, grifos meus).

A ética do discurso reúne, então, princípios que tentam direcionar os indivíduos para a resolução cooperativa de problemas que atingem a todos. Ela determina que uma norma só pode ser considerada válida ou justa se for discutida abertamente por todos os concernidos, sob condições livres de quaisquer constrangimentos (HERRERO, 2002). Mas como fazer com que diferentes grupos e indivíduos – que sustentam diferentes visões éticas e concepções de bem-viver – coloquem-se de acordo a respeito do que é considerado justo para todos? A resposta de Habermas a esse dilema (inspirada em Karl-Otto Apel³) consiste em encontrar um princípio moral do respeito indistinto por toda e qualquer pessoa e da corresponsabilidade pelas consequências de ações e julgamentos. Segundo esse princípio, leis e normas só podem ser válidas no sentido moral quando forem livremente aceitas por todos os participantes do discurso, de modo a refletirem um interesse generalizável (HERRERO, 2002). Sob esse aspecto, a ética do discurso (ou da discussão) exige a mediação argumentativa concreta dos conflitos, pela qual se aprende a providenciar razões para sustentar argumentos e a

adotar a perspectiva do outro, buscando posições que permitam um acordo racionalmente motivado e aberto a futuras revisões (HABERMAS, 1987, 1996). É porque os indivíduos são incapazes de desafiar suas próprias interpretações de necessidades e interesses que precisam ser desafiados por outros. Quando as pessoas precisam se explicar aos outros, argumenta Habermas, passam a entender por que se sentem de determinado modo ao justificarem desejos e interesses aos outros.

Todavia, os procedimentos de generalização de perspectivas e necessidades não impõem a supressão de particularidades ou o esquecimento de dimensões do bem-viver, mas apontam a situação discursiva como um processo moral transformativo que permite uma aproximação do universo do “outro”, possibilitando a emergência de novos vínculos e interesses. Como afirma Habermas, “se os atores não trouxerem consigo, dentro de seu discurso, suas histórias de vida individuais, suas identidades, suas necessidades e desejos, tradições e pertencimentos, o discurso prático será esvaziado de todo o seu conteúdo” (1982, p. 255).

Sob esse aspecto, o ponto de vista moral constituído pela ética do discurso não demanda um anulamento de necessidades, interesses e desejos subjetivos (como se o que fosse da ordem particular fosse egoisticamente ruim e só o que remete ao coletivo fosse bom), mas sim requer o exercício de “não olhar para nosso próprio entendimento de nós mesmos e do mundo como o padrão por meio do qual podemos universalizar um modo de ação” (HABERMAS, 1990, p. 112). Se os sujeitos avaliam determinados problemas coletivos unicamente à luz de sua própria experiência particular e de seus preceitos éticos de conduta e ação, correm o risco de se tornarem moralistas, de quererem impor seu próprio ponto de vista aos outros, desconsiderando condições de comunicação capazes de proporcionar o exame público e coletivo das perspectivas de cada um.

Os discursos são essenciais para a ética, pois, por meio deles e de suas componentes de razoabilidade – emoção e empatia –, aprende-se a adotar o ponto de vista dos outros, ou seja, que aprendemos a adotar o ponto de vista moral. Nesse sentido, os

discursos não devem ser entendidos como atividades destinadas a encontrar regras que conectem diferenças isoladas, mas como práticas necessárias à compreensão de como as diferenças se sobrepõem e se interpenetram (BENHABIB, 1996).

O discurso envolve mais do que um tratamento igual àqueles afetados. O ponto de partida analítico da ética do discurso não é uma concepção de soberania desconectada e isenta da individualidade, mas a infraestrutura comunicativa e intersubjetiva da vida social cotidiana. Os indivíduos agem em relações de reconhecimento mútuo nas quais adquirem e afirmam sua individualidade e liberdade de forma intersubjetiva. No processo do diálogo, cada participante articula seus pontos de vista e interpretações de necessidades e desempenha papéis ideais em uma discussão prática e pública. Isso promove o quadro analítico no qual o entendimento da interpretação das necessidades dos outros se dá por meio de um *insight* moral e não da empatia (COHEN e ARATO, 1992, p. 376).

O que Habermas chama de discurso prático refere-se, portanto, a uma forma de comunicação ideal para justificar, validar ou questionar normas morais de modo reflexivo. O objetivo do discurso é resolver uma disputa normativa, abrindo espaço para a manifestação e consideração de todos (CHAMBERS, 1996, p. 98). Sob esse aspecto, os discursos, em sua dimensão prática, são formas normativamente aceitáveis de resolução de conflitos por meio do teste público de demandas de validade⁴, e uma de suas funções é interpretar e testar quais interesses e necessidades podem ser comunicativamente compartilhados e generalizados e quais não podem.

O discurso prático é tido por Habermas como um processo responsável por “testar a validade das normas que estão sendo propostas e consideradas para adoção” (1995, p. 100). Dito de outro modo, o discurso prático reflete o modo como os interlocutores definem e avaliam o conteúdo das normas às quais irão se submeter, que têm por função regular as chances de verem seus desejos satisfeitos (HABERMAS, 1996). Isso requer que atuem como “avaliadores críticos” de possibilidades, elegendo autonomamente caminhos e alternativas de atuação e de solu-

ção de problemas de modo a construírem argumentos próprios e passíveis de serem endereçados ao espaço público ampliado e defendidos nele.

Como sugere Chambers (1996), as pessoas, ao se engajarem na prática discursiva, acreditam que suas posições morais possam estar corretas e que podem demonstrá-las e sustentá-las por meio de argumentos. Paralelamente, devem estar envolvidas em uma revisão contínua e na reinterpretação de desejos e necessidades, pois o discurso prático não se refere à descoberta de verdadeiros interesses, mas é um procedimento que demanda “aos participantes que reflitam e avaliem suas necessidades e interesses racionalmente do ponto de vista de sua generalidade” (CHAMBERS, 1996, p.103). O sucesso dessa avaliação (seu grau de reflexividade, inclusividade e equidade) e reflexão depende, mais do que da elaboração, publicização e constante revisão de regras e normas de discussão, de como as pessoas tratam aqueles que com elas trocam argumentos e formulam demandas e desejos.

Para que, em uma situação de troca de argumentos, todos sejam vistos como iguais e considerados como parceiros do diálogo, o discurso prático se configura como um procedimento que, ao mesmo tempo, leva em consideração os entendimentos individuais da situação em causa (geralmente expressos na discussão sob a forma de narrativas biográficas e testemunhos) e estimula “os participantes a perceberem que pertencem a uma comunidade ilimitada de comunicação” (HABERMAS, 1990, p.98). Tal comunidade asseguraria redes de reconhecimento recíproco derivadas do esforço de perceber os problemas pelo olhar dos outros. O igual tratamento exigido nessa relação tende a procurar formas de inclusão no debate que não sejam niveladoras de diferenças, permitindo que o “outro” seja respeitado em sua alteridade.

Assim, pode-se ter em mente que o discurso prático é uma maneira ideal de se deliberar sobre interesses e necessidades, exigindo que os participantes percebam seus interlocutores não como obstáculos a serem driblados para a conquista de objetivos particulares (ação estratégica), mas como parceiros dignos

de respeito e agentes autônomos com capacidade moral para elaborar e defender publicamente as próprias posições com base em argumentos e razões.

A formação do sujeito político e a autonomia

A ética do discurso requer que nossos interlocutores sejam vistos como indivíduos que merecem igual consideração e que sejam moralmente capazes de elaborar, defender e revisar seus pontos de vista em público. O igual tratamento exigido nessa relação tende a procurar formas de inclusão no debate que não sejam niveladoras de diferenças, permitindo que o “outro” seja respeitado em sua alteridade.

Para que tenham chance de participar desse processo de discussão, todos devem ser capazes de exercer sua autonomia política, isto é, de formular, de maneira autônoma, razões próprias e passíveis de serem compreendidas e aceitas, de iniciar debates e interpretar suas necessidades de maneira reflexiva e de serem reconhecidos como moralmente responsáveis por seus julgamentos e ações, sendo capazes de explicá-los aos outros se houver necessidade, expondo seus interesses sob uma perspectiva generalizante (COHEN, 1997; CHRISTMAN, 2001). Além disso, a autonomia política (ou pública) abrange a “habilidade de assumir papéis dialógicos, de se engajar reciprocamente na prática de assumir o lugar do outro, de alcançar a reflexividade diante desses papéis e articular suas próprias necessidades, seus interesses e valores, a fim de chegar a um acordo comum sobre normas gerais” (COHEN e ARATO, 1992, p.398).

A autonomia se desenvolve pelo uso da linguagem nas interações sociais e, por isso, envolve competências comunicativas que não existem como propriedades individuais, mas como parte de uma atividade compartilhada de busca comunicativa por entendimento. A autonomia não está relacionada ao individualismo ou à autossuficiência. Em vez disso, sua construção é intersubjetiva e exige competências comunicativas originadas nas redes interativas que as pessoas estabelecem umas com as outras.

Para Habermas (1987), a autonomia é construída de maneira intersubjetiva e dialógica: o indivíduo adquire autonomia somente por meio de seu envolvimento em uma rede de relações comunicativas com os outros. A autonomia se desenvolve pelo uso da linguagem nas interações sociais e, por isso, envolve competências comunicativas que não existem como propriedades individuais, mas como parte de uma atividade compartilhada de busca comunicativa por entendimento. Tal abordagem está intimamente ligada ao modo como Habermas define o sujeito e seu processo de constituição. Segundo ele, o sujeito não é fruto de um processo de autorrealização solitária e livre, pautado por uma forma de agir espontânea, mas de um processo de socialização mediado pela linguagem, por meio da qual também formula, reflexivamente, uma história de vida.

A identidade de indivíduos socializados constitui-se, simultaneamente, no *medium* do entendimento linguístico com outros e no *medium* do entendimento intrasubjetivo e biográfico. A individualidade constitui-se, pois, em condições de reconhecimento intersubjetivo e de um autoentendimento mediado em nível intersubjetivo (HABERMAS, 2010, p. 215).

Ao buscarem o entendimento recíproco de forma ao mesmo tempo conflitual e cooperativa, os atores tomam contato com a história de vida e com o mundo dos “outros”, ou seja, seus parceiros de interação. Esse contato permite que os atores reproduzam e renovem suas tradições e modelos culturais de entendimento e interpretação. Permite, ainda, que desenvolvam e afirmem suas identidades pessoais e coletivas. Portanto, quando em interação dialógica, os atores podem desenvolver suas identidades por meio da troca argumentativa que realizam uns com outros. Mas nem só argumentos racionais são trocados na interação comunicativa voltada para a busca de entendimento. Constantemente, as pessoas oferecem a seus interlocutores testemunhos e narrativas relacionados aos eventos marcantes de sua história de vida. Assim, a prática narrativa supre não só as necessidades triviais que levam ao entendimento mútuo entre os participantes da interação (que coordenam suas ações em direção a objetivos comuns),

mas desempenha também um importante papel no processo de construção das identidades.

A prática narrativa não serve somente a necessidades triviais para o mútuo entendimento entre membros que tentam coordenar seus interesses comuns; ela também funciona no autoentendimento das pessoas. As pessoas têm que objetivar seu pertencimento ao mundo da vida do qual, em seus papéis atuais como participantes em comunicação, elas fazem parte. Somente podem desenvolver identidades pessoais se reconhecerem que as sequências de suas próprias ações formam histórias de vida apresentáveis narrativamente; elas podem desenvolver identidades sociais somente se reconhecerem que mantêm seu pertencimento em grupos sociais através da participação em interações, e que essas pessoas estão presas em histórias de coletividades apresentadas por meio da narrativa (HABERMAS, 1987, p.136).

É no cotidiano que a comunicação com o outro se fortalece e se redefine, redimensionando os sujeitos e o meio no qual se inserem. Contudo, deve-se pensar que os sujeitos que se inserem nas práticas comunicativas do cotidiano desejam ter sua singularidade reconhecida, suas habilidades devidamente respeitadas e seu modo de viver incluído na “gramática” dos estilos de vida aprovados pela sociedade. Nesse sentido, os sujeitos elaboram demandas e reivindicações de reconhecimento social por meio das trocas discursivas e da linguagem. Por isso, as pessoas se realizam por meio da linguagem e do uso que dela fazem para se verem inseridas dentro de uma comunidade de sentidos, na qual são negociados pontos de vista para além das diferenças de cada um.

O sujeito habermasiano é resultado de um duplo movimento de autorrealização: o primeiro é o da busca de uma autocompreensão ética, que coloca o sujeito constantemente em relação a uma segunda pessoa, uma vez que o sujeito (e seu projeto de vida) tem necessidade da confirmação por parte de outros, sejam eles parceiros concretos ou possíveis em uma interação.

Na medida em que os outros pressupõem a minha capacidade de responder pelas minhas ações, eu faço de mim mesmo, passo a passo, aquele em

que me tornei na convivência com os outros. Não posso manter apenas pela minha força própria, o Eu que me parece ser dado, na minha autoconsciência, como um bem absolutamente próprio – ele não me pertence. Esse Eu conserva, antes, um núcleo intersubjetivo, porque o processo da individuação de que provém atravessa a rede das interações mediadas pela linguagem (HABERMAS, 2010, p. 232).

O segundo movimento abrange a emancipação alcançada pelo desenvolvimento da autonomia política e das habilidades comunicativas de exposição argumentativa e justificação públicas. Habermas não trata a autonomia como algo dado aos indivíduos, nem como um pressuposto lógico ou uma precondição empírica para a democracia. Ele a vê como uma possibilidade de desenvolvimento do sujeito que está associada às relações sociais vistas sob o aspecto das capacidades humanas para a autorreflexão. O sujeito autorreflexivo é capaz de, primeiro, olhar para a sua trajetória de vida como algo que tem continuidade, permitindo-lhe projetar objetivos futuros e organizar o presente, tendo em vista tais objetivos. E, segundo, ele é capaz de fazer “um exame crítico de si mesmo e dos outros, de se engajar em processos de troca de razões e chegar a julgamentos que defende através de argumentos” (WARREN, 1995, p.172).

De um lado, o sujeito se desenvolve e se autocompreende a partir de reconhecimentos recíprocos por meio dos quais os indivíduos definem suas identidades. Assim, o ponto de vista da reciprocidade pertence ao conhecimento interativo dos sujeitos falantes e agentes. De outro, o sujeito busca emancipação por meio da construção da autonomia, que depende da participação na interação linguística e requer o reconhecimento recíproco das identidades dos falantes. A autonomia, ao depender da igualdade no sentido do reconhecimento recíproco dos sujeitos interlocutores, implica a adoção de uma atitude reflexiva em relação às próprias necessidades e desejos que não se restringe a um exercício interno, mas que só se concretiza em processos de trocas de razões em que os indivíduos devem: a) expressar publicamente suas necessidades aos outros; b) elaborar justificativas aceitáveis para suas próprias ações cotidianas; e c)

reconhecer seus interlocutores como dignos de valorização e consideração (Cf. COOKE, 1999, p. 26).

Não se pode deixar de salientar que a conquista da autonomia política, em seu viés relacional, depende de componentes externos aos sujeitos, ou seja, de dimensões comunicativas, sociais e institucionais que, consideradas as assimetrias de poder e de discurso, permitam que eles participem da vida pública, sendo respeitados, ouvidos e considerados.

Habermas quer mostrar que, à medida que competências interativas gerais se desenvolvem, elas também produzem capacidades para a autonomia. Essas capacidades já estariam sempre envolvidas nas relações comunicativas e sociais, fazendo-se latentes em estruturas gerais de interação. Contudo, é importante que não se confunda uma teoria da transformação discursiva do *self*, tal qual oferece Habermas, com uma teoria do próprio *self* (WARREN, 1995). O *self* construído via discurso revela que o uso cognitivo, reflexivo e recíproco da linguagem em busca de entendimento implica um indivíduo autônomo, capaz de motivação cognitiva e de reflexão, que pode distinguir entre o uso discursivo da linguagem e outros usos, e que está motivado para alcançar um nível discursivo diante do conflito. Mas o *self* construído via discurso também está submetido a assimetrias e desigualdades de acesso e uso da linguagem. Uma perspectiva como essa deveria levar em conta o fato de que qualquer forma de solução para problemas morais que coloca “entre parêntesis” o fato de que a competência linguística é desigualmente distribuída está privilegiando a reprodução de desigualdades sociais e políticas. Enfatizar o modo argumentativo e discursivo de busca de solução e/ou melhor entendimento de problemas coletivos significaria, para vários críticos de Habermas, desprezar outras formas de expressão e de uso de competências linguísticas, além de desconsiderar o modo como a opressão, o poder e a desigualdade operam na dinâmica de discussão.

A ênfase no discurso esconde o fato de que mesmo a competência linguística é distribuída hierarquicamente/desigualmente e está implicada na reprodução de exclusões. Os participantes não usam

as mesmas expressões linguísticas e da mesma forma. Se a racionalidade está no uso que os sujeitos fazem da linguagem, então não existe uma só forma de racionalidade, nem uma só forma de linguagem. E todas elas têm relação intrínseca com o poder (KOHN, 2000, p. 408).

De acordo com Young (2001), os princípios propostos por Habermas deixam de fora aqueles que não têm a educação ou o vocabulário exigido para a argumentação abstrata, sendo necessário conceder-lhes formas alternativas e culturalmente situadas de expressão. A capacidade de argumentação não se encontra distribuída de modo uniforme na população. Sob esse aspecto, ainda que a ética do discurso e a formação do sujeito autônomo e reflexivo sejam abordagens promissoras que Habermas traz para a teoria democrática, ele não problematiza com profundidade o processo de transformação de um sujeito em interlocutor. Dito de outro modo, se, para ele, a constituição de uma sociedade democrática e plural (que saiba solucionar coletivamente e racionalmente seus problemas de ordem moral através do discurso) depende do desenvolvimento das capacidades ou competências comunicativas dos indivíduos, seria necessário explicitar o processo de formação do “eu discursivamente competente” do ponto de vista cognitivo, moral, linguístico e motivacional. Se os indivíduos adquirem essas competências na própria sociedade, em suas interações mediadas e nos processos de socialização e constituição identitária, seria preciso mapear os espaços cotidianos e institucionais mais propensos ao seu desenvolvimento e aprimoramento. Tal mapeamento nos ajudaria a evidenciar que o sujeito político discursivamente competente e autônomo em Habermas, ao contrário do que afirma Mouffe (2005), não é anterior à interação argumentativa, mas se produz e se transforma pelo diálogo. Além disso, poderia revelar também que a democracia discursiva não é um processo ao qual só têm acesso as elites, os políticos, os especialistas e os homens cultos (os quais já dominam as estratégias racionais de construção, exposição, justificação e revisão de argumentos).⁵

Para Habermas, se a ideia-chave da democracia discursiva é que a democratização também produz os tipos de indivíduos que possibilitam a política discursiva, então, temos que olhar mais de

perto a relação entre política e auto-transformação para produzir uma abordagem que não presuponha os tipos de indivíduos que ela precisa para funcionar (WARREN, 1995, p. 182).

A questão da formação do sujeito político em Habermas envolve, de um lado, a busca pelo autoconhecimento e pela autorrealização via constituição da identidade e da autonomia política e, de outro, a tensão que se estabelece entre o desenvolvimento de capacidades comunicativas e os constrangimentos (institucionais, simbólicos, políticos, econômicos, etc.) que minam as possibilidades de transformação do sujeito em interlocutor paritário, moralmente digno de ser considerado e reconhecido como cidadão. O fato de esses constrangimentos serem capazes de impedir que as pessoas se tornem interlocutores em pé de igualdade deriva não apenas da dependência econômica e da dominação política, mas também da “internalização do direito que se tem de falar ou de não falar, da desvalorização do estilo de discurso de alguns indivíduos e da elevação de outros” (YOUNG, 2001, p. 370).

Considerações finais

O princípio discursivo desenvolvido por Habermas norteia o ideal de que, nas sociedades complexas atuais, os indivíduos coordenam seus assuntos coletivos e legitimam as normas que os vinculam mediante o uso público da razão e da troca de argumentos, visando alcançar acordos mutuamente motivados. Tais acordos não se separam do mundano, do rotineiro, dos significados compartilhados cotidianamente no mundo da vida⁶, mas fazem parte do processo de socialização humana.

A perspectiva moral de Habermas estabelece uma diferenciação entre problemas ligados às normas coletivas que asseguram nosso viver-juntos e problemas referentes ao bem-viver de indivíduos e grupos particulares (McCARTHY, 1995). No entanto, questões éticas e morais se sobrepõem quando se trata de estabelecer a solidariedade entre indivíduos que buscam reconhecer-se mutuamente como parceiros capazes de justificar racionalmente suas ações, falas e desejos.

O grande objetivo da ética do discurso é alcançar o mútuo entendimento por meio de uma discussão racional entre interlocutores plurais e motivados pela busca da compreensão. Para isso, o primeiro passo a ser dado é definir coletivamente a situação de ação, na qual se instaura entre o “eu” e o “outro” um espaço que é ocupado por certezas e intuições que são pré-reflexivas, mas que somente é moldado e (re)modelado no decorrer das interações comunicativas. Nesse espaço, os sujeitos se constituem na medida em que se expressam, justificam seus pontos de vista e redefinem seus interesses em interação. Tal dinâmica permite, além da construção da autonomia política, a fundamentação de um conceito universal de responsabilidade solidária, direcionado para a resolução de problemas coletivos por meio de processos públicos de entendimento discursivo entre todos aqueles potencialmente concernidos, em todos os níveis e esferas públicas parciais em que se colocam os problemas. A ética do discurso, e sua aplicação via discussão prática, reúne os elementos capazes de possibilitar a interconexão dessas diferentes esferas e níveis em que os problemas se manifestam e demandam por soluções.

A dimensão ética da discussão encontra-se nos princípios de igualdade, cooperação, reciprocidade e não coerção, que, nos debates práticos, auxiliam os interlocutores a se colocarem no lugar do outro, ultrapassando a dimensão individual e alcançando uma ampliação de horizontes de interpretação. Essa relação entre ética e moral marca a busca da corresponsabilidade de todos, cada um a partir de suas próprias experiências, pelas consequências das ações que asseguram um “ser com os outros” e um contexto de vida partilhado.

O reconhecimento do mundo do outro deve envolver, além de laços afetivos, éticos e políticos, uma comunicação ligada ao engajamento dos sujeitos sociais na produção de um mundo comum. Nesse mundo partilhado, o indivíduo se apresenta diante do outro e espera dele compreensão, uma certa abertura ao diálogo, pois, por meio dessa relação é que as narrativas identitárias se moldam e se expressam, que as relações se estreitam ou são cortadas.

Como destacam Cohen e Arato (1992), uma discussão pública pode mostrar que, apesar das discordâncias e diferenças, há

algo em comum. Nesse sentido, o conceito de solidariedade associado à ética do discurso requer uma habilidade de se identificar com o “não idêntico”, ou seja, “envolve a aceitação do outro como outro, o qual precisa ter a mesma chance de articular necessidades e argumentos” (COHEN e ARATO, 1992, p. 383) a fim de chegar ao entendimento comum. “As questões de justiça só podem ser respondidas sob uma igual consideração das perspectivas de interpretação do mundo ou de si mesmos de todos os envolvidos. (...) Essas condutas comunicativas estão entrelaçadas à reciprocidade e a relações de reconhecimento mútuo” (HABERMAS, 2004, p. 56 e 314).

Em sociedades plurais, ou seja, aquelas nas quais vários grupos e indivíduos lutam por reconhecimento (HONNETH, 1995) e argumentam com base em suas experiências subjetivas, esse processo de esclarecimento recíproco é fundamental para a revisão e reformulação das representações simbólicas que norteiam as interações comunicativas e para a integração de questões morais coletivas a um amplo debate público. Afinal, significados compartilhados não são unicamente dados pela imposição de uma tradição, mas são também implementados pelos discursos reflexivos dos indivíduos, pela linguagem e, até mesmo, pelas reapropriações dos recursos simbólicos midiáticos.

Notas

¹ Segundo Habermas, a racionalidade de uma pessoa mede-se pelo fato de ela se expressar racionalmente e poder prestar contas de seus proferimentos adotando uma atitude reflexiva (2004, p.102). A racionalidade dos atores (adquirida intersubjetivamente), portanto, está menos ligada à posse de conhecimento do que ao uso que os atores fazem dele. Para Habermas, é essa racionalidade que nos acompanha na prática comunicativa cotidiana e na atividade discursiva que envolve transformar um argumento subjetivo num argumento que possa ser compreendido universalmente. Quando os atores estão socialmente integrados e sua motivação para a fala e a ação é racional, ou seja, baseada na disputa entre argumentos e em processos não coercitivos de entendimento, isso lhes permite uma postura reflexiva com relação à linguagem e ao outro.

² Aqui, a perspectiva da primeira pessoa não significa a limitação egocêntrica às preferências individuais, mas garante a referência a uma história de vida que está sempre ligada a tradições e formas de vida intersubjetivamente compartilhadas (HABERMAS, 2004, p. 40).

³ Ver o texto: APEL, K.-O. “Ética do discurso e as coerções sistêmicas da política, do direito e da economia”. In: HERRERO, F. J. E NIQUET, M. (eds.) *Ética do Discurso*. São Paulo: Loyola, 2002, p.201-223.

⁴ As demandas de validade estão conceitualmente ligadas à idéia de que todos deveriam concordar que aquela norma que está em debate, buscando validade, deve ser válida para todos (Habermas, 1998). As demandas de validade são três: a) verdade (quando o ato da fala se refere a algo que existe no mundo objetivo); b) correção (quando o ato da fala se dirige a normas que sustentam as relações sociais) e c) veracidade (quando o ato da fala expressa algo que é de domínio subjetivo, a que o sujeito tem acesso privilegiado).

⁵ A racionalidade é uma construção social que beneficia aqueles que já estão no poder. O poder torna-se mais efetivo quando pode se travestir de objetividade e racionalidade. O apelo a normas validadas intersubjetivamente pode ser uma forma de estruturar o dissenso e as formas de contestação para perpetuar o modelo neoliberal (KOHN, 2000, p. 409).

⁶ O mundo da vida é estruturado por tradições culturais e ordens institucionais, assim como pelas identidades que se originam dos processos de socialização. Por essa razão, ele não se constitui como uma organização à qual os indivíduos pertencem como membros, nem como uma associação na qual eles se encontram, nem como um coletivo composto de participantes individuais. Em vez disso, práticas comunicativas cotidianas nas quais o mundo da vida está centrado são nutridas pelos modos de interação da reprodução cultural, da integração social e da socialização. Tais práticas, por sua vez, estão enraizadas nesses modos de interação (HABERMAS, 1998:251).

Referências

BENHABIB, Seyla (ed.) (1996). **Democracy and Difference – contesting the boundaries of the political**. Princeton: Princeton University Press.

CHAMBERS, Simone (1996). **Reasonable Democracy – Jürgen Habermas and the Politics of Discourse**. London: Cornell University Press.

CHRISTMAN, John (2001). **Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation**. *Social Theory and Practice*, v. 27, n. 2, p. 185-206.

COHEN, Jean; ARATO, Andrew (1992). *Discourse Ethics and Civil Society*. In: COHEN, J. ARATO, A. **Civil Society and Political Theory**. Cambridge: MIT Press, p.345-420.

COHEN, Joshua (1997). *Procedure and Substance in Deliberative Democracy*. In: BOHMAN, James; REHG, William (eds.). **Deliberative Democracy: essays on reason and politics**. Cambridge: MIT Press, p. 407-437.

COOKE, Maeve. (1999). A space of one's own: autonomy, privacy, liberty. **Philosophy & Social Criticism**, v. 25, n. 1, p. 23-53.

FREITAG, Barbara (1992). **Itinerários de Antígona: a questão da moralidade**. Campinas: Papirus.

HABERMAS, Jürgen (1982). A Reply to my Critics. In: THOMPSON, J. B., HELD, D. (eds.). **Habermas: critical debates**. Cambridge: MIT Press, p. 219-283.

HABERMAS, Jürgen (1984). **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HABERMAS, Jürgen (1987). **The Theory of communicative action: vol.II. Lifeworld and system: a critique of functionalism reason**. Boston: Beacon Press.

HABERMAS, Jürgen (1990). **Soberania popular como procedimento: um conceito normativo de espaço público**. Novos Estudos Cebrap, n. 26, março, p. 100-113.

HABERMAS, Jürgen (1991). A Reply. In: HONNETH, A. ; JOAS, H. (eds.). **Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action**. Cambridge: MIT Press, p. 214-264.

HABERMAS, Jürgen (1992). Further Reflections on the Public Sphere. In: CALHOUN, Craig (ed.). **Habermas and the Public Sphere**, p.421-461.

HABERMAS, Jürgen (1995). Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification". In: BENHABIB, S. ; DALLMAYR, F. (eds.). **The Communicative Ethics Controversy**. Cambridge: MIT Press, p. 60-110.

HABERMAS, Jürgen (1996). **Between Facts and Norms: contributions to a discourse theory of law and democracy**. Cambridge: MIT Press.

HABERMAS, Jürgen (1998). Actions, Speech Acts, Linguistically Mediated Interactions, and the Lifeworld. In: COOKE, M. (ed.). **On the Pragmatics of Communication**. Cambridge: MIT Press, p. 215-256.

HABERMAS, Jürgen (2002). **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos**. Trad: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HABERMAS, Jürgen (2004). **A Inclusão do Outro: estudos de teoria política**. 2a Ed. São Paulo: Edições Loyola.

HABERMAS, Jürgen (2006). **Political communication in media society: does democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research**. *Communication Theory*, v.16, pp. 411-426.

HABERMAS, Jürgen. (2010). Individuação pela socialização: sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead. In: **Jürgen Habermas: obras escolhidas**, v.1, Lisboa, edições 70, p. 211-261.

HERRERO, Francisco Javier (2002). Ética na construção da política. In: DOMINGUES, I. *et al.* (Orgs.). **Ética, Política e Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 69-87.

HONNETH, Axel (1995). Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on a theory of recognition. In: WHIGHT, C.W. (Org). **The fragmented world of social – essays in social and political philosophy**. N.York: State University of N.York Press, pp.247-260.

KOHN, Margareth (2000). Language, Power, and Persuasion: toward a critique of deliberative democracy. **Constellations**, v. 7 (3), p. 408-429.

MAIA, Rousiley (2001). Discursos Práticos e a Busca pela Ética. In: MARI, H. *et al.* (Org.). **Fundamentos e Dimensões da Análise do Discurso**. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso – FALE/UFMG, p. 73-86.

MCCARTHY, Thomas (1995). **Practical Discourse and the relation between morality and politics**, *Revue Internationale de Philosophie*, v. 4, n. 194, p. 461-481.

MOUFFE, Chantal (2005). For an agonistic model of democracy. In: **The democratic paradox**. Londres: Verso, p. 80-107.

THOMPSON, John (1998). **A Mídia e a Modernidade: uma teoria social da mídia**. Petrópolis: Vozes.

WARREN, Mark (1995). The self in discursive democracy. In: WHITE, Stephen (ed.). **The Cambridge Companion to Habermas**. Cambridge University Press, p.167-200.

YOUNG, Iris (2001). Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa. In: J. Souza, **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**, Brasília, Editora da UnB, p. 365-386.

