

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - DCiS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - PPGS

VIOLÊNCIA E CONFLITO NA SOCIEDADE PÓS-CONVENCIONAL
Os dilemas da razão prática e das relações de reconhecimento

Davyd Spencer Ribeiro de Souza

Manaus
2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - DCiS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - PPGS

VIOLÊNCIA E CONFLITO NA SOCIEDADE PÓS-CONVENCIONAL
Os dilemas da razão prática e das relações de reconhecimento

Davyd Spencer Ribeiro de Souza

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas (PPGS/UFAM) como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Izabel de Medeiros Valle

Manaus

2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - DCiS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - PPGS

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

VIOLÊNCIA E CONFLITO NA SOCIEDADE PÓS-CONVENCIONAL
Os dilemas da razão prática e das relações de reconhecimento

Davyd Spencer Ribeiro de Souza

Aprovado em 05 de março de 2010

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Maria Izabel de Medeiros Valle - Presidente
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Prof. Dr. Renan Freitas Pinto - Membro
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Profa. Dra. Rosimeire de Carvalho Martins - Membro
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Manaus
2010

Dedicatória

Aos meus pais **Geny Ribeiro Vieira e Jorge Vieira de Souza**, pela dedicação, estímulo e apoio nos momentos de estudo e trabalho.

Aos meus irmãos, **Eduardo e Israel Spencer** (*in memoriam*) pelo apoio, amparo e por terem sido grandes companheiros e amigos nessa jornada.

AGRADECIMENTOS

À profa. **Izabel Valle**, primeiramente, pela amizade e compreensão ao longo dessa jornada. Agradeço as trocas, contribuições e orientações devotadas a este trabalho, eximindo-a de qualquer responsabilidade quantos aos possíveis problemas presentes no texto. Reconheço que sem seu carinho, interesse e apoio permanente, certamente não teria sido possível a conclusão desta pesquisa em tempo hábil. Compartilho com ela todos os méritos deste trabalho. Agradeço-lhe pela confiança, companheirismo e oportunidade de trabalho, manifestando meu profundo *reconhecimento, admiração e estima*.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia - PPGS por terem possibilitado momentos de trocas e contribuições fundamentais para o aprendizado de todos os alunos do programa. Quero agradecer ao **Prof. Renan Freitas Pinto**, pelas conversas e sugestões, ao **prof. Antônio Carlos Witkoski**, pelo incentivo e apoio desde sempre; à **Profa. Selda Vale**, pelas sugestões, orientações e apoio aos projetos de pesquisa. Aos professores, **Nelson Noronha, Marco Aurélio, Noval Benaion, Therezinha Fraxe** pela contribuição significativa à nossa formação.

Agradeço à **profa. Evelyne Mainbourg**, pela disposição e paciência com que se dedicou à tradução do texto de Michel Wieviorka, imprescindível para esta pesquisa. Agradeço à **Maria** e ao **Ricardo Crissiúma** pelo apoio e gentileza de terem me enviado de São Paulo a cópia do livro de Axel Honneth – Luta por Reconhecimento, sem o qual não teria sido possível a realização desta pesquisa, conforme se apresenta.

Aos professores, **Rosimeire de Carvalho Martins e Renan Freitas Pinto**, por terem aceitado o nosso convite para composição da banca examinadora desta dissertação. Agradecemos a estes professores pela paciência e interesse neste trabalho, pelos apontamentos críticos e importantes contribuições.

Quero manifestar meu profundo agradecimento à **Sâmia Feitosa**, pelo apoio, incentivo e dedicação. Pela paciência e carinho com que sempre me acolheu. Agradeço pelas oportunidades de valiosíssimas discussões, pelas importantes observações e sugestões críticas

a este trabalho e pelas angústias compartilhadas. Quero manifestar a minha imensa alegria de tê-la como companheira para todas as horas.

Aos colegas do mestrado, **André Botinelli, Bernadete Maia, Charles Falcão, Carla Denise, Eudes Lopes, Francinésio Amaral, Gláucia Baraúna, Helena Tupinambá, Maglúcia Oneti, Marco Antônio Brito, Márcio André, Samia Feitosa, Suzete Camurça e Tiago Jacaúna**, por terem sido amigos e companheiros de intensos debates e trabalho coletivo nesta primeira turma de Sociologia. Quero agradecer especialmente ao amigo **Eudes Lopes** pelo companheirismo e apoio incondicional até os últimos momentos da entrega desta dissertação. Agradeço também ao apoio e incentivo de **Elder Araújo, Jordeanes Araújo e Raimunda Menezes**. Quero aqui manifestar meu reconhecimento e admiração a estes companheiros.

Aos amigos do Movimento de Pós-Graduação da UFAM, em especial à **Anny Letícia, Carole Baraúna, Eliseanne Lima, Paula Suelen, Silvana Compton, Tatiane Cruz**, pelas angústias e expectativas compartilhadas. Um agradecimento especial também à Associação Nacional de Pós-Graduandos (ANPG), na pessoa de **Gisele Nataly**.

À **Universidade Federal do Amazonas**, a Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação-PROPESP, ao Instituto de Ciências Humanas e Letras, ao Departamento de Ciências Sociais, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS. Quero manifestar meu profundo agradecimento à secretária do PPGS, **Marluce Lima**, pelo empenho, dedicação e carinho com que sempre acolheu a todos nós, estudantes do Programa. Nosso reconhecimento e admiração.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (**FAPEAM**), pela concessão de bolsa de estudos e apoio, sem os quais não teria sido possível a concretização deste trabalho.

A todos, meu reconhecimento, gratidão e amizade.

RESUMO

Este trabalho trata de uma análise acerca do fenômeno da *violência e do conflito social moderno* no contexto da idéia de uma *sociedade pós-convencional*. Esta definição parte do pressuposto de que as estruturas jurídico-normativas destas sociedades apresentam certo nível de sofisticação e complexificação social no que diz respeito ao tratamento e regulamentação dos dilemas morais, isto é, dos *conflitos de ação moral*. Neste contexto, os sujeitos de *personalidade moderna* tendem a orientar suas ações e comportamentos com base em *princípios ético-morais* autônomos, abstratos e cada vez mais universais. Em face disto, a pesquisa buscou compreender o fenômeno da violência e dos conflitos de ação como um problema de ordem ético-moral e normativo produzidos pelos efeitos da crise da modernidade, especialmente no que concerne aos processos de subjetivação, autonomização e unilateralização da razão e da moralidade. Assim, a pesquisa focalizou a violência sob o horizonte dos dilemas da *razão prática*, isto é, do seu uso como meio de coordenação da ação dos sujeitos e resolução dos dilemas ético-morais postos pelos conflitos de ação. Por outro lado, a pesquisa sugere que a violência constitui uma prática social vinculada aos dilemas da crise da modernidade, particularmente no que se refere às *relações sociais de reconhecimento*. O pressuposto do reconhecimento recíproco fundamenta-se nas relações intersubjetivas responsáveis pela formação da identidade moral dos sujeitos. Por conseguinte, a violência implica em um não-reconhecimento, isto é, em uma prática de violação e desrespeito social das expectativas morais inerentes às identidades individuais e coletivas, podendo incorrer em uma *luta por reconhecimento social* manifesta em um conflito social motivado pela violação, denegação e desrespeito da gramática moral das relações sociais. A violência e o conflito social transitam na esfera dos dilemas morais das sociedades modernas contemporâneas, expressando-se como um problema de ordem intersubjetiva, de perda de sentido e degradação dos processos de socialização e reconhecimento social, presentes desde sempre no horizonte do mundo da vida.

Palavras-chave: sociedade pós-convencional – razão prática – reconhecimento – violência – conflito – subjetividade – intersubjetividade

ABSTRACT

This work treats of an analysis concerning the phenomenon of the violence and of the modern social conflict in the context of the idea of a powder-conventional society. This definition leaves of the presupposition that the juridical-normative structures of these societies present certain sophistication level and social complexification in what concerns the treatment and regulation of the moral dilemmas, that is, of the conflicts of moral action. In this context, the subject of modern personality tend to guide your actions and behaviors with base in autonomous, abstract and more and more universal ethical-moral beginnings. In face of this, the research looked for to understand the phenomenon of the violence and of the action conflicts as an ethical-moral and normative order problem produced by the effects of the crisis of the modernity, especially in what it concerns to the subjective processes, autonomy and unilateralization of the reason and of the morality. Like this, the research focalized the violence under the horizon of the dilemmas of the practical reason, that is, of your use as middle of coordination of the action of the subjects and resolution of the ethical-moral dilemmas put by the action conflicts. On the other hand, the research suggests that the violence constitutes a social practice linked to the dilemmas of the crisis of the modernity, particularly in what refers to the social relationships of recognition. The presupposition of the reciprocal recognition is based in the relationships responsible intersubjectivity by the formation of the moral identity of the subjects. Consequently, the violence implicates in a no-recognition, that is, in a violation practice and social disrespect of the inherent moral expectations to the individual and collective identities, could incur in a fight for social recognition manifests in a social conflict motivated by the violation, denial and disrespect of the grammar morals of the social relationships. The violence and the social conflict in the sphere of the moral dilemmas of the contemporary modern societies, being expressed as a problem of order intersubjectivity, of sense loss and degradation of the socialization processes and social recognition, presents from always in the horizon of the world of the life.

Word-key: powder-conventional society – practical reason – recognition – violence – conflict – subjectivity – intersubjectivity

ABSTRACT

Ce travail traite d'une analyse à propos du phénomène de la violence et du conflit social moderne dans le contexte de l'idée d'une société poudre-conventionnelle. Cette définition part de la présupposition que les structures juridique normative de ces sociétés présentent certain niveau de la sophistication et complexification social dans quel intéresse le traitement et règlement des dilemmes moraux, c'est, des conflits d'action morale. Dans ce contexte, le sujet de personnalité moderne a tendance à guider vos actions et comportements avec base dans les commencements autonomes, abstraits et de plus en plus universel éthique moraux. Dans visage de ceci, les recherches ont cherché pour comprendre le phénomène de la violence et des conflits de l'action comme une morale éthique et le problème de l'ordre normatif a produit par les effets de la crise de la modernité, surtout dans ce qu'il intéresse aux processus subjectifs, autonomie et unilateralization de la raison et de la moralité. Comme ceci, le focalisé de la recherche la violence sous l'horizon des dilemmes de la raison pratique, c'est, de votre usage comme milieu de coordination de l'action des sujets et résolution des dilemmes éthique moraux mis par les conflits de l'action. De l'autre côté, la recherche suggère que la violence constitue un entraînement social lié aux dilemmes de la crise de la modernité, en particulier dans quel fait référence aux rapports sociaux de reconnaissance. La présupposition de la reconnaissance réciproque est basée dans les rapports intersubjectives responsable par la formation de l'identité morale des sujets. Par conséquent, la violence implique dans un non reconnaissance, c'est, dans un entraînement de la violation et irrévérence sociale des attentes morales inhérentes aux identités individuelles et collectives, pourrait s'attirer dans une bagarre pour de la reconnaissance social manifeste dans un conflit social motivé par la violation, dénégation et irrévérence des moralités de la grammaire des rapports sociaux. La violence et le conflit social dans la sphère des dilemmes moraux des sociétés modernes contemporaines, être exprimé comme un problème d'intersubjective de l'ordre, de perte du sens et déchéance de la socialisation traite et reconnaissance sociale, présents de toujours dans l'horizon du monde de la vie.

La mot clef: la société poudre-conventionnelle – raison pratique – reconnaissance – violence – conflit – subjectivité – intersubjectivité

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo I: A constituição da sociedade pós-convencional	17
1 Processos de aprendizagem e evolução social	18
2 Os estágios da consciência moral e a tentativa de Kohlberg de justificação	23
3 Estruturas de interação e compreensão descentrada do mundo	29
4 Perspectivas de ação, reciprocidade e coordenação dos planos de ação	34
5 Ação não-estratégica, arbítrio supra-pessoal e o estágio do Discurso	39
6 Atos de fala, princípio de universalização e argumentações morais	44
7 Ética do Discurso, agir comunicativo e moralização do mundo da vida	48
Capítulo II: Os dilemas da razão e a violência no mundo da vida	63
1 Razão, liberdade e ação moral	65
2 A detranscendentalização da razão e “guinada lingüística”	71
3 Racionalização e violência na crise da modernidade	75
3.1 O “eclipse da razão” e a dominação do sujeito	75
3.2 Ação racional e instrumentalização da violência	79
4 A violência vista sob a ótica do sujeito	86
5 A ambivalência da modernidade e a violência no mundo da vida	97
5.1 Sociedade dual e transformação da integração social	97
5.2 Desacoplamento entre sistema e mundo da vida	102
5.3 A colonização do mundo da vida e a emergência da sociabilidade violenta	110
Capítulo III: Violência, desrespeito e luta por reconhecimento	115
1 As relações sociais de reconhecimento recíproco	118
2 Identidade pessoal, violência e desrespeito moral	123
3 Violência e reificação: o esquecimento do reconhecimento	145
4 Violência, conflitualidades e luta por reconhecimento	147
Considerações finais	156
Referências bibliográficas	159
Bibliografia consultada	163

INTRODUÇÃO

Este trabalho buscou analisar o fenômeno da *violência e do conflito social* no contexto das sociedades contemporâneas, classificadas aqui de *sociedades pós-convencionais*. Esta definição parte do pressuposto de que as estruturas jurídico-normativas destas sociedades apresentam certo nível de sofisticação e complexificação social em relação ao tratamento e regulamentação dos dilemas morais, isto é, dos *conflitos de ação moral*. Este fato se deve ao processo de generalização e universalização de um conjunto de princípios morais, cujo alcance e validade em termos de coordenação da ação individual e coletiva do sujeito se assentam em *processos de aprendizagem prático-moral*, inerentes aos estágios de *evolução da consciência moral* dos indivíduos e das *etapas de reflexão social* das sociedades (HABERMAS, 1990a).

A sociedade pós-convencional constitui para nós o ponto de partida e, ao mesmo tempo, o ponto de chegada de nosso empreendimento, já que pretendemos analisar o fenômeno da violência e da conflitualidade social no contexto dos dilemas morais e normativos experienciados pelos sujeitos no decorrer do processo de socialização. Com isso, procuramos compreender como a violência se manifesta e se generaliza como um tipo de prática em uma sociedade marcada por um nível de desenvolvimento moral que mantém estreita ligação com uma racionalidade de tipo pós-convencional. Sendo assim, vê-se que nestas sociedades os sujeitos de personalidade moderna orientam suas ações e comportamentos com base em *princípios ético-morais* autônomos, abstratos e universais.

A tomada da idéia de sociedade pós-convencional como constructo teórico de análise da violência e do conflito aponta para uma questão essencial, qual seja a do uso da *razão prática* como meio de coordenação da ação dos sujeitos e resolução dos dilemas ético-morais postos pelos conflitos de ação, isto é, pelas práticas de violação dos princípios morais universais que formam a *identidade* individual e coletiva dos sujeitos (HABERMAS, 1990). A manifestação da violência contemporânea representa um problema de ordem ético-moral, cuja expressão revela os dilemas da razão prática, isto é, do seu uso ético e moral, como meio de coordenação das ações e comportamentos dos sujeitos no cotidiano da vida social.

Com efeito, apesar da evolução da consciência moral e das etapas de reflexão das sociedades contemporâneas, observa-se a persistência de diversos problemas de ordem moral e normativa que se manifestam através dos conflitos de ação moral, isto é, dos processos

sociais nos quais os consensos morais intersubjetivamente válidos foram violados ou postos sob suspeição, ocasionando uma disputa no campo prático-moral pelo restabelecimento das normas ou pela construção de novos consensos apoiados na pretensão de validade universal dos novos princípios erguidos discursivamente, os quais devem atender a exigência de serem bons e justos para todos que compartilham do mesmo mundo social (Idem).

A violência, neste caso, emerge como uma prática que viola os princípios morais e normativos estabelecidos através de um processo prático-argumentativo, no qual as proposições discursivas de conteúdo ético e moral são responsáveis pela construção de normas consensuais que resultam na coordenação das ações individuais e coletivas e que, por sua natureza comunicativa, são reconhecidas como intersubjetivamente válidas. Todavia, esta é a face mais visível da violência, isto é, a face em que ela se expressa pela violação das regras, dos consensos, resultando em uma cisão da intersubjetividade das relações sociais. Esta face da violência contribui para que ela seja vista sob um prisma eminentemente negativo, como uma prática estritamente destruidora que causa um dano direto em suas vítimas, seja do ponto de vista da dilaceração do corpo, seja do ponto de vista do exercício da cidadania (TAVARES DOS SANTOS, 2009).

Diante disto, queremos destacar que a violência se manifesta como uma prática inserida em uma problemática mais ampla, entendida aqui como um processo de desestruturação das formas de integração e solidariedade social presentes desde sempre no horizonte cultural do *mundo vivido* dos sujeitos. A violência revela ou dar sinais da própria fragilidade da razão prática ou, mais precisamente, dos pontos de vistas morais. O processo de subjetivação e autonomização destes tendem a corroborar para uma condução cada vez mais unilateralizada da vida social, demonstrando, assim, uma *perda da moralidade intersubjetiva*, bem como da capacidade de entendimento e manutenção das relações de reciprocidade baseadas na razão comunicativa (HABERMAS, 1987).

A violência contemporânea emerge como uma prática que se insere no contexto dos processos de fragmentação da vida social, tendo sido modificada pelos efeitos da *crise da modernidade*, especialmente pela expansão da subjetivação da moral e da unilateralização da razão. Esta última expressa pela deterioração da razão universalista em favor do triunfo da razão instrumental e objetiva. Apesar disto, não se deve perder de vista que a violência possui uma dinâmica própria, pois, assim como diferentes esferas da vida social, ela também atingiu certo nível de autonomização e desprendimento de qualquer ordem de valores, tornando-se uma prática em si, um dispositivo de poder, podendo ser requisitada em uma dada situação.

Portanto, a violência penetra no mundo da vida como uma práxis vinculada aos processos de *reificação social*, mediante os quais os sujeitos são tomados entre si como mero objetos dispostos para a consecução de fins particularistas. A violência pode ser considerada uma forma de manifestação da perda da capacidade de entendimento e do exercício da prática comunicativa, expressando-se em formas de *reificação* induzidas sistematicamente no contexto dos processos de *fragmentação ou empobrecimento cultural* das relações intersubjetivas do mundo vivido (HABERMAS, 1987).

Este fenômeno se deve ao fato de que as relações intersubjetivas, até então, mediadas pelo agir comunicativo, pelas relações de reciprocidade e pela solidariedade social como força vinculatória, perdem espaço gradativamente para as formas de integração social baseadas em meios de interação não lingüísticos, tais como o dinheiro e o poder, típicos do *mundo sistêmico*, mais precisamente, dos *subsistemas econômico e político*. Habermas (1987) sugere que o mundo sistêmico, baseado na racionalidade instrumental, isto é, na ação orientada ao êxito, tende a invadir o mundo vivido, colonizando suas estruturas morais e normativas, antes calcadas na racionalidade comunicativa, isto é, na ação orientada ao entendimento, como forma de integração e socialização apoiada na linguagem cotidiana. Assim, queremos chamar a atenção para o fato de que as práticas de violência sofrem direta e indiretamente os efeitos da crise da modernidade, principalmente daqueles produzidos pelo avanço da razão instrumental, característica do sistema, sobre a razão comunicativa, típica do mundo vivido.

Com isso, podemos dizer que a violência contemporânea alimenta-se da invasão do mundo sistêmico, ou melhor, do fato dos subsistemas subjuguarem e “destruírem” as relações intersubjetivas do mundo vivido, ao mesmo tempo em que colonizam as ações dos sujeitos, determinando sua conduta e sua forma de relacionamento social; fato este que se expressa em formas de *patologias da comunicação*, as quais podem ser identificadas no âmbito da *cultura*, no âmbito da *sociedade* e no âmbito da *personalidade individual*. Somam-se a estas patologias da modernidade, diferentes formas de *reificação*, mediante as quais a ação do sujeito deixa entrever uma *perda de sentido* das normas e significados sociais, bem como uma perda do conteúdo ético e moral da vida social (HABERMAS, 1987).

Nesta perspectiva, queremos salientar que a violência contemporânea se insere em um cenário mais amplo de mudanças nas formas de sociabilidade, integração e solidariedade social; esta última deve ser entendida não apenas como um mero sentimento de simpatia, mas como uma força intersubjetiva que cria o sentimento de pertencimento a uma comunidade de valores com base na consciência da dependência recíproca que une os sujeitos. A solidariedade social constitui um recurso útil às relações sociais, orientando-se pelo

reconhecimento da existência de necessidades e carências tipicamente humanas que somente podem ser satisfeitas em um contexto social íntegro, no qual as relações intersubjetivas devem manter-se preservadas para que a própria identidade individual e coletiva do sujeito mantenha-se intacta frente à influência do mundo sistêmico.

Contudo, é necessário fazer uma importante ponderação quanto à intromissão sistêmica no mundo da vida, pois a relação entre estes dois mundos não se dá de forma automática, isto é, sem uma forma de mediação. O próprio sistema e sua lógica instrumental correspondem ao resultado de permanentes conflitos e lutas que são capazes de moldá-lo, conforme as correlações de força políticas e sociais. A mediação entre o mundo sistêmico e o mundo vivido, entendidos aqui como elementos que compõem o conceito analítico de *sociedade dual*, tem como um de seus fundamentos o *conflito social*, considerado como a base das relações sociais, das disputas e dos diferentes interesses expressos no confronto de racionalidades. A própria evolução moral e normativa das sociedades, bem como material e sistêmica, tem como principal fonte a dinâmica do conflito social (HONNETH, 2003).

Em vista disso, salientamos a necessidade de que as sociedades pós-convencionais sejam compreendidas também sob o horizonte do conflito social, de maneira que a evolução da consciência moral, bem como das estruturas jurídico-normativas, sejam vistas como o resultado de um processo de aprendizagem prático-moral, do qual o conflito faz parte como fator motivacional da *luta por reconhecimento*, isto é, das lutas pelas pretensões de identidade individuais e coletivas, calcadas em expectativas morais intersubjetivamente válidas que coordenam as ações dos sujeitos e grupos (Idem).

Deste ponto de vista, nos propusemos a analisar a violência como uma prática social inserida no contexto dos dilemas das *relações sociais de reconhecimento*, as quais estão fundamentadas nas relações intersubjetivas responsáveis pela formação da identidade moral dos sujeitos. Diante disto, a violência contemporânea pode ser concebida como uma forma de *desrespeito social* em relação às expectativas morais inerentes à identidade dos sujeitos e grupos sociais, os quais se vêem impedidos de exercerem a auto-relação prática consigo mesmo como pessoas que se auto-reconhecem como integrantes de uma mesma comunidade de valores. Isto se dá na medida em que a violência infligida resulta em um sentimento de não reconhecimento por parte da vítima, que se vê excluída e desrespeitada em seus princípios e expectativas morais (HONNETH, 2003).

Os sujeitos e grupos sociais só podem formar suas identidades quando estas forem reconhecidas intersubjetivamente pelos demais nas relações sociais, nas práticas e instituições de uma comunidade de valores. A realização da autonomia e a auto-realização dos indivíduos

dependem do reconhecimento e da valorização positiva dos demais membros da comunidade ou da sociedade. Honneth identifica três dimensões do reconhecimento social distintas, mas interligadas. A primeira consiste nas relações primárias baseadas no “amor” e na “amizade”, e diz respeito à *esfera emotiva*. A segunda dimensão diz respeito às relações jurídicas baseadas em “direitos”, correspondente à *esfera jurídico-moral*. Por fim, a terceira dimensão é aquela que concerne à comunidade de valores baseada na “solidariedade social”. Esta última se refere à *esfera da estima social*, na qual os projetos de auto-realização pessoal e que contribuem com o ganho social podem ser objeto de um respeito solidário (Idem).

Entretanto, para cada uma das formas de reconhecimento social, há, respectivamente, três formas de *desrespeito social*, quais sejam *maus-tratos e violação*, que ameaçam a integridade física e psíquica, em relação à primeira; *privação de direitos e exclusão*, que atingem a integridade do indivíduo como membro de uma comunidade político-jurídica, na segunda; e *degradação e ofensas*, que afetam os sentimentos de honra e dignidade do indivíduo como membro de uma comunidade cultural de valores, no caso da terceira. Com base nestas três formas de desrespeito, buscou-se problematizar a violência a partir da noção de *desrespeito social* dos valores morais e normativos, considerados como substratos das relações sociais de reconhecimento e das *pretensões de identidade pessoal ou coletiva*. A violência pode ser vista como uma forma de violação não apenas dos princípios morais, mas da própria identidade social fundamentada nas três esferas das relações de reconhecimento.

Todavia, ela não se configura apenas como uma prática mecânica de violação e desrespeito, pois a própria violência pode ser concebida como uma prática que vem exprimir as formas estruturais de não reconhecimento ou falso reconhecimento presentes no interior das sociedades modernas capitalistas. Com efeito, a violência nestas sociedades é reveladora das formas de desrespeito estruturais que incidem sobre amplos grupos e indivíduos, especialmente em contextos de modernidade periférica, como é o caso da sociedade brasileira, na qual a desigualdade social e a imposição de uma *subcidadania* representam uma forma sistemática de desrespeito e não reconhecimento social (SOUZA, 2004). Daí a necessidade de analisar a violência contemporânea sob o prisma da dialética do reconhecimento social.

Seguindo a linha de raciocínio de Honneth (2003), nos propusemos a discutir as lutas sociais de enfrentamento da violência efetivadas pelos movimentos sociais, isto porque, a fonte de motivação destes movimentos se assenta nos sentimentos negativos oriundos das formas de *violação e desrespeito social* dos consensos e normas intersubjetivamente constituídas e cristalizadas nas esferas das relações de reconhecimento. Assim, a lutas sociais contrárias à violência vem exprimir uma oposição em relação aos processos de cisão e ruptura

das *relações de reconhecimento*, cujo conteúdo ético-moral constitui a base da identidade individual e coletiva e que, por este motivo, deve ser respeitada por todos.

Os movimentos sociais contrários à violência se manifestam com base em um conflito social, cuja gramática moral implica em uma *luta por reconhecimento* motivada pela violação das expectativas morais, isto é, dos pontos de vista morais intersubjetivamente reconhecidos. Visto por este ângulo, a violência contemporânea representa uma violação das *pretensões de identidade* adquiridas durante o processo de socialização. Assim, não se trata apenas de uma violação das pretensões de validade das normas sociais inscritas no uso da linguagem, uma vez que a base da interação se assenta também em um conflito social produzido pelos dilemas morais concernentes às práticas de *não-reconhecimento* das formas de identidade particular e coletiva. Os conflitos de ação moral não se limitam apenas a uma pretensão de validade das normas, tal como sugere Habermas em sua teoria da ação comunicativa; eles vão bem mais além ao revelar uma luta pela pretensão da identidade ameaçada (HONNETH, 2003).

A idéia básica que pretendemos problematizar entre a violência e o conflito moral que ela produz através das formas de violação e de desrespeito social, apóia-se na aceção de que este conflito constitui o substrato das *lutas por reconhecimento* de diferentes grupos sociais atingidos pela violência. Trata-se de uma luta pela identidade social, pelo reconhecimento enquanto sujeitos pertencentes a um mesmo mundo social, no qual as relações intersubjetivas calcadas em uma sociabilidade não violenta são freqüentemente ameaçadas. A rigor, estas lutas materializam-se apoiadas em uma racionalidade constituída de princípios éticos universais característicos das sociedades de racionalidade pós-convencional. Neste sentido, nossa abordagem tentou recuperar os *potenciais emancipatórios* da razão prática, particularmente, da razão comunicativa, bem como das lutas por reconhecimento, cuja gramática moral dos conflitos sociais constitui o “motor” dos processos de evolução e desenvolvimento moral das sociedades modernas.

Trata-se, enfim, da tentativa de uma combinação entre dois modelos de *teoria social crítica* – a *Teoria da Ação Comunicativa* de Jürgen Habermas e a *Teoria das Relações de Reconhecimento* de Axel Honneth – com o intuito de analisar a violência contemporânea sob o horizonte crítico-normativo. Esta tomada de posição analítica tem como orientação fundamental o pressuposto da teoria social crítica elaborada por Horkheimer em seu texto *Teoria tradicional e teoria crítica* (1983), segundo o qual o teórico crítico deve ao mesmo tempo e de forma complementar descrever, por um lado, as relações de causalidade que permitam explicar as conexões entre fatos e processos sociais e, por outro, avaliar de forma crítica e normativa a realidade descrita, no sentido de que não é possível explicar e

compreender a realidade social senão a partir da perspectiva de um *dever ser* já ao menos embutido potencialmente na realidade social. Este empreendimento pressupõe uma mediação sistemática entre teoria e práxis com o objetivo de tentar articular o ideal crítico-normativo e a realidade social por meio de um diagnóstico. A teoria crítica, a rigor, fundamenta-se em uma luta pelo futuro com base em uma articulação consciente entre teoria e práxis que levaria a este futuro, porém não no sentido de uma imposição do dever ser.

Em resumo, a pesquisa teve como objetivo geral compreender o fenômeno da violência e do conflitualidade social no contexto dos dilemas morais e normativos inerentes aos processos de modernização societária e cultural das sociedades pós-convencionais, isto é, contemporâneas. Com isso, sugerimos que a violência penetra no âmbito das relações intersubjetivas como um processo de cisão, isto é, de fragmentação da intersubjetividade, das formas de integração e solidariedade social. Este problema se assenta na perda da capacidade de entendimento mútuo, assim como no esquecimento da necessidade do reconhecimento recíproco entre os sujeitos, entendido aqui como uma forma reificação social. Especificamente, a pesquisa buscou analisar no *Capítulo I* o processo evolutivo de constituição das sociedades pós-convencionais, focalizando a formação de suas estruturas normativas de interação sob a perspectiva da lógica do desenvolvimento moral, do qual os estágios de evolução da consciência são responsáveis pela formação da racionalidade e da moralidade de nível pós-convencional; no *Capítulo II* nos propusemos a desenvolver uma análise da violência, tendo como foco de investigação os dilemas da razão prática, a emergência dos processos de subjetivação e os efeitos da própria crise normativa da modernidade. Este capítulo tem como objetivo analisar a violência no mundo vivido, considerando-a como um meio deslingüistizado de interação social e como um tipo de reificação sistematicamente induzida na vida social; finalmente, no *Capítulo III* discutiu-se a violência sob o horizonte das relações de reconhecimento recíproco, situado-a nos marcos das diferentes formas de desrespeito social que ela desencadeia nas relações intersubjetivas responsáveis pelo processo de socialização e formação da identidade moral dos sujeitos. Este capítulo analisa a violência à luz da dialética das relações de reconhecimento, dando ênfase ao fato de que ela vem exprimir um sentimento de não reconhecimento ou falso reconhecimento por parte dos sujeitos e grupos que se sentem violados e cerceados em suas demandas morais, materiais e subjetivas. Nas *considerações finais* estão postas algumas inferências acerca da problemática discutida. Sugerimos que a violência transita na esfera dos dilemas morais das sociedades contemporâneas, constituindo-se como um problema de ordem intersubjetiva, de perda de sentido e degradação dos processos de socialização e reconhecimento social.

CAPÍTULO I

A CONSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE PÓS-CONVENCIONAL

Este primeiro capítulo representa o ponto de partida que elegemos para tematizar o fenômeno da violência e sua relação com a produção dos conflitos de ação moral nas sociedades modernas contemporâneas, que aqui definimos com base no conceito de sociedade pós-convencional¹. Esta definição vincula-se ao nível de desenvolvimento moral e normativo que as sociedades atuais alcançaram em seu processo de aprendizagem prático-moral, isto é, através dos estágios de evolução da consciência moral dos indivíduos e das etapas de reflexão social inerentes ao fenômeno da racionalização social e cultural inerente à modernidade.

Podemos dizer que as sociedades contemporâneas atingiram um nível de racionalização moral de nível pós-convencional pelo fato de seu conteúdo jurídico-normativo estar fundamentado em princípios universais de orientação e coordenação da ação, responsáveis pela regulamentação consensual dos conflitos de ação moral, isto é, sem o uso da violência. Trata-se, portanto, de uma mudança nas condições pelas quais os sujeitos podem agir e julgar moralmente. Esta mudança se assenta na capacidade de entendimento entre os sujeitos racionais envolvidos em um processo discursivo-argumentativo, no qual a ação comunicativa permite a efetivação de uma razão comunicativa (HABERMAS, 1987).

Diante disto, algumas questões orientam nosso empreendimento com vistas à compreensão do processo de constituição das sociedades pós-convencionais. Assim sendo, a seguinte questão parece-nos adequada: como se estruturam sob o ponto de vista moral e normativo as sociedades pós-convencionais? Esta indagação pretende chegar a um entendimento sobre o processo evolutivo que resultou na complexificação sistêmica das sociedades atuais e na universalização de princípios morais cada vez mais abstratos e genéricos responsáveis pela formação de um padrão de identidade moral calcada no

¹ A tematização do conceito de sociedade pós-convencional tem como ponto de partida o texto de Alessandro Pinzani, intitulado *Habermas leitor de Kohlberg: o desenvolvimento moral da sociedade pós-convencional*. In: *Habermas & Honneth: formação do indivíduo e socialização*. Mente, Cérebro & Filosofia, n° 8, São Paulo, 2008. Ao adotar o conceito de sociedade pós-convencional, buscamos problematizar o tema da violência à luz das contribuições de Jürgen Habermas. Tomamos como referência sua *Teoria da Evolução Social*, na qual O autor defende a formação de uma estrutura moral e normativa pós-convencional, bem como sua *Teoria da Ação Comunicativa e do Direito*, na qual se destacam os processos de aprendizagem moral e jurídico.

reconhecimento intersubjetivo da validade das normas sociais e em uma compreensão descentrada do mundo.

Entretanto, a questão que formulamos sob um ponto de vista genérico para compreender a formação normativa das sociedades contemporâneas tem como pano de fundo uma outra questão, talvez até mais emblemática, já que ela constitui o ponto de partida para a escolha de nossa abordagem teórico-metodológica. A indagação que nos acompanhou na tentativa de encontrarmos um caminho para a tematização da nossa problemática pode ser assim formulada: é possível compreender, sob o ponto de vista de uma teoria da evolução social, o processo de complexificação sistêmica das sociedades contemporâneas? Mais precisamente, em que sentido uma teoria da evolução permite analisar o potencial de racionalização e de desenvolvimento moral de uma dada sociedade, bem como os dilemas morais que tendem a ocorrer no âmbito das relações intersubjetivas? Finalmente, não podíamos deixar de questionar como opera o uso da razão na formulação e legitimação das normas sociais, na busca pelo consenso, na coordenação da ação dos indivíduos e nos processos de entendimento e reconhecimento intersubjetivo dos princípios morais.

São estas as questões que orientam a nossa busca em compreender a formação das sociedades contemporâneas, sob o ponto de vista da idéia de uma sociedade pós-convencional fundamentada na universalização de princípios, na regulamentação consensual dos conflitos de ação moral e no uso de uma razão pública produzida pela linguagem comunicativa.

1 Processos de aprendizagem e evolução social

O amplo processo de racionalização da vida nas sociedades contemporâneas resulta no fato do sujeito orientar seu agir com base em princípios universais e não mais em consideração a regras tradicionais ou padrões de comportamentos dominantes e convencionais, outrora determinados pela autoridade de outros indivíduos. A tendência universalista destas sociedades opõe-se aos particularismos das visões de mundo individuais, pois rompe com as formas tradicionais de vida, impondo uma nova operacionalização em termos de padrões normativos. Efetua-se, assim, uma mudança nas condições pelas quais o sujeito pode agir e julgar moralmente.

As sociedades contemporâneas caracterizam-se por sua complexidade e pelo fato de apresentarem um tipo de organização social mais articulada no que diz respeito à resolução de conflitos sociais considerados moralmente relevantes, ou seja, que envolvem regras e normas práticas e que são passíveis de solução consensual. A solução moral dos conflitos exclui o

emprego da violência, sendo entendida como o prosseguimento do agir discursivo, isto é, do agir orientado para o acordo (HABERMAS, 1990a). Neste sentido, as sociedades contemporâneas tendem a fazer uso de princípios universais e de mecanismos cada vez mais sofisticados para responder aos problemas postos por dilemas morais. Mas como chegar a uma definição de sociedade pós-convencional? Como classificar as sociedades contemporâneas sob este prisma?

Para isso, a investigação lançou mão da *Teoria da Evolução Social* de Jürgen Habermas (1990a), segundo a qual o desenvolvimento das estruturas normativas das sociedades abre caminho para um *processo evolutivo*² apoiado na formação de novos princípios de organização e em novas formas de integração social cada vez mais complexas. De acordo com este preceito, as sociedades contemporâneas podem ser concebidas como um exemplo efetivo desta evolução social, uma vez que suas estruturas normativas tendem a apresentar um caráter cada vez mais geral e abstrato.

Em sua teoria da evolução social, Habermas desenvolve uma formulação teórica sobre o *materialismo histórico*, buscando reconstruí-lo no que se refere a sua eficácia científica no campo das ciências sociais. O autor busca redimensioná-lo a fim de que ele possa fomentar um conjunto de novas pesquisas que dêem conta dos dilemas das sociedades contemporâneas. Trata-se de resgatar as potencialidades do materialismo histórico, tendo como horizonte analítico o *desenvolvimento das estruturas normativas*³. Este empreendimento apóia-se na idéia de *reconstrução*, segundo a qual

[...] uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou: esse é o modo normal (quero dizer: normal também para os marxistas) de se comportar diante de uma teoria que, sob diversos aspectos, carece de revisão, mas cujo potencial de estímulo não chegou ainda a se esgotar (HABERMAS, 1990a:11).

Um dos aspectos eleitos por Habermas como objeto de revisão do materialismo histórico de Marx diz respeito ao fato deste ter privilegiado o *trabalho* e não a *interação* como fator preponderante da evolução social das sociedades. Para contrapor esta perspectiva, Habermas estabelece a linguagem como fator decisivo para a constituição da história humana,

² Por processo evolutivo não se quer dizer aqui que algumas sociedades são superiores em relação a outras. Trata-se, tão somente, de sugerir que as sociedades contemporâneas são mais complexas do que as “arcaicas”, pois estão apoiadas em uma estrutura normativa baseada em princípios universalistas e impessoais que implicam em uma moral que reivindica pretensões de validade universal (HABERMAS, 1990a).

³ Não pretendemos nos estender extensivamente acerca das idéias de Habermas com relação ao materialismo histórico. Nossa intenção é recuperar sua teoria da evolução social, focalizando os desdobramentos das *estruturas de interação* nas quais está sedimentada a *lógica do desenvolvimento moral*, cujos níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional da evolução da consciência moral representam a constituição da sociedade pós-convencional.

o que implica em dizer que a evolução ou o desenvolvimento material das sociedades é uma consequência da evolução cultural.

A compreensão do processo evolutivo das sociedades sob o prisma da evolução cultural constitui um dos pilares do constructo argumentativo da teoria da evolução social habermasiana. O autor elege como foco central de suas análises as *etapas de reflexão* pelas quais as sociedades passaram no transcorrer do processo de evolução cultural até alcançar o estágio atual, o da modernidade.

Entretanto, para evitar uma possível confusão de sua teoria da evolução social com a filosofia da história materialista, Habermas desenvolve com base na *psicologia do desenvolvimento* uma espécie de homologia entre as fases de *aprendizagem* individuais, tanto a nível cognitivo quanto a nível moral, e as etapas de reflexão sociais, decorrentes da racionalização cultural. Esta tomada de posição mostra que o processo evolutivo para Habermas pressupõe previamente uma evolução social em níveis de aprendizagem, o que é possível em face das *estruturas de racionalidade*, já desenvolvidas a nível cultural⁴. Estas estruturas de racionalidade encontram expressão nas imagens do mundo, nas idéias morais e na formação da identidade, materializando-se em sistemas de instituições com ampla eficácia na organização dos sistemas de ação e em novos níveis de integração social, dentre os quais o direito e a moral (HABERMAS, 1990a).

Observa-se que, ao contrário do que pensava Marx, os processos fundamentais para a evolução social são os processos de aprendizagem no âmbito da consciência prático-moral que se institucionalizam, contribuindo posteriormente para o aumento da complexidade sistêmica ou para a evolução das forças produtivas. Trata-se, primeiramente, de uma evolução no plano da consciência prático-moral engendrada pelas etapas de reflexão, e, secundariamente, de uma evolução em nível material. Em outras palavras,

enquanto Marx localizou os processos de aprendizagem evolutivamente relevantes [...] na dimensão do pensamento objetivante, do saber técnico e organizativo, do agir instrumental e estratégico – em suma, das *forças produtivas* –, emergiram nesse meio-tempo boas razões para justificar a hipótese de que, também na dimensão da convicção moral, do saber prático, do agir comunicativo e da regulamentação consensual dos conflitos de ação, têm lugar processos de aprendizagem que se traduzem em formas cada vez mais maduras de integração social, em novas *relações de produção*, que são

⁴ Habermas descreve a passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas com base em um crescente processo de racionalização de diferentes dimensões da vida social. Por um lado, ocorre o que Weber já havia exposto muito bem: a *racionalização cultural*, acontecimento que se expressa singularmente no Ocidente através da secularização e do desencantamento do mundo. Por outro lado, ocorre um processo de *racionalização social* no qual as estruturas sociais vão se diferenciando em dois sistemas distintos, mas interligados: o econômico, que se assenta no meio dinheiro, e o burocrático, manifesto nos aparelhos do Estado e que se vale do meio poder (HABERMAS, 1987).

as únicas a tornar possível, por sua vez, o emprego de novas forças produtivas (HABERMAS, 1990a:13).

Esta contraposição argumentativa em relação ao materialismo histórico, diante do qual são privilegiados os processos de aprendizagem em suas etapas de reflexão, apóia-se em uma estratégia teórica consubstanciada pela análise das estruturas de racionalidade e pelos modelos reconstruíveis do *desenvolvimento de estruturas normativas*. Estes modelos estruturais refletem uma *lógica de desenvolvimento* tida como imanente às tradições culturais e à modificação institucional. Esta lógica de desenvolvimento possibilita margens de variação em cujo interior os valores culturais, as idéias morais, as normas, podem ser modificadas em um dado nível de organização da sociedade, porém, refletindo-se em formas históricas diversas.

Importante destacar que este processo se dá no contexto de uma *dinâmica de desenvolvimento*, no qual as mutações das estruturas normativas permanecem dependentes tanto dos problemas sistêmicos não resolvidos e economicamente condicionantes, quanto dos processos de aprendizagem que constituem a resposta a tais problemas. Por conseguinte, “a cultura permanece um fenômeno superestrutural, embora na passagem para novos níveis de desenvolvimento ela pareça ter um papel mais proeminente do que supuseram até agora muitos marxistas” (Ibidem).

Neste sentido, Habermas lança mão da lógica de desenvolvimento individual da psicologia cognoscitiva⁵ para fundamentar a idéia de que as estruturas de ação normativas obedecem a uma lógica própria de desenvolvimento – *a lógica da racionalização comunicativa*. Esta argumentação é formulada com base em uma homologia que recupera a lógica de desenvolvimento individual e que, sob o prisma da ontogênese, estabelece níveis de consciência moral, descritos como *modelos pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais* de solução de problemas ou de capacidade de ação dos indivíduos.

Esta homologia pode ser mais bem vista se considerarmos que, no processo evolutivo, as sociedades contemporâneas atingiram um nível de regulamentação de conflitos fundamentado em normas morais e jurídicas que, por sua vez, estão calcados em princípios gerais ou universais, tidos como produto das *etapas de reflexão dos processos de aprendizagem*. Os modelos ontogenéticos, que pressupõe um desenvolvimento em níveis de consciência moral com reflexos na capacidade de ação dos indivíduos, se repetem, à luz de uma homologia, na evolução social das idéias morais e jurídicas.

⁵ Dentre os principais autores da psicologia do desenvolvimento que contribuíram com Habermas em sua teoria da evolução social, destacam-se, *Jean Piaget*, por meio de sua obra *Biologie et connaissance* (1967), e *Lawrence Kohlberg*, através de *Essays on moral development* (1981).

Por conseguinte, pode-se dizer que as sociedades contemporâneas são pós-convencionais porque sua estrutura normativa regulamenta os conflitos sociais fundamentando-se em princípios universais e não mais em tradições, em convenções ou em valores religiosos e etc. A moral e o direito, característicos de tais sociedades, apóiam-se em tais princípios, os quais corroboram para a sua institucionalização. Ambos são exemplos claros da homologia sugerida por Habermas com base na ontogênese da psicologia do desenvolvimento. Assim,

quando o consenso de fundo das rotinas cotidianamente exercidas se quebra, as regulamentações consensuais (produzidas com base na renúncia à violência) dos conflitos de ação fazem com que o agir comunicativo prossiga com outros meios. Portanto, moral e direito definem o núcleo de interação. Revela-se aqui, por conseguinte, a identidade das estruturas de consciência, encarnadas, por um lado, nas instituições do direito e da moral, e, por outro, expressas nos juízos morais e nas ações dos indivíduos. A psicologia cognoscitiva do desenvolvimento documentou, no caso da ontogênese, diversos níveis de consciência moral, descritos singularmente como modelos ou esquemas pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais de solução de problemas. Os mesmos modelos se repetem na evolução social das idéias morais e jurídicas (HABERMAS, 1990a:14).

Habermas apropria-se destes modelos ontogenéticos para mostrar que o mesmo processo de evolução moral da consciência individual também ocorre na evolução das sociedades. Ou seja, se há uma lógica interna de desenvolvimento do indivíduo (ontogênese) concebida através de fases de aprendizagem, pode-se dizer, com base em uma homologia, que, também há uma lógica autônoma de desenvolvimento das sociedades (filogênese) a partir de diferentes etapas de reflexão.

Entretanto, Habermas empenha-se em fundamentar o modelo ontogenético de Kolberg reduzindo-o a estágios de interação, no decorrer dos quais o indivíduo assimila, através de sua *competência interativa*, – mediada pelo agir comunicativo – a possibilidade de agir conforme as premissas de uma ética moral universalista. Todavia, a análise das estruturas dos níveis evolutivos da capacidade de ação do indivíduo e dos sistemas de interação pressupõe o estabelecimento de uma relação entre a ontogênese e a filogênese. Habermas parte de uma homologia, tomando as estruturas do direito e da moral desenvolvidas no âmbito da ontogênese para inferir acerca da história do indivíduo e do gênero. De acordo com suas argumentações,

os modelos ontogenéticos foram certamente melhor analisados e verificados do que os seus correspondentes social-evolutivos. Todavia, não pode surpreender o fato de que, na história do gênero, encontram-se estruturas homólogas de consciência, se considerarmos que a intersubjetividade (lingüisticamente produzida) do acordo assinala que, em tal história

verificou-se a inovação que tornou inicialmente possível o plano da aprendizagem sócio-cultural. Nesse plano, a reprodução da sociedade e a socialização dos seus membros são dois aspectos do mesmo processo, ambos dependentes das mesmas estruturas. Refiro-me às estruturas de consciência do direito e da moral – que são homólogas na história do indivíduo e do gênero (HABERMAS, 1990a:15).

Os seis estágios de juízo moral que Kohlberg observou em seu modelo ontogenético representam, sob o ponto de vista da reversibilidade, da universalidade e da reciprocidade, uma *aproximação gradual* das estruturas da avaliação imparcial e justa de conflitos de ação moralmente relevantes (HABERMAS, 2003a). A passagem de um estágio para outro é compreendido como um processo de *aprendizado*, através do qual é possível alcançar um grau de desenvolvimento moral em nível pessoal. Assim, pode-se dizer que o desenvolvimento moral

[...] significa que a pessoa em crescimento transforma e diferencia de tal maneira as estruturas cognitivas já disponíveis em cada caso que ela consegue resolver melhor do que anteriormente a mesma espécie de problemas, a saber, a solução consensual de conflitos de ação moralmente relevantes. Ao fazer isso, a pessoa em crescimento compreende o seu próprio desenvolvimento moral como um processo de aprendizagem (Idem, p. 154-155).

O modelo ontogênico do desenvolvimento das estruturas de consciência moral formulado por Kohlberg pode ser aplicado às crianças, mas, também aos indivíduos adultos, pois o processo evolutivo moral prossegue depois da infância. Entretanto, nem todos os estágios de juízo moral chegam a ser percorridos pelos indivíduos, ainda que este percurso seja uma possibilidade real e concreta.

2 Os estágios da consciência moral e a tentativa de Kohlberg de justificação

Os estágios da consciência moral distribuem-se em três grandes níveis de desenvolvimento – o nível pré-convencional, o nível convencional e o nível pós-convencional⁶. No nível *pré-convencional* a criança tende a responder a regras culturais e às noções de bom e mau, justo e errado, mas interpretando tais noções nos termos das conseqüências ou físicas ou hedonísticas da ação – punição, recompensa, troca de favores. A criança pode, ainda, orientar-se em função do poder daqueles que enunciam as regras e

⁶ A descrição sobre os níveis desenvolvimento da consciência moral parte das sistematizações feitas por Habermas (1990a) com base no texto de KOHLBERG, L. *From Is to Ought*. In: MISCHEL, T. (og.). *Cognitive Development and Epistemology*. Nova Iorque, 1971, pp. 151-236. Apud HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990a, p. 60-61.

noções (KOHLBERG, 1971, op. cit.). Este nível é subdividido em dois estágios de desenvolvimento da consciência moral: o primeiro estágio corresponde à *orientação por punição e obediência*. Aqui as conseqüências físicas da ação determinam se ela é boa ou má, independente da opinião ou do valor humano de tais conseqüências. O que se faz para evitar punições e a inquestionada deferência para com o poder é avaliado segundo o seu direito intrínseco, não em termos de respeito por um ordenamento moral posto como fundamento e sustentado pela punição e pela autoridade.

Importante destacar neste estágio a existência de um determinado tipo de direito cujo conteúdo significa obedecer literalmente às regras e à autoridade, evitar o castigo e não fazer mal físico. Deste modo, “o que é direito é evitar infringir as regras, obedecer por obedecer e evitar causar danos físicos a pessoas e propriedades. As razões para fazer o que é direito são o desejo de evitar o castigo e o poder superior das autoridades” (HABERMAS, 2003a:152).

O segundo estágio a compor este primeiro nível de desenvolvimento da consciência moral refere-se à *orientação instrumental-relativista*, segundo a qual a ação justa consiste no que satisfaz instrumentalmente os próprios carecimentos e, ocasionalmente, os carecimentos dos outros. As relações humanas são vistas em termos similares às relações de mercado. Estão certamente presentes *fairness*, de reciprocidade e de distribuição igual, mas sempre interpretados de modo físico-pragmático. A reciprocidade é uma questão de ‘tu te inclina a mim e eu me inclino a ti’, e não de lealdade, gratidão e justiça (KOHLBERG, 1971, op. cit.).

A manifestação característica do direito neste estágio significa que o sujeito deve “seguir as regras quando for de seu interesse imediato. O direito é agir para satisfazer o interesse e as necessidades próprias e deixar que os outros façam o mesmo. O direito é também o que é equitativo, isto é, uma troca igual, uma transação, um acordo” (HABERMAS, 2003a:152). Nesta perspectiva, “a razão para fazer o que é direito é servir às necessidades e interesses próprios num mundo em que é preciso reconhecer que as outras pessoas também têm interesses” (Idem).

De maneira distinta ao anterior, o nível *convencional* sustenta-se no fato de que satisfazer as expectativas da família, do grupo ou da nação a que um indivíduo pertence é percebido como algo avaliável pelo seu direito intrínseco, prescindindo-se das conseqüências óbvias e imediatas. Kohlberg (1971, op. cit.) argumenta que não se trata apenas de uma aptidão conformar-se às expectativas pessoais e à ordem social, mas de lealdade em face dela, uma aptidão dirigida no sentido de manter ativamente, de apoiar e justificar essa ordem e de identificar-se com as pessoas ou o grupo nela envolvidos. Neste nível há dois estágios que correspondem ao terceiro e quarto estágios da lógica de desenvolvimento da consciência.

O terceiro estágio orienta-se pela *concordância interpessoal ou a orientação “bom moço – moça bem comportada”*. Para Habermas (2003a), trata-se do estágio das *expectativas interpessoais mútuas dos relacionamentos e da conformidade*. De acordo com a lógica deste estágio, um bom comportamento é o que agrada ou ajuda os outros e é por eles aprovado. Há muita conformidade com as imagens estereotipadas do comportamento “natural” ou da maioria. Chama atenção neste estágio o fato de o comportamento ser freqüentemente julgado pelas intenções: alguém ter “boas intenções” torna-se, pela primeira vez, algo importante. Reconhece-lhe a aprovação pelo fato de ser ‘bom e simpático’ (KOHLBERG, 1971, op. cit.).

O direito típico referente a este estágio é o de desempenhar o papel de uma pessoa boa (amável), preocupando-se com as outras pessoas e seus sentimentos. É manter-se leal e conservar a confiança dos parceiros e estar motivado a seguir regras e expectativas. Assim, o direito relativo a este estágio é concebido da seguinte forma:

o que é direito é corresponder ao que esperam as pessoas que nos são próximas ou àquilo que as pessoas geralmente esperam das pessoas em seu papel como filho, irmã, amigo etc. ‘Ser bom’ é importante e significa ter bons motivos, mostrar solicitude com os outros. Também significa preservar os relacionamentos mútuos, manter a confiança, a lealdade, o respeito e a gratidão. As razões para fazer o que é direito são: ter necessidade de ser bom a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, importar-se com os outros e porque, se a gente se pusesse no lugar do outro, a gente iria querer um bom comportamento de si próprio (Regra de Ouro) (HABERMAS, 2003a:153).

Já o quarto estágio, o segundo do nível convencional, o sujeito *orienta-se através da “lei e da ordem”*. Há uma orientação no sentido de autoridade, dos papéis fixos e da manutenção da ordem social. O comportamento justo consiste em cumprir o próprio dever, em mostrar respeito pela autoridade e em manter a ordem social dada em nome dessa mesma ordem (KOHLBERG, 1971, op. cit.). Este estágio é definido como o da *preservação do sistema e da consciência*. O conteúdo do direito que lhe é característico determina que o indivíduo faça o seu dever na sociedade, apóie a ordem social e mantenha o bem-estar da sociedade ou do grupo. Deste modo,

o que é direito é cumprir os deveres com os quais se concordou. As leis devem ser apoiadas, excetos em casos extremos em que entram em conflito com outros deveres e direitos sociais estabelecidos. O direito também consiste em contribuir para a sociedade, o grupo ou a instituição. As razões para fazer o que é direito são: manter em funcionamento a instituição como um todo, o auto-respeito ou a consciência compreendida como o cumprimento das obrigações definidas para si próprio ou a consideração das conseqüências: ‘e se todos fizessem o mesmo?’ (HABERMAS, 2003a:153).

Finalmente, no nível *pós-convencional, autônomo ou fundado em princípios*, o indivíduo desenvolve uma concepção moral autônoma e independente dos padrões de comportamento tradicionais, sem ceder à pressão que a sociedade exerce sobre ele a fim de que se adapte a tais padrões. Desta forma, enquanto no nível convencional o indivíduo limita-se a reconhecer a importância da existência das regras para o funcionamento da sociedade, orientando sua vida com base na tradição, num respeito dogmático das leis ou das regras sociais, no nível pós-convencional, o indivíduo orienta-se a partir de princípios universais, não apenas na autoridade da lei ou de pessoas. Nesse nível, “há um claro esforço no sentido de definir os valores e os princípios morais que têm validade e aplicação independente da autoridade dos grupos ou das pessoas que os sustentam e do fato de que o próprio indivíduo se identifique ou não com tais grupos” (KOHLBERG, 1971, op. cit.).

Neste último nível do desenvolvimento da consciência ético-moral, a conduta do sujeito se assenta em dois estágios de orientação moral: o primeiro deles, o *quinto* dentre todos os estágios da lógica de desenvolvimento individual, é o da *orientação legalista sócio-contratual*, geralmente com orientações utilitaristas. Neste estágio,

a ação justa tende a ser definida em termos de direitos individuais gerais e de standards que foram criticamente examinados pela (e encontraram a aprovação da) sociedade em seu conjunto. Há uma clara consciência do relativismo dos valores e das opiniões pessoais e uma correspondente acentuação das regras de procedimento capazes de obter o consenso. Com exceção do que foi concordado constitucional e democraticamente, o direito é questão de ‘valores’ e ‘opiniões’ pessoais. O resultado é uma acentuação do ‘ponto de vista legal’, mas com uma insistência na possibilidade de mudar a lei em função de considerações racionais de utilidade social (ao invés de congelá-la, como no *estágio quatro*, o da ‘lei e da ordem’). Fora do terreno legal, o livre acordo e o contrato são os elementos que determinam a obrigação [...] (Idem).

O conteúdo do direito referente a este estágio prevê a sustentação dos direitos, dos valores e dos contratos legais básicos da sociedade, mesmo quando entram em conflito com as regras e leis concretas do grupo. O corpus jurídico deste estágio de desenvolvimento ético-moral apóia-se na seguinte argumentação:

o que é direito é estar cômico do fato de que as pessoas adotam uma variedade de valores e opiniões, que a maioria dos valores e regras é ‘relativa’ ao seu grupo. Essas regras ‘relativas’, contudo, devem em geral ser apoiadas no interesse da imparcialidade e porque elas são o contrato social. No entanto, alguns valores e direitos não-relativos, tais como a vida e a liberdade, têm que ser apoiados em qualquer sociedade independentemente da opinião da maioria. As razões para fazer o que é direito são em geral: sentir-se obrigado a obedecer à lei porque a gente fez um contrato social de fazer e respeitar leis, para o bem de todos e para proteger seus próprios direitos e os direitos dos outros. As obrigações de família, amizade,

confiança e trabalho também são compromissos ou contratos assumidos livremente e implicam o respeito pelos direitos dos outros. Importa que as leis e deveres sejam baseados num cálculo racional de utilidade geral: ‘o maior bem para o maior número’ (HABERMAS, 2003a:154).

O segundo estágio ético-moral do nível pós-convencional corresponde àquele com base no qual buscamos centrar nossas argumentações acerca da idéia de uma sociedade pós-convencional. Trata-se do estágio *seis* – o último da lógica de desenvolvimento da consciência moral – denominado de *orientação no sentido de princípios éticos universais*. Segundo o conteúdo deste estágio, o que é justo é definido pela decisão tomada pela consciência com base em princípios éticos autonomamente escolhidos, os quais se assentam na compreensibilidade lógica, na universalidade e na consistência. Kohlberg (1971, op. cit.) argumenta que esses princípios são tidos como abstratos e éticos (a regra de ouro, o imperativo categórico); não são regras morais concretas, como os *Dez Mandamentos*. “Em sua substância, são princípios universais de justiça, de *reciprocidade e igualdade dos direitos humanos*, e de respeito pela *dignidade* dos seres humanos como pessoas individuais” (Idem).

O conteúdo jurídico constitutivo deste estágio estabelece que o direito seja orientado por princípios éticos universais. Deste modo,

as leis ou acordos sociais particulares são, em geral, válidos porque se apóiam em tais princípios. Quando as leis violam esses princípios, a gente age de acordo com o princípio. Os princípios são princípios universais de justiça: a igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos. Estes não são meramente valores reconhecidos, mas também são princípios usados para gerar decisões particulares. A razão para fazer o que é direito é que a gente, enquanto pessoa racional, percebeu a validade dos princípios e comprometeu-se com eles (HABERMAS, 2003a:154).

Ao construir sua teoria dos estágios da consciência moral, Kohlberg aplicou o modelo piagetiano do desenvolvimento da competência cognitiva ao desenvolvimento da competência moral nos indivíduos. Para fundamentar este empreendimento, o autor partiu da idéia de que a passagem de um estágio a outro se dá por meio de um processo de aprendizagem construtivo. Kohlberg utiliza-se de três importantes hipóteses⁷ para sustentar a idéia de que a lógica do desenvolvimento da competência ético-moral do indivíduo fundamenta-se nos processos de aprendizagem inerente aos estágios evolutivos.

De acordo com a primeira hipótese, os estágios do juízo moral formam uma seqüência de estruturas discretas que é invariante, irreversível e consecutiva. Esta suposição exclui a

⁷ Seguimos as hipóteses sistematizadas por Habermas (2003a, op. cit.).

possibilidade de que a) os diferentes sujeitos testados alcancem o mesmo objetivo por diferentes vias de desenvolvimento; b) que os mesmos sujeitos regridam de um estágio superior a um estágio inferior; c) que saltem um estágio no curso de seu desenvolvimento. Na segunda hipótese, Kohlberg enuncia que os estágios do juízo moral formam uma hierarquia no sentido que as estruturas cognitivas de um estágio superior “superam” as estruturas dos respectivos estágios inferiores, isto é, tanto substituem como conservam essas estruturas sob uma forma reorganizada e diferenciada. Finalmente, a terceira hipótese sugere que todo estágio do juízo moral pode ser caracterizado como um todo estruturado. Com essa suposição fica excluída a possibilidade de um sujeito testado avaliar num dado momento diferentes conteúdos morais em diferentes níveis. Porém, levam-se em conta nesta hipótese aqueles fenômenos que indicam um ancoramento sucessivo de estruturas recém-adquiridas.

Embora Kohlberg estabeleça três hipóteses como fundamento de seu constructo teórico, é a segunda hipótese que constitui o núcleo do modelo, isto porque, este é descrito como uma *seqüência hierarquicamente ordenada de estruturas*. Porém, ao invés do conceito de ordem hierárquica, Kohlberg, assim como Piaget, emprega o conceito de lógica de desenvolvimento. Apesar das hipóteses apresentadas por Kohlberg como fundamento argumentativo dos estágios de aprendizagem moral do indivíduo, a lógica de desenvolvimento proposta pelo autor precisa ser justificada a partir da correlação dos estágios do juízo moral com as perspectivas sócio-morais correspondentes. Para este fim, Kohlberg procura alicerçar sua teoria de tal maneira que ela não se limite a um conjunto de hipóteses e não seja vista como uma mera visão cognitivista da moral. Em sua estratégia, o autor pretende passar da ontogênese para filogênese, alinhando os estágios da consciência moral da lógica de desenvolvimento com as perspectivas sócio-morais sistematizadas em seis estágios.

O *primeiro estágio* das perspectivas sócio-morais caracteriza-se por adotar um ponto de vista egocêntrico. Neste caso, a pessoa não considera os interesses dos outros ou reconhece que diferem dos interesses do ator; não há o exercício de se relacionar dois pontos de vista. Chama atenção neste estágio, o fato das ações serem julgadas antes em termos das conseqüências físicas do que através dos interesses psicológicos dos outros. O sujeito tende, ainda, a confundir a perspectiva da autoridade com a sua própria.

O *segundo estágio* sugerido por Kohlberg define-se por uma perspectiva individualista concreta. Nela, o sujeito separa seus interesses e pontos de vista próprios dos interesses e pontos de vista de autoridades e demais parceiros de interação. Há uma consciência por parte dos sujeitos de que todos têm interesses individuais a perseguir e que estes estão em conflito. Em conseqüência disso, “a pessoa integra ou relaciona uns com os outros os interesses

individuais conflitantes através da troca instrumental de serviços, através da necessidade instrumental do outro ou da boa vontade do outro, ou pela equidade, dando a cada pessoa a mesma quantidade” (HABERMAS, 2003a:159).

Já no *terceiro estágio* há um avanço, no sentido de que o indivíduo adota uma perspectiva em relação com outros indivíduos. O indivíduo aparece consciente de sentimentos, acordos e expectativas compartilhados, que adquirem primazia sobre interesses individuais. Sob este prima, “a pessoa relaciona pontos de vista através da ‘Regra de Ouro⁸ concreta’, pondo-se na pele de outra pessoa. Ele ou ela não considera a perspectiva generalizada do ‘sistema’” (Idem).

No *quarto estágio* das perspectivas sócio-morais, o sujeito orienta seu agir no contexto da diferença entre o ponto de vista societário do acordo ou motivos interpessoais. Neste estágio, o sujeito adota o ponto de vista do sistema, que define papéis e regras. “Ele ou ela considera as relações individuais em termos do lugar no sistema” (Ibidem).

O *quinto estágio* adota uma perspectiva chamada de “prioritário-em-face-da-sociedade”, segundo a qual um indivíduo racional está cômico de valores e direitos prioritários em face dos laços e contratos sociais. Através de mecanismos formais do acordo, isto é, do contrato, o indivíduo integra perspectivas da imparcialidade objetiva e do devido processo. “Ele ou ela considera o ponto de vista moral e o ponto de vista legal, reconhece que estão em conflito e acha difícil integrá-los” (Ibidem, p. 160).

Relativamente ao *sexto e último estágio* das perspectivas sócio-morais, o indivíduo se baseia em uma perspectiva de um ponto de vista moral de onde derivam os ajustes sociais ou onde estes se sustentam. Aqui há um claro reconhecimento dos princípios morais como mecanismos de orientação das relações sociais e do respeito mútuo. Assim, “a perspectiva é a de qualquer indivíduo racional que reconhece a natureza da moralidade ou a premissa moral básica do respeito por outras pessoas como fins, não meios” (Ibidem).

3 Estruturas de interação e compreensão descentrada do mundo

Apesar dos estágios das perspectivas sócio-morais terem sido descritos com a intenção de demonstrar sua correlação com os estágios da consciência moral da lógica de desenvolvimento, isto é, sua aplicabilidade do ponto de vista social, ainda assim, tais perspectivas não apresentam nitidez analítica para as condições sócio-cognitivas dos juízos

⁸ A noção de *regra de ouro* pode ser interpretada como uma codificação normativa da lógica de reciprocidade própria que estrutura as dinâmicas de reconhecimento (TESTA, 2008).

morais (capacidade cognitiva do sujeito agir e julgar moralmente), pois não permite ver, de modo suficiente, como a seqüência indicada exprime uma hierarquia no sentido da lógica do desenvolvimento.

Conforme o raciocínio de Kohlberg, seria necessário analisar a correlação entre desenvolvimento cognitivo e desenvolvimento interativo com base no modelo ontogenético, o que não permitiria a passagem para a filogênese, ou seja, a análise concentrar-se-ia no âmbito do desenvolvimento cognitivo apenas. Para dirimir esta questão, Habermas (2003a) adota a estratégia de fundamentar a lógica do desenvolvimento dos estágios da consciência moral à luz da própria estrutura de interação, substituindo as perspectivas sócio-morais de Kohlberg pelos *estágios de adoção de perspectivas de ação* de Selman⁹. Habermas, então, vai utilizar-se das perspectivas sócio-morais de Kohlberg apenas como fio condutor para reconduzir os estágios do juízo moral a estágios de interação. Todavia, a complexa estrutura de perspectivas de Selman ainda não basta para uma justificação dos estágios morais.

A solução encontrada por Habermas para este problema está na reconstrução das estruturas de interação através de uma *abordagem ético-discursiva*¹⁰, pois as estruturas de interação são inerentemente guiadas por normas mediadas linguisticamente. Neste sentido, “o conceito do agir comunicativo presta-se como ponto de referência para uma reconstrução dos estágios da interação. Esses estágios da interação deixam-se descrever com base nas estruturas de perspectivas que estão implementadas, em cada caso, em diferentes tipos de agir” (HABERMAS, 2003a:163). O propósito de se recorrer ao desenvolvimento das estruturas de interação se deve de início à necessidade de se esclarecer sobre a ontogênese das *perspectivas do falante e as perspectivas do mundo*. A diferenciação dessas duas perspectivas permite observar a emergência de um processo de *compreensão descentrada do mundo*, o que equivale a uma espécie de confronto do sujeito com o mundo externo.

⁹ Por ora é importante adiantar que Selman define três estágios da adoção de perspectivas de ação, são eles: a *adoção de perspectiva diferenciada e subjetiva*; a *adoção de perspectiva auto-reflexiva/na segunda pessoa e recíproca*; a *adoção de perspectiva da terceira pessoa e mútua*. Ver SELMAN, R. L. *The growth of interpersonal understanding*. New York, 1980 Apud HABERMAS (2003a:175-177).

¹⁰ A relação entre a *ética do discurso* e a teoria do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg busca assegurar a reconstrução vertical dos estágios de juízo moral. Este empreendimento recupera na teoria de Kohlberg o fato dela já se apoiar em algumas premissas filosóficas fundamentais correlacionadas à ética discursiva. Dentre elas destacam-se, o cognitivismo, o universalismo, o formalismo. Portanto, “a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg já utiliza resultados da ética filosófica para a descrição das estruturas cognitivas que subjazem a juízos morais guiados por princípios” (HABERMAS, 2003a:144). Votaremos ao tema da ética do discurso mais adiante com o intuito de demonstrar que o discurso constitui mais um estágio de interação no nível pós-convencional cujo procedimento fundamenta as estruturas morais e normativas sob o ponto de vista de sua validade argumentativa.

As perspectivas sócio-morais (filogênese) não podem ser explicadas meramente a partir dos estágios da consciência moral (ontogênese) como pretendia Kohlberg, isto porque, elas estão implicadas com a compreensão descentrada do mundo, compreensão que passa pela ontogênese da perspectiva do falante. A compreensão descentrada do mundo pressupõe a diferenciação de referências ao mundo, pretensões de validade e atitudes fundamentais, processo que remonta a uma diferenciação entre o *mundo da vida* e o *mundo*. Esta diferenciação é algo que ocorre no âmbito da ontogênese da capacidade de falar e agir, repetindo-se, de certa maneira, em todo o processo de comunicação efetuado conscientemente. Portanto,

é desse difuso pano de fundo do mundo da vida, apenas intuitivamente presente e absolutamente, que se desprendem as esferas daquilo sobre o qual se pode alcançar em cada caso um acordo falível. Quanto mais avança essa diferenciação, tanto mais claramente podem-se separar duas coisas: por um lado, o horizonte de obviedades inquestionadas, compartilhadas intersubjetivamente e não tematizadas, que os participantes conservam às coisas; por outro lado, aquilo que têm defronte como conteúdos intramundamente constituídos de sua comunicação – objetos, que percebem e manipulam, normas obrigatórias, que preenchem ou infringem, vivências de acesso privilegiado que podem manifestar (HABERMAS, 2003a:169).

Esse aprofundamento das diferenças entre os dois mundos leva os participantes da comunicação a compreenderem aquilo sobre o qual constroem um entendimento como sendo *algo em um mundo*, que se desprendeu do pano de fundo do mundo da vida e de suas certezas também. Em consequência disso, forma-se um conteúdo comunicativo com caráter de um saber que se vincula a um potencial de razões e que pretende validade, podendo ser criticado ou contestado com base em razões.

A distinção entre as perspectivas do mundo e as perspectivas do falante permite inferir, por um lado, que os participantes precisam ter a competência para adotar três tipos de atitudes: a primeira delas refere-se a uma *atitude objetivante* que deve ser tomada em face de estados de coisas existentes; a segunda *atitude baseia-se em normas* e se assenta nas relações interpessoais legitimamente reguladas; por fim, em face das próprias vivências, os participantes devem tomar uma *atitude expressiva*. Por outro lado, os agentes da comunicação precisam também, a fim de poder se *entender uns com os outros sobre algo* no mundo objetivo, social e subjetivo, adotar as atitudes ligadas aos papéis comunicacionais da primeira, segunda e terceiras pessoas. Assim,

a compreensão descentrada do mundo está, pois, caracterizada por uma *complexa estrutura de perspectiva* que *integra as duas coisas: as perspectivas* fundada no sistema de referências formal dos três mundos e *vinculadas às atitudes em face do mundo*, bem como as *perspectivas*

fincadas na própria situação de fala e *vinculadas aos papéis comunicacionais*. Os correlatos gramaticais dessas perspectivas do mundo e do falante são os três modos fundamentais do uso lingüístico, por um lado, e o sistema dos pronomes pessoais, por outro lado (Ibidem, p.170).

O desenvolvimento dessa complexa estrutura de perspectiva constitui a chave para a fundamentação dos estágios da moral do ponto de vista da lógica do desenvolvimento. Entretanto, a ontogênese das perspectivas do falante e do mundo, que leva a uma compreensão descentrada do mundo, só poderá ser explicada se for percebida em conexão com o desenvolvimento das estruturas de interação correspondentes. Habermas parte da epistemologia genética de Piaget como pressuposto explicativo para supor, com base no agir, isto é, no *confronto ativo* do sujeito com seu *mundo ambiente*, que o complexo sistema de perspectivas se desenvolve a partir de duas raízes: por um lado, a partir das *perspectivas do observador* com referência ao sistema de perspectiva do mundo, o que acontece, por exemplo, com a criança em sua relação perceptivo-manipuladora com seu mundo-ambiente físico; por outro lado, a partir das *perspectivas eu-tu* relacionada uma a outra reciprocamente, que a criança exercita no relacionamento simbolicamente mediatizado com pessoas de referência, no decorrer da interação socializadora (HABERMAS, 2003a).

A construção deste complexo sistema de perspectiva através do confronto ativo do sujeito com seu mundo ambiente tende a se materializar em dois sentidos:

a perspectiva do observador consolida-se mais tarde numa atitude objetivante em face da natureza externa (ou do mundo dos estados de coisas existentes), ao passo que as perspectivas do eu-tu se perenizam naquelas atitudes da primeira e segunda pessoas que estão associadas aos papéis comunicacionais do falante e do ouvinte. Elas conquistam essa estabilização graças a uma transformação e diferenciação das perspectivas originais: a perspectiva do observador é encaixada no sistema de perspectiva do mundo; e as perspectivas eu-tu completam-se no sistema das perspectivas do falante (Idem, p. 170).

É preciso considerar, ainda, que tanto as perspectivas do falante quanto às perspectivas do mundo passam por um processo de complementação. *O sistema de perspectiva do falante se completa* em duas grandes etapas do processo de desenvolvimento, isto é, na transição do estágio pré-convencional ao convencional. O primeiro estágio é compreendido pela implementação dos tipos de ação vinculada às perspectivas eu-tu, exercitadas através dos papéis de falante e do ouvinte. Com a introdução da perspectiva do observador no domínio da interação e, posteriormente, a vinculação da perspectiva do observador com as perspectivas eu-tu, é dada a condição para a transição da coordenação das ações para um novo nível. Essas duas transformações permitem completar o sistema das perspectivas do falante. Entretanto, os

papéis comunicacionais da primeira, segunda e terceira pessoas (observador) só se conjugam após a primeira transição para o estágio convencional da interação (Ibidem, p. 171).

De outro modo, *o sistema das perspectivas do mundo se completa* de maneira diferente. Ainda no estágio convencional da interação, observa-se o surgimento de dois tipos de ação que se confrontam: o *agir estratégico* e o *agir orientado por normas*. Na primeira forma de agir, a criança aprende a perceber e a participar das interações como processos no mundo objetivo, o que ocorre devido à integração da perspectiva do observador no domínio da interação. A consequência disto está na internalização de um tipo de agir puramente orientado para o sucesso, que tende a se desenvolver na direção de um comportamento de conflito, governado por interesses¹¹. Entretanto, o exercício do agir estratégico se desenvolve *pari passu* à possibilidade da introdução do agir não-estratégico no horizonte do domínio da interação. Trata-se de uma mudança de *percepção* em relação às formas de interação social, de modo que a criança não pode mais se furtar ao imperativo de também reorganizar, no plano convencional os tipos, por assim dizer, atrasados, do agir não-estratégico. Isto tende a ocorrer mediante a formação de um mundo social de interações guiadas por normas, passíveis de tematização, que se desprende do pano de fundo do mundo da vida¹² (Ibidem).

Há ainda, um terceiro argumento importante na abordagem reconstrutiva de Habermas em relação à lógica do desenvolvimento e seus estágios de juízo moral. Diz respeito à idéia de constituição de um mundo social decorrente da introdução da perspectiva do observador no domínio da interação social. A partir deste mundo social, guiado por normas, abrem-se possibilidades de se considerar as ações dos sujeitos do ponto de vista do cumprimento e da infração de normas socialmente reconhecidas. Isto porque,

um mundo social constitui-se exatamente das normas que estabelecem quais as interações que, em cada caso, pertencem à totalidade das relações interpessoais legítimas; os atores para os quais vale semelhante conjunto de normas pertencem, todos eles, ao mesmo mundo social. E ao conceito do mundo social também está vinculada a atitude conforme a normas, isto é, a *perspectiva* na qual um falante se refere a normas reconhecidas (Ibidem, p. 171-172).

¹¹ De acordo com Habermas (2003a), as interações sociais podem ser mais ou menos cooperativas e estáveis ou mais ou menos conflituosas ou instáveis. Essa dinâmica depende necessariamente do tipo de ação adotada pelo indivíduo, do *modus operandi* e principalmente dos interesses particulares de cada indivíduo no domínio da interação. Por exemplo: “na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o *sucesso*, isto é, para as consequências do seu agir, eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários. A coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa maneira, isto é, *estrategicamente*, depende da maneira como se entrosam os cálculos de ganho egocêntricos. [Assim], o grau de *cooperação* e *estabilidade* resulta então das faixas de interesses dos participantes” (p. 164).

¹² Retomamos mais adiante a questão das interações sociais guiadas por normas ao discutir a dimensão do agir comunicativo e sua relação com o respeito às normas intersubjetivamente válidas.

Portanto, os conceitos de mundo social e de interação ou agir orientado por normas formam-se no contexto de uma compreensão descentrada do mundo, resultante da diferenciação das perspectivas do falante e do mundo. Mas estes pressupostos constituem apenas o fio condutor para reconduzir os estágios do juízo moral a estágios de interação. Daí a importância de se retomar os estágios da adoção de *perspectivas de ação* de Selman para que a ontogênese das perspectivas do falante e do mundo seja esclarecida do ponto de vista empírico, com o intuito de transpô-la para a filogênese.

4 Perspectivas de ação, reciprocidade e coordenação dos planos de ação

São três os estágios de perspectivas de ação destacados por Selman, nos quais Habermas apóia-se para fundamentar seu constructo teórico sobre a lógica do desenvolvimento moral. O primeiro estágio é definido como *adoção de perspectiva diferenciada e subjetiva*, correspondente à faixa etária de 5 a 9 anos de idade. Este estágio sustenta, por um lado, a idéia de que há uma clara *diferenciação* das características físicas e psicológicas das pessoas. “Resulta daí a diferenciação de atos intencionais e atos não-intencionais e a formação de uma nova consciência de que cada pessoa tem uma vida psicológica única, subjetiva e oculta” (HABERMAS, 2003a:175). Por outro lado, este estágio sustenta que as relações sociais são caracterizadas pela particularidade das *subjetividades* dos sujeitos. Ou seja, “as perspectivas subjetivas próprias e do outro são claramente diferenciadas e reconhecidas como potencialmente diferentes” (Idem).

Já no segundo estágio, o da *adoção de perspectiva auto-reflexiva/na segunda pessoa e recíproca*, a faixa etária dos sujeitos envolvidos é de cerca de 7 a 12 anos de idade. Este estágio define-se, por um lado, pelo pressuposto de que as pessoas adotam uma perspectiva *auto-reflexiva ou na segunda pessoa*. Trata-se de uma “[...] crescente habilidade da criança para sair mentalmente fora de si mesma e adotar uma perspectiva auto-reflexiva ou na segunda pessoa – sobre os seus próprios pensamentos e ações bem como sobre a percepção de que os outros podem fazer o mesmo” (Ibidem, p. 176). Por outro lado, este estágio sugere que há uma certa *reciprocidade* nas relações intersubjetivas, de modo que as diferenças de perspectivas sejam vistas numa óptica relativística por causa do reconhecimento da singularidade do conjunto de valores e objetivos de cada pessoa. Portanto, neste estágio “uma nova reciprocidade nos dois sentidos é o símbolo distintivo dos conceitos de relações [...]. É

uma reciprocidade de pensamentos e sentimentos e não meramente – de ações. A criança coloca-se na pele de outrem e percebe que o outro fará o mesmo” (Ibidem).

Finalmente, o terceiro estágio, *adoção de perspectiva da terceira pessoa e mútua*, corresponde à faixa etária de 10 a 15 anos de idade. Aqui há uma tomada de posição na *terceira pessoa*, uma espécie de *observador*, de modo que o jovem adolescente veja as demais pessoas como sistemas de atitudes e valores razoavelmente consistentes a longo prazo. Este processo se dá com base na “[...] habilidade de assumir uma verdadeira perspectiva da terceira pessoa, de sair não apenas de sua própria perspectiva imediata, mas fora do si próprio como um sistema, uma totalidade” (Ibidem, p. 177). A tomada de posição assente na perspectiva de uma terceira pessoa materializa-se na forma de um ‘ego observador’, de modo que os adolescentes se vêem ao mesmo tempo como atores e como objetos, agindo e refletindo sobre os efeitos da ação sobre si próprios.

Todavia, este terceiro estágio vai bem mais além do fato da perspectiva da terceira pessoa assumir a perspectiva de outrem sobre o si-próprio, pois ela inclui e coordena simultaneamente as perspectivas do si-próprio e do(s) outro(s), de modo que o sistema ou a situação e todas as partes são vistos da perspectiva de terceira pessoa ou do *outro generalizado*. Em síntese, os sujeitos que se encontram nesse estágio, “[...] vêem a necessidade de coordenar perspectivas recíprocas e acreditam que a satisfação social, a compreensão e a resolução devem ser *mútuas* e coordenadas para serem genuínas e eficazes. As relações são vistas mais como sistemas em funcionamento nos quais os pensamentos e as experiências são mutuamente compartilhados” (Ibidem).

A exposição das características dos estágios de Selman permite observar um complexo sistema de perspectivas do falante que está vinculado a diferentes tipos de interação, nos quais se acentuam as perspectivas eu-tu. Da mesma forma, chama atenção a emergência da perspectiva do observador no domínio da interação. Todavia, a reconstrução destes estágios tem por finalidade comprovar que a transformação do *agir governado por autoridade* e do *comportamento de cooperação governado por interesses* em *agir regulado por normas* pode desenvolver a completa estrutura de perspectivas do agir orientado ao entendimento mútuo.

O interesse imediato de Habermas na reconstrução dos estágios de Selman diz respeito ao papel das *relações de reciprocidade* na orientação das ações dos sujeitos, as quais estão vinculadas ao plano da comunicação e do agir. Apenas o primeiro estágio não contempla esta reciprocidade na orientação das ações, isto porque, a relação recíproca entre falante e ouvinte neste estágio está estabelecida no plano da comunicação, mas não ainda no plano do agir. Em outras palavras,

a criança entende o que Alter *quer dizer* com enunciados, solicitações, avisos e desejos e sabe como Alter *entende* os proferimentos do Ego. Mas essa reciprocidade entre as perspectivas do falante e do ouvinte, que se refere ao que é *dito*, não significa ainda uma *reciprocidade das orientações das ações* e, de qualquer modo, não se estende automaticamente à estrutura de expectativa de um agente, às perspectivas a partir das quais os atores projetam e perseguem seus planos de ação (HABERMAS, 2003a:178).

Isto implica em dizer que, embora no primeiro estágio a criança possa desenvolver uma interação comunicativa por meio de atos de fala, dominando uma relação eu-tu recíproca entre falantes e ouvintes, isto não é suficiente para que haja uma *coordenação dos planos de ação*¹³, pois, além da reciprocidade das perspectivas do falante, é exigido um *entrelaçamento das perspectivas de ação*. Entretanto, este pressuposto não é satisfeito no primeiro estágio, pois, embora a criança possa distinguir

[...] entre as perspectivas de interpretação e as perspectivas de ação dos diferentes participantes da interação, [ela] ainda é incapaz, ao avaliar as ações dos outros, de conservar o seu próprio ponto de vista e, ao mesmo tempo, colocar-se na situação do outro. Por isso, ela também não consegue avaliar suas próprias ações do ponto de vista dos outros. [...] Ela ainda não associa nenhum sentido claro às frases normativas; os imperativos não são ainda diferenciados conforme o falante associa a eles uma pretensão de poder subjetivo ou uma pretensão de validade normativa, logo impessoal (Ibidem, p. 178-179).

O entrelaçamento das perspectivas de ação e a conseqüente coordenação dos planos de ação só vão ocorrer a partir do segundo estágio de Selman, quando as relações de reciprocidade falante-ouvinte passa a ser estendida entre os atores, que interpretam a *situação de ação* compartilhada por meio de diferentes perspectivas. É neste estágio – entendido como sendo o da “segunda pessoa” – que os atores já na fase da adolescência podem aprender a vincular de maneira reversível as orientações de ação do falante e do ouvinte.

Ele pode se colocar na perspectiva de ação do outro e sabe que o outro também pode se colocar em sua perspectiva de ação, do Ego; o Ego e Alter podem assumir, em face da própria orientação de ação, a respectiva atitude

¹³ Aqui é importante destacar que a coordenação dos planos de ações está vinculada ao agir comunicativo, isto é, ao entendimento mútuo, pois, é através dele que os atores buscam harmonizar seus planos de ação ou suas metas sob a condição de um acordo existe ou em termos de negociação das conseqüências esperadas. O *modelo do agir orientado para o entendimento mútuo* deve especificar as condições para um acordo alcançado comunicativamente, de modo que o Alter anexe suas ações às do Ego. Esta *perspectiva de ação* se distingue do *modelo estratégico de ação* coordenado pelas estruturas do agir orientado para o sucesso. Assim, pode-se dizer que “o conceito de agir comunicativo está formulado de tal maneira que os atos de entendimento mútuo, que vinculam os planos de ação dos diferentes participantes e reúnem as ações dirigidas para objetivos numa conexão interativa, não precisam de sua parte ser reduzidos ao agir teleológico. Os processos de entendimento mútuo visam um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento” (HABERMAS, 2003a:165).

do outro. Desse modo, os papéis *comunicacionais* da primeira e da segunda pessoa tornam-se eficazes para a coordenação da ação (Ibidem, p. 179).

Os planos de ação são absorvidos por um contexto normativo nessa troca efetiva das perspectivas de falante pela do ouvinte e vice-versa. Trata-se de uma possibilidade real, uma vez que a estrutura das perspectivas entre falantes e ouvintes vincula-se a uma atitude performativa, a qual garante o entendimento mútuo e a interação. Dessa maneira, as perspectivas eu-tu do falante e do ouvinte são implementadas no agir de maneira eficaz para a coordenação.

E, no terceiro estágio, a pessoa lança-se a um patamar mais elevado, sendo capaz de adotar a perspectiva da terceira pessoa no âmbito da interação. Significa dizer que, nesse nível, ocorre a introdução da perspectiva do observador no domínio da interação. Com isso, a interação não estabelece senão um relacionamento interpessoal neutro, de forma que a pessoa se mantém presente sem, no entanto, envolver-se, ocupando apenas uma posição de ouvinte ou de expectador. A reciprocidade das orientações da ação adotada na perspectiva ainda da segunda pessoa, ou do segundo estágio, pode, neste terceiro estágio, tornar-se objetualizada adquirindo um caráter sistêmico.

O último estágio de interação representa a complementação das perspectivas de ação que significa a atualização do sistema completo das perspectivas do falante baseada na gramática dos pronomes pessoais. Assim, visualiza-se uma nova estrutura de perspectiva de ação, na qual o entrelaçamento das orientações de ação da primeira e da segunda pessoa pode ser compreendido a partir da perspectiva de uma terceira pessoa. Isso implica na possibilidade de os envolvidos assumirem reciprocamente suas perspectivas de ação ou, ainda, trocar as perspectivas de participante pela de observador, transformando uma na outra. È neste terceiro estágio da adoção de perspectivas que a construção do mundo social é levada a cabo, embora sua preparação já houvesse ocorrido no segundo estágio.

As relações de reciprocidade podem ser concebidas, ainda, sob dois pontos de vista: por um lado, a reciprocidade pode se constituir numa relação não-simétrica quando a *complementaridade entre tipos diferentes de expectativas de comportamento* tende a ser produzida sobre condições de desnível de autoridade e de poder, tendo na família uma de suas manifestações mais expressivas. Por outro lado, a *simetria entre expectativas de comportamento do mesmo tipo* resulta daquelas relações de reciprocidade que estão em condições igualitárias e que podendo ser aprendidas na prática, como é o caso das relações de amizade. No plano da coordenação das ações observa-se que “[...] uma complementaridade

governada por autoridade tem por consequência o fato de que um controla a contribuição do outro para a interação; [já] a reciprocidade governada por interesses significa, ao contrário, que os envolvidos controlam mutuamente seus contributos à interação” (HABERMAS, 2003a:181).

Feita a exposição sobre o papel que a reciprocidade desempenha no agir e na coordenação das ações, é importante, a partir de agora, entender como se dá no nível convencional a transformação dos tipos de interação em agir estratégico, ou, conforme o caso, em agir orientado para o entendimento mútuo ou guiado por normas. Habermas busca indicar como se estrutura a ação estratégica, tendo como base nos tipos de ação pré-convencionais¹⁴ em que é possível aplicar determinadas manobras de *engano* para governar as interações. Entretanto, não se trata apenas de identificar o tipo de ação pré-convencional que permite adotar o engano na interação, mas aproximá-lo ao modelo de ação estratégica do nível convencional, verificando, como se dá a transformação do primeiro no segundo.

É importante destacar a priori que nas relações caracterizadas como cooperativas os envolvidos renunciam aos meios de enganar. Da mesma forma, nas relações governadas por autoridade, o participante da interação, a parte dependente, também não pode recorrer a manobras para enganar em ocasiões de conflito. Deste modo, a possibilidades de influenciar por meio do engano o comportamento de Alter (outro) “[...] só existe sob a condição de que Ego (a) interprete a relação social como simétrica e (b) interprete a situação de ação do ponto de vista de necessidades conflitantes. Esse comportamento concorrencial exige a atuação recíproca de Ego e de Alter um sobre o outro” (Idem).

A transição da ação pré-convencional para a ação convencional se dá a partir do momento em que o comportamento concorrencial ou competitivo¹⁵ encontra-se materializado nas perspectivas eu-tu recíprocas, ou seja, em formas simétricas de reciprocidade. Porém, a transformação do nível pré-convencional da interação efetiva-se quando a relação recíproca da primeira e segunda pessoa torna-se objetualizada a partir da perspectiva de um observador,

¹⁴ Na tentativa de apontar como se desdobra no nível convencional o agir estratégico e o agir guiado por normas, Habermas (2003a) parte da análise dos seguintes tipos de ação pré-convencionais, definidos em quatro grupos: (1) e (2) *ação governada pela autoridade* sob o ponto de vista (1) *cooperativo* e sob o ponto de vista (2) *conflitivo*; (3) e (4) *ação simétrica governada por interesses* sob o ponto de vista (3) *cooperativo* e sob o ponto de vista (4) *conflitivo* (p. 182).

¹⁵ No quadro de um comportamento competitivo os sujeitos tentam influenciar indiretamente as decisões de um parceiro de interação a partir das seguintes suposições: a) cada qual está perseguindo seus próprios interesses – pecuniários ou de outra natureza; b) cada um conhece o interesse do outro; c) está excluída a possibilidade de um entendimento mútuo direto – cada qual tem que inferir hipoteticamente como é que o outro se comportará; d) manobras a enganar o parceiro são necessárias dos dois lados, e, em todo caso, permitidas; e) as pretensões de validade normativas, que poderiam estar ligadas às regras do jogo elas próprias, não intervêm no interior do jogo (HABERMAS, 2003a:183).

de modo que ela passa a ser considerada no contexto de um sistema. É a partir da introdução da perspectiva do observador no domínio da interação que o comportamento competitivo tende a se transformar ou a se diferenciar sob o ponto de vista de um agir estratégico, que só é possível no nível convencional da interação na medida em que este se articula à complexa estrutura de perspectiva do terceiro estágio de Selman. É neste estágio que a inter-relação das perspectivas do participante e do observador vai incorrer na passagem da ação pré-convencional para a ação convencional. “Desse ponto de vista, a transformação do comportamento de competição pré-convencional no agir estratégico deixa-se caracterizar pela coordenação das perspectivas do observador e do participante” (HABERMAS, 2003a:184).

Com isso, os participantes da interação tendem a reconhecer a estrutura do sistema do qual estão compartilhando e a se comportar racionalmente através da ação estratégica orientada pela consciência das regras do jogo em que se configurou o sistema. Isto se dá mediante a substituição da ação estratégica orientada pela necessidade ou em função da possibilidade de recompensa ou de castigo, ações características do nível pré-convencional.

5 Ação não-estratégica, arbítrio supra-pessoal e o estágio do Discurso

A transformação do comportamento competitivo em agir estratégico no nível convencional implica em sua co-existência com o modelo de ação orientada para o entendimento mútuo. A correlação entre estas duas perspectivas de ação já começa no nível pré-convencional com as mutações nos modelos de ação orientados pela cooperação, quais sejam aqueles em que a forma de reciprocidade baseia-se na *complementaridade governada pela autoridade* e na *simetria governada por interesses*. Com a passagem para o nível convencional, estas ações podem alcançar a orientação para o entendimento mútuo. Neste sentido, as próprias dificuldades¹⁶ de manutenção que estas ações passam a enfrentar no novo nível corroboram para sua transformação, o que exige um novo mecanismo de regulação da ação para que seja possível contemplar no nível convencional um agir não-estratégico.

O mecanismo de coordenação de ações não-estratégicas, orientadas para o entendimento mútuo, constitui-se de maneira independente, seja da autoridade de pessoas de

¹⁶ São três as dificuldades apontadas por Habermas (2003a:186): a primeira refere-se ao fato de que a força reguladora da ação da autoridade das pessoas de referência não é mais suficiente para suprir a coordenação das ações no nível convencional; a segunda se assenta na impossibilidade de manutenção da justificação da ação *imediata* em função de suas próprias necessidades, uma vez que o comportamento de competição já se transformou em agir estratégico e está assim desacoplado da orientação mediada pelas necessidades; por fim, a terceira dificuldade revela-se pelo surgimento de uma polarização entre atitudes orientadas para o sucesso e para o entendimento, o que implica na escolha entre tipos de ação com ou sem possibilidade de enganar o outro.

referência, seja da relação direta com os interesses próprios, isto é, de cada indivíduo. Na verdade, “a tarefa da passagem para o estágio convencional da interação deve ser vista como consistindo na transformação do arbítrio imperativo de uma pessoa superior na autoridade de um arbítrio supra-pessoal, desligado dessa pessoa determinada” (Idem, p. 188). Daí que, o estágio do agir convencional, mas não-estratégico, depende do conceito de arbítrio supra-pessoal, o único capaz de reverter a polaridade entre autoridade e interesses.

A constituição do conceito supra-pessoal no nível convencional é possível devido à terceira perspectiva de ação de Selman cujo conteúdo possibilitou a introdução da perspectiva do observador na interação e, mais além, a criação de um relacionamento interpessoal neutro e também de normas. Habermas procura focalizar os conceitos de autoridade supra-pessoal e de norma de ação, pois entende que estes são constitutivos de um mundo social concebido como totalidade de relações interpessoais legitimamente reguladas. Isto se deve ao fato de que, “as representações dos laços sociais, da autoridade, da lealdade desprendem-se dos contextos e pessoas de referência particulares e transformam-se nos conceitos normativos de obrigação moral, da legitimidade de regras, da validade deontológica de ordens autorizadas” (HABERMAS, 2003a:187).

Este desprendimento do imperativo da autoridade de uma pessoa de referência se dá concomitantemente ao surgimento da *expectativa de um comportamento socialmente generalizado* satisfeita por uma autoridade supra-pessoal, vinculada aos papéis sociais, que “aplaina” a diferença entre imperativos alheios e as intenções próprias, transformando tanto a dimensão da autoridade quanto do interesse. Em outras palavras,

[...] o sentido imperativo de uma ‘expectativa’ desloca-se de tal maneira que A e B subordinam a vontade individual de cada um a um arbítrio *combinado*, por assim dizer de *delegado* à expectativa de comportamento socialmente *generalizada*. É por essa via que surge para A o *imperativo de ordem superior* de um padrão generalizado para todos os membros de um grupo social, padrão esse a que ambos, A e B, recorrem ao proferir o imperativo ‘q’ ou o desejo ‘r’ (Idem, p. 188).

É justamente em face da generalização do comportamento que a realização da *vontade coletiva do grupo* tende a revelar a transformação das formas de reciprocidade inerente às relações sociais. Isto se dá na medida em que, ao desempenhar seus papéis sociais com base na orientação do imperativo generalizado e ao se sentirem na obrigação de preencher as expectativas de comportamento legítimas, os envolvidos na interação têm o direito de esperar uns dos outros, em situações específicas, determinadas ações, apoiando-se numa forma *simétrica de reciprocidade*. Quanto aos papéis sociais, estes podem ser generalizados à luz de

um sistema de normas, isto porque, a constituição de um mundo de relações interpessoais legitimamente ordenadas pressupõe um conceito de agir em papéis, reelaborado com base no conceito da interação guiada por normas.

A intenção de Habermas ao analisar as mudanças nas formas de reciprocidade é mostrar que estas ocorrem no interior de estágios de interação cada vez mais abstratas e universais, corroborando para a consolidação do núcleo da consciência moral. Os estágios de interação são correlacionados com as perspectivas de ação de Selman, de modo que o estágio de interação pré-convencional pode ser caracterizado pela reciprocidade das perspectivas de ação dos participantes – *segundo nível de ação de Selman*. Esta reciprocidade é resultante da implementação de tipos de ação das perspectivas do falante, isto é, das perspectivas eu-tu que, neste caso, a criança já adquire com os papéis comunicacionais do falante e do ouvinte.

Já o estágio de interação convencional poder ser caracterizado como um sistema de perspectivas de ação que tem origem pela coordenação (inter-relação) da perspectiva do observador com as perspectivas do participante do estágio anterior. A introdução da perspectiva do observador possibilitou uma ampla mudança no domínio da interação, tais como: a) a complementação do sistema de perspectiva do falante referente aos papéis comunicacionais da primeira, segunda e terceira pessoas, com efeitos no nível da organização do diálogo; b) uma nova estrutura de perspectivas como condição necessária para a transformação do comportamento de conflito guiado por interesses em agir estratégico; c) o auxílio da nova estrutura de perspectiva para a construção de conceitos sócio-cognitivos que estruturam o agir regulado por normas; d) formação de uma atitude de conformidade às normas e uma correspondente perspectiva, tendo como pano de fundo um mundo social de relações interpessoais reguladas legitimamente; finalmente, e) a partir destes pontos, é possível formar os pré-requisitos estruturais para um agir comunicativo, com o qual os planos de ação dos participantes da interação são coordenados graças ao mecanismo do entendimento mútuo lingüístico. O agir regulado por normas representa um dentre os vários tipos puros do agir orientado para o entendimento mútuo (Ibidem, p. 192-193).

A fim de esclarecer a coexistência entre a ação estratégica e a ação orientada para o entendimento no nível convencional e, ainda, as transformações das formas de reciprocidade com base nos diferentes tipos de estágios de interação, Habermas lançou mão de um conceito supra-pessoal, isto é, imperativo de nível superior, desligado de pessoas particulares e no qual se exprime a autoridade intersubjetiva de uma vontade coletiva, permitindo a constituição de relações complementares e simétricas. A obtenção deste resultado só foi possível ao preço da polarização entre o agir regulado por normas, de um lado, e o agir estratégico, de outro.

Todavia, esta cisão fica superada no terceiro estágio da interação, isto é, no Discurso, tido como prolongamento do agir comunicativo.

A dimensão do agir comunicativo como resultante de um processo de diferenciação torna-se objeto de interesse, na medida em que sua forma de reflexão correlata, o Discurso, representa um terceiro estágio de interação – o sétimo do nível pós-convencional, já que Kohlberg formulou outros dois. Neste novo estágio, as normas são fundamentadas discursivamente, ou seja, mediante uma discussão concreta entre os interessados, ao contrário do que ocorre no estágio seis – *orientação segundo uma ética baseada em princípios* –, onde as normas morais são estabelecidas monologicamente, já que cada indivíduo decide sozinho (apoiado apenas em uma experiência mental) acerca da justiça e validade das normas.

As normas morais fundamentadas discursivamente estão ligadas a *pretensões de validade suscetíveis de críticas*, pois cada proposta relativa a uma norma social traz consigo uma pretensão de retidão, verdade, legitimidade normativa. Neste sentido, a *argumentação* inerente ao processo discursivo serve para avaliar as diferentes possibilidades de normas sociais com suas respectivas pretensões de validade cujo conteúdo as pessoas a princípio erguem implicitamente e levam consigo ingenuamente no agir comunicativo. O pano de fundo da participação argumentativa no domínio da interação se assenta em uma *atitude hipotética*, tendo como consequência o fato de que as normas existentes, isto é, de fato reconhecidas ou socialmente válidas, transformam-se em normas que tanto podem ser válidas e dignas de reconhecimento, como também inválidas. Portanto, a argumentação cumpre um importante papel na formulação e definição das normas, isto porque, ela é considerada

[...] al tipo de hablas en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos. Una *argumentación* contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la *pretensión de validez* de la manifestación o emisión problematizadas. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones. Esta se pone de manifiesto, entre otras cosas, en si la argumentación es capaz de convencer a los participantes en un discurso, esto es, en si es capaz de motivarlos a la aceptación de la pretensión de validez em litigio (HABERMAS, I, 1987:37).

As oposições e disputas por validade das normas são dirimidas mediante o estabelecimento uma discussão por meio da qual tais pretensões devem ser consideradas válidas ou rejeitadas por todos os sujeitos. A tomada de posição sim/não relativa a estas pretensões se dá através de um processo prático-cognitivo inerente à interação comunicativa. Este processo é relativizado pelo fato de o *consenso* ser o critério fundamental para decidir sobre as pretensões de validade, mais precisamente, sobre pretensões verdade, pretensões de

correção normativa e pretensões de sinceridade. Tais pretensões podem variar conforme se refiram a algo no mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), a algo no mundo social comum (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social) ou a algo no mundo subjetivo próprio (enquanto totalidade das vivências a que têm acesso privilegiado) (HABERMAS, 2003a).

Entretanto, a participação comunicativa acerca de pretensões de validade exige que os envolvidos assumam uma atitude *performativa*. Esta atitude permite uma orientação mútua por pretensões de validade que o falante ergue na expectativa de uma tomada de posição sim/não da parte do ouvinte. Para garantir o reconhecimento intersubjetivo dos participantes da interação, as pretensões devem ser submetidas a uma avaliação crítica a fim de que cada pretensão particular possa servir de fundamento a um consenso racionalmente motivado. No decurso deste processo, as normas morais passam a gozar de um consenso comunicativamente construído, tendo a sua validade e vigência social reconhecida intersubjetivamente pelos parceiros de interação. Deste modo, a legitimidade legal das normas morais tem igualmente sua fundamentação no reconhecimento intersubjetivo de todos. Com efeito,

decimos que una norma goza de *validez social* o vigencia cuando la norma es *reconocida* por los destinatários *como válida* o justificada. Los estados de cosas existentes vienen representados por enunciados verdaderos, las normas vigentes por oraciones universales de deber o por mandatos que en el círculo de los destinatarios se consideran justificados. Que una norma sea *válida* idealiter significa que *merece* el asentimiento de todos los afectados, porque regula los problemas de acción en beneficio de todos. Que una norma *rija* fácticamente significa, en cambio, que la pretensión de validez con que se presenta es reconocida por los afectados. Y este reconocimiento intersubjetivo funda la *validez social* (o vigencia) de la norma (HABERMAS, I, 1987:128).

O processo de formação discursiva das normas sociais representa uma tentativa definir valores e princípios morais pós-convencionais com validade e aplicabilidade. Este nível articula uma complexa rede de orientação legalista, em que a ação do sujeito tende a ser definida em termos de direitos individuais universais e padrões que foram criticamente examinados e aprovados pela sociedade com base na interação discursiva. Habermas justifica este novo estágio em face do aumento de complexidade da estrutura de perspectiva, pois, no nível convencional, observou-se apenas a conjugação e a coordenação das perspectivas dos participantes com a do observador, elementos estes que já estavam formados no nível pré-convencional, porém ainda não coordenados.

Já no terceiro estágio do nível pós-convencional são conjugados dois sistemas de perspectivas, quais sejam a do falante e a do mundo – objetivo, social e subjetivo¹⁷. O sistema das perspectivas do falante constitui um quadro dentro do qual os participantes da argumentação podem chegar a um acordo racionalmente motivado. Por outro lado, o sistema das perspectivas do mundo é constitutivo para as pretensões de validade que representam nas argumentações o tema propriamente dito. Estes sistemas já haviam sido completados no estágio convencional, mas ainda não haviam sido coordenados um com o outro. Somente no terceiro estágio de interação, isto é, no Discurso, os dois sistemas são relacionados entre si.

6 Atos de fala, princípio de universalização e argumentações morais

O sistema de referência composto pelos três mundos e que orienta as pretensões de validade permite que um acordo na prática comunicativa da vida cotidiana apóie-se ao mesmo tempo num *saber proposicional*, compartilhado intersubjetivamente, numa *concordância normativa* e numa *confiança recíproca*. No caso de pretensões de verdade (saber proposicional) e correção (normativa), a garantia da validade do que é dito pelo falante pode ser resgatada ou sustentada discursivamente, isto é, com base em razões; já no caso de pretensões de sinceridade, isto é, de confiança, a garantia pode ser resgatada pela consistência de seu comportamento. Neste sentido,

tão logo o ouvinte confie na garantia oferecida pelo falante, entram em vigor aquelas *obrigações relevantes para a seqüência da interação* que estão contidas no significado do que foi dito. Assim, por exemplo, no caso de ordens e instruções, as obrigações de agir valem em primeira linha para o destinatário; no caso de promessas e declarações, para o falante; no caso de acordos e contratos, simetricamente para os dois lados; no caso de recomendações e advertências com teor normativo, assimetricamente para os dois lados (HABERMAS, 2003a:80).

É graças à base de validade comunicativa voltada para o entendimento mútuo que um falante pode, ao resgatar a garantia de uma pretensão de validade criticável, fazer com que o ouvinte aceite sua oferta de fala e com isso alcançar para o prosseguimento da interação um efeito de “acoplagem” assegurando a adesão. Entretanto, importa destacar que a verdade

¹⁷ Habermas (2003a) argumenta que os participantes de uma interação baseiam seus esforços de entendimento num sistema de referências composto de três mundos. No primeiro, no *mundo objetivo*, os atos de fala empreendidos pelos atores servem para a representação ou pressuposição de estados e acontecimentos objetivos; no segundo, no *mundo social*, os atos de fala servem para a produção ou renovação de relações interpessoais, quando o falante se refere às interações legitimamente reguladas; já no último, no *mundo subjetivo*, os atos de fala servem para a manifestação de vivência, isto é, para a auto-representação de algo a que o falante tem acesso de forma privilegiada (p. 167).

proposicional e a correção normativa – pretensões de validade discursivamente resgatáveis – desempenham o papel de coordenação de ações de maneira distinta, pois elas tem sua “sede” em diferentes elementos da prática comunicativa cotidiana dada suas assimetrias. Os atos de fala erguidos na interação podem se distinguir em dois tipos: *os atos de fala constatativos*, através dos quais o emprego das *proposições assertóricas*, isto é, com pretensões de verdade, parece estar vinculado aos fatos; e os *atos de fala regulativos*, nos quais as *proposições normativas* empregadas estão vinculadas a relações interpessoais legitimamente ordenadas.

Diante disto, observa-se que os atos de fala se relacionam com as normas de maneira diferente do que com os fatos. Isto permite distinguir entre duas formas de pretensões de validade: por um lado, uma pretensão de validade deontológica, associada a mandamentos e a normas, que se vincula a atos de fala regulativos; de outro, uma pretensão de validade assertórica que se caracteriza por sua relação com os atos de fala constatativos, em geral, pragmáticos, mas não descritivos. Assim, “essa assimetria explica-se pelo fato de que as pretensões de verdade [assertóricas] residem apenas em atos de fala, enquanto que as pretensões de validade normativas têm sua sede primeiro em normas e só de maneira derivada em atos de fala” (Idem, p. 81).

Com isso, constituem-se dois mundos qualitativamente distintos e assimétricos que estão correlacionados com as respectivas diferenças dos atos de fala: o *mundo das normas*, devido às pretensões de validade normativas que lhe é constitutivo, tem uma espécie singular de objetividade ligada aos atos de fala regulativos, da qual o *mundo dos fatos* não se utiliza em razão dos atos de fala constatativos. Esta objetividade refere-se apenas à independência do “espírito objetivo”, já que os fatos também podem ser independentes, de maneira inteiramente distinta, de tudo aquilo que é atribuído ao mundo social por meio da atitude de conformidade às normas. Por isso, “[...] as normas dependem de que as relações interpessoais ordenadas de maneira legítima não cessem de ser reproduzidas. Elas adquiririam um caráter ‘utópico’ no mau sentido e perderiam mesmo o seu sentido, se a elas não acrescentássemos [...] atores e ações capazes de seguir ou satisfazer normas” (Ibidem, p. 82).

Toda esta argumentação possibilita aclarar o fato de que as pretensões de validade normativas *mediatizam*, entre a linguagem e o mundo social, uma *dependência recíproca* que não se encontra satisfeita na relação entre linguagem e mundo objetivo, uma vez que os estados de coisas também podem existir independentemente de serem ou não constatados por meio de proposições verdadeiras. Em síntese, as pretensões de validade deontológicas distinguem-se das pretensões de validade assertóricas devido ao fato da primeira se assentar em proposições normativas universais e incondicionais calcadas em mandamentos e normas

morais produzidas pela prática comunicativa cotidiana, mais precisamente, pelos atos de fala regulativos. Portanto, a fundamentação moral e normativa das pretensões de validade deve ser analisada sob a forma de uma investigação de argumentações morais, particularmente com base no agir comunicativo.

Com efeito, as condições de validade dos juízos morais podem ser explicadas imediatamente com a passagem para a lógica dos Discursos práticos¹⁸, na qual é introduzido o *princípio de universalização* como princípio-ponte que torna possível a efetivação de um acordo com base em argumentações morais. Trata-se de um princípio moral que funciona como regra de argumentação moral, vencendo a distância entre as observações singulares e as hipóteses universais; seu imperativo Categórico é entendido como um princípio que exige a universalização das *maneiras de agir* e das *máximas* ou dos próprios interesses que são erguidos através delas, sendo estes passíveis de se materializarem através das normas de ação. O princípio da universalização fundamenta-se no caráter impessoal ou universal dos mandamentos morais válidos. Por esta razão,

o princípio moral é compreendido de tal maneira que exclui como inválidas as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos possíveis. O princípio-ponte possibilitador do consenso deve, portanto, assegurar que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma *vontade universal* (Ibidem, p. 84).

Entretanto, o princípio da universalização¹⁹ deve contemplar a necessidade das normas morais terem a forma de proposições deonticas e incondicionais, mas, antes de tudo, que elas mereçam o reconhecimento intersubjetivo por parte de todos os envolvidos. São passíveis de universalização aquelas normas que encarnam um interesse comum a todos os concernidos e que, por isso, merecem o reconhecimento intersubjetivo. Com isso, vê-se a necessidade de formação imparcial de um juízo moral cujo conteúdo exprime-se através de um princípio que corrobora para forçar cada um dos concernidos a adotar a perspectiva dos outros, ponderando seus próprios interesses. Em resumo, uma norma válida deve satisfazer a seguinte condição inerente ao princípio de universalização:

¹⁸ O Discurso prático corresponde ao processo pelo qual os atores procuram convencer-se mutuamente de que é de interesse de cada um que todos hajam de determinada forma. “[...] cada um indica ao outro razões por que ele pode querer que um modo de agir seja tornado socialmente obrigatório. Cada pessoa concernida tem que poder convencer-se de que a norma proposta é, nas circunstâncias dadas, ‘igualmente boa’ para todos” (HABERMAS (2003a:91).

¹⁹ É importante ressaltar *a priori* que não se deve confundir o princípio da universalização com o princípio através do qual se exprime a idéia fundamental da ética do Discurso – o fato de que uma norma só deve pretender validade quando todos os envolvidos por ela possam chegar, enquanto participantes de um Discurso prático, a um acordo quanto à validade dessa norma. Esse *princípio ético-discursivo* já pressupõe que a escolha de normas pode ser fundamentada (HABERMAS, 2003a:86).

que as conseqüências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela [a norma válida] universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem) (Ibidem, p. 86).

A coordenação das ações exercida pelas pretensões de validade normativa na prática comunicativa cotidiana associada à exclusão, pressuposta pelo princípio de universalização, da aplicação monológica do discurso prático na formação da *vontade universal*, resulta na constatação de que os problemas a serem resolvidos por meio de argumentações morais não podem ser superados monologicamente, já que dependem de um *esforço de cooperação*.

O processo de argumentação moral pressupõe um agir comunicativo apoiado em uma atitude reflexiva com o objetivo de restaurar um consenso perturbado. As argumentações morais são erguidas no sentido de dirimir os conflitos da ação que, por sua vez, estão vinculados ao domínio das interações governadas por normas. Por isso, os conflitos da ação remontam imediatamente a um acordo normativo perturbado, de modo que sua reparação depende da possibilidade em assegurar o reconhecimento intersubjetivo para uma pretensão de validade inicialmente controversa, mas que se torna desproblematizada ou, então, para uma outra pretensão de validade que venha substituir a primeira.

O acordo normativo construído mediante argumentações morais pretende dar expressão a uma vontade comum para qual é fundamental uma atitude reflexiva durante o agir comunicativo. Para tanto, não basta que os indivíduos participantes da interação reflitam, cada um por si, ou levem a cabo essa reflexão para assentir a uma norma, isto porque, o princípio da universalização pressupõe a *realização cooperativa da argumentação*. Com efeito, o que é preciso é, antes, uma “[...] argumentação ‘real’, da qual participem cooperativamente os concernidos. Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum” (Ibidem, p. 88).

Finalmente, as fundamentações morais dependem da efetiva realização de argumentações, não por razões pragmáticas que levem ao *equilíbrio de poder*, mas, sim, por razões internas relativas à possibilitação de *discernimentos morais*. A efetiva realização da argumentação através do Discurso prático permite que uma norma possa ser considerada como *justificada* quando a decisão comum, alcançada de maneira pragmática pelo convencimento mútuo, ou seja, argumentativamente, indicar que ela merece o predicado de “igualmente boa para cada um dos concernidos”.

A argumentação é um empreendimento intersubjetivo que possibilita a coordenação das intenções individuais e a fixação de uma linha de ação coletiva com base em uma decisão comum. Somente quando esta decisão resultar de argumentações baseada em princípios universais, isto é, quando ela se formar com base em regras pragmáticas de um Discurso, é que a norma decidida pode valer como justificada. Entretanto, é imprescindível que a forma de argumentação evite a unilateralização das idéias pessoais a respeito do que é “bom para todos”, corroborando para a *ininfluenciabilidade* ou a autonomia da *formação da vontade*. Deste modo, a argumentação requer um equilíbrio de poder no processo discursivo.

Nesta medida, as regras do Discurso têm elas próprias um conteúdo normativo; elas neutralizam o desequilíbrio de poder e cuidam da igualdade de chances de impor os interesses próprios de cada um. A forma da argumentação resulta assim da necessidade da participação e do equilíbrio de poder (Ibidem, p. 92).

Entretanto, o que é importante observar em relação às condições para o alcance discursivo de um acordo racionalmente motivado não é necessariamente as possibilidades de equilíbrio de poder, que deve ser uma exigência universal, mas sim a capacidade de discernimento moral dos concernidos relativamente ao que é de interesse comum de todos. Neste ínterim, o princípio de universalização enquanto regra de argumentação moral possibilita o acordo apoiado em Discursos práticos, pois, é através destes que os participantes da interação buscam ter clareza sobre um interesse comum. Assim, ao negociar um compromisso, eles objetivam alcançar um equilíbrio entre interesses particulares e antagônicos. Para isso, uma condição é essencial – o equilíbrio equitativo no processo argumentativo mediante a participação com iguais direitos de todos os envolvidos.

7 Ética do Discurso, agir comunicativo e moralização do mundo da vida

É importante discutir agora como a ética do Discurso e o agir comunicativo se articulam com o processo de *formação da vontade*, isto é, com a construção de acordos morais com pretensões de validade. A ética do Discurso desempenha um papel crucial na complementação e fundamentação da teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg, pois permite avançar para a ação comunicativa cujo conteúdo possui um caráter normativo vinculado a argumentações morais universais. Por isso, o princípio da ética do Discurso pressupõe que as argumentações morais estejam inseridas nos contextos do agir comunicativo. Esta relação sustenta-se em uma ligação interna entre *moral e eticidade* cujo

conteúdo não limita a universalidade das pretensões de validade, mas subordina os Discursos práticos a determinadas restrições.

Primeiramente, é necessário atentar para o fato de que o princípio moral, tido como regra de argumentação da interação comunicativa, exige uma *fundamentação pragmático-transcendental*, de onde derivam as regras argumentativas de conteúdo normativo. Esta fundamentação, Habermas vai buscar em Karl-Otto Apel²⁰ cujo trabalho renova o modo da fundamentação transcendental dos princípios morais com os meios fornecidos pela pragmática lingüística. Apel utiliza o conceito de *contradição performativa* cuja manifestação ocorre quando um *ato de fala constativo* (vinculado a fatos) se baseia em pressuposições não-contingentes, mas cujo conteúdo proposicional contradiz o enunciado afirmado.

A contradição performativa serve para mostrar que, ao engajar-se numa interação argumentativa com o intuito de contestar a possibilidade de fundamentação dos princípios morais, um dado participante faz determinadas pressuposições inevitáveis durante todo o *jogo* da argumentação voltado para o exame crítico. Porém, é exatamente em função do conteúdo proposicional subjacentes à argumentação que a tentativa de contestação entra em contradição, pois, ao apresentar sua objeção, o cético, inevitavelmente pressupõe a validade pelo menos das regras lógicas que não podem ser substituídas, caso compreenda o argumento apresentado como uma refutação. Trata-se, portanto, de uma *lógica mínima*²¹, haja vista que, ao participar de uma argumentação, o sujeito já aceita como válido um acervo mínimo de regras irrecusáveis da crítica.

Habermas destaca em Apel que a regra da contradição performativa a se evitar pode ser aplicada ao discurso argumentativo como um todo e não apenas aos atos de fala e aos argumentos isolados. Assim, “com a ‘argumentação em geral’, Apel consegue um ponto de referência que é tão fundamental para a análise de regras não-rejeitáveis quanto o ‘eu penso’ ou a ‘consciência em geral’ para a filosofia da reflexão. [...] Para ele, a situação da argumentação é ‘irretrocedível’ no mesmo sentido que o conhecer também é para o filósofo transcendental” (HABERMAS, 2003a:103). Com o pressuposto da *argumentação em geral*, Apel mostra que todo sujeito capaz de falar e agir tem que aceitar pressupostos de conteúdos

²⁰ Em sua abordagem, Habermas utiliza-se particularmente dos seguintes textos de Apel: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* (O apriori da comunidade de comunicação), Frankfurt, 1973, vol. 2, 405ss; *Das problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik* (O problema da fundamentação filosófica última à luz de uma pragmática transcendental da linguagem), in KANITSCHNEIDER, B. (org.). *Sprache und Erkenntnis* (Linguagem e conhecimento), Innsbruck, 1976, 55ss.

²¹ Aqui Habermas apropria-se das contribuições de LENK, H. *Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus* (Fundamentação da lógica e criticismo racional), Zeitschrift für philosophische Forschung 24 (1970), 183 ss.

normativos tão logo ele participe de uma argumentação qualquer com o objetivo de examinar criticamente uma pretensão de validade hipotética.

Entretanto, o papel do teórico é examinar se a tentativa de rejeição de um princípio moral proposto cai numa contradição performativa com pressuposições que não podem ser contornadas ou contingenciadas da argumentação moral. Isto implica em dizer que ao tentar refutar o cognitivismo ético em processo argumentativo, o sujeito cético faz, ao contrário, pressuposições argumentativas cujo conteúdo contradiz sua própria objeção. Daí deriva a fundamentação pragmático-transcendental do princípio moral formula por Apel:

aquilo que não posso contestar sem cometer uma auto-contradição atual e, ao mesmo tempo, não posso fundamentar dedutivamente sem uma *petitio principii* lógico-formal pertence àquelas pressuposições pragmático-transcendentais da argumentação, que é preciso ter reconhecimento desde sempre, caso o jogo de linguagem da argumentação deva conservar seu sentido (APEL, 1976, op. cit. Apud HABERMAS, 2003a:104).

Para Habermas a fundamentação exigida do princípio moral poderia, na verdade, assumir a forma de que toda argumentação, independente do contexto em que se realiza, baseia-se em pressuposições pragmáticas cujo conteúdo proposicional pode-se derivar o princípio da universalização. Em suma, os argumentos só devem se chamar ‘transcendentais’ quando se dirigem “[...] a Discursos ou competências correspondentes que sejam tão universais que não possam ser substituídos por equivalentes funcionais: tais discursos ou competências devem ser constituídos de tal sorte que só possam ser substituídos por outros do mesmo gênero” (HABERMAS, 20003a:106).

Entretanto, Habermas busca imprimir ao argumento pragmático-transcendental uma nova versão que resista tanto quanto a de Apel às objeções erguidas pelos cétricos no que tange à fundamentação do princípio moral. Neste sentido, pode-se dizer que o fato de os Discursos práticos recorrerem desde sempre a regras argumentativas de conteúdo normativo implica em uma relação com o princípio da universalização. Em consequência disso, o argumento pragmático-transcendental passa a ser descrito como um argumento a que se pode recorrer para comprovar como o princípio da universalização, que funciona como regra da argumentação, é implicado por *pressuposições da argumentação* em geral. Esta nova versão atribuída à fundamentação pragmático-transcendental parte de uma exigência que deve ser satisfeita do seguinte modo: “todo aquele que aceita as pressuposições comunicacionais universais e necessárias do discurso argumentativo e que sabe o que quer dizer justificar uma norma de ação tem que presumir implicitamente a validade do princípio da universalização” (Idem, p. 109-110).

Habermas distingue três planos de pressupostos argumentativos: no *plano lógico-semântico* são pressupostas regras lógicas e semânticas que não tem conteúdo ético algum. Elas não oferecem para o argumento pragmático-transcendental nenhum ponto de partida apropriado; já no *plano dialético dos procedimentos* os pontos de vistas *procedurais* estabelecidos corroboram para que as argumentações apareçam como processos de entendimento mútuo, regulados de forma tal que, através de uma atitude hipotética e ausente de pressão da ação e da experiência, os proponentes e oponentes possam examinar as pretensões de validade que se tornaram problemáticas. Uma característica importante deste plano diz respeito aos pressupostos pragmáticos instituídos na interação concernentes a tudo o que é necessário para uma busca cooperativa da verdade; finalmente, no *plano retórico dos processos* o discurso argumentativo apresenta-se, sob os *aspectos processuais*, como um processo comunicacional no qual deve satisfazer determinadas condições inverossímeis em relação com o objetivo de um acordo racionalmente motivado.

Neste plano, o processo discursivo deve apresentar uma estrutura de situação de fala isenta de formas de repressão e desigualdade, pois se trata de uma forma de comunicação suficientemente aproximada de condições ideais. Desta forma, Habermas descreve os pressupostos da argumentação como determinações de uma situação de fala ideal, isto é, de uma espécie de *comunidade ilimitada da comunicação*²², na qual

os participantes de uma argumentação não podem se esquivar à pressuposição de que a estrutura de sua comunicação, em razão de características a se descreverem formalmente, exclui toda coerção atuando do exterior sobre o processo de entendimento mútuo ou procedendo dele próprio, com exceção da coerção do argumento melhor, e que ela assim neutraliza todos os motivos, com exceção do motivo da busca cooperativa da verdade (HABERMAS, 2003a:111-112).

Ainda neste último plano, o Discursivo deve ser exercido de acordo com determinadas regras²³ enquanto pressuposições inevitáveis do processo argumentativo. A orientação do

²² Karl-Otto Apel (1994) desenvolve a idéia de uma *comunidade de comunicação* sob o ponto de vista de uma visão pragmático-transcendental, problematizando o tema da ética do Discurso e da própria comunicação. Apel sugere que em uma *comunidade de comunicação* o sujeito deve reconhecer uma norma ética fundamental, qual seja a de que quem argumenta reconhece implicitamente todas as possíveis *pretensões* de todos os membros da comunidade de comunicação, que podem ser justificadas por argumentos racionais. Desta forma, além de ser obrigado a justificar por meio de argumentos todas as pretensões pessoais, “[...] ele [o sujeito] deve reconhecer que ele, simultaneamente com a possibilidade de sentido da linguagem e da verdade, também já pressupõe que todas as pretensões humanas de sentido e de verdade devem, em princípio, numa *ilimitada comunidade de comunicação*, ser resgatáveis por argumentos – e apenas por argumentos” (p. 192).

²³ Partindo da análise de Habermas, Alexy (1978) propôs certas regras relativas ao Discurso. Habermas (2003a) utiliza-se de tais regras em sua fundamentação do princípio da universalização. As regras sugerem que: (1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos; (2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção. b. É lícito qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso. c. É lícito a qualquer um

Discurso com base nas regras tem que ser efetivamente seguida caso se pretenda a consecução de uma prática argumentativa isenta de erros. É por via das regras do Discurso que os participantes da interação comunicativa podem presumir um preenchimento aproximativo e suficiente para os fins da argumentação, ainda que esta presunção possa ter ou não um caráter *contrafactual*.

Mas a efetiva realização do processo discursivo requer a introdução de *dispositivos institucionais* que possam superar tais limitações empíricas inevitáveis, bem como as influências externas e internas evitáveis. Trata-se de uma necessidade de *institucionalização de Discursos* com o objetivo de fazer valer o conteúdo ideal das pressuposições argumentativas sob condições empíricas. A institucionalização de Discursos pretende superar as limitações do tempo e do espaço, às quais estão submetidos os discursos, primar pela busca cooperativa da verdade e ordenar os temas e contribuições, assegurando as relevâncias e as competências avaliadas. A idéia fundamental é fazer com que as condições idealizadas, pressupostas pelos participantes da argumentação possam ser preenchidas pelos menos numa aproximação suficiente (HABERMAS, 2003a).

A nova versão sugerida por Habermas em relação ao argumento pragmático-transcendental prevê que a justificação de normas se assenta em premissas suficientemente fortes de onde deriva o princípio da universalização. Este princípio fundamenta-se no fato de que todos os que empreendem a tentativa de resgatar pretensões de validade normativas devem aceitar condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito do princípio da universalização. Isto implica em dizer que, a partir das regras do Discurso, uma determinada norma controversa só poderá encontrar assentimento entre os participantes de um discurso prático se o princípio da universalização for aceito.

Deste modo, pode-se se dizer que o princípio da universalização encontra sua fundamentação por via da derivação pragmático-transcendental, apoiando-se nas pressuposições argumentativas. Já o princípio da universalização, equivalente ao princípio moral, vale como regra de argumentação e pertence à lógica do Discurso prático. Deve ser distinguindo:

de quaisquer princípios ou normas básicas contedísticas, que só podem constituir o objeto de argumentações morais; do conteúdo normativo das pressuposições da argumentação, que podem ser explicitadas sob a forma de regras; [do] princípio da ética do Discurso, que exprime a idéia fundamental

manifestar suas atitudes, desejos e necessidade; (3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (1) e (2) (HABERMAS, 2003a:112). Ver ALEXY, R. *Eine Theorie des praktischen Diskurses*. In: OELMÜLLER, W. (org.). *Normenbegründung, Normendurchsetzung* (Fundamentação de normas, imposição de normas). Paderborn, 1978.

de uma teoria moral, mas não pertence à lógica da argumentação (HABERMAS, 2003a:116).

A fundamentação da ética do Discurso, por outro lado, pode ser reduzida ao seguinte *princípio ético-discursivo*: “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático” (Idem). Esta fundamentação sugerida deve evitar confusão entre as regras da argumentação, que são “curto-circuitadas” com conteúdos e pressupostos da argumentação, e os princípios morais enquanto princípios da ética filosófica. As regras de argumentação de conteúdo normativo estão submetidas a uma fundamentação pragmático-transcendental, revelando-se de forma seletiva e formal, por isso, tais regras não são compatíveis com todos os princípios morais e jurídicos conteudísticos, mas, como regra de argumentação, não prejudica nenhuma regulamentação conteudística (Idem, p. 117).

Embora tenha se certificado da possibilidade de uma fundamentação pragmático-transcendental da ética do Discurso pela via da fundamentação do princípio moral, Habermas argumenta que essa proposta não pode assumir o valor posicional de uma “fundamentação última”. Neste sentido, ao utilizar-se do argumento pragmático-transcendental de Apel para fundamentar o princípio da universalização, Habermas modifica o argumento do autor de tal forma que lhe permitiu abandonar, sem prejuízos, a pretensão de uma “fundamentação última”.

Habermas sugere que Apel teria sustentado a pretensão de uma fundamentação última da pragmática-transcendental na identificação reflexiva de uma operação previamente efetuada de maneira intuitiva, isto é, tão-somente sob as condições da filosofia da consciência. Entretanto, quando colocada sob o plano analítico da pragmática da linguagem, essa identificação é vedada. Esta constatação coloca a fundamentação da ética do Discurso sob outro prisma, de modo que ela passa a exigir as seguintes condições:

(1) a indicação de um princípio de universalização que funcione como regra de argumentação; (2) a identificação de pressupostos pragmáticos da argumentação que sejam inevitáveis e tenham um conteúdo normativo; (3) a exposição explícita desse conteúdo normativo, por exemplo, sob a forma de regras de Discurso; e (4) a comprovação de que há uma relação de implicação material entre (3) e (1) em conexão com a idéia de justificação de normas (Ibidem, 119-120).

Ao abrir mão do caráter de fundamentação última do argumento pragmático-transcendental, Habermas insere a ética do Discurso no círculo das ciências reconstrutivas cujo papel tem a ver com os fundamentos racionais do conhecer, do falar e do agir. A partir

disto, a ética do Discurso poderá ser mobilizada com o objetivo de descrever as representações morais e jurídicas que podem ser empiricamente constatadas, ela poderá ser inserida em teorias do desenvolvimento da consciência moral e jurídica, quer dizer, tanto no plano do desenvolvimento sociocultural (filogênese) quanto no plano do desenvolvimento individual (ontogênese), tornando-se acessível a um controle indireto.

Habermas defende o princípio da ética do Discurso, sugerindo que as argumentações estão inseridas nos contextos do agir comunicativo. Em sua tentativa de aclarar os fundamentos da ética do Discurso na teoria da ação, o autor observa uma ligação entre a moral e a eticidade cujo efeito implica em subordinar os Discursos práticos a determinadas restrições, sem, entretanto, limitar a universalidade das pretensões de validade morais.

A primeira questão colocada relativamente à fundamentação da ética do Discurso na teoria da ação refere-se ao fato de que o sujeito reproduz sua vida em termos de aprendizagem, compartilhando uma forma de vida sociocultural²⁴ que já está presente em contextos do agir comunicativo. Deste modo, o sujeito pode até tentar renegar a moralidade, mas não a *eticidade das relações vitais*, através da qual se mantém cotidianamente. Em outras palavras, “ele não pode desvencilhar-se da prática comunicativa do cotidiano, na qual está obrigado continuamente a tomar posição por ‘sim’ ou por ‘não’; na medida em que continua simplesmente a viver, não é possível imaginar sequer a título de experiência fictícia [...] seu salto para fora do agir comunicativo” (Ibidem, p. 123).

Aqui é importante destacar que o agir comunicativo assume uma determinada ligação com a linguagem, utilizando-se dela como fonte de integração social e não apenas como meio de transmissão de informações²⁵. Daí que, ao agirem comunicativamente, os sujeitos fazem uso da linguagem, isto é, dos atos de fala, no sentido de se entenderem uns com os outros no mundo; disto resulta o fato de que a força consensual do entendimento lingüístico tem sua origem nas “energias de ligação da própria linguagem”, as quais se tornam efetivas para a coordenação das ações. O entendimento através da linguagem funciona da seguinte forma: “os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissensos constatados. Através das ações de fala são levantadas

²⁴ É importante ressaltar que “no nível sócio-cultural, os processos de aprendizagem são organizados, desde o princípio, em termos lingüísticos, de modo que a objetividade da experiência do indivíduo é estreitamente articulada com a intersubjetividade da compreensão recíproca dos indivíduos” (HABERMAS, 1990a:153).

²⁵ Para Habermas (2003a), a linguagem preenche três funções básicas e importantes: “(a) a função da reprodução cultural ou da presentificação das tradições [...], (b) a função da integração social ou da coordenação dos planos de diferentes atores na integração social [é nessa perspectiva que o autor desenvolve a teoria do agir comunicativo], e (c) a função da socialização da interpretação cultural das necessidades [...]” (p. 41).

pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo” (HABERMAS, 1990c:72).

Esta constatação permite afirmar que a utilização da linguagem natural na esfera do agir comunicativo não se resume a um mero entendimento entre os sujeitos participantes da interação, uma vez que estes também se orientam por pretensões de validez assertóricas e normativas. Assim, “o esboço do agir comunicativo é um desdobramento da intuição segundo a qual o *telos* do entendimento habita na linguagem. O conceito de ‘entendimento’ possui conteúdo normativo, que ultrapassa o nível da compreensão de uma expressão gramatical” (Idem, p. 77).

Esta verificação sobre o uso da linguagem demonstra que todas as formas de vida socioculturais orientam-se ao menos implicitamente pelo prosseguimento do agir comunicativo com meios argumentativos. Resulta daí o fato de as argumentações serem concebidas como forma de reflexão do agir orientado para o entendimento mútuo. Todavia, torna-se importante falar a mesma linguagem dentro de um mundo da vida, compartilhado intersubjetivamente por uma comunidade lingüística, a fim de que o sujeito possa tirar vantagem da reflexividade da linguagem natural (HABERMAS, 1990c).

É nos contextos do agir comunicativo e no uso da linguagem como meio de integração e coordenação dos planos de ação que se torna possível o estabelecimento de reciprocidades intersubjetivas que alicerçam o reconhecimento mútuo entre os sujeitos. É justamente através dos processos de entendimento mútuo lingüístico que os sujeitos se inserem numa rede de relações intersubjetivas vinculada a uma consciência moral quotidiana que já se encontra inserida na eticidade das formas de vida socioculturais. Daí constata-se a impossibilidade do sujeito de se lançar fora dos contextos do agir comunicativo. Habermas (2003a) enfatiza que “nem mesmo aquele que salta fora da argumentação de maneira conseqüente consegue saltar fora da prática comunicacional quotidiana; ele permanece preso aos pressupostos desta – e estes, por sua vez, são pelo menos parcialmente idênticos aos pressupostos da argumentação em geral” (p. 123).

Importa destacar agora que o prosseguimento do agir comunicativo com meios argumentativos na esfera da eticidade pressupõe a existência de um mundo da vida cuja reprodução se nutre de contribuições do agir comunicacional, enquanto que este depende dos recursos do mundo da vida²⁶. Este mundo se constitui, por um lado, enquanto realidade pré-

²⁶ O tema do mundo da vida é introduzido como um conceito complementar do agir comunicativo, de forma que ambos se complementam reciprocamente. Este processo, entretanto, não deve ser apresentado segundo o modelo da autocriação, isto é, como uma produção a partir de seus próprios produtos ou associado à autorealização. Isto

estruturada simbolicamente, por outro, como um conjunto de sentidos gramaticalmente pré-determinado, a partir do qual os indivíduos socializados se apóiam para compreender, interpretar e agir no mundo (HABERMAS, 1990b).

O mundo da vida se apresenta como um *saber de fundo*²⁷ intersubjetivamente compartilhado e não problemático, sendo aceito sem questionamentos na prática cotidiana do senso comum. É através deste mundo vital que os sujeitos com capacidade de fala e ação podem se mover e se entender sobre algo no mundo, particularmente em relação a situações que se tornam problemáticas, o que exige uma atitude cooperativa de interpretação com base nos pressupostos do agir comunicativo. Desta forma,

al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida. Su mundo de la vida está formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aproblemáticas. El mundo de la vida, entanto que tranfondo, es la fuente de donde se obtienen las defnições de la situación que los implicados presuponen como aproblemáticas. En sus operaciones interpretativas los miembros de una comunidad de comunicación deslindan *el mundo objetivo* y el *mundo social* que intersubjetivamente comparten, frente a los *mundos subjetivos* de cada uno y frente a otros colectivos. Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que em cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo (HABERMAS, I, 1987:104).

Portanto, o mundo da vida corresponde a um mundo intersubjetivo e lingüisticamente mediado, uma totalidade não objetivável onde os sujeitos já estão inseridos desde sempre, e em relação ao qual é impossível uma atitude de distância ou de retirada. Por esta razão o mundo da vida significa o lugar *transcendental*²⁸ do sujeito, permitindo a estes as condições e as possibilidades do entendimento acerca dos três mundos formais – *o objetivo* (da natureza exterior); *o social* (da sociedade); e *o subjetivo* (da natureza interna). Isto só é possível na

levaria a uma “hipóstase” do processo de compreensão mútua como um acontecer mediatizante, onde o mundo da vida seria exacerbado numa totalidade de um sujeito de nível superior (HABERMAS, 1990b:314).

²⁷ O saber de fundo ou *saber-acerca-de-um-pano-de-fundo* constitutivo do mundo da vida concerne a um saber não-temático, isto é, impossível de ser trazido intencionalmente à consciência. Pode ser concebido como um conhecimento implícito ou pré-reflexivo tido como base da práxis comunicativa quotidiana, que não chega a atingir o nível da problematização porque vive de um adiantamento de validez (HABERMAS, 1990c:89). Neste sentido, “não temáticas são precisamente aquelas pressuposições através das quais uma ação lingüística pode realizar-se e ser tida como legítima ou não” (SOUZA, 1997:44).

²⁸ Habermas acrescenta à caracterização transcendental do mundo da vida o seu contraposto empírico, a saber, um mundo da vida enquanto resultado da prática comunicativa realizada nas interações entre participantes de um mesmo mundo e que pode modificar determinados sentidos dados *a priori*. Com efeito, “[...] a tensão entre pressupostos transcendentais e dados empíricos passa a habitar na facticidade do próprio mundo da vida. [Neste caso], a teoria do agir comunicativo destranscendentaliza o reino do inteligível a partir do momento em que descobre a força idealizadora da antecipação nos pressupostos inevitáveis dos atos de fala, portanto, no coração da própria prática de entendimento [...]” (HABERMAS, 1990c:88-89).

medida em que o mundo da vida constitui-se como um *pano de fundo*, permitindo o entendimento e a crítica entre os sujeitos nestes três níveis. Em síntese,

el mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar transcendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo. En una palabra: respecto al lenguaje y a la cultura los participantes no pueden adoptar *in actu* la misma distancia que respecto a la totalidad de los hechos, de las normas o de las vivencias, sobre que es posible el entendimiento (HABERMAS, II, 1987:179).

A relação pragmático-formal entre o pano de fundo do mundo da vida e os três mundos formais se dá a partir de duas diferenças importantes: por um lado, o pano de fundo, formado pela linguagem e pela cultura, assim como pelos valores e tradições transmitidos pela linguagem, torna o mundo da vida constitutivo para o entendimento, enquanto, por outro lado, os três mundos formam o sistema de referência sobre o que se produz o entendimento. Desta maneira, “hablantes y oyentes emplean el sistema de referencia que constituyen los três mundos como marco de interpretación dentro del cual elaboran las definiciones comunes de su situación de acción” (Idem, p. 171).

Sob esta perspectiva, pode-se dizer que o mundo da vida aparece como um *recurso* a ser utilizado pelos sujeitos que agem comunicativamente, utilizando-se de atos de fala com vistas ao estabelecimento de um acordo racionalmente motivado. Por esta razão, o mundo da vida divide-se de acordo com as componentes “fornecidas” dos atos de fala – suas partes constituintes de caráter proposicional, ilocucional e intencional – em *cultura*, *sociedade* e *personalidade* (HABERMAS, 1990b). Cada um dos três componentes estruturais do mundo da vida pode ser entendido de acordo com suas respectivas definições, assim formuladas²⁹:

llamo *cultura* al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo *sociedad* a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad³⁰ (HABERMAS, II, 1987:196).

²⁹ Embora breves complementações tenham sido feitas às definições de *cultura*, *sociedade* e *personalidade* (Ver HABERMAS, 1990b:315; 1990c:96), optei por seguir as definições originais de Habermas formuladas em sua *Teoría de la acción comunicativa* (1987).

³⁰ A respeito da personalidade, é possível ponderar que “a partir da destruição da concepção de mundo dualista-teocêntrica temos, como única possibilidade de atitude ética, a condução consciente da vida como personalidade,

A consumação do saber de fundo pré-reflexivo e não-temático através da participação dos sujeitos no processo de entendimento contribui decisivamente para que a reprodução das estruturas simbólicas do mundo da vida – a cultura, a sociedade e a personalidade – se efetive respectivamente sob *a reprodução cultural, a integração social e a socialização*. Trata-se de cada um dos três processos nos quais um falante pode entender-se com um ouvinte; tais processos, por conseguinte, só podem efetuar-se por meio de contributos do agir comunicativo orientado para o entendimento mútuo. Neste sentido, sob o *aspecto funcional do entendimento*, a ação comunicativa serve à tradição e à renovação do saber cultural; sob o *aspecto da coordenação da ação*, a ação comunicativa serve à integração social e à criação da solidariedade; por fim, sob o *aspecto da socialização* tem-se a produção das identidades individuais (Idem).

Assim sendo, percebe-se como a ação comunicativa contribui para a reprodução simbólica do mundo da vida. Trata-se de um processo circular, no qual os componentes estruturais do mundo da vida tornam-se possíveis mediante processos de reprodução correspondentes. Sob esta perspectiva, a *reprodução cultural* assegura que as novas situações que apareçam, em uma dimensão semântica, permaneçam associadas às situações já existentes no mundo; com isso, ela assegura a continuidade da tradição cultural e a coerência do saber suficiente em cada caso para a prática comunicativa cotidiana; já a *integração social* assegura que as novas situações que apareçam na dimensão do espaço social permaneçam associadas às situações já existentes no mundo; assim, ela zela para que as ações do sujeito permaneçam coordenadas através das relações interpessoais legitimamente reguladas e da continuidade da identidade dos grupos em um nível que seja suficiente para a prática comunicativa cotidiana. A coordenação das ações e a consolidação das identidades do grupo se assentam na solidariedade dos membros; finalmente, a *socialização* dos membros de um mundo da vida assegura que as novas situações que se produzem na dimensão do tempo histórico permaneçam associadas às situações já existentes no mundo; com isso, ela garante às gerações seguintes a aquisição de capacidades de ação generalizadas e zela pela concatenação entre histórias de vida individuais e as formas de vida coletivas (Idem, p. 200-201).

A partir destas distinções, a correlação entre os componentes estruturais do mundo da vida e seus respectivos processos de reprodução simbólica permite observar como a sociedade se forma, se organiza e se reproduz. O resultado desta correlação pode ser percebido na

a qual pressupõe a necessidade de escolhas morais e ações meditadas que levam em conta as suas conseqüências na realidade” (HENRICH, 1950:202 Apud SOUZA, 1997:69).

maneira mais ampla, isto é, como cada componente e sua reprodução correspondente corroboram para a estruturação da vida em sociedade. Em outras palavras,

si la cultura suministra el suficiente saber válido como para que puedan quedar cubiertas las necesidades de entendimiento existentes en un mundo de la vida, lo que la reproducción cultural aporta al mantenimiento de los otros dos componentes consiste en *legitimaciones* para las instituciones existentes, por un lado, y por otro, en *patrones de comportamiento eficaces* en el proceso de formación individual que sirvan de sostén a la adquisición de competencias generalizadas de acción. Si la sociedad está lo bastante integrada como para que puedan quedar cubiertas las necesidades de coordinación existentes en un mundo de la vida, la contribución del proceso de integración al mantenimiento de los otros dos componentes consiste, por un lado, en *pertenencias de los individuos* a grupos, *legítimamente reguladas*, y por otro, en vinculaciones de carácter moral u *obligaciones* [...]. Finalmente, si los sistemas de la personalidad han desarrollado una identidad tan sólida que les permite dominar con pleno sentido de la realidad las situaciones que surgen en su mundo de la vida, la contribución de los procesos de socialización al mantenimiento de los otros dos componentes consiste, por un lado, en las *interpretaciones que los individuos producen*, y por otro, en *motivaciones para actuar de conformidad con las normas* (Ibidem, p. 201-202).

Portanto, a partir da compreensão do mundo da vida enquanto saber de fundo é possível entender que os sujeitos constroem e afirmam sua identidade através da apropriação das tradições, através de pertencimentos a grupos sociais e a través da participação em interações socializadoras mediadas pelo agir comunicativo. Entretanto, é através do princípio da ética do Discurso, a saber, o resgate discursivo de pretensões de validade normativas, que uma determinada situação do mundo da vida, retirada do todo uniforme e indiviso pela proposição de um tema, torna-se objeto de discussão e exame por parte dos atores.

A ética do Discurso pode ser caracterizada como formal, uma vez que ao invés de orientações contedísticas ela indica um processo: o Discurso prático cuja função é justamente examinar as situações tidas como problemáticas, como são as normas de validade questionadas. Em outras palavras, o Discurso prático constitui

[...] un procedimiento que no sirve para la producción de normas justificadas, sino para el examen de la validez de normas dadas, pero vueltas problemáticas e hipotéticamente consideradas. La concreta situación de partida de un entendimiento normativo perturbado, a la que siempre se refieren los discursos prático respectivos como antecedente, determina los objetos y problemas que se ‘prestan’ a negociación (HABERMAS, 1989a:89).

No horizonte do mundo da vida de um determinado grupo social, o Discurso prático tende a agir naquela situação onde há uma matéria social controversa expressa, por exemplo, através de um conflito de ação. Sem este fragmento do mundo da vida posto em evidência

através de uma tematização, não teria sentido empreender um Discurso prático. Neste processo, os temas e conteúdos suscitados por meio do Discurso são elaborados de tal maneira a expressão de interesses particulares desaparece do círculo dos sujeitos possivelmente afetados, dando lugar a uma particularidade do tipo que admite qualquer um dos participantes, pois a situação dada assume um caráter moralmente universalista.

Aqui é importante destacar a importância que as *questões práticas* têm na orientação da ação; elas aparecem em situações concretas da ação, estando sempre introduzidas no contexto historicamente conformado de um mundo da vida particular. As questões práticas são definidas como questões da “*vida boa*” ou da *autorealização*, referindo-se sempre à totalidade de uma forma de vida particular ou à totalidade uma biografia individual (HABERMAS, 1989a). Entretanto, as questões práticas do mundo da vida devem ser transformadas a partir de critérios estritamente morais, pois, sob o ponto de vista destes, elas já não julgam as ações e normas problemáticas na mesma medida em que contribuem para a manutenção de uma determinada forma de vida ou para a continuação de uma biografia individual. Este processo de abstração tende a se expressar na transformação das questões de vida boa e correta em questões de justiça, o que implica na suspensão da validade tradicional dos contextos respectivos do mundo da vida (Idem, p. 89).

Mas a transformação das questões práticas não pode ser efetivada sem que haja um fator decisivo – o *formalismo ético*, com base no qual o princípio da universalização atua como uma faca, fazendo um corte entre “o bom” e “o justo”, entre os enunciados valorativos e os enunciados estritamente normativos. Isso se deve ao fato de que os valores culturais, incorporados na prática do cotidiano, carregam consigo uma pretensão de validade intersubjetiva, mas encontram-se tão entrelaçados com uma forma de vida particular, individual ou coletiva, que não podem pretender uma validade normativa em sentido estrito. Neste sentido, ainda que estes valores se candidatem a uma materialização em normas que dêem vez a um interesse universal, tal tentativa representa apenas um aspecto da aplicação de uma moral universalista: “ella no tiene nada que ver con la preferencia de valores, sino con la validez de deber de normas, y con acciones indicadas a la luz de éstas” (Ibidem, p. 90).

O resultado deste processo de abstração que requer uma ética formalista pode ser percebido através da atitude hipotética do sujeito que, ao julgar moralmente, submete não apenas as normas e ações problematizadas, mas, por vezes, uma comunidade de relações interpessoais legitimamente reguladas, ao critério deontológico da validade. É por meio deste exame hipotético e deste critério deontológico internalizado pelos sujeitos que as normas e as ações abstratas e hipoteticamente tratadas se diferenciam da totalidade do mundo da vida cujo

pano de fundo se enfraquece, dando ensejo a um processo de moralização das relações ordenadas institucionalmente. Dito de outra forma,

para o participante do Discurso que examina hipóteses, a atualidade de seu contexto de experiências no mundo da vida empalidece; a normatividade das instituições existentes parece-lhe tão refrangida quanto a objetividade das coisas e acontecimentos. No Discurso, percebemos o mundo vivido da prática comunicativa quotidiana como que a partir de uma retrospectiva artificial; pois à luz das pretensões de validade examinadas hipoteticamente, o mundo das relações ordenadas institucionalmente vê-se moralizado de maneira análoga à maneira pela qual o mundo dos estados de coisas existentes é teorizado – o que até então valera inquestionavelmente como um fato ou como uma norma pode, agora, ser ou não ser o caso, pode ser válido ou não (HABERMAS, 2003a:129).

A constatação de que o mundo da vida é liberado das rotinas da percepção cotidiana e das convenções do agir permite ver a relação entre moralidade e eticidade dentro de um contexto mais complexo. Aqui é importante destacar que o processo de diferenciação e autonomização das esferas de valor³¹ do mundo moderno possibilitam as condições para o surgimento das perspectivas reflexivas a partir das quais o mundo da vida aparece como a eticidade com que a moralidade tem que se pôr em relação. Isto se dá na medida em que o sujeito, ao fazer uso de argumentações morais, corrobora para que “o mundo da vida, posto à distância e no qual se entrelaçam obviedades culturais de origem moral, cognitiva e expressiva, apresente-se como a esfera da eticidade” (Idem, p. 130).

É na esfera da eticidade que os deveres se encontram entrelaçados com os hábitos concretos da vida, suas evidências são obtidas das certezas ligadas ao pano de fundo. Com a eticidade, as questões de justiça vinculam-se ao interior do horizonte de questões já respondidas desde sempre sobre o bem viver. Entretanto, Habermas sugere que a partir da perspectiva moralizante do participante do Discurso a totalidade de fundo do mundo da vida, isto é, da própria eticidade, perde sua validade nativa, de modo que a força normativa do factual e as instituições dignas de confiança passam a se tornar outros tantos casos de justiça problematizada. Observa-se, com isso, o aparecimento de uma dualidade que se expressa entre o que pode ser justificado a partir de princípios normativos e o que só conserva uma validade factual. Assim,

a fusão no mundo da vida entre validade e validade social dissolveu-se. Ao mesmo tempo, a práxis quotidiana dissociou-se em normas e valores, ou seja, no componente da esfera prática que se pode submeter às exigências de

³¹ Habermas (2003a) utiliza-se da idéia de esferas de valor que Weber percebeu como consequência do racionalismo ocidental. As esferas de valor representam os elementos estritamente cognitivos, estético-expressivos e moral-práticos que foram isolados por uma cultura de especialistas com base em uma atitude reflexiva. Assim, temos como esferas de valor: a ciência, a arte, o direito e própria moral (p. 129-130).

uma rigorosa justificação moral e em outro componente, não passível de moralização e abrangendo as orientações axiológicas integradas em modos de vida individuais ou coletivos (Ibidem).

Se, por um lado, as idéias do bem viver presente desde sempre na esfera da eticidade constituem-se em representações que tenham em vista um dever abstrato, por outro, estas idéias marcam de tal modo a identidade de grupos e indivíduos que acabam constituindo uma parte integrante da respectiva cultura ou personalidade. Em razão disto, observa-se que a formação do ponto de vista moral que orienta a ação dos sujeitos tende a ocorrer paralelamente a uma diferenciação no interior da esfera prática. Assim sendo, as *questões morais* que podem ser decididas racionalmente mediante a possibilidade de universalização de interesses ou da justiça, são distinguidas das *questões valorativas* que se apresentam sob o ponto de vista das questões de *bem viver* ou da autorealização (HABERMAS, 2003a).

Finalmente, Habermas mostra que com as operações abstrativas da moralidade, há duas conseqüências que ficam bastante claras: a primeira refere-se ao ganho de racionalidade que o isolamento das questões de justiça propicia; a segunda diz respeito às seqüelas de problemas que daí derivam para a mediação da moralidade e da eticidade. A racionalidade pode ser percebida na medida em que, no horizonte de um mundo da vida, os juízos práticos tiram não apenas sua concretude, mas sua força motivadora da ação, de uma ligação interna com as idéias inquestionavelmente válidas do bem viver ou da própria eticidade institucionalizada em geral. Neste processo, nenhuma problematização, isto é, nenhuma racionalização sobre questões práticas, pode ir demasiadamente a fundo que ponha a perder as vantagens da eticidade vigente. Entretanto, é exatamente o que ocorre com as operações abstrativas exigida do ponto de vista moral, o que configura uma forma de seqüela entre a moralidade e a eticidade. Em suma, “[...] as respostas morais conservam tão-somente a força de motivação racional dos discernimentos; elas perdem com as evidências inquestionáveis, que formam o pano de fundo de um mundo da vida, a força de impulso de motivos empiricamente eficazes” (Idem, p. 131).

Na prática, a eficácia de uma moral universalista depende necessariamente de uma compensação das perdas da eticidade concreta, uma vez ela tende a se acomodar por causa da vantagem cognitiva. Por isso, Habermas sugere que as morais universalistas devem estar vinculadas a formas de vida que sejam a tal ponto racionalizadas e que possibilitem a aplicação de discernimentos morais universais e propiciem motivações para a transformação dos discernimentos em agir moral.

CAPÍTULO II

OS DILEMAS DA RAZÃO E A VIOLÊNCIA NO MUNDO DA VIDA

Neste capítulo sugerimos que a violência se manifesta no decorrer da ruptura entre a *razão objetiva* e a *razão prática*. Ela emerge apoiada nos processos de *subjetivação da razão e dos sentidos*, expressando-se como conseqüência da *fragmentação da consciência moral e da perda da capacidade de entendimento mútuo baseada nas relações intersubjetivas*. A violência contemporânea substitui a linguagem como meio de integração social, atuando como um tipo de instrumento ou meio deslingüístizado de interação. A prática da violência efetiva-se em consonância com os processos de *reificação*, ou seja, de esquecimento do reconhecimento recíproco, sistematicamente induzido pela *fragmentação ou empobrecimento cultural das relações intersubjetivas do mundo da vida*.

Com a *colonização do mundo da vida* pelos subsistemas de ação racionais com respeito a fins, como o *subsistema econômico*, calcado no media do dinheiro, e o *subsistema político*, apoiado no media do poder, a violência tende a ser amplamente utilizada como instrumento para a consecução de fins particulares; assim, ela tende a ser requerida, seja para atingir aqueles fins de caráter material, especialmente relacionado ao ganho econômico, seja para a satisfação do prazer e do desejo do *sujeito*, para o qual a violência é requerida como instrumento de poder e dominação.

A colonização implica na mediatização do mundo da vida, isto é, na objetivação de suas estruturas intersubjetivas. Com a invasão da *racionalidade instrumental* do mundo sistêmico, a reprodução do mundo da vida tende a ocorrer muito mais sob o aspecto material do que em termos simbólicos. Este desequilíbrio corrobora para a produção estrutural da *perda da liberdade e de sentido*, pois os subsistemas tendem a subjugar e a destruir as relações intersubjetivas, determinando a forma de conduta e os padrões de relacionamento social, o que se expressa nas formas de *patologias sociais*.

A violência alimenta-se direta e indiretamente das patologias sociais do mundo moderno, isto porque, seus efeitos causam grande impacto no âmbito da *cultura*, manifestando-se na forma da perda sentido; no âmbito da *sociedade*, como perda da validade das normas sociais, e no âmbito da *personalidade individual*, atuando como bloqueios à capacidade de socialização dos indivíduos. Neste sentido, a violência não pode ser

desvencilhada aleatoriamente das patologias sociais engendradas pela crise da modernidade, especialmente dos processos de reificação social, nos quais os sujeitos são tomados entre si como simples meios para consecução de fins egoístas.

Iniciado sob o horizonte do movimento iluminista, o *projeto da modernidade*, caldo nos princípios do esclarecimento, dos direitos humanos, da razão e da emancipação social, entre outros, se desvirtuou, produzindo sérias conseqüências no espaço da *solidariedade* e da *integração social*, isto é, nas *redes intersubjetivas das relações sociais*. Dentre os problemas mais significativos produzidos pela crise da modernidade está, sem sobra de dúvida, o empobrecimento cultural e a fragmentação da consciência cotidiana, do qual se alimenta a violência. De fato, a consciência moderna passou a mostrar-se incapaz de articular as relações morais como fundamento para a formação de um sentimento de pertencimento social legitimamente regulado, o que acarretou uma constante ameaça de desintegração social, devido a uma perda da moralidade e de sentido.

Este conjunto de acontecimentos, cujos efeitos contribuíram para a transformação das práticas de violência nas sociedades contemporâneas, deve ser entendido nos marcos de uma *Teoria da Evolução Social*, tal como sugerida por Habermas. Assim, pode-se dizer que os desequilíbrios sistêmicos da *dinâmica do desenvolvimento* das sociedades tendem a engendrar diversas crises de ordem social, política, cultural e econômica. O reflexo desta crise pode ser diagnosticado em relação aos *problemas de reprodução simbólica do mundo da vida*, incluindo aí o problema da violência.

Devido aos problemas engendrados pela dinâmica do desenvolvimento, os princípios morais universais subjacentes à consciência moral pós-convencional das sociedades contemporâneas tendem a ser prejudicados em sua função de coordenação da ação do sujeito; isto se deve ao problema incontornável do processo de *fundamentação autônoma da moral*, no qual os *pontos de vista moral* que deveriam possibilitar o *consenso* mediante o entendimento mútuo são, agora, eles próprios controversos. Daí que, sem uma base moral comum, a moral torna-se algo meramente subjetivo, exercitado apenas no plano da personalidade, sem a devida força do *reconhecimento intersubjetivo das normas* que somente a ação comunicativa lhe confere.

Evidentemente que a *subjetivação da moral* não explica por si só os atos de violência, as formas diversas de agressão física, enfim, a conduta violenta do sujeito. Contudo, o sujeito que assim age demonstra claramente a fragilidade de sua consciência moral em relação aos princípios universais que coordenam as relações sociais sob a égide da validade do consenso estabelecido argumentativamente. Deste ponto de vista, a violência praticada pelo sujeito

pode resultar na produção social de um conflito de ação moral, especialmente quando se trata de uma violação dos “pontos de vista moral”, ou seja, da referência moral universalmente válida daquele sujeito ou grupo que foi vítima da ação violenta.

A violência, então, incide contra o almejado “ponto de vista moral”, deteriorando a *reciprocidade* embutida no agir orientado para o entendimento mútuo; ela exprime a deficiência ou a perda da capacidade de interação comunicativa do sujeito. Assim, pode-se dizer que o conflito social desencadeado é, antes de tudo, linguagem; ele constitui o espaço institucionalizado de tratamento do problema em questão, em relação ao qual os sujeitos de personalidade moderna, portadores de uma identidade de caráter pós-convencional, devem orientar-se pelo *uso moral da razão prática*, isto é, comunicativa, com vistas à resolução consensual das divergências e rupturas provocadas pela violência. Observa-se neste processo que o conflito social produzido tematiza a violência praticada pelo sujeito, procurando restituir a moralidade perdida ou fragilizada através do agir comunicativo, entendido como o fundamento para o restabelecimento da intersubjetividade da ação moral.

Finalmente, salientamos que nossa intenção é abordar o problema da violência nas sociedades contemporâneas nos marcos da idéia de um *projeto inacabado da modernidade*, defendendo sua retomada e conclusão sob um horizonte normativo, conforme sugerido por Habermas. A efetividade deste projeto pressupõe a superação das patologias sociais e o restabelecimento de uma base universalista da moral e do direito com amplas repercussões na estruturação racional das condições de vida, especialmente na práxis comunicativa cotidiana.

1 Razão, liberdade e ação moral

Em Kant a razão é compreendida como uma capacidade individual pela qual o sujeito orienta sua busca pelo conhecimento, mas também sua própria ação e sua expressividade de modo livre e autônomo, com vistas ao estabelecimento de condições satisfatórias de vida individual e coletiva. A idéia de razão aparece vinculada ao conceito de *esclarecimento* – *Aufklärung* –, com o qual Kant pretende inferir acerca da condição em que se encontram os indivíduos quanto à capacidade de uso de seu entendimento sem a orientação de outrem. Para o autor, *entendimento sem a direção do outro é o entendimento coordenado pela razão*. Assim, o grau de esclarecimento de um indivíduo pode revelar o estado de *menoridade* ou de *maioridade* em que este se encontra em termos da sua capacidade de fazer uso do entendimento. Em um estado de menoridade, a superação dar-se-ia pela via do esclarecimento, isto é, pelo uso autônomo do entendimento por parte do indivíduo. Assim,

esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do Esclarecimento (KANT, 1985:100).

Um primeiro aspecto que chama atenção neste conceito de esclarecimento diz respeito ao fato de Kant atribuir ao próprio indivíduo, desde que este não apresente nenhuma debilidade mental, a responsabilidade pelo estado de menoridade em que este pode se encontrar. O alcance do esclarecimento pelo indivíduo representaria justamente um processo de *emancipação racional*, resultante da superação da ignorância e da preguiça de pensar por conta própria. Esta compreensão, porém, deve ser relativizada, uma vez que a capacidade de racionalização e de uso do entendimento por parte de um indivíduo tende a ocorrer no contexto de suas experiências práticas relativas ao mundo sensível, mediadas pela internalização das formas de compreensão institucionalizadas pelas estruturas de consciência moral e normativas de uma dada época e tempo.

Para nós importa recuperar o conceito de esclarecimento sob o horizonte analítico de sua capacidade de reflexão e de crítica ensejadas pelo processo de racionalização e desencantamento do mundo, através do qual se tornou possível a formação da personalidade moderna dos sujeitos, cujo conteúdo revela uma compreensão descentrada das imagens do mundo moderno como forma de orientação da ação. O que é interessante destacar no conceito de esclarecimento em Kant é que ele denota o desenvolvimento da capacidade de uso da razão, especialmente do ponto de vista prático e objetivo da ação. A capacidade racional de entendimento é, então, compreendida como uma condição humana, mas que nem todo ser humano necessariamente desenvolve de modo pleno³².

Entretanto, Kant viu na garantia das *condições de liberdade* de uma coletividade, isto é, na manifestação pública de suas concepções, a possibilidade dos sujeitos alcançarem determinado nível de esclarecimento capaz de superar sua condição de “menoridade”. É neste processo que a liberdade desempenha um papel essencial na formação da *vontade* e na própria condução da vida de um modo geral. A vontade em Kant é entendida como algo que deve ser

³² Habermas (1987) considera, por exemplo, que para chegar a um entendimento racional recíproco, os sujeitos devem apresentar uma capacidade de fala e ação generalizadas a partir de um saber de fundo compartilhado pelas estruturas simbólicas do mundo da vida. Esta capacidade de entendimento pode ser comprometida na medida em que os subsistemas de ação racionais com respeito a fins avançam sobre o mundo da vida, deteriorando os processos de comunicação calcados na intersubjetividade da comunicação lingüística. Trata-se de uma colonização sistêmica, através da qual as formas tradicionais de entendimento recíproco são reconvertidas por meios de controle deslingüístizados, dando lugar à indução de relações sociais reificadas onde os sujeitos são tomados entre si como objetos para a consecução de fins particulares.

distintamente boa em si mesma, isto é, não deve constituir-se em um meio ou estar a serviço de objetos exteriores a ela, ou, ainda vinculada às inclinações sensíveis do sujeito diante do mundo objetivo. Assim, Kant argumenta que

a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações (FMC, BA 3, P. 198).

A vontade, então, deve ter um valor próprio, livre de influência, coerção ou das experiências empíricas. A fundamentação da vontade deve apoiar-se eminentemente na razão, de forma que, através desta, seja possível a formação de uma *boa vontade*. Desta forma, a determinação da vontade pela razão apresenta um duplo aspecto: de um lado, a razão, enquanto faculdade prática exerce uma influência fazendo com que a vontade seja um meio para a obtenção de um fim qualquer; de outro, a razão pode influenciar a determinação da vontade como um fim em si. Assim, a determinação da orientação da vontade pode receber substancialmente uma influência empírica, oriunda das experiências sensíveis do sujeito, como também pode ter o seu conteúdo formado mediante a influência incondicional da razão.

Este duplo aspecto relativo à formação da vontade irá interferir necessariamente na liberdade da ação do sujeito. Esta somente poderá ser considerada livre quando for determinada de modo racional, do contrário, será considerada não livre quando for realizada mediante a influência das inclinações sensíveis pelas quais pode passar o sujeito. Assim, a idéia de liberdade em Kant torna-se fundamental para a compreensão da formação da vontade, especialmente quando esta se vincula à noção de dever. Este se fundamenta na razão, cujo pressuposto é o de que a ação seja pensada por dever a ela, isto é, como algo em si, relativo ao mundo supra-sensível, ao invés das inclinações derivadas do mundo sensível.

A liberdade em Kant fundamenta-se em uma concepção *transcendental da razão*, de onde deriva seu sentido *prático-moral*. A liberdade, neste caso, está ligada ao *uso prático da razão* com a qual o sujeito tem a possibilidade de regular suas ações e os efeitos destas. Deste modo, a *liberdade no sentido prático* tem a ver com a independência do arbítrio frente à coerção imposta pelos impulsos da sensibilidade. Embora o arbítrio possa ser afetado *patologicamente* por motivações vinculadas à experiência sensível, o mesmo conserva seu *status de livre-arbítrio*, “[...] pois ao homem é inerente um poder para determinar-se espontaneamente, independentemente da coerção por impulsos sensíveis” (KANT, 1983:272).

O fato de o livre-arbítrio ser determinado independente de impulsos sensíveis, isto é, por motivações que só podem se representadas pela razão, pressupõe que tudo o que se interconecta com ele, seja como fundamento, seja como consequência, pode ser denominado como prático. A liberdade, então, pode ser provada pela experiência, embora a fundamentação do livre-arbítrio, que lhe é constitutivo, não se restrinja às sensações do mundo sensível.

Com efeito, o arbítrio humano não é determinado só por aquilo que estimula, isto é, afeta imediatamente nossos sentidos, pois temos o poder (*Vermogen*) de dominar as impressões que incidem sobre a nossa faculdade sensível de desejar mediante representações daquilo que, mesmo de um modo mais remoto, é útil ou prejudicial. Estas reflexões acerca daquilo que no tocante a todo o nosso estado é desejável, ou seja, bom e útil, repousam sobre a razão (FMC, BA 3, p. 392).

Percebe-se que o empreendimento de Kant se assenta na tentativa de retirar da causa da ação, da sua intenção última, a vinculação com as inclinações sensíveis do sujeito. Isto se deve ao fato de a razão determinar a ação com base em um *dever ser* em si, livre de coações externas. Neste sentido, a *razão prática*, com a idéia do dever ser, cria o mundo moral por meio da liberdade e da formação de uma boa vontade livre da racionalidade calculadora. Assim, em virtude da ação livre e do dever em si, determinados eminentemente pela razão, Kant concebeu a moral como independente de todos os impulsos e tendências naturais sensíveis; para ele a ação moralmente boa obedece a lei moral em si mesma³³; esta seria estabelecida pela razão, tomando a liberdade como um postulado essencial para a vida moral.

Para Kant (1983), as leis morais estabelecidas pela razão são leis imperativas, isto é, leis objetivas da liberdade, que dizem o que deve acontecer, embora jamais possam acontecer. Estas leis são tidas como puras, pois determinam, *a priori*, sem atender a motivações empíricas, o fazer e o deixar de fazer, ou seja, o uso da liberdade sob o ponto de vista de um sujeito racional. Deste modo, a *razão pura* apresenta no seu uso prático, o uso moral de princípios relativos à possibilidade da experiência com base em preceitos morais. Os princípios da razão pura possuem uma realidade objetiva em seu uso prático-moral. Todavia, o sujeito que atua com base em tais princípios não é apenas um objeto da razão pura, mas

³³ Os requisitos fundamentais que Kant vincula ao cumprimento da ação moral podem ser sistematizados em três dimensões correlacionadas: “1) ação moral é a que é realizada não para obedecer a uma certa atitude sensível, a um certo interesse material, mas *somente para obedecer à lei do dever*. [...] 2) ação moral é aquela que é cumprida não por um fim, *mas somente pela máxima que a determina*. Em outras palavras, a ação moral não deve ser determinada por um objeto qualquer da nossa faculdade de desejar [...], mas unicamente pelo *princípio da vontade*; 3) a ação moral é aquela que não é movida por outra inclinação a não ser o *respeito* à lei. Na conduta moral, cada impulso subjetivo deve ser excluído; o único impulso subjetivo compatível com a moralidade é o sentido de respeito à lei moral, que deve vencer qualquer outra inclinação” (BOBBIO, 1984:54).

antes, um sujeito dotado de razão. O uso prático da moral deve, por conseguinte, ocorrer no âmbito de um mundo moral, compreendido da seguinte forma:

denomino mundo moral o mundo na medida em que conforme a todas as morais (como pode ser segundo a liberdade dos entes racionais e deve ser segundo as leis necessárias da moralidade). Nesta medida, este mundo é pensado unicamente como inteligível, pois nele se abstrai de todas as condições (fins) e mesmo de todos os obstáculos da moralidade (fraqueza ou impureza da natureza humana). Nesta medida, pois, é uma simples idéia, se bem que prática, que realmente pode e deve exercer o seu influxo sobre o mundo sensível a fim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme esta idéia. Conseqüentemente, a idéia de um mundo moral possui uma realidade objetiva, não como se referindo a um objeto de uma intuição inteligível (não podemos absolutamente pensar um tal objeto), mas sim como se referindo ao mundo sensível enquanto objeto da razão pura e seu uso prático em um *corpus mysticum* dos entes racionais que nele se encontram, na medida em que o livre-arbítrio de cada um ente, submetido a leis morais, está em si numa completa unidade sistemática tanto consigo mesmo quanto com a liberdade de cada outro ente (KANT, 1983:394).

Observa-se, portanto, que a razão se constitui com base em uma dupla dimensão: por um lado, ela representa uma faculdade independente da experiência, ou seja, a razão tem um caráter inteligível que lhe permite pensar uma causa livre, que está para além do mundo dos fenômenos. Por outro lado, devido ao seu caráter empírico, ela está atrelada a esse mesmo mundo, como faculdade do conhecer, como entendimento. Com isso, a liberdade aparece como uma idéia *reguladora* da ação, atuando no campo do supra-sensível, para além da sensibilidade, mas também num campo prático e moral. Disto resulta a constatação de que a razão pura contém não em seu uso especulativo, mas em seu uso prático-moral, princípios da *possibilidade da experiência*, ou seja, de ações que de acordo com os preceitos morais, poderiam ser encontradas na história do ser humano (Idem).

A ação moral ordenada pela razão deve ocorrer à luz do horizonte de um mundo inteligível constituído de um sistema moral, cujo conteúdo é entendido como sendo livre dos empecilhos à moralidade, isto é, das inclinações sensíveis dos sujeitos. O sistema moral compõe-se da conjugação de todas as ações dos sujeitos realizadas sob a orientação do dever e da boa vontade, que deve ter na razão seu único fundamento. Trata-se de uma condição para a própria efetivação da moral, através da qual a validade dos princípios práticos se mantém mesmo que um dado sujeito não cumpra com a regra esperada. Deste modo, “[...] este sistema da moralidade que se recompensa a si mesma é só / uma idéia cuja realização repousa sobre a condição de que *cada um faça* o que deve, ou seja, que todas as ações dos entes racionais ocorram como se se originassem de uma vontade suprema compreendendo em si, ou sob si, todo o arbítrio privado” (KANT, 1983:395).

A compreensão de que a ação racional por dever vincula-se a uma vontade suprema, ou, mais precisamente, a uma vontade que está para além das sensações particulares do sujeito e da sua própria subjetividade, fundamenta-se em um *princípio formal e racional*. Deste ponto de vista, a ação racional ligada ao dever passa necessariamente pela formação de uma vontade calcada, *a priori*, no princípio formal e racional; este, por sua vez, deve ser compreendido como uma lei da razão³⁴.

A partir deste princípio formal, a vontade moral pode efetuar-se no sentido prático, porém, independente de fatores empíricos, de forma que o conteúdo da razão não se revele pré-determinado. Neste sentido, a moral kantiana não se constitui de um sentido prescritivo, uma vez que ela não é dotada de um conteúdo gerador de valores, mas de um *procedimento racional de avaliação* das ações humanas. Este pressuposto apóia-se na idéia de que as ações morais devem se sustentar mediante a instituição de princípios subjetivos que possam se expressar em formas de regras ou máximas universais de conduta. A ação ou a regra subjetiva pode ser avaliada como sendo válida para todos os sujeitos racionais, dotados de capacidade de entendimento e ação moral. Portanto, “na medida em que se tornam ao mesmo tempo fundamentos subjetivos de ações, isto é, princípios subjetivos, as leis práticas chamam-se *máximas*. A avaliação da moralidade segundo sua pureza e conseqüências é feita de acordo com *idéias*, a observância de suas leis ocorre de acordo com *máximas*” (KANT, 1983:396).

Finalmente, pode-se dizer que a razão kantiana tem um interesse particular sobre a liberdade, haja vista que esta foi tomada não apenas como fundamento para a formação da boa vontade e, por conseguinte, para a ação moral, mas, também como parâmetro capaz de possibilitar o diagnóstico do *progresso moral* alcançado por uma dada época ou período histórico³⁵. A liberdade, além de uma idéia, constitui um conceito universal da razão, sendo válida para todos os sujeitos, ou melhor, para todo o gênero humano (KEINERT, 2008b).

Com esta breve exposição sobre as idéias de Kant, aproximamo-nos da análise da violência que pretendemos imprimir sob o prisma das antinomias da razão, dando destaque para a ambigüidade da liberdade na formação da vontade e na determinação da ação moral.

³⁴ Keinert (2008a) afirma que a formação da vontade ou do querer, segundo Kant, está intimamente ligada ao princípio formal e racional determinado pela razão sob o ponto de vista de uma lei universal. A este respeito, ver KEINERT, Maurício. *Lei moral e autonomia: o conceito de vontade em Kant*. In: *Kant & Hegel: a construção da noção de sujeito no iluminismo*. Mente, Cérebro & Filosofia, nº 3, São Paulo, 2008.

³⁵ De acordo com Keinert (2008b), Kant viu na Revolução Francesa uma expressão do interesse da razão pela liberdade; esta representou uma das bases ideológicas da Revolução, sendo internalizada e difundida como um preceito universal, válido para todos os sujeitos. Neste sentido, Kant percebeu na liberdade a possibilidade desta servir como um critério racional para a investigação dos acontecimentos históricos, especialmente no âmbito da política e do direito. Ver KEINERT, Maurício. *Conflitos da razão: liberdade e determinismo natural*. In: *Kant & Hegel: a construção da noção de sujeito no iluminismo*. Mente, Cérebro & Filosofia, nº 3, São Paulo, 2008.

Nossa intenção é analisar a maneira como a violência opera no âmbito da razão e, da mesma forma, como esta opera na prática da própria violência. Assim, a análise busca apreender os dilemas da razão e da liberdade de ação e expressão do sujeito, cuja personalidade moderna apóia-se em uma racionalidade e em uma moral de nível pós-convencional, mas que pode ter sofrido os efeitos negativos da crise e do desvirtuamento do projeto original da modernidade.

Antes de adentrar propriamente no tema da violência, julgamos necessário aclarar o modo como situamos a razão do ponto de vista de um aprofundamento teórico, de forma que assim possamos adequá-la melhor ao nosso interesse na abordagem da violência. Esta tentativa de adequação deriva do entendimento de que a razão transcendental de Kant não atende plenamente à forma como pretendemos conduzir a análise da violência, especialmente no que diz respeito aos conflitos de ação moral que ela provoca no âmbito das sociedades contemporâneas. Não se trata, todavia, de descartar o que até aqui foi exposto acerca da razão kantiana; o prolongamento da discussão tem o objetivo de nos ajudar a delinear o papel da razão na regulamentação da ação do sujeito e na construção de um ideal de liberdade moral, na qual esteja fundamentada a ação do sujeito.

2 Detranscendentalização da razão e “guinada lingüística”

O problema que observamos no âmbito da razão kantiana refere-se ao fato de seu constructo teórico passar ao largo de uma fundamentação na qual os processos de entendimento baseado na linguagem tenham relevo, o que a torna eminentemente transcendental. A mudança de paradigma que pretendemos imprimir no âmbito da razão passa necessariamente por uma “guinada lingüística”, na qual a formação racional do consenso e da vontade moral fundamenta-se em um *mundo da vida estruturado lingüisticamente*. No interior deste mundo vivido os sujeitos com capacidade de fala e de ação se entendem mutuamente sobre algo no mundo (HABERMAS, 1990c).

Trata-se, por conseguinte, de uma *detranscendentalização da razão pura* de Kant que tem como base as *pressuposições pragmático-formais* definidas como inevitáveis na ação comunicativa. Tais pressuposições, na verdade, se baseiam em uma interação cooperativa estruturada como *suposições idealizantes* que não podem ser evitadas quando se adentra ao processo de entendimento mútuo; estas suposições tornam-se efetivas na medida em que organizam a comunicação; mas também são consideradas *contrafáticas* em função de que atuam para além do limite das situações presentes (HABERMAS, 2003c). A concepção pragmático-formal relativa ao processo de detranscendentalização da razão apóia-se no fato

de que a estrutura interna racional da ação orientada ao entendimento vincula-se às suposições idealizantes que os sujeitos devem adotar quando participam da prática comunicativa. Neste sentido,

el carácter necesario de este ‘deber’ tiene que entenderse más bien en el sentido de Wittgenstein que en el de Kant, es decir, no en el sentido transcendental de las condiciones universales, necesarias e inteligibles (y sin orígenes) de la experiencia posible, sino en el sentido gramatical de la ‘inevitabilidad’ que resulta de los nexos conceptuales internos de un sistema de comportamiento guiado por reglas en el que nos hemos socializado y que, en cualquier caso, ‘para nosotros es irrebasable’ (Idem, p. 18-19).

As suposições efetuadas na ação comunicativa podem ser assim classificadas: a suposição, comum a todos, de um mundo de objetos que existem independentemente; a suposição recíproca de racionalidade ou de responsabilidade; a incondicionalidade de pretensões de validade que, tal como a verdade e a retidão moral vão bem mais além de qualquer contexto particular; por fim, as exigentes pressuposições da argumentação que obrigam aos participantes a descentrar suas perspectivas interpretativas (Ibidem, p. 20). Com a definição destas pressuposições, Habermas desenvolve a transformação da razão transcendental sob o ponto de vista de um nexo genealógico com os conceitos kantianos³⁶.

O empreendimento de Habermas a respeito da detranscendentalização da razão pura de Kant sustenta-se, por um lado, na inserção do sujeito socializado nos contextos do mundo da vida e, por outro, na articulação da cognição com a capacidade de fala e ação do sujeito. Esta perspectiva analítica requer uma mudança no conteúdo cosmológico do mundo sensível, ou melhor, do próprio sentido atribuído ao mundo no qual estão inseridos os sujeitos. Trata-se, agora, de uma concepção de mundo de caráter *pragmático-formal*, no sentido de que os sujeitos com capacidade de linguagem e ação devem poder referir-se a algo no mundo objetivo mediante o curso da comunicação. Deste modo,

a fin de poder referirse a algo, ya sea en la comunicación sobre estados de cosas o en el trato práctico con personas y objetos, deben partir – cada uno por sí mismo, pero en concordancia con los demás – de una presuposición pragmática. Todos ellos presuponen ‘el mundo’ como la totalidad de objetos que existen independientemente y que puede ser enjuiciada o tratada.

³⁶ O nexo genealógico que Habermas (2003c) estabelece entre as pressuposições idealizantes da ação comunicativa e os conceitos kantianos são estabelecidos da seguinte forma: “entre las ‘ideas cosmológicas’ de la unidad del mundo (o la totalidad de las condiciones en el mundo sensible) y la suposición pragmática de un mundo objetivo común (1); entre la ‘idea da libertad’ como un postulado de la razón práctica y la suposición pragmática de la racionalidad de actores responsables (2); entre el movimiento totalizante de la razón (que en tanto que ‘capacidad de las ideas’, trasciende todo lo condicionado y lo incondicionado), y la incondicionalidad de las pretensiones de validez sostenidas en la acción comunicativa (3); y finalmente, entre la razón como ‘capacidad de los principios’ (que adopta el papel de un ‘tribunal supremo de todos os derechos y pretensiones’) y el discurso racional como el foro último e irrebasable de toda posible justificación (4)” (p. 21).

“Enjuiciables son todos los objetos de los que pueden enunciarse hechos (HABERMAS, 2003c:24).

A objetividade do mundo requer por parte do sujeito o uso da prática lingüística, de forma que sua atuação se dê com base na pressuposição pragmática de um mundo comum. Esta pressuposição ocorre pela via de um sistema de referência incorporado à linguagem natural, assegurando ao sujeito a pré-concepção formal dos possíveis objetos de referência. Com isso, a comunicação a respeito de algo no mundo se entrecruza com as intervenções práticas no mesmo mundo; ou seja, para o falante e para o sujeito que atua no mundo sobre o qual podem entender-se e o mundo sobre o qual podem intervir é o mesmo mundo objetivo. Com isso, Habermas (2003c) distingue a noção de um mundo *regulativo*, presente em Kant, da idéia de um mundo pragmático-formal concebido como um mundo *constitutivo*, através do qual é possível referir-se a tudo aquilo a que se pode estabelecer um fato.

Outra estratégia importante que o autor adota para chegar à fundamentação da detranscendentalização da razão refere-se à substituição do *idealismo transcendental* de Kant por um tipo de *realismo interno*; assim, as experiências e os juízos do sujeito passam a ter uma conexão com a prática de dominar a realidade. O sentido que subjaz ao realismo interno é o de que o *real* é tudo aquilo que pode ser representado por meio de enunciados verdadeiros, embora os fatos sejam interpretados pela nossa linguagem e não pela linguagem própria do mundo, já que este não pode falar por si mesmo. Deste modo, a constatação dos fatos passa necessariamente pelo sentido operativo dos processos de aprendizagem, pela solução de problemas e pela justificação dos enunciados; tais parâmetros constituem o procedimento pelo qual é possível distinguir o mundo como totalidade dos objetos da realidade, que consiste em tudo aquilo que pode ser representado por enunciados verdadeiros (HABERMAS, 2003c:27).

A idéia de realidade inerente ao conceito de *mundo pragmático-formal* mantém uma importante ligação com o *conceito de verdade*, o que permite uma espécie de equiparação com as idéias *regulativas* da razão kantiana. Neste caso, o conceito de verdade exerce uma função regulativa quanto ao processo de justificação, isto é, de condução da aceitabilidade racional dos enunciados, mas não sobre a verdade dos mesmos. Dito de outra forma,

[...] si los procesos de justificación, incluso en los casos más favorables, ya sólo pueden conducir a una decisión sobre la aceptabilidad racional de los enunciados, pero no sobre la verdad de los mismos, entonces la orientación a la verdad – entendida ésta como una propiedad que los enunciados ‘no pueden perder’ – adquiere una función regulativa irrenunciable para los procesos de justificación (que por principio son siempre falibles) (Idem, p. 29).

O papel desempenhado pelo processo de justificação na condução da aceitação da verdade efetiva-se paralelamente à crítica da metafísica que se faz presente na advertência de Kant quanto ao uso apodítico da razão ou no uso transcendente do entendimento. O caráter desta crítica é, então, conservado mesmo depois da detranscendentalização que vincula o conhecimento objetivo à justificação discursiva, “entendida como prova de toque da verdade”. Entretanto, não é a sensibilidade nem o entendimento que definem os limites que separam o uso transcendental do uso transcendente da faculdade de conhecimento, mas sim o foro dos discursos racionais em que as boas razões devem impor sua força de convicção (Idem, p. 30).

Finalmente, um aspecto que chama atenção no processo de detranscendentalização da razão diz respeito à *inserção das referências ao mundo nos contextos do mundo da vida*. Aqui, Habermas quer demonstrar primeiramente que os discursos racionais permanecem enraizados no mundo da vida, manifestando-se por meio de um nexos interno entre dois tipos de papéis que a idéia de *orientação à verdade* realiza, seja, por um lado, nas certezas da ação, operativas no mundo da vida, seja, por outro, nas pretensões de validade, que se fazem valer nos discursos. Assim, a função regulativa de orientação à verdade direciona, pela suposição de um mundo objetivo, os processos fáticos de justificação para uma meta que, em certa medida, converte em um sentido móvel o *tribunal supremo da razão*³⁷. Com efeito,

en el proceso de detranscendentalización, las ideas teóricas de la razón salen, por decirlo así, fuera del mundo estático de lo inteligible y desarrollan su dinámica *en el interior* del mundo de la vida. Del mundo inteligible tenemos, dice Kant, una ‘idea’, pero no un ‘conocimiento’ (HABERMAS, 2003c:31) [grifo do autor].

A partir desta dinâmica no interior do mundo da vida, os pressupostos lógico-transcendentais das idéias da razão são convertidos em idealizações que os sujeitos capazes de linguagem e ação efetuam. O mundo inteligível e transcendental da razão sofre um processo de fluidificação mediante a operacionalização discursiva, isto é, objetiva, do mundo no qual estão inseridos os sujeitos. Trata-se de uma espécie de “transcendência” que ocorre dentro dos contextos do mundo da vida; este retorno intramundano se assenta na disputa discursiva sobre a interpretação correta de algo com o qual os sujeitos se deparam no mundo. Disto deriva a concepção de que “los sujetos capaces de lenguaje y de acción sólo pueden dirigir-se hacia lo

³⁷ Aqui Habermas (2003c) se refere ao entendimento de Kant a respeito de uma *razão suprema* responsável pela determinação das leis morais e pela conexão desta com a pretensão de uma felicidade no mundo. O merecimento de ser feliz está relacionado à capacidade do sujeito em agir de acordo com as expectativas do mundo moral pressupostas pela razão. Kant (1983) define esta relação entre felicidade e moralidade como *o ideal do bem supremo* da razão (p. 395).

intramundano desde el horizonte de su respectivo mundo de la vida. No hay ninguna referencia al mundo que esté absolutamente libre de contexto” (Idem, p. 32).

É através do contexto do mundo da vida e das práticas lingüísticas que os sujeitos socializados podem se dirigir em termos de referência ao mundo objetivo; esta relação com o mundo tem como pano de fundo a internalização das perspectivas oriundas da tradição e dos costumes, os quais desempenham papel importante na constituição de sentidos. Ademais, a pré-compreensão *gramatical* adquirida pelo processo de socialização do mundo da vida permite ao sujeito experimentar tudo aquilo com que ele se depara no mundo objetivo. Assim,

la mediación lingüística de la referencia al mundo explica la retroconexión de la objetividad del mundo – objetividad que en la acción y en habla se presupone – con la intersubjetividad del entendimiento entre participantes en la comunicación. Cualquier hecho que yo *enuncio* de un objeto, debe ser *afirmado* y, en su caso, *justificado* frente a otros que pueden contradecirme (Idem) [grifo do autor].

A intersubjetividade do entendimento e a necessidade de justificação dos enunciados no contexto de um mundo da vida constituem as bases de sustentação do processo de detranscendentalização da razão, especialmente no que diz respeito à revisão da *idéia cosmológica de unidade do mundo* que Kant incluiu em sua razão teórica. Deste modo, as pressuposições idealizantes da ação comunicativa constituem os pressupostos teóricos que Habermas utiliza para explicar o contexto de surgimento da razão comunicativa; esta, por sua vez, se manifesta através da interação comunicativa entre sujeitos com capacidade de fala e ação e que compartilham um mesmo saber de fundo constitutivo do mundo da vida.

3 Racionalização e violência na crise da modernidade

3.1 O “eclipse da razão” e a dominação do sujeito

Até aqui nossa exposição privilegiou o tema da razão sob o horizonte da capacidade de entendimento, liberdade e ação moral dos sujeitos. Nosso interesse em torno do potencial da razão orienta-se pela necessidade de problematizá-la em sua relação com os dilemas morais das sociedades contemporâneas, aqui denominadas de sociedades pós-convencionais. Vimos no primeiro capítulo como os estágios de evolução da consciência moral levaram a um nível de desenvolvimento moral, cuja racionalidade pós-convencional tem como base de sua fundamentação as relações de interação social calcadas na esfera do agir comunicativo e na ética do Discurso, ou seja, na *razão comunicativa*.

Todavia, ao lançarmos mão da razão transcendental de Kant, ainda que ela não tenha uma relação mais precisa com a linguagem como meio regulativo do entendimento e do agir racional, nossa intenção é mostrar que ela se apresenta como uma *condição humana* e que pode ser desenvolvida de acordo com a capacidade de ação e fala do sujeito. Este desenvolvimento passa necessariamente por um processo de detranscendentalização da razão calcado nos contextos do mundo da vida, de onde é liberado o potencial de racionalidade comunicativa inerente às relações intersubjetividade dos sujeitos.

Com efeito, a primeira hipótese que consideramos necessária para levar adiante nossa tentativa de compreensão da violência em sua relação com os dilemas da razão fundamenta-se na idéia de que a *razão universalista* perdeu espaço progressivamente para um tipo particular de racionalidade, a *instrumental*, cuja lógica parece ter triunfado na modernidade, tornando-se recorrente nos diversos campos da vida social. T. Adorno e M. Horkheimer (1985) denunciaram que a visão racionalista do mundo, através da qual o sujeito moderno podia orientar sua ação e sua liberdade positiva segundo as regras universais da razão objetiva, sofreu um processo de degradação por parte da razão subjetiva e instrumental; com isso, a racionalidade foi colocada a serviço das necessidades e fins particularistas dos indivíduos e grupos sociais, passando ao largo dos princípios da razão universalista que, até então, regulamentavam a ordem social.

Horkheimer (2002) analisou este processo de inversão da racionalidade sob o ponto de vista de um *eclipse da razão*, isto é, de um obscurecimento e de reconversão da razão universalista em uma razão mediatizada e utilitarista, no âmbito da qual os meios substituem os fins; assim, a razão instrumental foi a responsável pela queda da visão que a razão objetiva tinha a respeito da necessidade de um sistema compreensivo ou hierárquico que possibilitaria a regulamentação harmônica da racionalidade da ação do homem e de suas metas.

Interessante observar que por detrás da ascensão da razão instrumental subjaz uma razão subjetiva que substituiu o universalismo das Luzes pelo triunfo dos particularismos. Com isso, a correspondência entre indivíduo e sociedade, antes assegurada pela razão, desaparece. Observa-se, então, um aprofundamento desta ruptura mediante a emergência dos processos de subjetivação da razão, o que implica na perda da capacidade do sujeito moderno de se comportar segundo as regras universais da razão objetiva. Esta, por sua vez, guarda uma analogia com a razão kantiana, no sentido de que a ação do sujeito deve orientar-se com base em um objetivo auto-proposto ligado a uma verdade objetiva. Todavia, enquanto em Kant, a razão aparece vinculada a uma Metafísica dos Costumes, isto é, há uma espécie de esclarecimento transcendental livre das experiências sensíveis, em Horkheimer (2002), ao

contrário, a razão se constitui como resultado dos conflitos de interesses materializados em fins racionais específicos.

Esta face da razão, eminentemente instrumental, coloca-se a serviço de qualquer fim, operando, especialmente no plano das relações de necessidade. A razão subjetiva que aqui se faz presente como pano de fundo seria a responsável pela formação das imagens do mundo num sentido de ganho de controle e realização mais eficaz. Observa-se, a partir disto, um profundo processo de reducionismo da razão a uma racionalidade instrumental e cognitiva, em detrimento de uma racionalidade universalista vinculada a aspectos morais, normativos e prático-emancipatórios.

Na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer (1985) preocupam-se com a autodestruição do esclarecimento e com a possibilidade de um retorno da humanidade a uma nova espécie de barbárie³⁸. Para os autores, a liberdade nas sociedades modernas é inseparável do pensamento esclarecedor; este, no entanto, “[...] tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino” (p. 13). Esta propositura sobre a falência do esclarecimento pode ser ainda aclarada com base no fato de que a reflexão sobre a dimensão destrutiva do progresso é abandonada em face da predominância de um pensamento cegamente pragmatizado que perdeu seu *caráter superador* e também sua relação com a verdade. Assim, “a disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente a deixar dominar-se pelo fascínio de um despotismo qualquer, sua afinidade autodestrutiva com a paranóia racista, todo esse absurdo incompreendido manifesta a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual” (Idem).

Percebe-se, então, que o esclarecimento parece ter recaído numa forma de mitologia, cujas causas devem ser buscadas no próprio esclarecimento paralisado pelo temor da verdade. Ambos os conceitos representam o movimento real da sociedade burguesa, de maneira que enquanto o esclarecimento exprime o movimento real desta sociedade sob o aspecto da encarnação de sua Idéia em pessoas e instituições, assim também a verdade não se restringe meramente à consciência racional, referindo-se também à figura que esta assume na realidade efetiva (Ibidem, p. 14).

³⁸ Horkheimer & Adorno viram, por exemplo, no Anti-Semitismo, um retorno efetivo da civilização esclarecida à barbárie. Perceberam, também, uma tendência a autodestruição como produto de uma racionalidade e, ao mesmo tempo, de uma irracionalidade que é decorrente da própria razão dominante inerente ao anti-semitismo. Ver o texto *Elementos do anti-semitismo: limites do esclarecimento*. In: HORKHEIMER, Max. & ADORNO, Theodor W. *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

Adorno e Horkheimer sugerem que ao representar o movimento real das sociedades modernas, o esclarecimento tomou como critério fundamental do pensamento moderno a calculabilidade e a utilidade. Com isso, o movimento dialético do esclarecimento, bem como da própria razão, resultou no seu desligamento de qualquer pressuposto prático-moral e normativo, de forma que a razão reduziu-se a um sentido estritamente técnico e instrumental.

Pela via da racionalidade instrumental, o esclarecimento pretendia uma forma de dominação universal da natureza; porém, esta lógica de dominação acabou voltando-se contra o próprio sujeito que se tornou mais um objeto a contribuir com a *autoconservação* do sistema, isto é, do todo dominado. Com efeito, a dialética do esclarecimento e da dominação conta necessariamente com a universalidade do pensamento e com sua capacidade de ordenamento da vida real. Dito de maneira mais precisa,

a universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceptual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres. O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador (ADORNO & HORKHEIMER, 1985:28).

Deste ponto de vista, o esclarecimento é *totalitário* como qualquer outro sistema; ele age na transformação do pensamento em coisa, em instrumento. O ato de pensar reifica-se num processo automático e autônomo, corroborando para que a dominação se efetive pela via da volatilização da subjetividade. Assim, o sujeito é submetido a um pensamento coisificado que o submete e o reduz a “[...] um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo” (Idem, p. 40).

Portanto, deve-se destacar que “a essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação”. A razão eclipsada e o esclarecimento reconvertido a uma razão teórica totalitária avançam sobre a razão prática, deteriorando os princípios da racionalidade universalista do mundo, o potencial da liberdade de ação moral, bem como a capacidade de entendimento e expressividade do sujeito³⁹.

³⁹ Mais adiante devemos contrapor as idéias de Adorno e Horkheimer, lançando mão dos contributos de Habermas acerca do potencial de racionalidade emancipatória que subjaz aos conceitos de razão prática e razão comunicativa. Sob este ângulo, pretendemos mostrar que a razão instrumental não pode ser entendida como expressão única da razão, pois esta se constitui de uma multiplicidade de vozes, sendo a racionalidade instrumental apenas uma de suas vozes (HABERMAS, 1990c).

3.2 Ação racional e instrumentalização da violência

Diante disto, um primeiro aspecto que nos chama a atenção na prática da violência contemporânea refere-se à capacidade do sujeito em racionalizá-la e submetê-la a um ponto de vista estritamente instrumental com vistas à consecução de um fim particular, especialmente material e econômico. Um segundo aspecto que chama atenção na prática da violência diz respeito ao fato de que esta também encontra seu caminho na esteira dos processos de subjetivação da razão, bem além da razão instrumental triunfante; neste caso, a violência aparece vinculada a uma racionalidade que não guarda praticamente nenhuma relação com fins instrumentais, isto porque, sua realização se dá no campo dos sentidos, das motivações e dos significados simbólicos atribuídos pelos sujeitos as suas ações e comportamentos.

Por ora, vamos nos ater à face da violência cuja prática se dá sob o ponto de vista de uma instrumentalização racional na ação do sujeito, entendida aqui como uma *ação racional com respeito a fins*. M. Weber (2004) foi um dos primeiros a ver nas especificidades das condições modernas um tipo de desenvolvimento peculiar à civilização ocidental. Em seu diagnóstico da modernidade, o autor constatou haver um racionalismo específico à cultura ocidental, cujo reflexo poderia ser constatado na existência de homens com uma *ética racional na conduta da vida*. Assim, Weber pôde identificar na forma de vida da ascese protestante um tipo de vida peculiar e prático-racional, cujo fundamento religioso, isto é, moral e simbólico, contribuiu para o desenvolvimento de um espírito econômico, ou melhor, para um *ethos* econômico que impulsionou o desenvolvimento do capitalismo ocidental.

Para Weber a influência da ética racional na conduta da vida moderna é produto de um processo de racionalização que ocorreu de forma não intencional, isto é, involuntária, provocado por uma concatenação de circunstâncias e motivações que dizem respeito a um complexo de fatos culturais. Este movimento de racionalização atingiu diferentes setores da vida, bem como diversas áreas da cultura ocidental, corroborando para introduzir uma espécie de *racionalismo prático* na vida das pessoas. Weber (2004) define este racionalismo como “[...] todo tipo de conduta de vida que reporta conscientemente o mundo aos interesses intramundanos do *eu individual* e a partir deles o julga” (p. 68). Para identificar as diferenças do racionalismo nas esferas da cultura, Weber apóia-se em uma análise a partir da história da cultura. Através dela, o autor pretende “[...] desvendar e explicar a gênese e a peculiaridade do racionalismo ocidental e, por esse enfoque, sua forma moderna” (WEBER, 2002:30).

Em seu diagnóstico do racionalismo ocidental, isto é, da modernização da vida social, Weber pôde identificar dois tipos de ação racionais distintas e independentes: a *ação racional referente a valores* e a *ação racional referente a fins*⁴⁰. A primeira parte daquilo que é reconhecido como absolutamente válido pelos sujeitos sociais. São princípios, normas ou regras que foram reconhecidos socialmente e legitimados no âmbito da cultura. Este tipo de ação apóia-se em uma *crença racional referente a valores* e, por conseguinte, em uma crença na legitimidade dos valores internalizados pelo sujeito⁴¹. Este tende a agir com base em princípios e convicções valorativas que julga ser imprescindível. Assim, pode-se dizer que

age de maneira *puramente* racional referente a valores quem, sem considerar as conseqüências previsíveis, age a serviço de sua convicção sobre o que parecem ordenar-lhe o dever, a dignidade, a beleza, as diretivas religiosas, a piedade ou a importância de uma ‘causa’ de qualquer natureza. Em todos os casos, a ação racional referente a valores [...] é uma ação segundo ‘mandamentos’ ou de acordo com ‘exigências’ que o agente crê dirigidos a ele. Somente na medida em que a ação humana se orienta por tais exigências – o que acontece em grau muito diverso, na maioria dos casos bastante modestos – falaremos de racionalidade referente a valores (WEBER, 1999a:15).

Bem diversa é a *ação racional referente a fins*, por meio da qual o sujeito se orienta com vistas a atingir um objetivo particular, isto é, obter êxito no final de sua ação. Com base em uma razão procedimental e sistemática, o sujeito tende a articular os meios necessários para atingir com sucesso a finalidade que se propôs a alcançar. Em outras palavras, o autor da ação instrumentaliza ou potencializa uma série de recursos favoráveis a sua estratégia para alcançar determinado fim. Tende a considerar, também, as conseqüências imprevistas e os desvios de curso da sua ação⁴². O próprio Weber define melhor este tipo de ação racional:

age de maneira racional referente a fins quem orienta sua ação pelos fins, meios e conseqüências secundárias, ponderando racionalmente tantos os meios em relação às conseqüências secundárias, assim como os diferentes fins possíveis entre si: isto é, que não age nem de modo afetivo nem de modo tradicional. A decisão entre fins e conseqüências concorrentes e incompatíveis, por sua vez, pode ser orientada racionalmente com referência a valores: nesse caso, a ação só é racional com referência a fins no que se refere aos meios (WEBER, 1999a:16).

⁴⁰ Além destas duas formas de ação, Weber (1999a) também destaca a *ação afetiva* e a *ação tradicional* (p. 15).

⁴¹ A ação racional referente a valores se insere no contexto de uma *racionalidade normativa*, na qual uma ação é avaliada pela sua força sistematizadora e unificadora e pela capacidade de penetração que tem os padrões de valor e os princípios que subjazem às preferências de ação (HABERMAS, I, 1987:233).

⁴² Weber entende a ação racional com respeito a fins como resultado da combinação entre a *racionalidade instrumental*, com base na qual a ação se mede pela eficácia na planificação do emprego de meios para fins dados; e a *racionalidade eletiva*, através da qual uma ação se mede pela correção de cálculos dos fins para valores articulados com precisão e para meios e condições de contornos dados (HABERMAS, I, 1987:233).

É importante ressaltar o fato de poder haver uma relação entre ambas as ações, uma vez que a ação social não se orienta exclusivamente em uma ou outra ação. Desta forma, a orientação racional referente a valores pode estar em relações muito diversas com a orientação racional referente a fins. Porém, do ponto de vista da ação referente a fins, a ação racional referente a valores terá sempre um caráter *irracional*, especialmente quando o sujeito ao elevar este valor a um *valor absoluto* não analisa as conseqüências de sua ação (Idem).

Esta distinção baseia-se no fato de que a ação racional com referência a fins apresenta um aspecto utilitarista, no qual os meios articulados pelos sujeitos aparecem justificados na busca por determinados objetivos particulares ou mesmo coletivos. Todavia, salienta-se que ação racional com respeito a fins não está desprendida de um *sentido subjetivo*, o qual atua como pano de fundo na determinação da ação do sujeito. Assim, o compreensível no sentido

[...] é sua referência à ação humana, seja como ‘meio’, seja como ‘fim’ concebido pelo agente ou pelos agentes e que orienta suas ações. Alheios ao sentido permanecem, ao contrário, todos os processos ou estados – animados, inanimados, extra-humanos e humanos – que não tenham conteúdo de sentido ‘subjetivo’, na medida em que não entrem em relações com a ação como ‘meios’ ou ‘fins’, mas representem apenas a ocasião, o estímulo ou o obstáculo desta (WEBER, 1999a:5).

O sentido subjetivo é, portanto, fundamental na determinação da ação racional com respeito a fins. Com base no sentido subjetivamente visado, o sujeito articula os meios necessários a fim de que o empreendimento de sua ação obtenha sucesso. Deste ponto de vista, o sentido da ação pode apresentar um caráter bastante unilateral e fragmentário, de maneira que o sujeito torna-se desprendido de valores ou normas sociais estabelecidas consensualmente. Isto nos permite dizer que o processo de subjetivização dos sentidos no âmbito da racionalidade instrumental, isto é, da ação racional com respeito a fins, cria as condições para a reificação das relações sociais. Em face disto, os sujeitos passam a ser vistos entre si como meros instrumentos ou objetos com vistas à consecução de fins particularistas. Desta forma, ao agir de modo racional com respeito a fins, os sujeitos orientam-se por “[...] expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como ‘condições’ ou ‘meios’ para alcançar determinados fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como sucesso” (Idem, p. 15).

Feito esta breve exposição acerca da ação racional, cabe agora discutir como, de fato, se efetiva a violência no âmbito da razão instrumental e como esta é atingida pelas mutações societárias da modernidade. A razão pode ser entendida sob o ponto de vista de uma liberdade prática e moral, por meio da qual os sujeitos orientam suas ações de forma livre e

independente das inclinações sensíveis; se, da mesma forma, a razão representa a faculdade de entendimento e a capacidade do sujeito em orientar sua ação com base em uma *boa vontade* mediada pelos meios lingüísticos, então, como e por que a violência torna-se recorrente no cotidiano das pessoas, especialmente em relação no interior de determinados grupos? Que tipo de relação, por mais limitada que seja ou por mais ampla que possa ser, existe entre a razão e a violência? Há algum tipo de complementaridade ou negação por parte da violência?

À primeira vista, observa-se que violência aparece submetida ao cálculo e aos interesses particulares que coordenam a ação racional do sujeito. A violência é admitida, valorizada e potencializada no sentido de tornar eficaz a ação empreendida pelo sujeito. A partir de um sentido ou de uma conexão de sentidos subjetivos, a racionalização da violência se efetiva pela via de uma *agressão instrumental*, usada como meio para atingir um objetivo sem que, necessariamente, seja motivada por uma provocação prévia (CHAUX, 2003).

Em geral, a violência da agressão instrumental pode estar associada a um comportamento premeditado, calculado e, muitas vezes, livre de emoções⁴³; todavia, em alguns casos a violência pode não estar vinculada a uma premeditação ou a uma ação executada a “sangue frio”, podendo ocorrer de forma *automática* em uma situação imprevista, de puro oportunismo daquele que utiliza da agressão ou de sua ameaça para obter algo (Idem).

O fato de a violência ser vista como um meio positivo na consecução de fins particulares coloca em evidência uma variável importante para a compreensão da racionalização da violência contemporânea, qual seja a de que a violência se articula com o poder e com a dominação, mas não pode ser confundida ou entendida como sinônimo de nenhum dos dois. Weber (1999a) definiu o poder como sendo “[...] toda a probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento desta probabilidade” (p. 33). Este conceito é bastante elucidativo para revelar que a violência pode tornar-se um instrumento importante para o exercício do poder e da dominação, seja de forma legítima, como ocorre com o *monopólio da violência pelo Estado*⁴⁴, seja de forma ilegítima como tende a ocorrer no cotidiano da vida social.

⁴³ De acordo com Chaux (2003), a agressão instrumental não guarda uma clara relação com o manejo das emoções, pois a pessoa que a exerce pode estar muito calma no momento de agredir uma segunda pessoa. Bem diferente é o caso da *agressão reativa*, na qual há uma certa dificuldade por parte do agente em regular as emoções próprias, especialmente a raiva (p. 50).

⁴⁴ A questão do monopólio da violência pelo Estado é objeto de discussão de M. S. G. Porto (2000). A autora questiona a pertinência do conceito de monopólio legítimo da violência, tomando como objeto de sua reflexão a violência ilegítima praticada pela polícia na sociedade brasileira. Em sua análise, a autora toma o conceito como um princípio, de modo que assim seja possível refletir sobre as situações e contextos de violência praticada pelo Estado, nos quais está presente o caráter ilegítimo da violência. Um aspecto interessante para o qual a autora chama atenção diz respeito ao fato de a violência policial ter se autonomizado com relação ao sentido original de

Deste ponto de vista, a violência se manifesta como um dispositivo de poder que se instaura nas relações sociais de dominação, produzindo algum tipo de dano. A violência reforça as relações de autoritarismo, subordinação, discriminação e preconceito, sendo imposta pelo exercício de um poder calcado na força, na coerção e no dano, seja este de caráter corporal, material ou simbólico. Assim, a violência pode ser compreendida como um *ato de excesso*, qualitativamente distinto, que se verifica no exercício de cada relação de poder presente nas relações sociais de produção do social (TAVARES DOS SANTOS, 2009).

Sobre a relação violência, poder e dominação é importante fazer ainda algumas considerações. De acordo com Weber (1999b), a dominação pode apresentar-se nas formas mais diversas, porém, ela constitui um caso especial de poder, isto é, de possibilidade de impor ao comportamento de terceiros a vontade própria. A dominação, então, constitui

[...] uma situação de fato, em que uma vontade manifesta ('mandado') do 'dominador' ou dos 'dominadores' quer influenciar as ações de outras pessoas (do 'dominado' ou dos 'dominados'), e de fato as influencia de tal modo que estas ações, num grau socialmente relevante, se realizam como se os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandado a máxima se duas ações ('obediência') (Idem, p. 191).

Esta definição, embora abrangente demais para o caso que estamos tratando, pode ser tomada, ao menos em parte, como parâmetro para pensar as práticas de violência no âmbito das relações sociais, particularmente naquelas em que o poder tende a ser potencializado e até mesmo exacerbado com o apoio da violência, então, privatizada nas mãos de um ou mais indivíduos. Disto resulta a idéia de que a forma de dominação calcada na violência apresenta um *poder de mando autoritário*, cuja efetividade pode contar com a utilização de um *aparato coativo*⁴⁵. Assim, se o poder é um instrumento de dominação e sua essência é a efetividade do domínio, “[...] não existe então nenhum poder maior do que aquele que provém do cano de uma arma, e seria difícil dizer ‘de que maneira a ordem dada por um policial é diferente daquela dada por um bandido armado’” (ARENDDT, 1985:15).

Com esta afirmação, A. Arendt (1985) quer chamar atenção para a necessidade de se distinguir poder e violência. Para a autora, o poder corresponde à habilidade humana de agir, especialmente de forma uníssona, isto é, em comum acordo. Neste caso, o poder não se constitui em uma propriedade de um indivíduo, ele pertence a um grupo e existe apenas

sua conduta, reificando-se como meio utilizado em torno de motivos subjetivos dos agentes. Ver PORTO, Maria S. G. *Análise weberiana da violência*. In: COELHO, Maria; et. al. (orgs.). *Política, ciência e cultura em Max Weber*. Brasília: Editora da Universidade Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

⁴⁵ Trata-se, aqui, de uma analogia estabelecida com as idéias de Weber (1999b) a cerca das relações de poder que ocorrem na esfera do mercado e que se transformam em relações de autoridade formalmente regulamentadas, como é o caso da relação associativa baseada em um poder de mando e em um aparato coativo (p. 191).

enquanto o grupo se mantiver em união⁴⁶. Embora Arendt esteja se referindo basicamente ao poder exercido pelos governos e Estados nações, é possível afirmar que o poder, ainda que não seja propriedade de ninguém, pode se tornar objeto de disputa ou monopólio (não-legítimo) por parte de um indivíduo, grupo ou de um Estado. Em tais casos, a violência tende a ser requisitada como um recurso útil e eficaz seja do ponto de vista do seu uso virtual, isto é, em termos de ameaça, seja do ponto de vista do seu uso direto⁴⁷.

Portanto, a violência tende a aparecer onde o poder está ameaçado ou onde ele aparece enfraquecido ou ineficaz quanto ao fim que é almejado pelo sujeito. Deste modo, a violência se distingue do poder por seu caráter instrumental, sendo utilizada como um meio de coerção efetivo ou simbólico. Neste último caso, a violência pode estar associada a um *poder simbólico* acumulado por um indivíduo ou determinado grupo que se utiliza de tal condição para construir uma realidade subjetiva (*gnoseológica*), submetendo um determinado indivíduo ou uma coletividade mais ampla a uma forma de dominação (BOURDIEU, 2007)⁴⁸.

De qualquer forma, a violência, seja ela efetiva ou simbólica, sempre pode aparecer associada ao poder, sempre como um meio, um dispositivo ao alcance daquele que age orientado ao êxito. Ela tende a exercer sempre um papel instrumental nas relações sociais, sendo justificada subjetivamente de acordo com interesses dos sujeitos. Assim, “a violência é, por sua própria natureza, instrumental; como todos os meios, está sempre à procura de orientação e de justificativas pelo fim que busca” (ARENDR, 1985:21).

O poder, por sua vez, não precisa de justificativas, pois se trata de um fim em si mesmo inerente a um grupo de pessoas, a uma forma de governo ou a um Estado-nação. Todavia, ele necessita de legitimidade, cuja efetividade deriva da reunião inicial do grupo e do estabelecimento de acordos consensuais. Portanto, embora o poder e a violência possam se apresentar juntos, o poder é sempre o fator fundamental e predominante; ele não se dá com a violência, cuja natureza é particularmente instrumental. “O poder e a violência se opõem:

⁴⁶ Arendt (1985) se refere particularmente ao poder exercido por um dado governo em nome de uma coletividade. Para a autora, no momento em que o grupo, de onde se originara o poder, desaparece, o seu poder também tende a desaparecer (p. 18-19).

⁴⁷ Y. Michaud (1989) afirma que a violência e a ameaça se apoiam mutuamente. Assim, ambas podem manifestar suas intenções, afirmando ao adversário a credibilidade delas. Isto quer dizer que, em uma situação específica, a violência percebida conta tanto quanto a violência efetiva; logo, em um dado confronto, “a violência é graduada e controlada, e cada adversário busca obrigar o outro a ações que ele deseja evitar” (p. 60).

⁴⁸ Trata-se de um poder associado ao monopólio da violência simbólica não-legítima capaz de subverter uma dada realidade, transformando radicalmente a vida das pessoas em sua prática cotidiana. Um exemplo expressivo desta relação de poder pode ser constatado em relação ao crime organizado, especialmente aquele associado ao tráfico de drogas, cuja instalação nas áreas urbanas provoca gravíssimas mudanças na sociabilidade local, principalmente entre os jovens. A este respeito ver o texto de Alba Zaluar *Sociabilidade, institucionalidade e violência*. In: ZALUAR, A. *Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas*. Editora FGV, 2004.

onde um domina de forma absoluta, o outro está ausente”. Com efeito, “a violência sempre é dada a destruir o poder; do cano de uma arma desponta o domínio mais eficaz, que resulta na mais perfeita e imediata obediência. O que jamais poderá florescer da violência é o poder”⁴⁹ (ARENDDT, 1985:22).

A distinção entre as noções de poder e violência coloca em evidência o caráter essencialmente instrumental da segunda. Conforme esta aceção, a violência tende a ser utilizada como um meio para a obtenção de fins particulares ou como um dispositivo de poder vinculado a determinadas práticas de dominação. Embora já se perceba aí a dimensão da subjetividade como um fator determinante da ação do sujeito, observa-se, no entanto, que ela aparece subordinada aos processos de racionalização da vida social, particularmente à racionalidade instrumental. A violência é, então, percebida, analisada e classificada à luz da capacidade de racionalização do sujeito e não sob o horizonte dos processos de subjetivação. Assim, a violência contemporânea tende a se destacar pelo grau de racionalização e calculabilidade com que ela é freqüentemente requisitada, ajustada e potencializada para atender aos interesses subjetivos e materiais dos sujeitos e grupos sociais.

Esta é uma das formas de análise mais recorrentes e visíveis da violência, cuja prática mantém estreita ligação com a racionalidade instrumental, isto é, com a ação orientada ao sucesso. Esta abordagem privilegia a racionalidade das práticas de violência, permitindo compreender, por exemplo, sua relação com o *crime organizado* – tráfico de drogas, grupos de seqüestradores, contrabando de armas, grupos de extorsão, grupos de assaltantes de bancos, milícias organizadas, entre outros – e com o *crime comum* – os assaltos, os roubos, as agressões físicas, os maus tratos, o homicídio, o latrocínio, o estupro, etc.⁵⁰. Trata-se, portanto, de um modo clássico de abordagem que insere a violência no contexto de uma ação racional-instrumental com respeito a fins⁵¹.

⁴⁹ O processo de destruição do poder pela violência pode ser observado se atentarmos para o terror praticado pelos governos totalitários. Neste caso, o domínio através da violência pura vem à baila justamente quando esta, “[...] após destruir todo o poder, não abdica, mas, ao contrário, permanece mantendo todo o controle. Pode-se observar que a eficácia do terror depende quase que inteiramente do grau de atomização social. Todos os tipos de oposição organizada deverão desaparecer para que seja liberada a força total do terror” (ARENDDT, 1985:23).

⁵⁰ É importante destacar, aqui, o fato de constantemente surgirem novas modalidades de crimes associados ao uso da violência, tornando cada vez mais comum nas sociedades contemporâneas o que se convencionou chamar de *violência criminal* ou de *criminalidade violenta*. Estas definições têm sido amplamente utilizadas como instrumentos-chave para explicar a junção do crime com a violência, especialmente na sociedade brasileira. Deste modo, “compõem a chamada criminalidade urbana violenta ocorrências de crimes contra o patrimônio (roubos e latrocínios); contra a vida (homicídios dolosos); contra a saúde pública (tráfico e uso de drogas); contra os costumes (estupros), além das contravenções penais (porte ilegal de armas). Incluem-se nessa categoria tanto as tentativas quanto os atos consumados” (ADORNO, 1993:9).

⁵¹ Para M. Wieviorka (2007) há pelo menos três modos principais de abordagem da violência. O mais clássico é aquele que insiste na idéia de que a *violência é uma conduta de crise*, uma resposta a mudanças na situação do

4 A violência vista sob a ótica do sujeito

Apesar da importância da abordagem da violência sob o ponto de vista da racionalidade, nossa intenção é combiná-la e ao mesmo tempo subordiná-la a uma abordagem mais abrangente que privilegia as noções de *sujeito* em consonância com a de *subjetividade*, tal como sugere Wieviorka (2004; 2006). Com isso, queremos mostrar que a violência contemporânea emerge *pari passu* à crise da *modernidade racional triunfante*, no contexto da qual se dá o aparecimento do sujeito enquanto *ator social* desprendido da idéia de sociedade ou de sistemas sociais (TOURAINÉ, 1994).

A oposição e complementaridade entre a dimensão da Razão e do Sujeito, ou seja, entre a face da *modernização racional* e a face da *modernização subjetiva* da vida social, ocupa grande centralidade na tematização que pretendemos imprimir em relação ao fenômeno da violência. Sob esta perspectiva, a violência pode ser vista como uma ação orientada por uma racionalidade instrumental, mas, também, como a manifestação de um *individualismo exacerbado*, cujo protagonista se apóia em uma subjetividade contrariada, frustrada e, mais ainda, desprendida das questões morais e normativas.

Esta perspectiva de análise se assenta na articulação da idéia de sujeito aos processos de subjetivação da vida social, buscando compreender a violência contemporânea sob a ótica do sujeito e dos *sentidos subjetivos* por detrás de sua ação. Tal perspectiva se faz presente na sociologia compreensiva de Weber (1999a). Para este autor, a ação do sujeito está fundamentalmente ligada a um sentido subjetivo que orienta seu comportamento ou sua intenção. Assim, ação quer dizer

[...] um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um *sentido* subjetivo. Ação ‘social’, por sua vez, significa uma ação que, quanto ao seu sentido visado pelo agente ou os

sujeito que reage pela frustração. A violência, aqui, tende a ocorrer quando as expectativas de um sujeito ou um grupo são impossibilitadas de serem satisfeitas, o que torna sua frustração algo considerável e muitas vezes insuportável. Um segundo tipo de análise é aquele que insiste no *caráter racional e instrumental da violência*, inclusive em suas dimensões coletivas. Neste caso, a violência nada mais é que um recurso mobilizado por atores como um meio para atingir seus fins. Esta abordagem, no entanto, tem a vantagem de não reduzir mais a violência à imagem de uma conduta de crise, reativa; ela faz do sujeito um personagem consciente do que está em jogo em sua ação, na qual a própria violência tende a fazer sentido. Finalmente, um terceiro modo de abordagem clássico defende a existência de um *vínculo entre cultura e violência*. Para alguns autores desta linha investigativa, a cultura, ou antes, a civilização, pode representar o contrário da violência. Por outro lado, sob o ponto de vista dos níveis de socialização e de educação, é possível que haja um vínculo bastante estreito entre cultura e violência. Todavia, esta perspectiva de análise tende a deixar de lado todas as mediações políticas e sociais, bem como históricas, no horizonte das quais é possível separar o momento de formação de uma personalidade em relação ao momento em que ela passa ao ato (p. 1151-1152).

agentes, se refere ao comportamento de *outros*, orientando-se por este em seu curso (WEBER, 1999a:3) [grifo do autor].

De acordo com esta aceção, a ação do sujeito pode ocorrer com base em um sentido ou em uma *conexão de sentidos* subjetivamente visados que constituem para o próprio sujeito a razão de seu comportamento. Mas, a idéia de *sentido subjetivo* ultrapassa aqui o uso habitual de *sentido visado*, comumente associado a uma ação racional e intencionalmente orientada por um fim (Idem). Neste sentido, queremos complementar a perspectiva da racionalidade e da instrumentalidade da ação do sujeito, inserindo-a em um contexto mais amplo de análise, no qual privilegiamos a dimensão do Sujeito e da subjetividade como fator determinante da ação e do comportamento humano.

Portanto, se até aqui o foco de nossas argumentações ocorreu no sentido de salientar uma importante face da modernidade – a da racionalização social –, a partir de agora, nossa intenção é complementá-la e, ao mesmo tempo, contrapô-la com base na idéia de que a modernidade não possui uma única imagem, senão duas: a da *racionalização e a da subjetivação*. Nossa intenção é mostrar que a *nova modernidade* caracteriza-se por uma tensão contínua entre um “universo instrumental”, erigido sob os contornos racionalizadores da sociedade, e um “universo simbólico”, caracterizado pelas experiências de produção e afirmação dos sujeitos (TOURAINÉ, 1994).

No contexto desta nova modernidade, as sociedades contemporâneas definem-se pela tensão, isto é, pela contraposição e complementaridade entre uma perspectiva calcada no disciplinamento, na homogeneização e na uniformização; e outra expressa no “dilaceramento” e na fragmentação das relações sociais resultantes dos processos de subjetivação. Assim, pode-se dizer que a nova modernidade revela uma importante ambigüidade, isto é, uma dupla face, na qual a subjetividade contribui para formar uma modernidade bem distinta daquela fundada na *razão triunfante*. Deste ponto de vista,

a crítica da modernidade aqui apresentada pretende desligá-la de uma tradição histórica que a reduziu à racionalização e introduzir o tema do sujeito pessoal e da subjetivação. A modernidade não repousa sobre um princípio único e menos ainda sobre a simples distribuição dos obstáculos ao reino da razão; ela é feita do diálogo entre Razão e Sujeito. Sem a Razão, o Sujeito se fecha na obsessão da sua identidade; sem o Sujeito, a razão se torna o instrumento do poder. Neste século conhecemos simultaneamente a ditadura da Razão e as perversões totalitárias do Sujeito; é possível que as duas figuras da modernidade, que se combateram ou ignoraram, finalmente dialoguem e aprendam a viver juntas? (TOURAINÉ, 1994:14).

Todavia, antes de discutirmos mais detidamente o tema da subjetivação como processo distinto e complementar ao da racionalização das relações sociais, importa ressaltar de maneira muito breve a face dominante da modernidade, qual seja a da *razão triunfante* desencadeada através de um amplo e profundo processo de modernização racional da vida social. A compreensão do racionalismo ocidental, ou seja, da sua relação com a ação humana e a ordem das coisas, nos remete à própria idéia de modernidade, uma vez que esta sempre esteve associada à idéia de racionalização. Deste modo, deve-se salientar um importante aspecto a respeito do processo de modernização e do próprio sentido atribuído pelo Ocidente à razão, qual seja a da produção de uma *sociedade racional*. Assim,

a particularidade do pensamento ocidental, no momento da sua mais forte identificação com a modernidade, é que ele quis passar do papel essencial reconhecido à racionalização para a idéia mais ampla de uma *sociedade racional*, na qual a razão não comanda apenas a atividade científica e técnica, mas o governo dos homens tanto quanto a administração das coisas (TOURAINÉ, 1994:18).

Nesta perspectiva, a modernidade estabeleceu-se fazendo da racionalização o único princípio de organização da vida individual e coletiva, ou seja, criou as condições para a formação de uma ordem social sustentada por um tipo de dominação racional-legal; a modernidade consolidou a razão instrumental como um tipo de razão a serviço do interesse e do prazer dos indivíduos e separou de maneira crescente o mundo *objetivo*, criado pela razão, do mundo da *subjetividade*, que é antes de mais nada o do *individualismo*. Disto resulta a constatação de que não existe modernidade sem racionalização, mas também não sem a formação de um *sujeito-no-mundo* que se sente responsável perante si mesmo e perante a sociedade. Pode-se dizer, com efeito, que a visão racionalista da sociedade, sob a égide da razão instrumental, não permite uma visão completa da modernidade; esconde a metade: a emergência do sujeito humano como liberdade e como criação (TOURAINÉ, 1994:218).

Entretanto, o sujeito é, antes de tudo, aquele que está inserido em um mundo regido por leis racionais e inteligíveis para o pensamento e para a ação do homem. Sua formação se identifica com os programas de educação, com os processos de aprendizagem do pensamento racional e com a própria capacidade de resistir às pressões do hábito e do desejo, para submeter-se fundamentalmente ao governo da razão. “É o mundo que Horkheimer chama de mundo da razão objetiva e do qual ele sente saudade” (Idem).

Contudo, o mundo moderno de hoje se contrapõe cada vez mais à modernidade clássica triunfante que procurou reduzir o sujeito à razão e a impor sua despersonalização, identificando-o com uma ordem impessoal da natureza e da história. Bem ao contrário desta

perspectiva, a modernidade atual se ocupa de forma crescente da emergência de um sujeito que está libertado, que atua com base em princípios, que pressupõe o controle de suas próprias ações e que lhe permite conceber e sentir seus comportamentos como produto da sua história de vida. Em outras palavras, na atual modernidade o sujeito concebe a si mesmo como ator, isto é, como Sujeito que, enquanto indivíduo, se impõe pela vontade de agir e de ser reconhecido como ator⁵². A *modernidade nova* permite a produção de um sujeito individual, que reconhece mesmo diante da razão triunfante a presença do *Si-mesmo* junto com a vontade de ser sujeito. Dito de maneira mais precisa,

o Sujeito é passagem do Id ao Eu, o controle exercido sobre o vivido para que tenha um sentido pessoal, para que o indivíduo se transforme em ator que se insere nas relações sociais transformando-as, mas sem jamais identificar-se completamente com nenhum grupo, com nenhuma coletividade. Por que o ator não é aquele que age em conformidade com o lugar que ocupa na organização social, mas aquele que modifica o meio ambiente material e sobretudo social no qual está colocado, modificando a divisão do trabalho, as formas de decisão, as relações de dominação as orientações culturais (TOURAINÉ, 1994:220).

As noções de ator social e de sujeito são separáveis, pois o ator não se define mais em termos de sua utilidade para o corpo social. Assim, o Sujeito deixa de ser um mero coadjuvante submisso aos papéis e funções sociais que lhes são impostas pela sociedade ou pelos sistemas sociais, para se tornar num ator social com capacidade de movimentação, autonomização e desprendimento das regras sociais, isto é, daquilo que comumente se chama sociedade (TOURAINÉ, 1994). Contudo, o que torna o indivíduo um ator social é o processo de subjetivação. A *subjetivação* é a penetração do Sujeito no indivíduo e, portanto, a transformação, ainda que parcial, do indivíduo em Sujeito. A subjetivação tem a capacidade de libertar o indivíduo de valores transcendentais e também de comportamentos pessoais vinculados ao exercício de papéis sociais. Em outras palavras,

a subjetivação destrói o Ego que se define pela correspondência de comportamentos pessoais e de papéis sociais e é construído pelas interações sociais e pela ação de agências de socialização. O Ego se parte: de um lado o sujeito, do outro o Si-mesmo (Self). O Si-mesmo associa natureza e sociedade, assim como o sujeito associa indivíduo e liberdade. [...]. O sujeito não é a alma em oposição ao corpo, mas o sentido dado pela alma ao corpo, em oposição com as representações e as normas impostas pela ordem social e cultural. O Sujeito é ao mesmo tempo apolíneo e dionisíaco (Idem, p. 222).

⁵² De acordo com Touraine (1994), os três termos: *indivíduo*, *Sujeito* e *ator*, devem ser definidos pela relação de uns com os outros. Freud foi o primeiro a fazê-lo, analisando a formação do *Ego* como o produto final da ação exercida pelo *Superego* sobre o *Id*, ao qual ele pertence ao mesmo tempo (p. 220).

A subjetivação atua em colaboração com a busca pela liberdade do sujeito, impulsionando as lutas contra a ordem estabelecida e os determinismos sociais. A subjetivação corrobora com os processos de resistência social, política e cultural, de modo que sua efetivação se dá em consonância com a própria racionalização, já que esta é também o instrumento da liberdade. Todavia, esta resistência deve ser realizada no contexto de um equilíbrio entre a racionalização e a subjetivação, pois o triunfo da primeira implica em uma ampla opressão da vida social, assim como o triunfo da segunda pode conduzir a uma falsa consciência. Desta forma, a nova modernidade deve ancorar-se na articulação da dupla razão e Sujeito, isto é, na combinação da racionalização com a subjetivação. É através deste vínculo que se define a nova modernidade, cujos efeitos implicam no *descarte da idéia de sociedade, substituindo-a pela de mudança social*. Dito de outro modo,

a nova modernidade – porque se trata certamente de uma modernidade – une a razão e o Sujeito que integram um dos dois elementos culturais da modernidade esfacelada. A modernidade, que havia recalcado e reprimido metade dela mesma identificando-se com um modo de modernização conquistador e revolucionário, o da tábua rasa, pode finalmente reencontrar as duas metades. Ela não pode se definir senão como o vínculo e a tensão entre a racionalização e a subjetivação. É exatamente essa ausência de integração dos dois princípios que é essencial para definir a modernidade e que descarta a idéia de sociedade, a destrói, substituindo-a pela de mudança social (TOURAINÉ, 1994:232).

Disto, resulta a idéia de que a vida social não pode mais ser descrita como um sistema social cujos valores, normas e formas de organização são estabelecidos e defendidos pelo Estado e outras agências de controle social. Ao contrário disto, a vida social deve ser compreendida como uma ação e por isso como movimento, de sorte que ela é o conjunto das relações entre os atores sociais da mudança. Mas isto só é possível na medida em que o sujeito se opõe aos papéis sociais, recusando a imagem artificial da vida social em nome de uma lógica de liberdade e da livre produção de si-mesmo⁵³. Assim, “o Sujeito só existe como *movimento social*, como contestação da lógica da ordem, tome esta uma forma utilitarista ou simplesmente a busca da integração social” (Idem, p.249).

O fato de a nova modernidade constituir-se com base na emergência do sujeito e da subjetividade revela a importância do sujeito como ator e como movimento social contestatório da razão instrumental e das formas de dominação exercidas pelas instituições do

⁵³ Importa frisar que o Sujeito não é um princípio que paira acima da sociedade; é um modo de construção da experiência social, como o é a racionalidade instrumental. Da mesma forma, a subjetivação emerge como um movimento cultural igual à racionalização, revelando que as sociedades modernas são animadas por dois movimentos opostos e complementares – a racionalização e a subjetivação (TOURAINÉ, 1994).

Estado, bem como por aquelas que se encontram diluídas na sociedade em diferentes formas de regras, normas e ideologias totalizantes. Desta forma, a ação do sujeito aparece vinculada a um aspecto positivo, isto é, a uma luta social pela superação das formas de dominação e unilateralização da vida social, das iniquidades e da exclusão social. Trata-se, com efeito, de uma luta pelo reconhecimento, pela liberdade de ação e autodeterminação. Assim, a defesa do Sujeito representa uma defesa crítica da própria modernidade e de todo o seu potencial emancipatório calcado na combinação da razão com a subjetividade (TOURAINÉ, 1994).

Entretanto, a nova modernidade manifesta-se com base em uma profunda ambigüidade, uma vez que tanto o sujeito como a subjetividade podem apresentar um aspecto negativo, que transcende os limites da ética de responsabilidade, expressando-se, por exemplo, em condutas orientadas por um *individualismo narcisista*, cujo efeito resulta no fracasso da produção do ator pelo sujeito. Neste caso, o *indivíduo*, o *Sujeito* e o *ator* podem afastar-se um do outro, dando plenas condições para a formação de um sujeito, cuja personalidade pode constituir-se de um extremo egoísmo combinado a um sentido violento. Assim, “a idéia de sujeito não se impõe somente porque agrega o positivo, mas também pela prevalência de seu contrário, definido pela vontade de destruir os seres humanos enquanto sujeitos” (TOURAINÉ, 2009:182).

A definição do sujeito sob o prisma de um aspecto negativo fundamenta-se no fato de que a modernidade está associada não apenas ao reino da razão, mas à liberação dos desejos e à satisfação das demandas. Esta modernidade se assenta em um *liberalismo*, cujo conteúdo rejeita as obrigações coletivas, as proibições religiosas, políticas ou familiares, privilegiando a liberdade de movimento, de opinião e de expressão, ao mesmo tempo em que rejeita como ultrapassadas ou mesmo reacionárias todas as formas de organização social e cultural que impedem à liberdade de escolha e de comportamento do sujeito. Em outras palavras,

um modelo liberal tomou o lugar de um modelo técnico e mobilizador. Em particular, as imagens da juventude são, para a maioria, imagens de liberação dos desejos e dos sentimentos. Esse liberalismo define o sujeito – como a democracia – de maneira negativa, pela rejeição daquilo que é o obstáculo para a liberdade individual e coletiva (Idem, p. 272).

O liberalismo moderno apóia-se em um individualismo excessivo que confunde o sentido da liberdade e do desprendimento do sujeito em relação ao conjunto das regras da sociedade. Ele corrobora para elevar o sentimento de liberdade a um determinado nível em que a própria liberdade do sujeito e da coletividade é posta sob ameaça de não-realização plena. A emergência negativa do sujeito associada a uma subjetividade fragmentária se dá na medida em que ele perde de vista o sentido essencial da liberdade, qual seja o de que

a liberdade de cada um não conhece outro limite que a liberdade dos outros, o que impõe a aceitação de regras da vida em sociedade que são puras obrigações, mas necessárias ao exercício da liberdade, a qual seria destruída pelo caos e pela violência. [Todavia,] não é o indivíduo que deve ser orientado ou dirigido, é a sociedade que deve ser civilizada. As regras da vida em sociedade são feitas para aumentar o espaço aberto à liberdade individual (TOURAINÉ, 1994:273).

Assim, a carga excessiva do liberalismo contribui para forjar a personalidade do sujeito dando-lhe um sentido de liberdade que se associa a um egoísmo racional⁵⁴ como fonte de sustentação. É este espaço de contradição que a violência pode encontrar seu caminho, orientando-se por meio de uma subjetividade negativa, cuja efetivação atenta contra a própria liberdade do sujeito, seja em seu sentido individual ou coletivo. Observa-se, então, que o sujeito moderno manifesta-se através de uma dupla dimensão, isto é, sob um *aspecto positivo*, como ator, ou, *sob o aspecto negativo*, como aquele que não chega a se tornar um ator, negando muitas vezes esta possibilidade⁵⁵. É justamente neste ínterim, isto é, nesta condição ambígua do sujeito que a violência encontra seu caminho. Em outras palavras,

le sujet, c'est la capacité de se contruire soi-même, de procéder à des choix, de produire sa propre existence. [...]. C'est la capacité de s'engager, et donc tout aussi bien, de se dégager. Et il n'est de sujet que dans la reconnaissance du sujet chez l'Autre, dans l'acceptation de l'altérité. Le sujet n'est pas pour autant un électron libre, dont la trajectoire personnelle échapperait à toute contrainte, à toute norme, à toute relation avec d'autres que celles qu'il choisirait. Il n'existe que dans la capacité à vivre des relations. [...]. Le sujet n'est qu'une dimension de la personne, que je distinguerai de l'individu, défini à mes yeux non pas par la production de soi-même, mais par la participation à la modernité et notamment par la consommation et l'accès à l'argent. Enfin, le sujet est pour moi une catégorie abstraite, qui trouve sa réalisation concrète la plus importante dans l'action. Mais le sujet ne devient pas toujours ou facilement ou pleinement acteur, et c'est même souvent dans

⁵⁴ É justamente porque na razão se faz presente a vontade da razão que o sujeito pode agir racionalmente com base em um egoísmo racional, buscando a satisfação de suas demandas subjetivas e materiais. O egoísmo racional é entendido aqui como “[...] a disposição de uma pessoa, no sentido de utilizar os meios que se lhe apresentam para tornar eficaz a maximização de realização dos seus desejos e interesses próprios, não se importando se tais interesses trazem conseqüências prejudiciais a outrem” (HANSEN, 2007:90).

⁵⁵ O sujeito não pode ser visto separado do ator social, uma vez que este age no sentido de penetrar a racionalização e a subjetivação em uma rede de papéis sociais organizadas segundo a lógica da integração do sistema e do reforço do controle que ele exerce sobre os atores. Assim, o ator é o inverso do Si-mesmo, é aquele que em vez de desempenhar os papéis correspondentes ao *status quo*, reconstrói o campo social a partir de exigências das quais as de subjetivação introduz na sociedade um princípio não social. Sujeito e ator são dois elementos que se complementam: o último permite ao primeiro se engajar na vida social, batalhar por ela contra os equilíbrios e as ideologias estabelecidas (TOURAINÉ, 1994:303). Diante disto, pode-se dizer que o sujeito tende a negar sua condição de ator quando freqüentemente recorre ao uso da violência, seja em sentido banal, gratuito, carregada de uma carga ideológica excessiva, ou, ainda, como um mero instrumento para a satisfação dos desejos e vontades egoístas. O sujeito aqui reforça sua condição ambígua, manifestando-se ora como um sujeito que pretende chegar à condição de ator, ora como um sujeito que afasta, nega, destrói esta possibilidade.

l'espace qui sépare le sujet de l'acteur que s'ébauche la violence (WIEVIORKA, 2004:23-24)⁵⁶.

A utilização aqui da noção de sujeito em associação com os processos de subjetivação é parte fundamental de um *novo paradigma de abordagem da violência*, tal como sugere Wieviorka (1997). A formação deste novo paradigma se dá a partir das décadas de 60 e 70 do século XX, quando as sociedades modernas contemporâneas são atingidas por profundas mudanças nos diferentes campos da vida social, especialmente no âmbito da economia, da cultura e da política. Tais mudanças são reforçadas mais adiante pelo processo de mundialização e globalização, cujas conseqüências implicaram em rupturas nos padrões das relações sociais, subvertendo os vínculos de sociabilidade e de respeito à diferença em troca de práticas sociais baseadas na excessiva alteridade e violência⁵⁷. As rupturas ensejadas pela modernidade, a partir da metade do século passado, são tão complexas que mesmo as práticas de violência já existentes também foram reconvertidas, potencializadas e preteridas por novas modalidades.

Precisamente, as transformações recentes, a partir dos anos 60 e 70, são tão consideráveis que elas justificam explorar a idéia da chegada de uma nova era, e, assim, de um novo paradigma da violência, que caracterizaria o mundo contemporâneo. Quer se trate das manifestações tangíveis do fenômeno, e suas representações ou da maneira como as ciências sociais o abordam, mudanças tão profundas estão em jogo que é legítimo acentuar as inflexões e as rupturas da violência, mais do que as continuidades, que por isso se deve para tanto subestimar (WIEVIORKA, 1997:5).

⁵⁶ “O sujeito, é a capacidade de se construir a si mesmo, de proceder às suas escolhas, de produzir sua própria existência. [...]. É a capacidade de se engajar, e por isso também, de se desprender. Ele é sujeito apenas no reconhecimento do sujeito no Outro, na aceitação da alteridade. O sujeito não é, portanto, um elétron livre, cuja trajetória pessoal escaparia a qualquer pressão, a qualquer norma, a toda relação com os outros que aqueles que ele escolhe. Ele existe apenas na capacidade de viver relações. [...]. O sujeito é apenas uma dimensão da pessoa, que eu distinguiria do indivíduo, definido a meu ver não pela produção de si-mesmo, mas pela participação na modernidade e notadamente pelo consumo e acesso ao dinheiro. Enfim, o sujeito é para mim uma categoria abstrata, que encontra sua realização concreta mais importante na *ação*. Mas o sujeito nem sempre se torna ou facilmente ou plenamente ator, e é muitas vezes no mesmo espaço que separa o sujeito do ator que se inicia a violência” (Trad. livre de MAINBOURG, Evelyne & SOUZA, Davyd Spencer R. de).

⁵⁷ Na esteira dos processos de mundialização, J. V. Tavares dos Santos (1999c) analisa a formação das sociedades globais, evidenciando que as antigas categorias sociais do século passado foram modificando-se em face do surgimento de uma *nova morfologia social* calcada em múltiplas dimensões. A nova morfologia contemporânea manifestou-se pela reconversão das formas tradicionais de sociabilidade, isto é, pela correlação paradoxal e simultânea entre integração comunitária e fragmentação social, bem como pela massificação e individualização fortemente acentuadas. Um dos reflexos decorrentes das mutações nas morfologias sociais diz respeito à manifestação da violência como norma social entre diferentes grupos sociais. A violência, então, se expandiu no imaginário de segmentos diversos da população como uma espécie de linguagem social, substitutiva das formas de sociabilidade, até então, calcadas nas relações de integração e civilidade. Assim, a mundialização contribuiu para que violência conquistasse *status* como um *novo problema social*, isto é, como *uma nova questão social global* com ampla significação social e cultural em diferentes sociedades (Idem, 2004).

A instrumentalização da violência como mecanismo de sociabilidade e de consecução de fins particulares foram se institucionalizando mediante as *motivações e os sentidos* atribuídos pelos sujeitos sociais às suas ações e comportamentos, o que permite abordar a violência sob a perspectiva de um novo paradigma. Este novo empreendimento analítico tem por base a *renovação dos significados e expressões* mais concretas da violência, estando precisamente vinculado aos valores e às motivações que orientam os sujeitos em sua ação⁵⁸. Desta forma, pode-se dizer que “a violência muda, e a mudança está também nas representações acerca do fenômeno”, isto é, na passagem de uma concepção objetiva da violência para uma concepção que privilegia a dimensão dos sentidos e da subjetividade (WIEVIORKA, 2007:1148).

Compreender a violência sob a ótica do Sujeito, ou mais precisamente, pela via dos sentidos e das motivações subjetivas que orientam sua ação, pressupõe, de um lado, atentar para a *lógica da perda de sentido*, no curso da qual a violência aparece como a tentativa do sujeito em exprimir um sentido perdido, pervertido ou impossível. Para Wieviorka (2007), o sujeito torna-se violento porque não consegue construir uma ação conflitual que lhe permitiria fazer valer suas demandas políticas, culturais e econômicas, já que em muitos casos tais demandas ou expectativas não encontram espaço para o devido tratamento político. Assim,

em situações diferentes daquelas que remetem ao nascimento ou ao declínio do movimento operário, é de fato possível mostrar que a violência vem substituir um conflito, ou seja, uma relação conflitual não-encontrável ou perdida. A violência é o contrário do conflito institucionalizável, ela traduz a existência de problemas sociais que não são transformados em debates e em conflitos de sociedade (Idem, p. 1149-1150).

Por outro lado, ao invés da perda ou da falta de sentido, a violência se manifesta apoiada em uma sobrecarga, isto é, em um excesso de motivações e sentidos subjetivamente construídos que tendem a descambar na forma de uma *violência ideológica*⁵⁹. Ao proceder da

⁵⁸ Grossi Porto (2006) desenvolve uma importante discussão acerca da noção de representações sociais como instrumento de compreensão do fenômeno da violência contemporânea. Para a autora, é impossível compreender este fenômeno sem a interrogação sobre os sentidos, os valores e as crenças que estruturam e orientam a vida social, formando o conteúdo por excelência das representações sociais. Trata-se, aqui, de uma retomada teórico-metodológica da questão das crenças e dos valores, colocando-a de volta no rol dos dispositivos da explicação sociológica. Com isso, coloca-se em discussão “[...] o papel e o lugar da subjetividade na teoria e sua relação com o também recorrente requisito da objetividade como condição para produção de conhecimento válido” (p. 250). A este respeito ver GROSSI PORTO, M. S. *Crenças, valores e representações sociais da violência*. Sociologias, Porto Alegre, ano 8, n. 16, jul/dez, 2006, p. 250-273; _____. *A violência urbana e suas representações sociais: o caso do Distrito Federal*. São Paulo em Perspectiva, ano 13, n. 4, 1999, p. 130-135.

⁵⁹ Wieviorka (2007) observou, por exemplo, que o terrorismo de extrema esquerda conduzido em nome da classe operária na Itália, nos anos 70 e 80, baseava-se numa ideologia por meio da qual seus protagonistas se arrogavam a missão histórica de um proletariado, embora, este se mantivesse muito distante de acreditar em qualquer papel histórico para si (p. 1152).

ideologia, a violência encontra um sentido de substituição em relação ao conflito social; ela também conquista sua autonomia diante da influência de qualquer tipo de ideologia, de qualquer tipo de valoração ou racionalização instrumental ou subjetiva. “[...] É assim quando ocorrem a crueldade, a violência gratuita, a violência pela violência. Quando o ator não apenas destrói o outro, mas também se autodestrói” (WIEVIORKA, 2007:1152).

A partir das noções de sujeito e de subjetividade, Wieviorka (2007) sugere uma tipologia de sujeitos em que cada caso corresponde a um tipo de subjetividade ligada à violência. Os tipos de sujeito são classificados da seguinte forma:

sujeito flutuante é aquele que, não chegando a se tornar ator, passa à violência: por exemplo, o jovem imigrado de um bairro à deriva que queima os carros, por não poder exprimir de outro modo suas demandas, seu desejo de construir sua existência; *hipersujeito* é aquele que compensa a perda de sentido (caso precedente) pela sobrecarga, o excesso, dando-lhe um sentido novo, ideológico, mítico, religioso por exemplo; *não-sujeito* é aquele que age de maneira violenta, sem comprometer de maneira nenhuma sua subjetividade, contentando-se em obedecer [...]; *anti-sujeito* é essa face do Sujeito que não reconhece a outrem o direito de ser Sujeito, e que só pode se construir na negação da humanidade do outro; *sujeito em sobrevivência*, enfim, remete a essa virtualidade que faz com que, sem considerar toda agressividade, possa acontecer de um indivíduo se sentir ameaçado, em sua existência mesma, e conduzir-se de maneira violenta para assegurar sua sobrevivência (Idem, p. 1152).

Ao sugerir esta tipologia de sujeitos, Wieviorka coloca em relevo a vantagem que ela apresenta em termos de abordagem da violência. Através dela é possível analisar a violência contemporânea não apenas sob ótica das frustrações que ela revela, sob os cálculos relativamente racionais que constam na ação violenta do sujeito, ou, ainda, sob o ponto de vista da cultura, onde se situam as valorações e as representações dos sujeitos. Bem mais além destas formas de clássicas de abordagem, o novo paradigma da violência, centrado na noção de sujeito e da subjetividade, permite analisar a violência no contexto das lógicas de perda e sobrecarga de sentidos, no curso das quais ela se efetiva ou é construída.

Neste sentido, a violência nas sociedades contemporâneas pode ser mais bem compreendida, se tomarmos por base a abordagem da violência centrada na noção de sujeito⁶⁰. Este pode se tornar mais ou menos violento dependendo do nível de sua frustração,

⁶⁰ L. A. Machado da Silva (2007) considera que a hipótese de análise de Wieviorka é bastante rica para a compreensão da violência no Brasil, cuja principal modalidade é aquela caracterizada pelo crime comum. A violência adquiriu uma forma “desconcentrada” paralelamente à consolidação do processo de redemocratização do País. Machado da Silva sugere que a tipologia do sujeito seja compreendida como um esboço de teoria da violência, de modo que, assim, seja possível compreender a especificidade do caso brasileiro, evitando um particularismo monográfico que isolaria o País do resto do mundo. Deste modo, “[...] uma combinação entre o

da discriminação ou mesmo da violência sofrida. Ele pode vivenciar determinadas experiências de violência, seja como seu protagonista ou como sua vítima. Portanto,

[...] la violence est souvent, au moins partiellement, au moins à l'origine, la marque d'un sujet contraire, interdit, impossible ou malheureux. La marque, éventuellement, d'une personne ayant elle-même subi une violence soit physique, comme ces traumatisés de la guerre qui développent ensuite des troubles de personnalité pouvant inclure des épisodes de violence, soit morale ou symbolique, comme c'est souvent le cas pour les jeunes délinquants (WIEVIORKA, 2004:24)⁶¹.

Certamente que a violência contemporânea se insere num cenário marcado por grandes dificuldades sociais, mas ela corresponde muito mais aos *significados e aos sentimentos de injustiça, de não reconhecimento*, de discriminação cultural e racial sofridas por diferentes grupos sociais, particularmente os jovens que vêem na modernidade a possibilidade de sua afirmação ou uma rejeição desta. A violência vinculada aos sentimentos de injustiça ou de não reconhecimento pode também estar associada à *frustração* do sujeito, especialmente de um “jovem delinqüente” ou de um determinado grupo social que se vê privado ou limitado quanto às suas possibilidades de acesso a bens materiais e a determinadas formas legítimas de reconhecimento simbólico (WIEVIORKA, 2004).

A frustração pode estar ligada ao tema do reconhecimento mesmo quando se trata do caso em que o sujeito almeja o acesso a bens materiais e ao dinheiro, ainda que para isso tenha que incorrer na delinqüência e no uso de meios ilegítimos para atingir seus fins legítimos. Este tipo de frustração, recorrente nas sociedades contemporâneas, revela a produção de um sujeito ansioso em consumir. Dito de outra maneira,

la frustration, ici, semble renvoyer davantage à l'individu soucieux de consommer, qu'au sujet s'efforçant de se contruire. Mais déjà là, le thème du sujet peut apporter un éclairage utile, en suggérant que derrière l'action pour accéder à des biens ou à de l'argent, il y a un désir de paraître, de s'affirmer, de gagner l'estime de soi et peut-être celle des autres, ou de certains autres. Et surtout, dès qu'on associe la frustration au thème de la reconnaissance, on conçoit vite l'importance de la place du sujet (WIEVIORKA, 2004:24)⁶².

sujeito ‘flutuante’, o ‘anti-sujeito’ e o sujeito ‘em sobrevivência’ poderia dar conta da singularidade do sujeito da violência no Brasil” (p. 1159).

⁶¹ “a violência é muitas vezes, ao menos parcialmente, ao menos na origem, a marca de um sujeito contrariado, proibido, impossível ou infeliz. A marca, eventualmente, de uma pessoa tendo ela mesmo sofrido uma violência tanto física, como esses traumatizados da guerra que desenvolvem depois distúrbios de personalidade podendo incluir episódios de violência, tanto moral ou simbólica, como é muitas vezes o caso dos jovens delinqüentes” (Trad. livre).

⁶² “A frustração, aqui, parece remeter mais ao indivíduo ansioso em consumir, que ao sujeito se esforçando em se construir. Mas já aí, o tema do sujeito pode trazer uma luz útil, sugerindo que atrás da ação para acessar bens ou dinheiro, existe um desejo de aparecer, de se afirmar, de ganhar alto-estima e talvez o respeito dos outros, ou pelo menos de alguns. E principalmente, assim que a pessoa associe a frustração ao tema do reconhecimento, ela concebe rapidamente a importância do lugar do sujeito” (Trad. livre).

Se, por um lado, a violência pode ser entendida sob o ponto de vista da emergência do sujeito e dos processos de subjetivação, por outro, ela não pode deixar de ser compreendida automaticamente sob o horizonte da *intersubjetividade*. A violência é construída ou efetivada no curso do processo de *fragmentação das relações intersubjetivas*. Ela apóia-se, de um lado, na exacerbação da subjetividade dos sentidos; de outro, ela se nutre do enfraquecimento ou da perda da capacidade do sujeito em manter relações calcadas no entendimento e no *reconhecimento intersubjetivo*. Neste sentido, buscamos analisar o fenômeno da violência contemporânea no contexto da idéia de um *projeto inacabado da modernidade*⁶³ ou, mais precisamente, no prolongamento de sua crise, cujos efeitos podem ser apontados como os responsáveis pela fragmentação do mundo da vida e pela produção de diversas formas de patologias sociais correlacionada aos processos de empobrecimento cultural do mundo da vida e a indução sistemática de reificação das relações sociais (HABERMAS, 1987).

Diante disto, a violência é vista à luz dos dilemas de uma modernidade inacabada, cuja complementação deve ocorrer sob o ponto de vista *normativo*, tal como sugere Habermas em sua Teoria da Modernidade⁶⁴. Trata-se, aqui, de uma defesa da modernidade, para o qual é imprescindível recuperar os *potenciais de racionalidade prático-emancipatória* engendrados pela própria modernidade. A efetivação do potencial da racionalidade prática, concebida sob a égide da *razão comunicativa*, pode contribuir amplamente para a superação das *patologias da modernidade*, com amplos reflexos para o restabelecimento e manutenção das relações intersubjetivas do mundo da vida. Assim, o fortalecimento da consciência moral e a recuperação da *solidariedade social como força integradora* torna-se algo factível nos marcos da racionalidade prático-moral da ação comunicativa, corroborando amplamente para evitar a prática sistemática da violência como meio comum de coordenação da ação dos sujeitos.

5 A ambivalência da modernidade e a violência no mundo da vida

5.1 Sociedade dual e transformação da integração social

⁶³ Refiro-me aqui à idéia sugerida por Habermas em seu texto *A modernidade: um projeto inacabado*. O autor parte da idéia de que ao concentrar-se na dimensão estética e filosófica da questão da modernidade, Adorno perdeu o vínculo com a modernização da sociedade, contribuindo para reforçar os paradoxos que acompanham a reflexão e crítica da modernidade (FREITAG, 1995). Este ensaio encontra-se traduzido In: *ARANTES, O. B. F.; ARANTES, P.E. Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas. São Paulo: Brasiliense, 1992.*

⁶⁴ A tematização da Modernidade em Habermas apóia-se no texto de *Bárbara Freitag* intitulado *Habermas e a teoria da modernidade*. Cad. CRH., Salvador, n. 22, p. 138-163, jan/jun. 1995. Trata-se de um texto é essencial para compreender a modernidade em Habermas, uma vez que sua Teoria está “imersa em múltiplas publicações, mas nunca desenvolvida explicitamente pelo próprio autor em um texto sintético” (FREITAG, op. cit., pg. 138).

A *Teoria da Modernidade* de Habermas toma como parâmetro de análise as conseqüências dos *processos de modernização racional* e de *modernização cultural* das sociedades modernas. Com base em um novo conceito de razão comunicativa, e em um novo conceito de sociedade, que integra a idéia de *sistema* ao conceito de *mundo da vida*, Habermas pretende explicar a gênese da moderna sociedade ocidental, diagnosticar suas patologias sociais e buscar soluções para a supressão destas. Sua Teoria da Modernidade aparece articulada à *Teoria da Ação Comunicativa*, cujo conteúdo julga ser capaz de se opor à redução cognitivo-instrumental da razão e mais amplamente ao paradoxo da modernidade. Conforme as palavras do autor,

la categoria de acción comunicativa la desarrollo [...] permite acceder a tres complejos temáticos que se ensamblan entre sí: se trata em primer lugar de un concepto de racionalidad comunicativa, que he desarrollado con el suficiente escepticismo, pero que es capaz de hacer frente a las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón; en segundo lugar, de un concepto de sociedad articulado en dos niveles, que asocia los paradigmas de mundo de la vida y sistema, y no sólo de forma retórica. Y finalmente, de una teoría de la modernidad que explica el tipo de patologías sociales que hoy se tornan cada vez más visibles, mediante la hipótesis de que los ámbitos de acción comunicativamente estructurados quedan sometidos a los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente que se han vuelto autónomos. Es decir, que la teoría de la acción comunicativa nos permite una categorización del plexo de la vida social, con la que se puede dar razón de las paradojas de la modernidad (HABERMAS, I, 1987:10).

Se, por um lado, a modernidade é tematizada sob o ponto de vista de um “projeto inacabado”, devendo seu diagnóstico evidenciar suas transformações, suas patologias, bem como as possíveis soluções para a supressão destas, por outro lado, a modernidade deve ser retomada e concluída com base em um conteúdo normativo. Deste modo, nossa fala compartilha da idéia de uma defesa do “projeto da modernidade”, segundo o qual mesmo em face dos problemas provocados pela crise da modernidade, é necessário recuperar em seu processo de racionalização um *potencial prático-emancipatório* para a humanidade (HABERMAS, 1987).

Assim, o projeto da modernidade deve ser complementado sem que tenhamos que abrir mão daquilo que já se conquistou, não apenas em termos de conhecimento, mas também de liberdade subjetiva, da autonomia ética, da auto-realização e do direito de participação na formação de uma vontade política calcada em uma *razão pública*. Com efeito, a modernidade é diagnosticada por Habermas como um processo ambíguo, ou melhor, *ambivalente*, na medida em que, para além de seus efeitos patológicos, baseados em um domínio absoluto da

racionalidade instrumental, do consumismo e das necessidades materiais, ela possibilitou, também, processos de aprendizado coletivo, de caráter moral e político, fundamentados na razão comunicativa. Esta, por sua vez, revela no âmbito da ação social que o comportamento efetivo dos indivíduos pressupõe uma relação interna com valores morais e políticos, que é possível mediante a expansão do horizonte reflexivo da cultura, da qual resulta a autocrítica como indivíduo e sociedade.

A Teoria da Modernidade de Habermas está inserida nos marcos de sua Teoria da Evolução Social, sendo esta constituída de duas linhas paralelas e articuladas de pensamento: a do saber técnico-organizativo, regida pela *dinâmica do desenvolvimento*, e a do saber prático-moral, regida pela *lógica do desenvolvimento*. A partir desta distinção, Habermas sugere uma visão dual das sociedades modernas, já que estas se caracterizam pelo fato de estarem estruturadas em dois tipos de mundo: o *mundo sistêmico* e o *mundo da vida*. O sistema refere-se ao *mundo da reprodução material* ou das necessidades externas dos sujeitos, como o trabalho e a sobrevivência física; o mundo da vida diz respeito ao *mundo da reprodução simbólica* ou das necessidades internas, as quais têm a ver com a interação, com a cultura e com a sobrevivência das tradições e identidades coletivas.

A diferenciação entre sistema e mundo da vida parte de uma distinção importante desenvolvida por Habermas em sua Teoria da Modernidade. O autor sugere a existência de dois processos distintos de modernização das sociedades modernas, o primeiro deles refere-se à modernização calcada no potencial da *racionalização social*, cuja consequência levou à expansão do mundo sistêmico, especialmente de dois *subsistemas*, o *econômico* e o *político*, ambos respectivamente orientados pelos media do *dinheiro* e do *poder*; já o segundo processo de modernização diz respeito ao da *racionalização da cultura*, o qual se manifesta na *diferenciação e autonomização* das chamadas *esferas de valor* – a moral, a ciência e a arte.

O sistema se constitui de diferentes esferas sistêmicas de integração que se diferenciam progressivamente do mundo da vida. Habermas (1987) classifica estas esferas como *subsistemas racionais com respeito a fins*, organizados e delimitados através de mecanismos específicos de coordenação das ações, exercendo, cada qual, determinada forma de integração funcional. Dentre os subsistemas das sociedades modernas, destacam-se o *subsistema jurídico*, para o qual o *direito* atua como um tipo de media, o *subsistema político* que, enquanto *Estado*, utiliza-se do *poder* como media característico, e o *subsistema econômico*, que se utiliza do *dinheiro* como media específico.

O conceito de sistema utilizado por Habermas advém da Teoria Sistêmica de T. Parsons. Esta teoria tem como noção fundamental o conceito de *meio regulativo*⁶⁵, com base no qual o sistema tende a operar o processo de transformação da *integração social* do mundo da vida em favor da *integração funcional*. Esta passa a ser entendida como sendo equivalente a uma reprodução material do mundo da vida, isto é, como conservação de um sistema, que se efetiva mediante a reprodução material da vida social, requerendo, para tanto, a consecução de atividades ou ações com respeito a fins (teleológicos) no sentido cooperativo.

A transformação da integração social em favor da integração funcional resulta no fato de que a interação entre os sujeitos é vista não mais como uma relação intencional, mas sim como uma rede de mecanismos funcionais que regulam as conseqüências inintencionais destes sujeitos. A integração funcional dos diferentes sistemas depende do meio regulativo que é característico a cada um; no caso do subsistema econômico, sua integração se assenta no meio dinheiro, capaz de substituir a comunicação lingüística em determinadas situações e aspectos da vida social, reduzindo o dispêndio do processo de entendimento, assim como o risco do fracasso na busca do entendimento (HABERMAS, II, 1987:374).

O dinheiro substitui com certa vantagem a interação lingüística, firmando-se como um meio regulador da coordenação entre os sujeitos nas relações específicas do subsistema econômico. Assim, ao invés de uma força motivada racionalmente com base nos pressupostos do entendimento, os sujeitos se orientam pela via de uma força motivada empiricamente, ou seja, pela satisfação das necessidades externas representadas através de bens materiais. Portanto, se, de um lado, as interações coordenadas através de motivação racional generalizada representam uma *especialização dos processos lingüísticos de formação do consenso*, por outro lado, aquelas interações coordenadas com base em motivações empíricas apresentam uma característica bem diversa. Dito de maneira mais enfática, estas interações

[...] codifican un comportamiento racional con arreglo a fines frente a cantidades de valor susceptibles de convertirse en objeto de cálculo y posibilitan el ejercicio de un influjo estratégico generalizado sobre las decisiones de los otros participantes en la interacción eludiendo los procesos de formación lingüística del consenso. Y como no solo simplifican la comunicación lingüística, sino que a la *sustituyen* por una generalización simbólica de perjuicios y compensaciones, el contexto del mundo de la vida en que están siempre insertos los procesos de entendimiento queda

⁶⁵ A teoria dos meios regulativos foi uma idéia que Parsons importou da economia para a sociologia. Na economia neoclássica, o conceito de economia é concebido como um subsistema que regula suas trocas e relações com outros subsistemas através do meio dinheiro. Na teoria parsoniana, o dinheiro é o meio regulador por excelência que possibilita as relações entre os sujeitos e os subsistemas entre si. Embora Parsons tenha generalizado a noção de meio regulativo para a sociedade como um todo, Habermas (1987) limitou-a ao sistema econômico e político, aos quais correspondem, respectivamente, o meio regulativo do dinheiro e do poder, este último com algumas exigências e limitações (SOUZA, 1997).

devaluado y dispuesto para interacciones controladas por medios: el mundo de la vida ya no resulta necesario para la coordinación de las acciones (HABERMAS, II, 1987:400) [grifo do autor].

A transformação da integração social e a conseqüente substituição da linguagem como meio de regulação da ação, em favor da integração funcional do subsistema econômico e político permite observar que o processo de racionalização social ocorrido no interior destes subsistemas apóia-se em uma *racionalidade lógico-instrumental*, possibilitando a formação de subsistemas de ação racional com respeito a fins.

Observa-se, então, que o processo de racionalização social aparece desde o início como algo contraditório, já que, de um lado, ele se tornou eficaz no plano da comunicação cotidiana, substituindo o saber tradicional em sua função de coordenação da ação por um saber especializado com pretensões de validade cognoscitivas, normativas e estéticas, acessíveis apenas pela ação orientada ao entendimento. Deste modo, a racionalização intervém na comunicação cotidiana ligada ao processo de entendimento intersubjetivo para o qual a linguagem é o meio essencial; por outro lado, em função do aumento da complexidade sistêmica, a racionalização social aparece sob outro aspecto, coordenando as ações com base em subsistemas de ação racional com respeito a fins, no qual prevalece a ação orientada ao êxito. Diante disto, vê-se que

se trata de una contradicción entre la racionalización de la comunicación cotidiana, ligada a las estructuras intersubjetivas del mundo de la vida, para la que el lenguaje representa el medio genuino e insustituible de entendimiento, y la creciente complejidad de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines en donde coordinan la acción medios de control como el dinero y el poder. Se produce una competencia, pues, no entre el tipo de acción orientada al entendimiento y el tipo de acción orientada al éxito, sino entre principios de integración social: entre mecanismo que representa una comunicación lingüística orientada por pretensões de validez, el cual emerge de forma cada vez más pura de la racionalización del mundo de la vida, y los medios de control deslingüistizados a través de los cuales se diferencian los subsistemas de acción orientada a éxito (HABERMAS, I, 1987:437) [grifo do autor].

A transformação da integração social em integração funcional, através do uso do dinheiro e do poder, revela que a racionalidade instrumental da ação com respeito a fins avança sobre o mundo da vida, privilegiando a reprodução material em detrimento da reprodução simbólica e da racionalidade comunicativa, que passa a ser excluída em sua função de coordenação da ação. A ação racional com respeito a fins progride em detrimento

da *ação racional orientada ao entendimento*⁶⁶, implicando em uma reestruturação do mundo da vida, isto é, como um processo que retorna sobre a comunicação cotidiana, *afetando a interação social e a socialização* (HABERMAS, I, 1987).

A emergência dos subsistemas de ação racional com respeito a fins adquire um significado diferente das investigações desenvolvidas por Weber, pois, com a formação dos subsistemas, nos quais se institucionalizam a ação econômica e a ação administrativa racionais com respeito a fins, a linguagem é liberada da coordenação da ação e da integração social. Neste sentido, Habermas afirma que “Weber [teria] plantea[do] su teoría de la acción en términos tan estrechos que no puede reconocer en el dinero y en el poder los medios de comunicación que, *sustituyendo al lenguaje*, possibilitan la diferenciación de subsistemas de acción racional con arreglo a fines” (Idem, p. 436) [grifo do autor].

Disto resulta a constatação de que a racionalização das sociedades modernas ocidentais revela um profundo paradoxo, situando-se entre a *racionalização social dos subsistemas* e a *racionalização cultural das esferas de valor*. A paradoxalidade da racionalização revela-se no seu retorno sobre o mundo da vida, sobre o princípio básico da integração social que é a ação orientada ao entendimento, corroborando, assim, para a fragmentação deste mundo vital.

5.2 Desacoplamento entre sistema e mundo da vida

A expansão dos subsistemas de ação racional com respeito a fins, particularmente a economia e o Estado, sobre a ação orientada para o entendimento mútuo, situa-se em um contexto de complexificação social crescente decorrente de um processo *modernização societária*, cujo resultado culminou no *desacoplamento entre sistema e mundo da vida*⁶⁷. Este fenômeno é passível de atingir as diferentes esferas sistêmicas das sociedades modernas, tais como o direito, o amor, a religião, a política, a arte, a família, entre outras. Com isso, vê-se diminuída a capacidade de integração das sociedades por meio da ação comunicativa como

⁶⁶ A racionalização da prática cotidiana somente é acessível através da ação orientada ao entendimento; trata-se de uma racionalização característica do mundo da vida, a qual Weber teria dado pouca atenção se comparada a sua dedicação para com a racionalização dos subsistemas da economia e do Estado (HABERMAS, 1987).

⁶⁷ Habermas (1987) analisa o processo de desacoplamento ou separação entre sistema e mundo da vida no contexto de um processo evolutivo, no qual se desenrola o aumento da complexidade sistêmica e a racionalização progressiva do mundo da vida. Em sua abordagem teórico-explicativa, o autor parte das sociedades primitivas como mundos socioculturais da vida e como sistemas autoregulados para mostrar a íntima relação entre integração social e integração sistêmica. Contudo, sua intenção é chegar aos processos de racionalização e complexificação das sociedades modernas, os quais contribuíram para o desacoplamento entre sistema e mundo da vida e, por conseguinte, entre integração sistêmica e integração social.

forma de racionalidade própria de reprodução do seu mundo da vida. Ao invés disso, as relações sociais passam a ser integradas por meios de controles deslingüístizados, objetivando um mundo da vida em mais um subsistema com seus medias específicos, tais como o subsistema economia (dinheiro) e o Estado (poder). Com efeito, o desacoplamento entre sistema e mundo da vida pode ser descrito da seguinte forma:

el mundo de la vida, que al principio es coextensivo con un sistema social poco diferenciado, se va viendo degradado progresivamente a un subsistema entre otros. En ese proceso los mecanismos sistémicos se desligan cada vez más de las estructuras sociales a través de las cuales se cumple la integración social. Las sociedades modernas alcanzan, como veremos, un nivel de diferenciación sistémica en que la conexión entre organizaciones que se han vuelto autónomas queda establecida a través de medios de comunicación deslingüístizados (HABERMAS, II, 1987:217).

A progressiva diferenciação sistêmica das sociedades modernas pode ser entendida sob o ponto de vista de uma tendência evolutiva, na qual as transformações de base institucional no âmbito do direito e da moral servem como suporte para a efetivação dos diferentes subsistemas e para sua integração. A diferenciação e aumento da complexidade sistêmica só podem elevar-se ou ser incrementada à medida que se introduz um novo mecanismo sistêmico. Este, por sua vez, ao atingir certa primazia, necessita ancorar-se no interior do mundo da vida, isto é, necessita *institucionalizar-se*, seja através de *status*, da autoridade ligada ao cargo ou do *direito privado burguês*⁶⁸ (HABERMAS, 1987).

Neste sentido, o aumento da complexidade sistêmica inerente às formações sociais modernas vincula-se aos complexos institucionais que definem a base da sociedade. Do ponto de vista de uma Teoria da Evolução, as bases institucionais constituem uma seqüência de inovações evolutivas que são produzidas apenas e na medida em que o mundo da vida tem sido suficientemente racionalizado, especialmente se a moral e o direito têm alcançado um nível evolutivo apropriado pela via de um processo de aprendizado. Habermas sugere que o desenvolvimento das instituições de regulação jurídico-moral deve acompanhar a institucionalização dos novos níveis de diferenciação sistêmica; trata-se, na verdade, de uma exigência em virtude da necessidade de regulação consensual dos conflitos de ação que tendem a aparecer face ao fracasso da ação comunicativa como mecanismo de entendimento no interior mundo da vida. Em outras palavras,

⁶⁸ Se, por um lado, a complexidade sistêmica tende a progredir e a se diferenciar no decorrer da modernização racional das sociedades contemporâneas; por outro lado, o mundo da vida se mantém como um subsistema que define a consciência do sistema social em seu conjunto. Daí a necessidade dos mecanismos sistêmicos ancorarem-se no interior do mundo da vida a fim de que sejam institucionalizados (HABERMAS, II, 1987:217).

la moral y el derecho tienen la función de encauzar de tal suerte los conflictos abiertos, que no sufra quebranto el fundamento de la acción orientada al entendimiento, y con ello la integración social del mundo de la vida. Garantizan un ulterior nivel de consenso, al que se puede recurrir cuando el mecanismo del entendimiento ha fracasado en el ámbito de la regulación normativa de la comunicación cotidiana, cuando, en consecuencia, la coordinación de las acciones prevista para el caso norma no se produce y se torna actual la alternativa de un enfrentamiento violento (HABERMAS, II, 1987:245).

A capacidade do direito moderno em regulamentar os conflitos de ação nas sociedades modernas se assenta em um poder coativo de caráter externo, sancionado pelo Estado. Isto se dá concomitantemente ao fato de o direito se converter em uma instituição desconectada de motivos éticos daqueles para quem rege o sistema jurídico, necessitando apenas de uma obediência abstrata ao sistema de normas. Habermas (1987) vê esta evolução social⁶⁹ como parte da diferenciação estrutural do mundo da vida; nela se reflete a autonomização dos componentes sociais do mundo da vida, isto é, do sistema institucional, frente à cultura e à personalidade, o que implica na exigência de que as ordens legítimas dependam cada vez mais de procedimentos formais de criação e justificação das normas.

O desprendimento do direito moderno em relação às motivações éticas pode ser mais bem entendido na medida em que a diferenciação da economia através do meio *dinheiro* provoca a necessidade de um sistema de ação eticamente neutralizado e que se institucionaliza diretamente nas formas do direito privado burguês. Assim, “en la medida en que las acciones se coordinan a través de un medio deslingüistizado como es el dinero, el marco normativo de las interacciones se viene abajo y éstas se transforman en transacciones entre sujetos jurídicos privados efectuadas con vistas al éxito” (HABERMAS, II, 1987:251).

Outro aspecto que torna evidente o desacoplamento ente sistema e mundo da vida pode ser entendido com base no fato de que a racionalização do mundo de vida produz uma progressiva liberação do potencial de racionalidade que a ação comunicativa traz em seu seio. Isto se reflete em uma autonomização cada vez maior que a ação orientada ao entendimento conquista frente aos contextos normativos, porém, simultaneamente, observa-se que o mecanismo de entendimento, cada vez mais sobrecarregado, é substituído por meios de comunicação deslingüistizados. De acordo com Habermas (1987), este processo ocorre em

⁶⁹ Conforme mostramos no primeiro capítulo, Habermas vê a evolução do direito e da moral em três níveis de desenvolvimento da consciência moral, quais sejam: o pré-convencional, convencional e pós-convencional. Todavia, o autor entende que no processo de evolução social não é possível o estabelecimento de níveis de integração mais altos enquanto não se formarem instituições jurídicas que representem uma consciência moral de nível convencional ou pós-convencional.

virtude do nível de generalização de motivos e valores alcançados pela sociedade civil moderna. Neste caso, as relações privadas passam a exigir a aplicação autônoma de princípios universais, ao passo em que, na esfera profissional, a orientação da ação se dá com base no direito positivamente estatuído. Em outras palavras, “[...] la generalización de motivos y valores llega finalmente tan lejos, que la *obediencia abstracta al derecho* es la única condición normativa que el actor ha de cumplir en los ámbitos de acción formalmente organizados” (HABERMAS, II, 1987:254) [grifo do autor].

Em conseqüência da generalização de valores, observa-se no plano da interação o desenrolar de duas tendências contrapostas: quanto maior o progresso de generalização de motivos e valores, mais desligada permanece a ação comunicativa de padrões normativos de comportamento concretos e recebidos. Com esta desconexão, a carga da integração social se desloca de maneira cada vez mais nítida do consenso de base “religiosa” para os processos lingüísticos de formação de consenso. Portanto,

este cambio de polaridad en la coordinación de la acción, coordinación que en adelante ha de estibar sobre el mecanismo del entendimiento, hace que cada vez aparezcan con más puridad las estructuras generales de la acción orientada ao entendimiento. En este aspecto, la generalización de los valores es una condición necesaria para el desencantamiento del potencial de racionalidad que la acción comunicativa comporta (Idem).

Entretanto, a emancipação da ação comunicativa em relação às orientações particulares de valor, como a de caráter religiosa, implica simultaneamente na separação entre ação orientada ao êxito e ação orientada ao entendimento. Da mesma forma, com a generalização de motivos e valores criam-se as condições para a formação de subsistemas de ação racional com respeito a fins. Assim, a coordenação da ação somente pode ser regulada por meios de comunicação deslingüistizados quando estiver vinculada a um contexto no qual a *ação estratégica*⁷⁰ seja colocada em prática. Assim, enquanto a moral, agora desinstitucionalizada e interiorizada, liga a regulação dos conflitos de ação à idéia de um desempenho discursivo de pretensões de validade normativas, isto é, aos procedimentos e pressupostos da argumentação moral, o direito coativo, esvaziado de conteúdos morais, impõe um adiamento da legitimação, que possibilita o controle da ação através de meios sistêmicos.

⁷⁰ Importante destacar que a *ação estratégica* corresponde a uma ampliação e conversão da *ação teleológica* ou *ação instrumental*, o que ocorre quando no cálculo que o sujeito faz de seu êxito intervém a expectativa de decisões de um ou mais sujeitos que também atuam com vistas à realização de seus próprios propósitos. O modelo de ação estratégica pode ser interpretado por suas características utilitaristas, uma vez que o sujeito elege e calcula os meios e fins sob o ponto de vista da maximização de utilidade ou de expectativas de utilidades. Ambas as ações – teleológica e estratégica – são definidas por sua orientação ao êxito, porém a primeira se efetiva numa situação não social, enquanto a segunda tende a ser de caráter social (HABERMAS, I, 1987:367).

Observa-se, portanto, que a emancipação da ação comunicativa por meio da generalização de motivações e valores resulta na liberação de um potencial de racionalidade que corrobora para a evolução do direito e da moral, da qual a própria generalização de valores depende como um aspecto da racionalização do mundo da vida. Vê-se, então, a formação de subsistemas de ação racional com respeito a fins calcados em meios de regulação da ação deslingüístizados que implicam na separação entre integração sistêmica e integração social, bem como nas formas de coordenação da ação. Dito de outra maneira,

en esta polarización se refleja el desacoplamiento de integración sistémica e integración social. Este desacoplamiento presupone en el plano de la interacción una diferenciación no sólo entre acción orientada al éxito y orientada al entendimiento, sino también entre los correspondientes *mecanismos de coordinación de la acción*, según sea la forma en que ego mueve a alter a proseguir la interacción y la base sobre que se forman las orientaciones de acción generalizadas de alter. [Assim], sobre la base de unas orientaciones de acción cada vez más generalizadas se teje una red cada vez más tupida de interacciones que escapan a un control normativo directo y que tienen que ser coordinadas *por otras vías* (HABERMAS, II, 1987:255) [grifo do autor].

A satisfação da crescente necessidade de coordenação da ação ocorre através do entendimento lingüístico ou por meio de *mecanismos de descarga* que reduzem o dispêndio durante a comunicação ou os riscos de desentendimento. No curso da diferenciação entre a ação orientada ao êxito e a ação orientada ao entendimento formam-se dois tipos de mecanismos de descarga tidos como meios de comunicação que podem condensar ou substituir o entendimento lingüístico⁷¹. No caso de substituição, os meios de controle como o dinheiro e o poder emergem de *vinculações motivadas empiricamente*, enquanto, por outro lado, as formas generalizadas de comunicação, coordenadas sob o ponto de vista prático-moral, baseiam-se em formas de *confiança motivadas racionalmente*.

Neste sentido, Habermas sugere que a mudança quanto aos meios de coordenação da ação ocorre com a progressiva racionalização que o mundo da vida exerce sobre os mecanismos de entendimento, aumentando a necessidade de entendimento ao mesmo tempo em que também aumenta o dispêndio da interpretação e o risco de desentendimento. Estas sobrecargas e perigos relativos à necessidade de se chegar a um consenso lingüístico são absorvidos pelos meios de comunicação. Contudo, o funcionamento de tais meios tende a se distinguir segundo a maneira como estes abarquem a formação lingüística do consenso: seja

⁷¹ Aqui Habermas (1987) se reporta ao *prestígio* e à *influência* como meios capazes de aliviar o dispêndio na comunicação e de reduzir os riscos de desentendimento. É através da generalização do prestígio e da influência que se formam os meios de controle da coordenação que, por sua vez, se separam conforme os vínculos de base empírica e as diversas formas de confiança motivada racionalmente.

por meio de uma *especialização* em determinados aspectos de validade, seja por meio de uma *hierarquização* dos processos de entendimento, ou, que desconectem a coordenação da ação da *formação lingüística de consenso*, neutralizando-a frente a alternativa de acordo ou da falta de entendimento. Sob um ponto de vista mais amplo, pode-se dizer que

este cambio en la coordinación de la acción, de la que se hacen cargo ahora medios de control en lugar del lenguaje, significa una desconexión de la interacción con respecto a los contextos del mundo de la vida. Medios como el dinero y el poder arrancan de vinculaciones cuya motivación es empírica; codifican un trato ‘racional con arreglo a fines’ con masas de valor susceptibles de cálculo y posibilitan el ejercicio de una influencia estratégica generalizada sobre las decisiones de los otros participantes en la interacción en un movimiento de elusión y rodeo de los procesos de formación lingüística del consenso. Como no solamente simplifican la comunicación lingüística, sino que la sustituyen por una generalización simbólica de perjuicios y resarcimientos, el contexto del mundo de la vida en que siempre están insertos los procesos de entendimiento queda desvalorizado y sometido a las interacciones regidas por medios: el mundo de la vida ya no es necesario para la coordinación de las acciones (HABERMAS, II, 1987:258).

Com a substituição da comunicação lingüística e com a conseqüente desvalorização do mundo da vida como meio necessário para a coordenação das ações, os subsistemas sociais tornam-se cada vez mais independentes, submetendo o mundo da vida a um espaço reduzido ao entorno do sistema. Em verdade, a sustentação da ação sobre os meios de controle deslingüistizados, além de atuar como fator de alívio da necessidade de comunicação, bem como de redução dos riscos que esta comporta, aparece também como um condicionamento das decisões em um espaço de contingências ampliado e, neste sentido, como uma *tecnificação do mundo da vida*⁷² (Idem, p. 259).

A tecnificação do mundo da vida pode ser percebida pela formação de redes de interação cada vez mais complexas, regidas por meios de coordenação da ação descarregados da necessidade de se chegar a um consenso lingüístico. O dinheiro e o poder são os dois tipos de meios de descarga que corroboram para a formação destas redes em determinado espaço e tempo. A concatenação comunicativa característica deste tipo de rede não pode ser mantida em conjunto, nem ser atribuída à responsabilidade de alguém, nem sequer na forma de um saber cultural compartilhado coletivamente. Trata-se do fato de que, se os sujeitos podem orientar suas ações por pretensões de validade suscetíveis de críticas, então, a coordenação da

⁷² Aqui Habermas apóia-se na idéia de *tecnificação do mundo da vida* desenvolvida por Luhmann (1975). Para este autor, a tecnificação se dá quando “los procesos de elaboración de sentido que son la vivencia y la acción, quedan eximidos de tener que recoger, formular y explicitar comunicativamente todas las referencias de sentido que quedan implícitas (en el contexto que el mundo de la vida representa para la acción orientada ao entendimiento, podemos nosotros añadir)” (Apud HABERMAS, II, 1987:376) [com acréscimo do autor].

ação, desmundanizada e descolada de todo o consenso alcançado comunicativamente, já não necessita de participantes na interação que sejam capazes de responder suas ações no sentido indicado (HABERMAS, II, 1987).

O desacoplamento entre sistema e mundo da vida implica não apenas na polarização entre dois tipos de mecanismos de coordenação da ação, isto é, entre os meios lingüísticos e não lingüísticos, mas também em um amplo desacoplamento entre integração social e integração sistêmica. No último caso, os subsistemas diferenciam-se através dos meios de controle da ação, de forma que os mecanismos sistêmicos criam suas próprias estruturas sociais isentas de conteúdo normativo, que se erguem de maneira sobreposta ao mundo da vida. De certa forma, tais mecanismos ainda permanecem conectados retroalimentativamente com a prática cotidiana através da instituição básica do direito civil. Entretanto, as instituições mediante as quais os mecanismos de controle, tais como o dinheiro e o poder, permanecem ancorados no mundo da vida, canalizam, ou bem a influência do mundo da vida sobre os âmbitos da ação formalmente organizados, ou, o inverso, a influência do sistema sobre os entrelaçamentos de ação estruturados comunicativamente. Assim,

en un caso actuarían como marco institucional que somete el mantenimiento del sistema a las restricciones normativas del mundo de la vida; en el outro, como la 'base' (en el sentido de Marx) que subordina el mundo de la vida a las coacciones sistémicas de la reproducción material y que de este modo lo mediatiza (HABERMAS, II, 1987:261).

A mediatização do mundo da vida se constitui através de fenômenos de interferência que se apresentam quando sistema e mundo da vida se fazem diferenciado entre si até o ponto em que um pode retornar sobre o outro. A mediatização do mundo da vida aparece como produto de sua própria racionalização, uma vez que esta possibilitou o surgimento e aumento de subsistemas cujos imperativos autonomizados retornam de forma destrutiva sobre esse mesmo mundo vital. Assim, a mediatização se efetua nas próprias estruturas do mundo da vida, mas não pertence aos processos tematizáveis em seu interior. Por isso, não é possível a interferência nem de componentes da tradição nem dos conteúdos da comunicação, ou seja, do saber intuitivo dos membros do mundo da vida.

Portanto, o desacoplamento entre integração social e integração sistêmica significa uma diferenciação entre diversos tipos de coordenação da ação, a qual se cumpre, ou através de consenso entre os participantes, ou através de nexos funcionais da ação. Neste sentido, é possível que haja um entrelaçamento entre as duas formas de integração, isto ocorre quando os mecanismos da integração sistêmica penetram subjetivamente na integração social por meio das orientações das ações, servindo-se dela de forma parasitária. Entretanto, ao atacar as

formas de integração social através da mediação de nexos funcionais latentes, a integração sistêmica provoca determinadas coações que não é percebida subjetivamente, mas que *instrumentalizam* as estruturas comunicativas do mundo da vida sob o ponto de vista de uma ilusão, de uma consciência objetivamente falsa (HABERMAS, II, 1987).

As coações sistêmicas oriundas da reprodução material que instrumentalizam o mundo da vida precisam ocultar-se no interior da ação comunicativa, sem que, necessariamente, isto implique na redução da aparência de superioridade do mundo da vida. Com isso, tem-se a instalação de uma *violência estrutural* que se fundamenta na restrição ininterrupta da ação comunicativa. Dito de maneira mais precisa,

el resultado de ello es una *violencia estructural* que, sin hacerse manifiesta como tal, se apodera de la intersubjetividad del entendimiento posible. La violencia estructural se ejerce a través de una restricción sistemática de la comunicación; queda enclada de tal modo en las condiciones formales de la acción comunicativa, que para los participantes en la comunicación la conexión de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo queda prejuzgada de forma típica (HABERMAS, II, 1987:264) [grifo do autor].

Habermas explica as restrições sistêmicas no âmbito da prática comunicativa do mundo da vida através do conceito de *forma de entendimento*⁷³. Ao utilizar este conceito o autor busca esclarecer a força ideológica do sistema sobre os mundos da vida específicos a diferentes civilizações, bem como a mudança que ela engendra na forma de coordenação da ação, até então, apoiadas em práticas comunicativas. Para o autor, as formas de entendimento representam em cada caso um compromisso entre as estruturas gerais de ação orientada ao entendimento e as coações impostas pela reprodução, as quais não são acessíveis tematicamente dentro de um mundo da vida específico.

A forma de entendimento dos sujeitos se insere no contexto da diferenciação das pretensões de validade. Ela também tem a ver com a forma de entendimento dominante de uma dada sociedade obtida em um dado lugar e tempo⁷⁴. A obtenção por parte dos sujeitos requer a ordenação das orientações das ações e dos campos de ação que elas definem, de

⁷³ Habermas introduz o conceito de *forma de entendimento* em analogia com o *a priori* cognoscitivo das *formas de objetividade* de Lukács. Este autor definiu as formas de objetividade como aqueles princípios que através da totalidade social predeterminam a forma como os indivíduos se enfrentam com a natureza objetiva, com a realidade normativa e com sua própria natureza subjetiva. Contudo, para chegar ao conceito de forma de entendimento, Habermas (1987) recorreu à análise das sociedades em que as imagens religiosas e metafísicas do mundo cumprem *funções ideológicas*; assim, o autor espera chegar a um ponto de vista que permita estabelecer uma seqüência sistemática de formas de entendimento, especialmente no âmbito da ação moderna, em que o acervo de saber é utilizado para a comunicação e para a atividade teleológica sem que as estruturas das imagens do mundo se imponham de forma imediata nas orientações da ação (p. 264-269).

⁷⁴ Aqui é importante destacar que o conceito de forma de entendimento substitui a teoria da consciência de classe, já superada no entendimento de Habermas (ARAGÃO, 1992).

acordo com o grau de diferenciação dos aspectos de validade. Na forma de entendimento moderna, deve-se observar o grau de diferenciação das pretensões de validade dos sistemas de ação culturais, como a arte, a moral e o direito, os quais surgiram mediante a desintegração e separação das esferas de valores culturais, até então, circunscritas ao domínio sagrado.

Com efeito, a diferenciação das esferas de valor se amplia de tal modo que no âmbito da ação profana torna-se possível o desenvolvimento de estruturas que são determinadas por uma diferenciação já plena de pretensões de validade no plano da ação e da argumentação. Aqui, a síndrome de pretensões de validade tende a se diferenciar no plano dos discursos, especialmente sob o ponto de vista da reflexividade da argumentação. Assim,

En las comunicaciones cotidianas los participantes no solamente son capaces de mantener separadas las actitudes pragmáticas fundamentales, sino que en principio pueden separar también los planos que representan la acción y el discurso. Ámbitos de acción normados por el derecho positivo, con instituciones jurídicas postradicionales, presuponen que los implicados son capaces de elevarse del plano de la ejercitación ingenua de las acciones al plano reflexivo de las argumentaciones (HABERMAS, II, 1987:278).

Finalmente, pode-se dizer que as tendências de secularização da cultura que se desenvolveram nas sociedades modernas através da diferenciação das esferas de valor e das formas de entendimento, contribuíram para que o poder estrutural dos imperativos sistêmicos atentasse contra as formas de integração social, restringindo a comunicação. Os mecanismos sistêmicos acabam desprezando as formas de integração social, inclusive nos níveis em que a coordenação da ação em termos de consenso não tem substituição alguma, ou seja, onde está em jogo a reprodução simbólica do mundo da vida. Deste modo, a *mediatização* do mundo da vida adota uma forma de *colonização do mundo da vida* (Idem, p. 280).

5.3 A colonização do mundo da vida e a emergência da sociabilidade violenta

As relações de intersubjetividade, pautadas no meio da linguagem se distinguem das relações coordenadas pela prática da violência, uma vez que esta atua como um meio deslingüístico de interação. Um acordo racional baseado na intersubjetividade remete necessariamente ao consentimento de todos os envolvidos, num processo de unidade entre *autonomia e universalização*. A interação entre sujeitos, mediada pela linguagem, ocorre sempre dentro de um mundo da vida, que é o conjunto de saberes pré-teóricos, implícitos, inquestionáveis na sua totalidade e que são compartilhados pelos participantes da interação. Servem de horizonte e garantem que eles se entendam uns com os outros numa dada situação

e assim, ao estabelecer relações intersubjetivas mediadas pela linguagem, coordenem as suas ações coletivas cooperativamente. Ou seja, é o pano de fundo dentro do qual se desenrola a ação comunicativa.

Mas a sociedade não é constituída só pelo mundo da vida; ela é também sistema, âmbito da sociedade auto-regulado, no qual os sujeitos são elementos abstratos, meras partes de uma engrenagem autonomizada das suas orientações e motivações. Se no mundo da vida, a integração social é feita pelo compartilhamento comunicativo das normas que orientam as ações dos atores sociais envolvidos, a integração sistêmica é feita através de mecanismos anônimos como dinheiro e poder. Dessa forma, a evolução da sociedade ocorreria como aumento da complexidade sistêmica, acima da vontade e das possibilidades de intervenção dos sujeitos e como racionalização do mundo da vida. Nas sociedades modernas, ocorreria uma colonização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos à medida que as interações entre sujeitos que se comunicam tornam-se cada vez mais permeadas, destruídas, e substituídas pelo dinheiro e pelo poder. A reprodução cultural, a integração social e a socialização de sujeitos são processos que não podem ser desempenhados por esses meios.

A tese da colonização do mundo da vida poderia explicar o dramático quadro em que vivemos: se não há regras, valores, comportamento ético, sentimentos de pertinência e lealdades e impera o jogo do vale tudo e a lei do levar vantagem, abre-se o caminho para o alarmante crescimento da violência, que passa ela própria, a ser o único e mais eficiente mediador das relações sociais⁷⁵. Com efeito, a violência que ora dissemina-se pela sociedade passa a ter um amplo significado social e cultural, na medida em que vai se consolidando no imaginário de segmentos diversos da população como uma espécie de linguagem social, substitutiva das formas de sociabilidades tradicionais calcadas nas relações de integração e civilidade. As relações sociais em torno de interesses específicos passam a ser organizadas de maneira conflitiva, caracterizando a chamada *sociabilidade violenta* – forma de comportamento social que vem subvertendo as relações sociais e consolidando-se em diversos campos da vida como um novo mecanismo de poder (MACHADO DA SILVA, 2004).

A sociabilidade violenta contemporânea pode ser entendida como a transformação radical da qualidade das relações sociais, isto é, a partir das práticas e condutas violentas, especialmente aquelas ligadas ao crime comum. Sua construção social está associada à

⁷⁵ A este respeito ver o importante trabalho de MELO, Elza Machado de et al. *Colonização do mundo da vida e violência entre adolescentes: a experiência de extensão, ensino e pesquisa do Projeto Frutos do Morro/Programa Meninos do Rio*. In: anais do 8º encontro de Extensão da UFMG. Belo Horizonte, 2005. Disponível em: <http://www.ufmg.br/proex/arquivos/8Encontro/Saude_17.pdf> Acesso em: 4 nov. 2009.

relação entre produção simbólica e certas práticas sociais presentes no individualismo moderno. É neste sentido que o crime comum violento pode ser concebido como um objeto sociológico construído pela produção simbólica coletiva (MACHADO DA SILVA, 2004).

Neste processo de produção simbólica e construção da prática criminosa as *relações de força* presentes na sociedade contribuem decisivamente para estruturar um complexo de práticas sociais ao que é definido como *crime comum violento*. São essas relações de força, interiorizadas pelos agentes sociais como princípio organizador das relações sociais, as responsáveis pela instalação e disseminação da chamada sociabilidade violenta.

Mas a institucionalização da sociabilidade violenta no âmbito do mundo da vida enquanto prática comum inerente às relações sociais apóia-se na representação social que os sujeitos fazem da violência urbana, por exemplo, sendo esta uma categoria do senso comum constitutiva de uma “forma de vida”. A violência urbana é considerada uma expressão que descreve cognitivamente e organiza o sentido subjetivo das práticas que envolvem o que legalmente se define como crime comum violento. Ela seleciona e indica uma infinidade de práticas percebidas como ameaças a duas condições básicas do sentimento de segurança: a integridade física e a garantia patrimonial (Idem).

Deste ponto de vista, a violência urbana revela-se como uma construção simbólica que destaca aspectos das relações sociais vistos como relevantes pelos agentes sociais em face dos quais constroem o sentido e orientam suas ações. Porém, o que chama atenção neste processo de representação social da violência urbana é o fato de os sujeitos sociais tomarem determinados modelos de condutas baseados nas relações sociais de força como sendo uma prática obrigatória. Isto, por sua vez, implica numa representação prático-normativa da violência urbana que tem corroborado para a institucionalização e recrudescimento da sociabilidade violenta *pari passu* à manutenção de formas convencionais e solidárias de relação social. Dito de maneira mais enfática,

a representação da violência urbana capta, simbolicamente, um âmbito da vida cotidiana em que ocorre a universalização da força como fundamento de um complexo orgânico de práticas que suspende – sem, entretanto, cancelá-la ou substituí-la integralmente – a tendência à monopolização da violência pelo Estado, generalizando e ‘desconcentrando’ seu uso legitimado (MACHADO DA SILVA, 2004:59).

O problema da sociabilidade violenta torna-se mais emblemático quando se concebe a noção de violência urbana não enquanto comportamentos isolados, mas como a articulação de uma *ordem social*, ou seja, um complexo de práticas hierarquicamente instituído, a partir do qual se constroem modelos de comportamentos não convencionais, sem, necessariamente

destruir ou substituir os padrões de sociabilidade tidos como normais. Segundo esta ótica, haveria certa convivência de padrões de sociabilidade devido a uma contigüidade e não como “luta de valores” entre os dois padrões: aquele instituído e regulado pelo Estado e aquele resultante da produção simbólica oriunda das representações sociais da violência urbana.

Ora, as conseqüências desse processo de sociabilização baseado nos princípios das relações de força como organizadoras das relações sociais subvertem sobremaneira a integração do tecido sócio-espacial, disseminando múltiplas formas de violência e de criminalidade no cotidiano da vida social, como é o caso da sociedade brasileira. Diante disto, poder-se-ia falar de um processo de configuração de uma violência difusa, isto é, de uma *microfísica da violência*, tal qual a idéia de uma microfísica do poder de Michel Foucault: “uma rede de poderes que permeia todas as relações sociais, marcando as interações entre grupos e as classes” (TAVARES DOS SANTOS, 2002b:23). Em associação a esta perspectiva, observa-se que “a violência vai se inserir em uma rede de dominações de vários tipos – classe, gênero, etnia, por categoria social, ou a violência simbólica – que resultam na fabricação de uma teia de exclusões, possivelmente sobrepostas” (Idem).

A definição da violência difusa ainda requer uma adjectivação: esta violência, que ora se consolida como mecanismo social de relação interpessoal, deve ser compreendida como um *ato de excesso*, qualitativamente distinto, que se verifica no exercício de cada relação de poder presente nas relações sociais de produção do social. A violência pode ser definida com base em alguns elementos essenciais, por exemplo, a noção de força ou coerção supõe um dano que se produz em um indivíduo ou grupo social, envolvendo uma polivalente gama de dimensões materiais, corporais e simbólicas. Assim, a violência pode ser considerada como um mecanismo disposto para se obter certo fim, ainda que produza algum tipo de dano. Trata-se de “um dispositivo de poder, em que se exerce uma relação específica com o outro mediante o uso da força e da coerção: isto significa estarmos diante de uma modalidade de dispositivo que produz um dano social, ou seja, uma relação que atinge o outro com algum tipo de dano” (TAVARES DOS SANTOS, 20002b:23).

É esta correlação entre força, coerção e dano físico, simbólico ou material que compõe a violência contemporânea e, mais enfaticamente, a chamada *criminalidade urbana violenta*, tipificada pelo direito como uma ação delituosa e, por isso, objeto do controle social e das sanções penais distribuídas pelo sistema de justiça criminal. Chama atenção a amplitude alcançada por este tipo de violência no que diz respeito aos diferentes campos da vida social, sendo cada vez mais associada a uma infinidade de práticas criminosas cujos autores tendem a potencializá-la como mecanismo de consecução de seus objetivos.

Neste contexto, a violência atual pode ser vista sob o ângulo da tensão entre o *mundo da vida* e os *subsistemas* de ação racional com respeito a fins. Ambos tendem a subjugar e a “destruir” as relações intersubjetivas do mundo da vida, ao tempo em que tendem a colonizar as ações sociais dos sujeitos determinando sua conduta e o relacionamento social, o que se expressa em formas de *patologias da comunicação*. A manifestação das patologias sociais pode ser identificada no âmbito da *cultura*, na qual as perturbações no processo de reprodução social se manifestam como *perda de sentido*, ou seja, na incapacidade do sujeito interiorizar e inter-relacionar as manifestações culturais; no âmbito da *sociedade*, na qual a *perda da validade* das normas sociais pode ser entendida como a expressão de uma *anomia social*; e no âmbito da *personalidade individual* como *enfermidades psicopatológicas*, atuando como bloqueios à capacidade de socialização dos indivíduos. Somam-se a estas formas de patologias, diferentes formas de *reificação*, segundo as quais os sujeitos são tomados entre si como simples meios para a persecução de fins egoístas (HABERMAS, I, 1987:203).

Estas patologias incidem diretamente sobre a rede de solidariedade, ameaçando e fragmentando a consciência cotidiana. Assim, o problema da solidariedade e da integração social, isto é, a dificuldade de manutenção das redes de relações intersubjetivas pode ser vista como uma consequência da dinâmica do desenvolvimento das sociedades modernas. Em outras palavras, como um tipo de efeito deletério das relações econômicas ou de poder, ou, mais amplamente, dos processos de modernização racional e cultural da vida social.

O indivíduo deveria estar sempre inserido numa rede de relações intersubjetivas e laços sociais que precisam permanecer íntegros para que a própria subjetividade e identidade individuais permaneçam intactas. Porém, nas sociedades contemporâneas a manutenção desta rede de relações de integração social é constantemente ameaçada. A ação dos diversos subsistemas sobre as redes de relações intersubjetivas, isto é, sobre as formas de integração, coloca em evidência a fragilidade da solidariedade social, na qual a integração se fundamenta.

A solidariedade é entendida não como sendo um mero sentimento de simpatia, mas como uma força intersubjetiva que permite a internalização de um sentimento de pertencimento à sociedade mediante a consciência da dependência recíproca que une os sujeitos. A solidariedade consiste no reconhecimento da fragilidade dos sujeitos e da existência de necessidades e carências tipicamente humanas que podem ser satisfeitas somente num contexto social íntegro.

CAPÍTULO III

VIOLÊNCIA, DESRESPEITO E LUTA POR RECONHECIMENTO

Neste capítulo a violência é analisada sob um “olhar” crítico-normativo que enfatiza, de um lado, a relação deste fenômeno com as patologias sociais produzidas pela modernidade e, de outro, as possibilidades de seu enfrentamento e superação com base em um processo prático-emancipatório, no qual as *lutas sociais* podem representar um caminho promissor. Deste modo, a violência é aqui vista sob um prisma teórico, cuja análise aponta para a necessidade de efetivação de um projeto de modernidade capaz de se contrapor à fragmentação da consciência cotidiana, às práticas de violência no mundo da vida e à violação das expectativas morais embutidas nas identidades sociais universais.

Para tanto, lançamos mão da *teoria das relações de reconhecimento* de A. Honneth (2003), no sentido de alargar nosso ponto de vista normativo no tratamento da violência, inserindo-a no contexto da dinâmica do reconhecimento, do desrespeito e das lutas por reconhecimento. Nossa abordagem focalizará, de um lado, as implicações que a violência produz em termos de *violação e desrespeito social* das expectativas morais dos sujeitos, isto é, das *pretensões de identidades* adquiridas no processo de socialização; de outro, ela salientará as lutas sociais de enfrentamento da violência, enfatizando que o desrespeito em relação aos sentimentos morais pode constituir a base motivacional das lutas sociais por reconhecimento. Deste ponto de vista, podemos dizer que as lutas sociais de enfrentamento da violência vêm expressar um conflito social, cuja gramática ou pano de fundo moral, tem como ponto de partida o horizonte intersubjetivo das relações sociais, mais precisamente, a identidade individual e coletiva, violadas pela prática sistemática da violência.

O conflito social tem como fundamento as experiências negativas vivenciadas pelos sujeitos em relação à violação de suas expectativas morais, isto é, de seus pontos de vistas morais generalizáveis. Em face disto, os *movimentos sociais* contrários à violência são movidos por um conflito social que consiste numa *luta por reconhecimento*. Isto se deve ao fato de que a prática da violência implica em uma violação das *pretensões de identidade* adquiridas no processo de socialização, isto é, no reconhecimento recíproco presentes desde sempre no mundo da vida. Assim, não se trata apenas de uma violação das pretensões de validade das normas sociais ou dos pontos de vistas morais abstratos inscritos no uso da

linguagem, como afirma Habermas; a base da interação seria antes o conflito social produzido pelos dilemas morais, isto é, pelas práticas de *não-reconhecimento*, violação e desrespeito das formas de identidade particular e coletiva (HONNETH, 2003).

Com o intuito de melhor compreender tais processos de violação e desrespeito social associados à prática da violência, entendemos que é imprescindível analisá-la no contexto dos dilemas das relações de reconhecimento, isto é, das formas de não-reconhecimento ou falso reconhecimento efetuadas sistematicamente nas sociedades contemporâneas. Neste caso, partimos do pressuposto de que a violência é antes a expressão de um sujeito que se sente rejeitado, impedido, contrariado; a rigor, um sujeito que não se sente reconhecido, integrado ou pertencente à sociedade, um sujeito que não sente suas qualidades, suas aptidões, seu valor enquanto pessoa serem valorizados e reconhecidos, senão, falsamente reconhecidos.

Pode-se dizer que a violência emerge sob um caráter reivindicativo, motivada por uma frustração, pelo acesso negado àquilo que a sociedade moderna tem a oferecer, seja em termos materiais ou simbólicos, objetivos ou subjetivos. A violência aparece relacionada às desigualdades sociais, às formas de dominação e subjugação de diferentes grupos; ela se manifesta em meio às injustiças e aos preconceitos cometidos pela sociedade ou pelas instituições do Estado contra jovens de áreas periféricas e pobres das cidades; ela vem exprimir as inúmeras formas de rejeição e negação da identidade individual, da auto-realização e do reconhecimento social do indivíduo, enfim, ela explode diante do cerceamento da liberdade, da impossibilidade de autodeterminação e das restrições das possibilidades de mobilização social de um sujeito ou de uma coletividade.

Em vista disso, a violência pode ser analisada com base na idéia de um *sofrimento de indeterminação*, isto é, de indeterminação da autorealização individual do sujeito, especialmente daquele que é vítima da violência. De acordo com Honneth (2007b), o sofrimento aparece como uma patologia social presente no interior das sociedades modernas e que resulta da realização incompleta ou insuficiente da vontade livre, isto é, da liberdade individual. Para que a autorealização se torne efetiva é necessário que a liberdade individual seja realizada com base nas práticas de interação intersubjetivas. O sofrimento só é superado se forem asseguradas condições iguais de realização da liberdade.

Com efeito, podemos dizer que a violência constitui um impedimento para a autorealização individual, ao mesmo tempo em que ela é a própria expressão da não-realização individual, isto é, da indeterminação do sujeito. A violência provoca a ruptura da intersubjetividade e o comprometimento da liberdade, que é desvirtuada, deteriorada e rejeitada pelo protagonista da violência, enquanto que, para a vítima, ela é cerceada, negada,

posta sob domínio, tornando inevitável o sentimento de dominação e impotência. Assim, tanto o protagonista quanto a vítima da violência estão circunscritos em uma condição na qual a realização da liberdade torna-se impossível ou cada vez mais distante do seu horizonte de possibilidades, acarretando para ambos, especialmente para o segundo, um sofrimento de indeterminação, isto é, um sentimento de liberdade perdida ou incompleta.

Finalmente, nossa abordagem pretende situar as lutas sociais de enfrentamento da violência no contexto de um conceito formal de *eticidade ou de vida boa*, entendido como “o todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à auto-realização individual na qualidade de pressupostos normativos” (HONNETH, 2003:271). Este conceito pretende ser a ampliação da moralidade; ele busca integrar num mesmo quadro tanto a universalidade do *reconhecimento jurídico-moral da autonomia individual* quanto à particularidade do *reconhecimento ético da autorealização pessoal*. Para tanto, a eticidade precisa satisfazer condições mínimas, tais como colocar à disposição todas as possibilidades de acesso à autorealização e fundamentar-se em práticas intersubjetivas de realização individual, pois esta se assenta nas formas de socialização (Idem, 2007b).

Assim, o movimento de transformação e determinação da liberdade do sujeito deve apoiar-se na esfera da *amizade*, uma vez que esta é descrita como um modelo sintético de liberdade, no qual a vontade livre é entendida como um padrão do “ser-consigo-mesmo-no-outro”, isto é, como uma forma de nos limitarmos de bom grado em relação ao outro (Ibidem). Este processo implica na sustentação de uma esfera ética ampla, constituindo a base moral para futuros entendimentos. Com isso, tem-se um alargamento da esfera da eticidade baseada na amizade, o que depende de um princípio de *justiça*, isto é, de sua efetividade, para que sejam garantidas experiências comunicativas iguais a todos os envolvidos na interação da vida social. Daí que *o sofrimento de indeterminação é também uma questão de justiça*, cujo princípio deve satisfazer certas exigências normativas, assegurando a autorealização individual com base em uma estrutura de direitos, liberdades e deveres, efetivada em um contexto ético, intersubjetivamente compartilhado, o da eticidade (Ibidem).

A violência, portanto, precisa se enfrentada sob a perspectiva da realização plena da liberdade dos sujeitos, sob o horizonte de uma perspectiva de eticidade, ampliada com base nas relações de amizade e no reconhecimento recíproco. Acima de tudo, a violência precisa ser enfrentada mediante a efetivação de um princípio de justiça que assegure equitativamente a autorealização e a autodeterminação dos sujeitos por meio de uma liberdade plena.

1 As relações sociais de reconhecimento recíproco

Em sua obra intitulada *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, A. Honneth (2003) desenvolve sua teoria social de teor crítico-normativo, partindo do modelo conceitual hegeliano de uma “luta por reconhecimento”. O autor reconstrói as linhas argumentativas de Hegel, retomando a distinção das três formas de reconhecimento presentes nos escritos anteriores à *Fenomenologia do espírito*. Para Honneth, estas formas de reconhecimento elaboradas por Hegel já continham em si um potencial para a motivação de determinados tipos de conflitos sociais⁷⁶.

Em sua tentativa de atualização das estruturas das relações sociais de reconhecimento, Honneth procura dar uma fundamentação empírica à idéia hegeliana, recorrendo à psicologia social de G. H. Mead⁷⁷. Com esta combinação, o autor vê surgir no plano de uma *teoria da intersubjetividade* um conceito de pessoa em que a possibilidade de uma auto-relação imperturbada se revela dependente de três formas de reconhecimento, isto é, do *amor*, do *direito* e da *estima*.

Honneth (2003) busca pela via de uma reconstrução empiricamente sustentada, justificar a distinção de diversas relações de reconhecimento, valendo-se de fenômenos objetivos. Seus resultados permitiram-lhe mostrar que as três formas de reconhecimento são correspondidas de maneira opostas por três tipos de desrespeito, cuja experiência pode influir no surgimento de conflitos sociais na qualidade de motivos da ação. O significado histórico das experiências de desrespeito, a tal ponto generalizáveis, deve ser tomado como fundamento da *lógica moral do conflito social*, entendido como o *motor das mudanças sociais*.

Por esta via, o autor sugere a formação de uma teoria crítica da sociedade, por meio da qual os processos de mudança social devem ser explicados sob o horizonte das pretensões

⁷⁶ É importante destacar que a teoria do reconhecimento de Axel Honneth se insere em um contexto teórico, no qual a temática do reconhecimento também é debatida por outros dois grandes teóricos: Charles Taylor e Nancy Fraser. Taylor analisa os dilemas do reconhecimento sob a perspectiva do multiculturalismo, enfocando mais especificamente os dilemas das políticas de reconhecimento dos Estados na contemporaneidade. Fraser, por sua vez, discute o *reconhecimento como uma questão de justiça*, focalizando particularmente os dilemas das *políticas de redistribuição* nas sociedades pós-socialistas. Uma importante contribuição acerca destas três vertentes da teoria do reconhecimento pode ser encontrada em MATTOS, Patrícia Castro. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006. Não obstante a importante contribuição destes três autores, queremos frisar que o nosso interlocutor principal será Axel Honneth, uma vez que consideramos sua abordagem sobre o tema do reconhecimento mais apropriada para os nossos fins. Contudo, aqui e acolá serão feitas algumas ilações com as proposições de Charles Taylor e Nancy Fraser, no sentido de articulá-las ao tema de nossa pesquisa.

⁷⁷ Honneth apóia-se nas seguintes obras de Goerge Herbet Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt, 1973; *Gesammelte Aufsätze* (ed. por Hans Joas), Frankfurt, 1980. Além deste, Honneth recorre também à psicologia infantil de Donald Winnicott e Jéssica Benjamin.

normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco. Neste caso, o conflito é concebido como a base da interação social, isto é, como expressão das relações de não reconhecimento, o que implica em uma luta por reconhecimento social, cuja gramática moral se assenta nas formas de violação e desrespeito social das pretensões de identidade individual ou coletiva de um sujeito ou um grupo social.

De acordo com a teoria de Honneth, os indivíduos só podem se formar e constituir suas identidades pessoais quando são reconhecidos intersubjetivamente. Essa concepção de identidade está vinculada ao entendimento de que o indivíduo só pode ter uma auto-relação positiva consigo-mesmo se for reconhecido pelos demais membros da comunidade ou da sociedade. Assim,

se o sujeito, pelo fato de aprender a assumir as normas sociais de ação do ‘outro generalizado’, deve alcançar a identidade de um membro socialmente aceito de sua coletividade, então tem todo o sentido empregar para essa relação intersubjetiva o conceito de ‘reconhecimento’ (HONNETH, 2003:136).

A efetivação das três formas de reconhecimento recíproco – amor, direito e estima – possibilita outras três formas de auto-relação prática do ser humano, isto é, do sujeito consigo-mesmo. A primeira forma de reconhecimento diz respeito à esfera das *relações emotivas* baseadas no *amor e na amizade*; elas são entendidas como relações primárias, uma vez que consistem em relações fortes entre poucas pessoas, conforme o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amigos e de relações mãe e filho. Por meio das relações emotivas, os indivíduos podem desenvolver uma *confiança em si mesmo* que é indispensável para seus projetos de auto-realização pessoal.

Essa relação de reconhecimento prepara o caminho para uma espécie de auto-relação em que os sujeitos alcançam mutuamente uma confiança elementar em si mesmos, ela precede, tanto lógica como geneticamente, toda outra forma de reconhecimento recíproco: aquela camada fundamental de uma segurança emotiva não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de auto-respeito (HONNETH, 2003:177).

A segunda dimensão das relações de reconhecimento consiste nas *relações jurídicas* baseadas em *direitos*, através das quais o sujeito é reconhecido como autônomo e moralmente imputável, já que ele também desenvolve sentimentos de auto-respeito. Assim como nas relações de amor e amizade, as relações jurídicas também se definem pelo mecanismo do reconhecimento recíproco. Isto implica em dizer que “[...] apenas da perspectiva normativa de

um ‘outro generalizado’, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direito, nós podemos nos entender também como pessoa de direitos, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões” (Idem, p. 179).

As relações jurídicas são tornadas possíveis a partir da *autonomia* conquistada e reconhecida reciprocamente entre os indivíduos. O direito ressalta a centralidade da autonomia individual como uma propriedade moral, suposta em todos os sujeitos, na qual está fundamentado um sentimento de respeito intersubjetivamente compartilhado. Honneth (2003) afirma que “[...] obedecendo à mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais” (p. 182).

Na esfera do direito está inscrita a possibilidade de uma auto-relação positiva, tal como na relação amorosa. Enquanto na dimensão do amor é a *autoconfiança* que representa a auto-relação positiva, na esfera das relações jurídicas, é o *auto-respeito* que cumpre a auto-relação positiva. Esta relação consigo-mesmo se assenta no fato de que ao possuir direitos individuais os sujeitos têm a possibilidade de colocar em prática atividades legítimas, por meio das quais ele pode constatar que goza do respeito de todos os demais. Neste sentido,

é o caráter público que os direitos possuem, porque autorizam seu portador a uma ação perceptível aos parceiros de interação, o que lhes confere a força de possibilitar a constituição do auto-respeito; pois, com a atividade facultativa de reclamar direitos, é dado ao indivíduo um meio de expressão simbólica, cuja efetividade social pode demonstrar-lhe reiteradamente que ele encontra reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável (HONNETH, 2003:197).

A generalização do sentimento de auto-respeito, através do qual o sujeito pode se referir a si mesmo como uma pessoa que partilha as propriedades que o capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade, só se torna perceptível em forma negativa, isto é, quando os sujeitos sofrem de maneira visível com a sua falta. Deste modo, a existência do auto-respeito é inferida indiretamente, por meio de ilações acerca das formas de representação simbólica das experiências de desrespeito vivenciadas por determinados grupos sociais. “Todavia, uma saída da dificuldade assim caracterizada é oferecida pelos poucos casos em que os próprios grupos atingidos debatem publicamente a privação de direitos fundamentais, sob o ponto de vista de que, com reconhecimento denegado, se perderam também as possibilidades do auto-respeito individual” (Idem, p. 197-198).

Finalmente, a terceira e última dimensão do reconhecimento corresponde à idéia de uma comunidade de valores fundamentada na *solidariedade social*. Trata-se da *esfera da*

estima social, na qual são observadas as características específicas dos sujeitos, dando-lhes o devido valor e respeito social. Isto quer dizer que a estima social acentua bem mais as diferenças do sujeito do que sua universalidade, tal como as relações jurídico-morais o fazem.

[...] diferentemente do reconhecimento jurídico em sua forma moderna, a estima social se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais: por isso, enquanto o direito moderno representa um *medium* de reconhecimento que expressa propriedades universais de sujeitos humanos de maneira diferenciadora, aquela segunda forma de reconhecimento requer um *medium* social que deve expressar as diferenças de propriedades entre sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculante (Ibidem, p. 199).

A tarefa de mediação entre as características particulares dos sujeitos e a universalidade dos valores da sociedade é operada através de um quadro de orientação simbolicamente articulado, mas sempre aberto, no qual se formulam os valores e os objetivos éticos, constituindo assim a autocompreensão cultural da sociedade. Deste ponto de vista, todos os membros de uma coletividade têm a possibilidade de ter suas qualidades e especificidades reconhecidas como necessárias e valiosas para a reprodução da sociedade. Com efeito, “[...] um semelhante quadro de orientações pode servir de sistema referencial para a avaliação de determinadas propriedades da personalidade, visto que seu ‘valor’ social se mede pelo grau em que elas parecem estar em condições de contribuir à realização das predeterminações dos objetivos sociais” (HONNETH, 2003:200).

Portanto, a autocompreensão cultural de uma sociedade é a responsável pela predeterminação dos critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas. A capacidade e realizações destas são julgadas intersubjetivamente com base na forma como cooperam na implementação de valores culturalmente definidos, o que permite lhes atribuir um respeito solidário. Com isso, tem-se a efetivação de um reconhecimento na esfera da estima, cujo fundamento está ligado à pressuposição de um contexto de vida social, entendido com uma comunidade de valores constituída de objetivos comuns.

Neste contexto, a esfera da estima social assume um padrão que confere às formas de reconhecimento associadas a ela o caráter de relações simétricas entres sujeitos biograficamente individuados. Isto se deve ao fato de que as realizações individuais são avaliadas e consideradas como igualmente importantes com base em uma ordem de valores efetivados de modo conflitual. Portanto, o reconhecimento dos projetos de auto-realização associados a uma comunidade de valores pode proporcionar um tipo de auto-relação individual que vai ao encontro da experiência da estima social. Deste modo,

a auto-relação prática a que uma experiência de reconhecimento desse gênero faz os indivíduos chegar é, por isso, um sentimento de orgulho do grupo ou de honra coletiva; o indivíduo se sabe aí como membro de um grupo social que está em condições de realizações comuns, cujo valor para a sociedade é reconhecido por todos os seus demais membros. Na relação interna de tais grupos, as formas de interação assumem nos casos normais o caráter de relações solidárias, porque todo membro se sabe estimado por todos os outros na mesma medida; pois por ‘solidariedade’ pode se entender, numa primeira aproximação, uma espécie de relação interativa em que os sujeitos tomam interesse reciprocamente por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica (HONNETH, 2003:209).

A qualidade da solidariedade social está ligada a uma *estima social simétrica* entre sujeitos individualizados e autônomos, ou seja, sujeitos que não perderam suas propriedades e suas características próprias no contexto da universalização da vida social, como tende a ocorrer na esfera das relações jurídico-morais, sob o ponto de vista dos direitos e deveres. Com a individualização, modifica-se a forma de reconhecimento e conseqüentemente a relação prática do sujeito consigo-mesmo, o que implica em dizer que ele não precisa mais atribuir a um grupo inteiro o respeito que goza socialmente por suas realizações conforme os padrões culturais; ele pode, ao invés disso, referir tais padrões a si próprio. Deriva dessas novas condições uma *confiança emotiva* quanto às realizações e capacidades do indivíduo, uma vez que estas são reconhecidas como importantes e valiosas pela sociedade. Este reconhecimento proporciona ao sujeito uma forma de auto-relação prática comumente chamada de “*sentimento do próprio valor*”, de “*auto-estima*”, expressas em paralelo aos conceitos de autoconfiança e de autorespeito (Idem, p. 210).

Entretanto, para cada uma das formas de reconhecimento social, há, respectivamente, três formas de desrespeito social, quais sejam: *maus-tratos e violação*, que ameaçam a integridade física e psíquica, em relação à esfera do amor e da amizade; *privação de direitos e exclusão*, que atingem a integridade do indivíduo como membro de uma comunidade político-jurídica; e *degradação e ofensas*, que afetam os sentimentos de *honra e dignidade* do indivíduo como membro de uma comunidade cultural de valores, no caso da esfera da estima. Cada uma destas esferas será analisada a partir de agora, tendo como pano de fundo de nossa problemática o tema da violência. Nossa intenção é abordar a violência contemporânea a partir das três esferas das relações de reconhecimento e de suas respectivas formas de desrespeito, focalizando o conflito social que ela desencadeia no contexto da violação das *pretensões de identidade pessoal ou coletiva*. Todavia, as formas de desrespeito social precisam, ainda, ser aclaradas com base em uma explicação sobre as formas de *reificação social*, cujo sentido corresponde ao processo de *esquecimento do reconhecimento prévio*.

2 Identidade pessoal, violência e desrespeito moral

Vimos que as relações sociais de reconhecimento se caracterizam pelo compartilhamento intersubjetivo de expectativas morais e normativas que se efetivam na esfera das relações comunicativas. É através do agir comunicativo que os sujeitos alimentam a expectativa de serem reconhecidos em sua identidade particular e coletiva, de forma que o pressuposto de toda ação comunicativa consiste na aquisição do reconhecimento recíproco. Visto de forma mais ampla, as expectativas morais de reconhecimento aparecem vinculadas aos processos cotidianos de socialização, integração social, construção da identidade e reprodução da cultura.

Em razão disto, observa-se que o pressuposto fundamental das relações sociais de reconhecimento refere-se à existência de um pano de fundo moral, ou *gramática moral*, compartilhado por todos os membros de uma sociedade. Esta gramática corresponde ao horizonte normativo por meio do qual os sujeitos orientam sua ação em relação ao outro ou a uma coletividade em busca de ser reconhecido como integrante de uma comunidade de valores. A gramática moral representa uma *força vinculatória* entre os sujeitos, capaz de proporcionar uma solidariedade social calcada nas relações de respeito recíproco, da integridade pessoal e das formas de identidade individual e coletivas. A gramática moral das relações sociais constitui a base de sustentação da auto-realização e da liberdade individual (HONNETH, 2003).

Importante observar que esta gramática moral não aparece necessariamente de forma explícita, pois ela se constitui em muitos casos de forma silenciosa, subjacente na consciência individual e coletiva. Ela tende a se manifestar principalmente nos casos de negação, privação e violação de seu conteúdo normativo, produzindo um conflito social, cujo desdobramento visa a recuperação daquilo que foi violado ou a formação de um conjunto de regras e valores novos, capazes de resguardar o pressuposto fundamental das relações intersubjetivas: o reconhecimento recíproco.

No entanto, o reconhecimento social não se vincula apenas à esfera jurídico-formal e à universalização dos princípios morais; ele vincula-se a uma *realidade afetiva e emocional* que constitui uma dimensão autônoma do reconhecimento do indivíduo. Por isso, a partir das formas de desrespeito, os sentimentos afetivos podem revelar ao sujeito que determinadas

formas de reconhecimento lhe são denegadas⁷⁸. Com efeito, além de constituir uma dimensão autônoma, os sentimentos afetivos representam o elemento fundamental em todo o processo intersubjetivo de afirmação do reconhecimento social.

Deste modo, as experiências de não reconhecimento ou *reconhecimento errôneo* mostram que todos os indivíduos são capazes de perceber, através dos sentimentos afetivos, isto é, sob a forma de vergonha, de indignação, de ressentimento, etc., que os consensos intersubjetivos, os acordos morais, isto é, todo um conjunto de valores e normas sociais, foi violado e desrespeitado socialmente; tais sentimentos negativos provocam, no âmbito da consciência individual, sentimentos de privação, denegação e rejeição da integridade social do sujeito como membro de uma comunidade de valores. Ou seja, o desrespeito relativo ao sentimento negativo atinge diretamente a construção da identidade individual e coletiva do sujeito, agindo de forma depreciativa nos processos de autorealização e à autodeterminação do sujeito; o desrespeito social irrompe contra as relações intersubjetivas, eliminando as possibilidades do reconhecimento recíproco, ao mesmo tempo em que abala em graus diversos a auto-relação prática da uma pessoa consigo-mesmo.

As experiências morais vivenciadas pelos sujeitos na forma de sentimentos negativos permitem distinguir ao menos três formas de desrespeito social correlacionadas a cada uma das formas de reconhecimento: *maus-tratos e violação*, que ameaçam a integridade física e psíquica do indivíduo, concernentes à primeira forma do reconhecimento, qual seja a do amor e da amizade (esfera emotiva); *privação de direitos e exclusão*, que atingem a integridade social do indivíduo como membro de uma comunidade político-jurídica, no caso da segunda forma reconhecimento baseada na esfera jurídico-moral; por fim, *degradação e ofensas*, que afetam os sentimentos de honra e dignidade do indivíduo como membro de uma comunidade cultural de valores, no caso da terceira esfera de reconhecimento. Aqui, especificamente, o desrespeito significa deixar de reconhecer os esforços dos sujeitos e de grupos sociais que resultam em um ganho social (HONNETH, 2003).

⁷⁸ A fim de tornar esta tese plausível, Honneth reporta-se a uma concepção de sentimento humano como a que John Dewey desenvolveu em sua psicologia pragmática. Este autor chegou a uma concepção de sentimentos humanos em termos de uma teoria da ação; ele observou que os *sentimentos negativos* como a ira, a indignação e a tristeza constituem o aspecto afetivo daquele deslocamento de atenção para as próprias expectativas, que surgem no momento em que não pode ser encontrada a seqüência planejada para uma ação efetuada; de outro modo, o sujeito tende a agir com *sentimentos positivos* como a alegria ou o orgulho quando é liberado repentinamente de um estado penoso de excitação, uma vez que ele pôde encontrar uma solução adequada e feliz para um problema prático urgente. Em síntese, os sentimentos representam para Dewey as reações afetivas no contrachoque do sucesso ou do insucesso de nossas intenções práticas (HONNETH, 2003:221). Ver DEWEY, John. *The Theory of Emotion I and II*. Psychological Review, 1894 (I), p. 553 ss; Psychological Review, 1895 (II), p. 13 ss.

Ao analisar as formas de desrespeito, Honneth parte do pressuposto de que em nossa linguagem cotidiana está inscrito, na qualidade de um saber evidente, que a integridade do ser humano se deve a padrões de assentimento ou reconhecimento. Deste modo, a autodescrição daqueles que se vêem maltratados por outros revela a recorrência de determinadas categorias, tais como a de *rebaixamento* ou de *ofensa* como formas dominantes de desrespeito, isto é, como forma de reconhecimento recusado. Para Honneth (2003),

conceitos negativos dessa espécie designam um comportamento que não representa uma injustiça só porque ele estorva os sujeitos em sua liberdade de ação ou lhes inflige danos; pelo contrário, visa-se àquele aspecto de um *comportamento lesivo* pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva (p. 213) [grifo nosso].

As formas de rebaixamento e ofensas inerentes a um comportamento lesivo são passíveis de serem percebidas ou sentidas de forma negativa por parte de um sujeito ou grupo social devido à linguagem cotidiana orientar-se com base em referências empíricas que vinculam um nexos existente entre a incolumidade e a integridade dos seres humanos e o assentimento por parte do outro. Todavia, é do entrelaçamento interno entre individualização e reconhecimento que resulta certa vulnerabilidade entre os seres humanos, representada pelas formas de desrespeito. Assim, face à idéia de que a auto-imagem normativa de cada ser humano depende da possibilidade de um resseguro no outro, isto é, de um assentimento intersubjetivo, a experiência do desrespeito representa o perigo de uma lesão, capaz de provocar o desmoronamento da identidade do sujeito.

Dentre os três modos de desrespeito social, *o primeiro*, referente à violação da integridade corporal de uma pessoa pela via dos maus-tratos práticos, representa a espécie mais elementar de *rebaixamento pessoal*. Ele retira violentamente de um ser humano todas as possibilidades de livre disposição sobre o seu corpo, produzindo assim um sentimento de humilhação que interfere destrutivamente em sua auto-relação prática. De acordo com Honneth (2003), a particularidade dos modos de lesão física, como na tortura ou na violação, não se constitui apenas pela dor puramente corporal, mas, também, por sua ligação com um sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, chegando à perda do senso de realidade. Neste sentido, pode-se dizer que

os maus-tratos físicos de um sujeito representam um tipo de desrespeito que fere duradouramente a confiança, aprendida através do amor, na capacidade de coordenação autônoma do próprio corpo; daí a consequência ser também, com efeito, uma *perda de confiança em si e no mundo*, que se estende até as camadas corporais do relacionamento prático com outros sujeitos, emparelhada com uma espécie de vergonha social (Idem, p. 215).

O desrespeito através dos maus-tratos corresponde a uma violação da disposição autônoma do indivíduo sobre seu corpo, retirando deste o auto-respeito de sua integridade física; ele elimina aquilo que antes havia sido adquirido primeiramente no processo de socialização da experiência da dedicação emotiva – a integração bem sucedida entre as qualidades corporais e psíquicas do comportamento. Com isso, o indivíduo se vê prejudicado em sua autorelação prática, perdendo o que havia de mais elementar em sua relação com o seu corpo – a confiança em si mesmo⁷⁹.

Já aqui, a violência representa uma primeira forma de desrespeito moral. Sua utilização se dá fora de um contexto institucionalizável como, por exemplo, das práticas esportivas, ou das lutas e confrontos acordados conscientemente entre os sujeitos. Trata-se de uma forma de violência não autorizada, não consentida, não institucionalizável, que incide sobre o indivíduo, deixando-lhe uma marca, um dano, que não é apenas físico, mas, sobretudo, simbólico e moral. A violência, então, configura-se como maus-tratos e como violação, causando um prejuízo à integridade física, simbólica e normativa da pessoa. A violência age diretamente no imaginário da pessoa, produzindo um sentimento de impotência, medo, desconfiança social, enfim, de perda da liberdade e da autonomia.

Cardoso de Oliveira (2008) afirma que, embora a violência física tenha uma materialidade incontestável, e a dimensão moral das agressões (ou dos atos de desconsideração à pessoa) tenha um caráter essencialmente simbólico e imaterial, é justamente a objetividade desta segunda acepção ou tipo de violência que encontra melhores possibilidades de fundamentação. Ou seja, na ausência desta segunda forma de “violência moral”, a existência da primeira, isto é, da violência física, seria uma mera abstração.

Esta proposição concentra-se muito mais na dimensão moral da violência sofrida por suas vítimas do que na idéia rotineira do seu uso como uma força ilegítima ou como um instrumento de dominação posto a serviço de fins particulares do agressor. A violência, então, aparece como um problema de ordem moral, cujo entendimento não pode se restringir ao ponto de vista da racionalidade meio-fim, uma vez que ela repercute negativamente no âmbito das relações intersubjetivas, irrompendo contra o quadro normativo que orienta as relações de reconhecimento social. O reflexo da violência se dá, de um lado, sob a forma de um *insulto*

⁷⁹ A tortura representa uma das primeiras formas de desrespeito à autonomia individual sobre o corpo. A prática da tortura se realiza mediante o não-reconhecimento da disposição autônoma do sujeito sobre seu corpo; disposição esta que ele havia adquirido através do processo de socialização baseado na relação amorosa, destruindo assim sua autoconfiança (HONNETH, 2003:215).

moral, isto é, como um tipo de agressão objetiva a direitos que não pode ser adequadamente traduzida em evidência materiais; de outro, como uma desvalorização ou negação da identidade do outro (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008:136).

O insulto moral provocado pela violência está associado a determinados tipos de sentimentos e emoções que são manifestados pela vítima da agressão, revelando assim o pano de fundo moral do conflito social estabelecido em torno da necessidade de uma reparação simbólica do contexto normativo, assim como do próprio reconhecimento da integridade da pessoa que sofreu o ato de violência⁸⁰. Em outras palavras, o insulto aparece como uma agressão à dignidade da vítima, ou como a negação de uma obrigação moral, significando um desrespeito social aos consensos estabelecidos intersubjetivamente, bem como aos direitos institucionalmente respaldados pela esfera jurídica.

Com efeito, o desrespeito provocado pela violência em relação à primeira forma do reconhecimento social, ligada à esfera emotiva do amor e da amizade, manifesta-se com base na produção de sentimentos morais negativos que podem ser classificados por meio das categorias de opressão, vergonha e injustiça. Esta é a face do desrespeito provocado pela violência na fase adulta do indivíduo, na qual ela destrói a autorelação prática do sujeito, isto é, a autoconfiança que ele havia conquistado ainda criança no processo de socialização, baseado na experiência do amor e da amizade. Isto quer dizer que a violência e as diversas formas de maus-tratos podem gerar uma insegurança na vida adulta, impedindo o sujeito de chegar a uma autorelação bem sucedida, já que lhe foi negado, na fase da infância e da adolescência, o reconhecimento intersubjetivo de sua integridade pessoal.

Neste contexto, as representações sociais de um adolescente podem revelar a forma como este vê a si próprio, seus valores, sua competência e o mundo que o cerca mediante o grau de violência a que é submetido ao longo de sua vida. A experiência da violência desempenha um papel importante na interpretação e no julgamento que o adolescente faz de si e dos outros. Daí a responsabilidade das instituições socializadoras, como a família e a escola, na formação da criança ou do adolescente. Seu desempenho exerce grande influência sobre o desenvolvimento infanto-juvenil, constituindo-se no elo de formação do indivíduo (ASSIS et al., 2004). Deste modo, se a violência tende a se instalar no âmbito família como uma prática social, é muito provável que os maus-tratos físicos, os abusos sexuais e psicológicos

⁸⁰ Cardoso de Oliveira (2008) analisou em três contextos etnográficos distintos – Brasil, Quebec e Estados Unidos – determinados tipos de conflitos e eventos políticos que pressupõem a afirmação de direitos ou demandas por reconhecimento. O autor observou que o insulto moral revelou-se um aspecto importante dos conflitos nos três contextos etnográficos e, em vista de sua aparente “imaterialidade”, tendia a ser inviabilizado como uma agressão que merecesse reparação (p. 136).

interfiram na construção da autoconfiança e da própria confiança do indivíduo nos outros, estendendo-se amplamente para o meio social. Assim, podemos dizer que

a violência cometida por pessoas de quem a criança e o adolescente esperam amor, respeito e compreensão é um importante fator de risco que afeta o desenvolvimento da auto-estima, da competência social e da capacidade de estabelecer relações interpessoais, potencializando a fixação de um autoconceito negativo e uma visão pessimista do mundo (Idem, p. 44).

A relação entre a violência e as representações sociais na adolescência tem mostrado que a prática da primeira pode ser vista sob um ângulo que vai além do seu caráter objetivo. É particularmente na esfera da violência doméstica, isto é, naquela que ocorre dentro do lar⁸¹, que as representações sociais da criança, do adolescente e do próprio adulto revelam o teor destrutivo das relações intersubjetivas, da autoconfiança e do desenvolvimento da autonomia do indivíduo. A violência no âmbito familiar constitui uma das formas de desrespeito das relações de reconhecimento primário baseadas na esfera emotiva do amor. Esta primeira dimensão do reconhecimento torna-se fundamental para que o indivíduo, em sua fase adulta, tenha um bom desempenho nas esferas do direito e da solidariedade social.

A *segunda forma de desrespeito* na qual a violência se insere como um tipo de prática que viola a identidade pessoal de um indivíduo ou de um grupo social refere-se aos processos de *privação de direitos e exclusão social* que ocorrem na esfera do direito. Esta modalidade de desrespeito constitui um tipo de rebaixamento social que afeta o *auto-respeito moral* do sujeito. O desrespeito, neste caso, refere-se ao fato de um sujeito ou um grupo social permanecer estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade. Isto acontece na medida em que suas pretensões individuais legítimas não são correspondidas ou satisfeitas na mesma proporção dos demais membros da sociedade, de modo que o sujeito não participa em pé de igualdade de sua ordem institucional. Consta-se, então, que a negação de certos direitos implica em um cerceamento ou em um impedimento da imputabilidade moral do sujeito na mesma medida dos demais membros da sociedade.

Por isso, a particularidade nas formas de desrespeito, como as existentes na privação de direito ou na exclusão social, não representa somente a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também sua associação com o sentimento de não possuir o *status* de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade; para o indivíduo, *a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral*; nesse sentido, de maneira típica, *vai de par com a experiência da privação*

⁸¹ Para Balista et al. (2004), a violência doméstica é aquela que ocorre dentro do lar “[...] em meio às interações pai-mãe-filho, e não deve ser considerada algo natural; ao contrário, é algo destrutivo e que permeia a dinâmica familiar, podendo atingir crianças, mulheres e adolescentes de diferentes níveis sócio-culturais” (p. 351).

de direitos uma perda de auto-respeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos (HONNETH, 2003:216-217) [grifo nosso].

Os processos de privação de direitos e exclusão social subtraem, na forma de um desrespeito ao reconhecimento jurídico-moral, o respeito cognitivo de uma imputabilidade moral do sujeito, adquirida com base na socialização. Diferentemente da primeira forma de desrespeito, a negação de direitos representa uma grandeza historicamente variável, uma vez que o conteúdo semântico do que é considerado como uma pessoa moralmente imputável tem passado por transformações com o desenvolvimento das relações jurídicas. Neste sentido, “[...] a experiência da privação de direitos se mede não somente pelo grau de universalização, mas também pelo alcance material dos direitos institucionalmente garantidos” (Idem, p. 217).

A violência, então, aparece ao mesmo tempo como negação de direitos e como *exclusão moral*: como negação de direitos, ela vem expressar a deterioração das instituições da justiça, a incapacidade do Estado em assegurar o direito privado e o público. Assim, a violência pode ser entendida como um problema de orientação na esfera privada, estendendo-se a um problema de legitimação na esfera pública. Já como exclusão moral, a violência constitui um fator impeditivo para a autorealização do indivíduo, particularmente no que se refere à realização de sua liberdade como sujeito autônomo que participa de uma comunidade de valores. Ela corresponde a um problema que afeta direta e indiretamente o desenvolvimento moral das pessoas. O dano que ela provoca vai muito além da dimensão física, pois abrange aspectos psíquicos e morais, este último incorrendo diretamente no âmbito da cultura. A violência, portanto, deve ser compreendida tanto pelos seus *atos* quanto pelos seus *estados*. Assim,

há violência quando, numa situação de interação, um ou vários atores agem de maneira direta ou indireta, maciça ou esparsa, causando danos a uma ou várias pessoas em graus variáveis, seja em sua integridade física, seja em sua integridade moral, em suas posses, ou em suas participações simbólicas e culturais (MICHAUD, 1989:11).

Esta definição nos permite dizer que a prática da violência representa um desrespeito à cidadania, pois ela implica em uma violação dos direitos fundamentais do sujeito, excluindo-o do círculo daqueles que são constituídos de uma imputabilidade moral, isto é, de direitos universais consensualmente estabelecidos pelos processos de formação da vontade pública. Em face do desrespeito a esta normatividade, a violência tende a provocar um sentimento de ofensa ou de injustiça por parte daqueles que são suas vítimas; ela se constitui como um tipo de insulto moral, uma vez que se trata de uma agressão à dignidade da pessoa.

Deste modo, a *exposição à violência* seja como uma experiência direta (ser vítima de algum ato violento) ou indireta (testemunhar atos de violência) pode produzir efeitos negativos sobre as pessoas, especialmente na forma como estas vêem a garantia da proteção dos seus direitos. Muitos, por exemplo, tendem a achar que as leis não protegem o cidadão; sensação esta que é maior naqueles que mais foram vítimas de violência, mas também tende a subsistir entre aqueles que tiveram pouca exposição⁸². Dito de outra maneira,

[quanto] maior a exposição à violência, menor a crença nas forças encarregadas de aplicar as leis e maior o risco de cinismo em relação às leis, e paradoxalmente contra suspeitos de prática de delitos percebidos como muito graves, sérios e como devendo sempre ser punidos. Maior também é a aceitação de penas duras ou percebidas como definitivas, como a pena de morte ou a prisão perpétua. O sofrimento que resulta da maior vitimização não parece estar resultando em maior tolerância com relação ao outro, em uma maior defesa do estrito respeito às leis. É possível que a maior intolerância e a punitividade identificada resultem da falta de proteção que as vítimas sentem, da maior vulnerabilidade que percebem (CARDIA, 2003:327).

É possível perceber como a exposição à violência se associa a uma forma de desrespeito social, isto é, de privação de direitos e de exclusão em relação à esfera do reconhecimento jurídico-moral. Assim, o não reconhecimento dos direitos do indivíduo ou de uma coletividade que se vê infligida pela prática da violência pode resultar na produção de um sentimento de impunidade. Ou seja, dependendo da eficácia da atuação do sistema de justiça no tratamento e resolução dos conflitos sociais, bem como das diversas formas de manifestação da violência, o sujeito que foi objeto da violência pode se sentir mais ou menos amparado pelo Estado: ele pode desenvolver um sentimento positivo ao ver que seus direitos e sua identidade moral foram restabelecidos, o que lhe proporcionaria o devido reconhecimento, ou, ao contrário, desenvolver um sentimento negativo ao constatar que o seu agressor não sofreu nenhum tipo punição ou que sofreu apenas uma pena “leve”, provocando assim um sentimento de revolta, de não reconhecimento e de impunidade⁸³.

⁸² A exposição à violência tem sido mediada de diferentes maneiras: na cidade, de um modo geral, na comunidade, no bairro, na escola ou na família. “Estar mais ou menos exposto à violência não é um evento neutro na vida das pessoas, mas descreve não só diferenças de padrão de qualidade de vida, mas também novos riscos de vitimização” (CARDIA, 2003:300).

⁸³ Ao analisar a morosidade da justiça no Brasil, Adorno & Pasinato (2007) constataram que, independente da natureza dos litígios (se cíveis ou criminais) ou do perfil dos litigantes (se cidadãos comuns, corporações ou autoridades públicas), a intervenção judicial na mediação de conflitos é lenta e prevê incontáveis possibilidades de recursos que retardam decisões, além de se sujeitarem ao acúmulo de processos e às singularidades burocráticas de uma sociedade como a brasileira. Em face disto, os autores afirmam que é cada vez mais comum a disseminação de sentimentos coletivos, segundo os quais, se a justiça tarda, as leis não são aplicadas. No caso da justiça criminal, este tipo de sentimento não é diferente, pois, “independentemente das razões pelas quais, no fluxo da justiça criminal, crimes deixam de ser punido, é forte [...] o argumento que reputa aos trâmites

R. Dahrendorf (1987) analisa os dilemas da ordem social e da liberdade na contemporaneidade, sugerindo a ocorrência de um processo de *erosão da lei e da ordem*, mediante o qual as sociedades modernas estariam vivenciando uma reversão de sua capacidade de cuidar da segurança dos cidadãos. Um dos principais indicadores deste processo de reversão refere-se à propagação da impunidade, isto é, da ocorrência sistemática de não punição dos atos de violação das normas sociais. Neste sentido,

a ausência crescente de punições efetivas, se estas existirem, é o significado real da erosão da lei e da ordem. Ela não apenas descreve o fenômeno com mais precisão do que a transgressão de normas ou a falta de conhecimento a respeito, como também retira dele os fatores conjunturais e fortuitos. Se as violações de normas não são punidas, ou não são mais punidas de forma sistemática, elas tornam-se, em si, sistemáticas (Idem, p. 26-27).

Nas sociedades modernas contemporâneas a impunidade pode ser vista sob várias formas de retenção ou de isenção de sanções, por exemplo: pode existir a isenção de punições devido à incapacidade ou omissão da polícia quando ela fecha os olhos para os criminosos ou delinquentes conhecidos; também pode haver a desistência deliberada de punições, no caso de réus primários ou jovens; por fim, pode haver impunidade face à incapacidade do Estado em lidar com as infrações, por serem muito numerosas, ou porque pessoas demais estão envolvidas nelas ao mesmo tempo (Ibidem, p. 27).

Estas formas sistemáticas de isenção ou retenção de sanções podem revelar um processo de decomposição, bem como de mudança e inovação social mais profundo, incorrendo para o campo fértil da *anomia social*. Esta é concebida como uma condição social onde as normas reguladoras do comportamento das pessoas perderam sua validade (DAHRENDORF, 1987:26). A garantia dessa validade consiste, por conseguinte, na força presente e clara das sanções, pois “[...] onde prevalece a impunidade, a eficácia das normas está em perigo. Nesse sentido, a anomia descreve um estado de coisas onde as violações de normas não são punidas, [constituindo] um estado de extrema incerteza, onde ninguém sabe qual o comportamento esperar do outro, sob determinadas situações” (Idem, p. 31).

Diante disto, a incidência crescente da impunidade passa a ser vista como o cerne do problema social moderno, isto é, do conflito e das lutas sociais em que o objetivo principal é a lei e a ordem. Deste modo, o que passa a estar em jogo é a maior ou menor possibilidade de

processuais, altamente ritualizados e burocratizados, uma das causas da impunidade. A apuração de responsabilidade penal esvai-se no tempo” (p. 132). Quanto à morosidade no julgamento de crimes singulares, como são os casos de linchamentos, o lapso de tempo entre o início dos procedimentos judiciais e a sentença decisória pode dar lugar a disputas entre os diferentes protagonistas – vítimas, agressores, testemunhas e operadores técnicos e não-técnicos do direito, que podem convergir para a identificação ou não dos culpados, penalmente responsáveis (Idem).

diferentes grupos sociais influenciarem as estruturas normativas da sociedade⁸⁴ (DAHRENDORF, 1987).

A experiência da privação de direitos e da exclusão moral provocada pela violência como um tipo de desrespeito social, ou seja, como uma forma de não reconhecimento do indivíduo, corrobora para a perda de auto-respeito, quer dizer, para uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação social. Todavia, se, por um lado, a violência aparece vinculada a uma forma de violação da integridade jurídica do indivíduo e a um tipo de rebaixamento ou destruição de sua imputabilidade moral, por outro, podemos dizer que ela evolui e se fortalece alimentando-se das formas estruturais de privação de direitos e exclusão social presentes nas modernas sociedades capitalistas.

A violência, portanto, situa-se no espaço da dialética do reconhecimento social, isto é, no contexto dos dilemas morais existentes nas sociedades. Isto implica em dizer que ela pode provocar, sob o ponto de vista de sua autonomia⁸⁵, uma forma de desrespeito e não reconhecimento social, violando e destruindo preceitos jurídicos e morais constitutivos da identidade individual e coletiva; já sob um outro aspecto, ela pode revelar-se como produto das diferentes formas de desrespeito social e não reconhecimento, uma espécie de válvula de escape engendrada pelas estruturas sociais das sociedades.

Com efeito, a análise desta dupla face da violência, isto é, de sua relação com os dilemas do reconhecimento social, é fundamental para que possamos nos distanciar do perigo de recairmos em uma visão fatalista do problema, na qual o comum da violência é o seu caráter negativo, destruidor, altamente transgressor dos direitos e da moralidade. Daí a necessidade de discutir com base em um contexto mais amplo a outra face da violência: aquela em que este fenômeno aparece vinculado a uma negação da subjetividade do sujeito, às múltiplas formas de discriminação, muitas delas de caráter racista; aquela forma de violência que se alimenta da segregação socioespacial, das diversas formas de empobrecimento, mas

⁸⁴ Voltaremos ao tema das lutas sociais mais adiante quando analisarmos as *lutas de enfrentamento da violência* com base na teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Nossa intenção é mostrar a importância destas lutas no âmbito da esfera jurídico-moral do reconhecimento do indivíduo nas sociedades modernas. Queremos chamar a atenção também para as contribuições de *Rudolf von Ihering* (2006) em sua obra *A luta pelo direito*, na qual ele sugere que “o fim do direito é a paz, o meio de que serve para consegui-lo é a luta. Enquanto o direito estiver sujeito às ameaças da injustiça – e isso perdurará enquanto o mundo for mundo –, ele não poderá prescindir da luta. A vida do direito é a luta: luta dos povos, dos governos, das classes sociais, dos indivíduos” (p. 27).

⁸⁵ Ao nos referirmos à idéia de autonomização da violência, queremos dizer com isso que este fenômeno parece cada vez mais dissociar-se de qualquer tipo de motivação moral, conflitual ou subjetiva, apresentando-se como um fim em si, uma espécie de prática social cada vez mais presente nas relações sociais: no âmbito familiar, no âmbito da escola, nas ruas, na interação entre jovens e grupos sociais distintos. Enfim, a violência parece tornar-se um fim em si, puramente destruidora ou autodestruidora, em muitos casos de pura afirmação do sujeito (WIEVIORKA, 1997).

não necessariamente da pobreza; que encontra seu caminho na pauperização do trabalho, na negação de direitos e oportunidades, enfim, nos processos de exclusão socioeconômica e cultural. Portanto, uma violência que tem como pano de fundo moral uma grande diversidade de práticas de não reconhecimento ou de falso reconhecimento presentes nas estruturas sociais, incluindo aí as instituições democráticas, muitas vezes inacessíveis a uma boa parte da população, como aquela que vive em bairros distantes, precários, altamente segregados e desprovidos de serviços públicos, urbanização, lazer e boas condições de habitabilidade.

Um primeiro aspecto que nos permite situar a violência no contexto dos dilemas do reconhecimento jurídico-moral, ou melhor, no âmbito das formas de desrespeito atinentes à privação de direitos e exclusão social, refere-se ao problema da desigualdade social, particularmente nas sociedades de *modernidade periférica*, como é o caso da sociedade brasileira. Todavia, não se trata aqui de uma associação mecânica entre violência e desigualdade social⁸⁶, principalmente no que se refere à pobreza, pois o problema não reside necessariamente nesta, “[...] mas na criminalização dos pobres, vale dizer, no foco privilegiado que é conferido pelas agências de controle social contra a delinquência cometida por cidadãos pobres” (ADORNO, 2002a:109).

Embora a relação entre violência, criminalidade e desigualdade social seja bastante contestada ou, por outra, relativizada, não há como deixar de reconhecer, no caso da sociedade brasileira, relações entre a persistência da concentração de renda, da concentração precária da qualidade de vida coletiva nos bairros periféricos das grandes cidades e a explosão da violência fatal (Idem, p. 112). Neste sentido, os conflitos sociais, interpessoais e intersubjetivos nas áreas periféricas das grandes cidades, em geral, desprovidas de infraestrutura adequada, ofertas de postos de trabalho, de lazer e cultura, geralmente resultam em desfechos violentos. Acrescenta-se neste processo, que períodos de recessão da economia e de crise fiscal tende a limitar a capacidade do Estado em controlar e reduzir a violência por meio do estímulo ao desenvolvimento socioeconômico, à expansão do mercado de trabalho e à garantia de mínimas condições de qualidade de vida para a população (ADORNO, 2002b:8).

Este cenário revela o grau de desigualdade da distribuição espacial da violência no Brasil, onde o crime comum violento constitui uma das modalidades mais expressivas da

⁸⁶ Entendida aqui em seu sentido amplo, incluindo, por exemplo, a desigualdade de direitos e de acesso à justiça. A desigualdade aqui compreende o hiato entre direitos civis, sociais e econômicos. “Esse hiato manifesta-se, sobretudo através de um conflito entre as exigências de democracia política e as de democracia social. Se hoje, na sociedade brasileira, pode-se dizer que o processo de transição democrática promoveu a ampliação da participação e da representação política, esse movimento de ampliação dos direitos políticos não resultou em ampliação de justiça social. O aprofundamento da desigualdade social persiste sendo um dos grandes desafios à preservação e respeito dos direitos humanos para a grande maioria da população” (ADORNO, 2002a:112-113).

violência urbana. A distribuição desigual do direito à vida, expressa na má distribuição espacial das condições de vida e urbana, caminha *pari passu* à manifestação da violência no cotidiano dos bairros periféricos das grandes cidades, onde as possibilidades de exposição direta ou indireta à violência são maiores⁸⁷. De fato,

registros de mortes violentas revelam maior incidência nos bairros que compõem a periferia urbana onde são precárias as condições sociais de existência coletiva e onde a qualidade de vida é acentuadamente degradada. Há fortes evidências de que o risco de ser vítima de homicídio é significativamente superior entre aqueles que habitam áreas, regiões ou bairros com déficits sociais e de infra-estrutura urbana, como, aliás, sugerem os mapas de risco elaborados para diferentes capitais brasileiras (ADORNO, 2002a:122).

O problema que antecede a violência nas cidades é, antes de tudo, uma questão de injustiça social, de não reconhecimento dos *direitos fundamentais* do indivíduo e de sua imputabilidade moral como integrante de uma sociedade calcada em um Estado de direito democrático. Como cidadão o indivíduo está inserido em um contexto sociocultural e jurídico, no qual ele compartilha, em condições de pé de igualdade com seus demais, dos mesmos direitos e deveres regulamentados e efetivados na figura do Estado. Entretanto, em realidades como a da sociedade brasileira a negação dos direitos fundamentais e a exclusão social constituem uma forma de desrespeito social sistemática no campo das relações de reconhecimento jurídico e moral. Este processo corrobora para alimentar, sobretudo nas áreas periféricas, desprovidas dos serviços urbanos, uma onda de violência cada vez mais combinada a delitos e crimes comuns⁸⁸.

⁸⁷ A relação da violência com a desigualdade social também tem sido objeto de análise de determinados autores que vem se preocupando com o recrudescimento da violência urbana na América Latina. Para R. Briceño-León (2002), um tipo distinto e singular de violência vem se afirmando na América Latina, qual seja a *violencia delinquecial urbana*. Ela se manifesta a partir do início da década de 80, revelando altas taxas de homicídios em diferentes países, taxas estas que não são comparáveis com as de períodos anteriores, nos quais prevalecia a violência dos governos ditatoriais, dos coronéis, dos senhores da terra, das guerrilhas, etc. Para o autor, “[...] la situación no es comparable, no tiene la gravedad que después muestra, justamente cuando desaparecen las dictaduras, amainan las guerrillas y se decreta la paz y la democracia. [...] Se trata entonces de una violencia distinta. Una violencia que podemos calificar de social, por expresar conflictos sociales y económicos; pero no de política, pues no tiene una vocación de poder. Una violencia que no tiene su campo privilegiado de acción en las zonas rurales, sino en las ciudades y, sobretudo, en las zonas pobres, segregadas y excluidas de las grandes ciudades [...]” (p. 35).

⁸⁸ Sobre a relação entre a violência e o crime é importante fazer a seguinte ponderação: a violência corresponde a um fenômeno que antecede ao crime, ela constitui uma prática social que, inclusive, é “aceitável” em determinados níveis e situações. Porém, ela tem se tornado com frequência objeto de tipificação e classificação por parte do direito penal; é ele o responsável pelo processo de incriminação de determinadas condutas vistas como delituosas. No Brasil, a violência tem sido cada vez mais associada ao crime comum, seja porque ela tem sido largamente utilizada como recurso em diferentes atividades criminosas, como no narcotráfico, seja porque ela mesma tem sofrido determinadas mutações, tornando-se cada vez mais banalizada, desumana, revoltante, atentando cada vez mais contra vida e a dignidade do ser humano. Assim, diversas modalidades de violência têm sido classificadas pelo direito como crime comum, isto é, como uma prática delituosa passível de sanção, sendo

Estudos realizados sobre a violência em algumas cidades brasileiras indicam que as taxas de violência, especialmente o homicídio, são flagrantemente mais elevadas nos bairros menos atendidos pelo poder público, ou seja, lá onde os serviços de infra-estrutura urbana e demais serviços sociais são bastante precários e até ausentes⁸⁹. “Com frequência os homicídios se concentram em certas áreas da cidade e não seria surpresa se dentro dessas áreas também ocorrerem concentrações” (CARDIA & SCHIFFER, 2002:25).

A presença ou ausência de violência nas áreas menos favorecidas das cidades estão ligadas a alguns fatores que podem convergir para o risco de vitimização ou para a proteção contra a violência. Assim, entre os fatores de risco destacam-se a falta de capital social e a superposição de desvantagens; entre os fatores de proteção, pode ser mencionada a presença de capital social, o acesso a direitos, tais como, o direito à saúde, à educação, à moradia, à cultura e ao lazer (Idem). Neste sentido, a superposição de privações ou a presença de desvantagens concentradas – econômicas, educacionais, na estrutura familiar – em determinadas zonas ou áreas da cidade tem sido considerada como uma fonte de risco principalmente para crianças e adolescentes (Ibidem, p. 26).

Apesar da desigualdade no acesso a direitos fomentar a violência, Cardia & Schiffer (2002) afirmam que os grupos de moradores que vivem nas áreas mais afetadas pela superposição de carências são capazes de resistir à violência e à criminalidade e manter relações de vizinhança no dia-a-dia por meio do estabelecimento de relações de proximidades e cooperação entre si. Este tipo de relação tende a ocorrer bem mais do que em outras áreas das cidades. Todavia, os limites dessa resistência estão nos atos de violência que possivelmente são percebidos como ameaçando a própria sobrevivência, o que provoca uma espécie de recusa e abstenção dos moradores nos processos de reação, enfrentamento e luta contra os protagonistas da violência. Um bom exemplo deste processo de exposição à violência pode ser visto em geral nas áreas periféricas onde impera o poder e a violência imposta pelo crime organizado e “desorganizado”, como é o caso das áreas onde domina o tráfico de drogas. Em suma,

comumente chamada de violência criminal. Com efeito, “crime é um conceito jurídico. Diz respeito à violência codificada nas leis penais. Sabe-se, porém, que nem todo fenômeno socialmente percebido como violento é categorizado como crime. Do mesmo modo, há modalidades de violência que, embora codificadas como crime, não encontram adequado enquadramento na legislação penal correspondente. Por exemplo, graves violações de direitos humanos não raro enquadradas como crime comum” (ADORNO, 2002a:88). Sobre o processo de incriminação das transgressões, ver ROBERT, Philippe. *Sociologia do crime*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

⁸⁹ Ver o estudo de Cardia & Schiffer (2002) sobre a relação entre *A violência e a desigualdade social* na cidade de São Paulo. Neste trabalho, os autores mostram que os homicídios têm se concentrado nas áreas periféricas da cidade, isto é, nas áreas de maior pobreza e ausência do poder público. In: *Ciência e Cultura*. Revista da SBPC, São Paulo, ano 54, n. 1, julho de 2002, p. 25-31. Ver também CANO, I. *Análise territorial da violência no Rio de Janeiro*, ISER, 1997, 1997, p. 43. CEDEC. *Mapa de risco da violência: cidade de São Paulo*, 1996.

forte exposição a violência e medo podem resultar em menos comunicação entre as pessoas, menos identificação de problemas comuns e em menos ação coletiva. Com frequência, o medo ou a experiência de vitimização – direta e indireta – levam as pessoas a adotarem medidas de autoproteção que as distanciam ainda mais umas das outras. No limite, essas medidas podem ter o efeito de reduzir a coesão social. [...] Esses efeitos podem ser ainda mais intensos se prevalecer na comunidade a sensação de que as relações são permeadas pela falta de consideração com o outro, por uma sensação de que cada morador zela apenas pelo próprio bem-estar. Medo combinado com a sensação de incivildade e desrespeito entre as pessoas são obstáculos ao diálogo (CARDIA & SCHIFFER, 2002: 29).

Com efeito, a relação da violência com a desigualdade social, isto é, com a privação de direitos e exclusão social, deve ser vista como uma das manifestações da ausência de cidadania, da não efetivação dos direitos civis e sociais, da insatisfação daqueles que estão numa condição de total abandono, desprezo e inferioridade. A violência é a própria expressão do desrespeito social, da violação dos direitos e da dimensão moral; ela vem exprimir o sentimento de denegação do reconhecimento jurídico-moral, cuja privação se manifesta na própria ação do Estado, quando este se exime de suas obrigações, e também no âmbito da própria sociedade, especialmente através da ação das classes sociais mais abastadas que vêem os pobres como uma ameaça frequente. Deste modo,

tudo indica que os problemas postos pela pobreza, pela desigualdade social e pela exclusão social, entre os quais a sistemática e cotidiana violação dos direitos fundamentais da pessoa humana, não resultam, ao menos exclusivamente, de um modelo de desenvolvimento econômico-social incompleto. A pobreza e suas conseqüências, diretas e indiretas, não constituem resíduos patológicos de um processo inexorável de crescimento econômico cujo ciclo de evolução e desenvolvimento, uma vez concluído, conduziria inevitavelmente a superá-los e a decretar sua definitiva extinção em nossa sociedade. Ao contrário, tudo converge para sugerir que, antes de um problema de natureza econômica relacionada quer a perturbações momentâneas no mercado e do processo de produção industrial, quer a estágios incompletos do desenvolvimento, a pobreza e as desigualdades sociais que lhe subjazem são de ordem da justiça social (ADORNO, 2002a:127).

O fato de a violência se reproduzir no espaço onde prevalece a injustiça e o desrespeito social, isto é, onde a desigualdade social e a violação dos direitos fundamentais caminham juntas, contribui para reforçar a idéia de que a violência urbana (especialmente aquela que caracteriza a sociedade brasileira) se inscreve em um cenário marcado pelas formas estruturais de violação e desrespeito dos princípios morais que constituem a identidade dos indivíduos, incluindo aí aqueles que dizem respeito ao exercício pleno da cidadania. Por conseguinte, pode-se dizer que a violência urbana tem como pano de fundo um problema de

ordem moral e normativo que tende a se acentuar no interior das estruturas das sociedades modernas capitalistas, especialmente naquelas de modernidade tardia como a brasileira.

Em face disto, resulta a idéia de que a violência não se constitui apenas pelo seu caráter meramente *destruidor*, anacrônico e banal, ou seja, apenas pelo seu aspecto negativo e insurgente; bem ao contrário desta visão, a violência revela também um sentido *fundador*, contestatório, presente em toda e qualquer civilização; a violência urbana, principalmente, manifesta-se como um fenômeno estruturante do *fato social*, deixando entrever um *caráter reivindicativo* de uma ordem social mais justa (MAFFESOLI, 1987)⁹⁰.

Vista por este ângulo ambivalente, a violência pode ser concebida como um processo de *dissidência*, no qual ela aparece como um elemento estrutural do fato social e não apenas como um saldo negativo de uma ordem social bárbara em vias de desaparecimento. Maffesoli sugere que a dissidência, isto é, a própria violência, define-se por uma duplicidade, tal como em todas as formações sociais. Deste ponto de vista,

[...] a dissidência social inscreve-se num duplo movimento de destruição e de construção, ou ainda, que ela é a reveladora de uma desestruturação social relativamente manifesta, e que ela invoca uma nova construção. Assim, a dissidência (a violência) pode ser analisada, ao mesmo tempo, em relação a uma institucionalização que ela testemunha contestar e por si mesma, como uma forma que tem sua própria dinâmica (MAFFESOLI, 1987:21).

A questão que subjaz à violência, particularmente nas grandes cidades, é que, embora ela substitua o espaço do conflito como forma de tratamento das demandas dos sujeitos e dos grupos sociais, sua manifestação não deixa de denotar uma carga reivindicativa que vem traduzir a existência de problemas sociais que não são transformados em debates e em conflitos de sociedade. Por isso, a violência muitas vezes vem exprimir um sentido perdido, violado, um desrespeito das demandas socioculturais e políticas; ela tende a aparecer justamente onde não há tratamento político para estas expectativas (WIEVIORKA, 2007).

Sua manifestação se dá de forma difusa, aleatória, sem uma orientação precisa; ela se confunde muitas vezes com a violência banal, inconseqüente, que não quer nada; uma violência estritamente destruidora que incide sobre a dignidade humana como um processo de degradação individual e coletiva. Trata-se de um dos grandes problemas da violência que se manifesta quando ela “[...] tende a se fragmentar em uma luta de cada um contra todos;

⁹⁰ Michel Maffesoli define três modalidades de violência: 1) a *violência dos poderes instituídos*, isto é, dos órgãos burocráticos, dos Estados, do Serviço Público (Essa modalidade é analisada particularmente em seu livro *A violência totalitária*, 1981); 2) a *violência anômica* que apresenta uma função fundadora; e 3) a *violência banal* que está ativa na *paixão social* ou naquilo que o autor chama de *resistência da massa*. Essas últimas modalidades de violência são analisadas no seu livro *Dinâmica da violência* (1987).

pequena guerrilha fundada na atomização que faz com que a violência se dilua em agressividade mesquinha e cotidiana” (MAFFESOLI, 1987:18-19).

Mas há uma outra face da violência que neste momento nos interessa, nela está embutido um sentido de contestação, ela expressa um sentimento de não reconhecimento por parte daquele que se vê excluído e impedido de suas realizações; por isso mesmo, esta forma de violência trás consigo um sentimento de desacordo com a ordem social vigente, focalizando as formas de preconceitos e a discriminação social, a ausência das instituições e o autoritarismo do Estado, e, num sentido mais amplo, a injustiça social, cuja persistência viola a integridade moral da pessoa. Sob este prisma, podemos dizer que

la frustration du jeune qui passe à l'émeute, ou qui se comporte comme un enragé, conduites qui sont au coeur des représentations de la violence dite urbaine, en effet, est constamment informée par un vif sentiment d'injustice, de non-reconnaissance, par la conviction de vivre dans une société qui [...] ne 'laisse pas sa place'. La violence urbaine explose lorsque cette négation de la personne comme sujet, vécue comme particulièrement douloureuse par des jeunes sans grand avenir et soumis à la discrimination sociale et au rascisme, est soulignée par le comportement de la police ou les décisions de la justice, par une 'bavure' policière qui aboutit à la mort d'un jeune du quartier, par l'acquittement de policiers coupables de graves brutalités [...] (WIEVIORKA, 2004:25)⁹¹.

A violência urbana, no fundo, representa uma crítica à crise das instituições e da própria sociedade; ela traduz a cólera, o ressentimento daqueles que são, a rigor, vítimas das mentiras e do abandono das instituições, da discriminação social, do preconceito e do racismo social. A violência, neste caso, não deixa de expressar a indignação daqueles que constataam que a promessa do Estado Democrático de Direito não se efetivou para eles e para seus pares⁹². A violência, então, “[...] exprime une subjectivité sans débouchés, l’incapacité d’avoir des projets, d’agir de manière créatrice, et de produire son existence, elle vient sougliner le

⁹¹ “A frustração do jovem que passa à revolta, ou que se comporta como um enlouquecido, condutas que são o âmago das representações da violência dita urbana, de fato, é constantemente informada por um claro sentimento de injustiça, de não-reconhecimento, pela convicção de viver numa sociedade que [...] ‘não deixa seu lugar’. A violência urbana explode quando essa negação da pessoa como sujeito, vivenciada como particularmente dolorosa por jovens sem grande futuro e submetido à discriminação social e ao racismo, é sublinhada pelo comportamento da polícia ou pelas decisões da justiça, por um ‘erro’ policial que chega à morte de um jovem do bairro, pela absolvição de policiais culpados de graves brutalidades [...]” (Trad. livre).

⁹² Esta é uma das hipóteses de análise de Wieviorka (2004) ao investigar a violência urbana na França. O autor sugere que esta violência reflete uma indignação que se manifesta através de um ataque às instituições e àqueles que representam estas instituições. A violência afeta as escolas públicas, os transportes públicos, o equipamentos coletivos, a própria polícia e a justiça. Enfim, a violência urbana traduz a indignação daqueles sujeitos que não se vêem plenamente realizados pelos princípios fundadores da República: liberdade, igualdade, fraternidade (p. 26).

fossé qui sépare les institutions de ceux à qui elles devraient apporter les chances et les moyens de se construire” (Idem, p. 26)⁹³.

A violência, sob seu aspecto dissidente, apresenta uma função “positiva” e “utilitária”, no sentido de que ela força a revisão e a tematização de questões contraditórias recorrentes no âmbito da sociedade. A violência, então, deixa transparecer um “caráter construtivo”, de *fundação do social*, colocando em xeque uma legalidade e uma moral estreita e conformista, cuja vigência ela pretende substituir por outra, isto é, por uma ética almejada, mas nem sempre explicitada ou articulada de forma adequada; enfim, por uma maneira de viver o social, cujo sentido orienta-se com base na subjetividade dos protagonistas da violência.

Nesse sentido, a recusa à atomização que essa energia, essa transgressão representa, pode ser analisada [...] como a reinscrição de um simbolismo que busca sua expressão. É desse modo que podemos decifrar as fúrias urbanas, os incêndios, os arrombamentos, as múltiplas formas de ilegalidade, assim como tantas outras manifestações de um desejo de viver o social [...] (MAFFESOLI, 1987:23).

A violência destrutiva, isto é, aquela violência que subverte a ordem, irrompendo contra as normas sociais e as leis, e que deixa transparecer um estado de degeneração social, isto é, de anomia social; esta mesma violência que tende a negar a própria condição do sujeito enquanto membro de uma comunidade de valores mais ou menos compartilhados, pode também ser vista como um *vetor de antecipação*, uma vez que o seu caráter de dissidência, calcado na destruição, já revela em si, o desejo de uma nova estruturação social. Deste modo, pode-se dizer que o prazer da violência em destruir “[...] é sempre a garantia de um desejo de construção, pois o que está em questão para uma parte, na dissidência, é a paixão da verdade, é a passagem de uma desordem existente, ou de uma ordem degenerada, a uma ordem nova ou regenerada” (Idem, p. 26).

Daí que a dissidência inerente à violência revela em sua forma eminentemente negadora da ordem social um outro aspecto importante, qual seja a de uma *atitude afirmativa*. Neste caso, Maffesoli sugere que a violência repousa num sentido de recusa, isto é, de não submissão por parte do sujeito; a violência é portadora de uma *energia social* que impulsiona uma forma de *resistência real*, cujo sentido e efetividade deixam transparecer, ainda que tacitamente, uma espécie de luta individual e coletiva. Luta esta que se manifesta conforme o sentido atribuído por Weber (1999a), segundo o qual “uma relação social denomina-se luta

⁹³ “[...] a violência exprime uma subjetividade sem saída, a incapacidade de ter projetos, de agir de maneira criadora, e de produzir sua existência, ela vem sublinhar o foco que separa as instituições daqueles para os quais elas deveriam trazer as chances e os meios de se construírem” (Trad. livre).

quando as ações se orientam pelo propósito de impor a própria vontade contra a resistência do ou dos parceiros. Denominamos ‘pacíficos’ aqueles meios de luta que não consistem em violência física efetiva” (p. 23). Desta forma, a luta social pode assumir um caráter violento na medida em que os meios empregados por um dos sujeitos revelam um potencial destruidor, isto é, a possibilidade de causar um dano real, físico, flagelando um dos envolvidos na luta. Bem ao contrário da luta de *concorrência* baseada em meios pacíficos, a luta com meios de violência física efetiva rompe com o sentido da *relação comunitária*, de acordo com a qual “[...] a atitude na ação social [...] repousa no sentimento subjetivo dos participantes de pertencer [...] ao mesmo grupo” (Idem, p. 25).

Portanto, a idéia de dissidência que envolve o sentido da violência revela uma duplicidade bastante emblemática, pois ela deixa transparecer que a dinâmica da violência se constitui tanto pelo seu caráter destrutivo, isto é, pelo seu aspecto negativo, mas também por um aspecto positivo de construção do social, de fundação de uma nova ordem calcada na *qualidade social e individual*. Em face disto, a violência fundadora pretende apontar para a necessidade de uma nova estruturação social compreendida sob o ponto de vista da superação das formas estruturais de violação e desrespeito social decorrentes das injustiças sociais que se propagam nas modernas sociedades capitalistas.

Tal perspectiva sugere que a violência possa ser entendida como um elemento fundador do conflito, isto é, como um fenômeno capaz de provocar a emergência de um espaço político no qual as demandas sociais possam ser debatidas publicamente com o objetivo de serem inseridas na agenda oficial do Estado. Neste sentido, a *esfera pública*⁹⁴ aparece como o espaço onde se desenrola a ação conflitual como estratégia de construção social. O conflito, então, sucede a violência em seu sentido reivindicativo e fundador. Com isso, a ação conflitual leva

[...] à envisager une autre piste, qui n’est pas nécessairement contradictoire: celle qui fait de la violence un élément fondateur du conflit, son point de départ, la condition nécessaire pour que se constituent des acteurs, pour que s’exprime une subjectivité jusque-là refoulée, peu explicite aux yeux des

⁹⁴ Habermas (2003b) viu na esfera pública ou espaço público a possibilidade dos sujeitos e grupos sociais colocarem em discussão determinadas questões e temas que lhes são de interesse e que precisam ser dirimidos consensualmente com uma conseqüente tomada de posição e opiniões. “A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural; ela está em sintonia com a *compreensibilidade geral* da prática comunicativa cotidiana” (vol. 2, p. 92).

protagonistes de la violence eux-mêmes, ou trop inquiète ou malheureuse pour avoir tenté jusque-lá de se manifester (WIEVIORKA, 2004:31)⁹⁵.

Dada a ambivalência da violência, isto é, ao seu caráter destrutivo e, ao mesmo tempo, construtivo, pode-se dizer que ela, hora se aproxima da tentativa de fundação do conflito como espaço de luta e transformação social, hora se distancia dele, minando as possibilidades de sua efetivação. No primeiro caso, a passagem da violência ao conflito representa possivelmente a recuperação de um espaço anteriormente perdido ou negado. Já no segundo, a persistência da violência tende a estabelecer um obstáculo para a concretização da ação conflitual. Assim, por mais que ela tenha um fundo reivindicativo, um caráter dissidente, que se opõe às formas de degradação social, particularmente das classes menos favorecidas, a recorrência da violência urbana sob um ponto de vista estritamente instrumental, gratuito e destruidor não contribui para a construção de um espaço adequado para o tratamento político das demandas sociais e subjetivas de seus protagonistas. É preciso, então, dar um passo adiante, recuperar o espaço do diálogo e do debate, privilegiar a ação conflitual como forma de tematização e resolução das questões que são de interesses dos sujeitos e grupos sociais. Isto, todavia, pressupõe que a violência expresse uma reivindicação, um desejo do sujeito em viver o social com base nos princípios da justiça e do reconhecimento social.

Finalmente, a abordagem da violência sob a perspectiva das relações de reconhecimento permite compreendê-la como uma ação que provoca um tipo de *rebaixamento social*. O efeito disto implica em uma diminuição ou perda da auto-estima pessoal, especialmente para aquele que é vítima da violência. Trata-se, em suma, de um *terceiro tipo de desrespeito* que se manifesta através dos atos de *ofensa* ou *degradação* do outro, isto é, pela negação do valor social dos indivíduos ou grupos que não se vêem reconhecidos na esfera da estima e da solidariedade social, o que impede a formação da auto-estima (HONNETH, 2003).

⁹⁵ “[...] a pensar uma outra saída, que não é necessariamente contraditória: aquela que faz da violência um elemento fundador do conflito, seu ponto de partida, a condição necessária para que se constitua atores, para que se exprima uma subjetividade até então rechaçada, pouco explícita aos olhos dos protagonistas da violência, eles mesmos, ou inquietos demais ou infelizes por ter tentando até então se manifestar” (Trad. livre). Voltaremos ao tema do conflito mais adiante quando tratarmos das lutas sociais motivadas pela violência, isto é, pelas formas de desrespeito que ela provoca no âmbito das relações de reconhecimento social. Por hora, cabe adiantar uma importante definição acerca da idéia de conflito, qual seja a de que ele se constitui como uma forma de *sociação* capaz de resolver divergências sociais. Assim, “se toda interação entre homens é uma sociação, o conflito – uma das mais vividas interações e que, além disso, não pode ser exercida por um indivíduo apenas – deve certamente ser considerado uma sociação. E de fato, os fatores de dissociação – ódio, inveja, necessidade, desejo – são as *causas* do conflito; este irrompe devido a essas causas. O conflito está assim destinado a resolver dualismos divergentes; é um modo de conseguir algum tipo de unidade [...]” (SIMMEL, 1983:122).

Importante destacar que a *honra*, a *dignidade* ou, em sentido mais atual, o *status* de uma pessoa, refere-se a uma medida de estima social que é concedida à pessoa devido a sua maneira de auto-realização, isto é, aos seus esforços de contribuição para a vida social, cujo sentido é orientado sob o horizonte da tradição cultural de uma comunidade de valores. Entretanto, se as relações sociais são implodidas por atitudes que levam a um sentimento de ofensa e degradação individual e coletiva; e se as estruturas sociais estão dispostas de maneira que algumas formas de vida e de valores são consideradas deficientes ou de menor valor, então, os sujeitos atingidos se vêem prejudicados diretamente em sua possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades. Assim, pode-se dizer que eles se vêem impedidos de realizar a própria estima, cuja auto-relação depende da estima e da solidariedade social dos demais parceiros, isto é, do reconhecimento social do outro. Em outras palavras,

a degradação valorativa de determinados padrões de auto-realização tem para seus portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como a algo que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade; por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma tal desvalorização social, de uma maneira típica, uma perda de auto-estima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características (HONNETH, 2003:217-218).

Não é difícil compreender por este ângulo porque a violência representa uma forma de ofensa e degradação para aquele que sofre com o seu ato. A violência incide sobre a estima da pessoa, como um ato depreciativo, impedindo a auto-realização do sujeito que se vê subtraído do assentimento social, de sua importância como integrante de uma comunidade de valores culturais. Assim como nas duas outras esferas do reconhecimento, aqui também os sujeitos são ameaçados em sua identidade moral devido à experiência do rebaixamento e da humilhação social decorrente da prática da violência, como é o caso, por exemplo, do atentado ao pudor ou do estupro propriamente. O sentimento de vergonha tende a ser maior quando a situação em que o sujeito se encontra atinge determinado grau de visibilidade pública, podendo afetar de maneira lesiva ou destrutiva a auto-relação prática da pessoa, no caso, sua auto-estima.

Em decorrência disto, vê-se manifestar uma forma de sentimento moral, cujo caráter bastante aberto demonstra o grau de rebaixamento do sentimento do próprio valor da pessoa: trata-se, neste caso, do sentimento de vergonha que o sujeito sente de si mesmo ao se deparar com a experiência do rechaço de sua ação ou com algum tipo de constrangimento decorrente de uma forma de vexação, de molestamento ou de coação moral. O sentimento de vergonha resulta de alguma experiência negativa, na qual a pessoa foi atingida por uma atitude

discriminatória, desonrosa, enfim, ela foi aviltada em sua condição de sujeito portador de uma identidade, cujo valor moral e social contribui para a manutenção da solidariedade social. Portanto, a vergonha vem expressar um sentimento, no qual o valor social do sujeito é menor do que ele havia suposto previamente, fato este que atinge diretamente os ideais de seu ego. A vergonha, todavia,

[...] pode ser causada pela própria pessoa ou por outra: no primeiro caso, o sujeito se vivencia como de menor valor, porque ele feriu uma norma moral cuja observância havia constituído um princípio de seus próprios ideais de ego; no segundo caso, porém, o sujeito é oprimido por um sentimento de falta do próprio valor, porque seus parceiros de interação ferem normas cuja observância o fez valer como a pessoa que ele deseja ser conforme seus ideais de ego; portanto a crise moral na comunicação se desencadeia aqui pelo fato de que são desapontadas as expectativas normativas que o sujeito ativo acreditou poder situar na disposição do seu defrontante para o respeito (HONNETH, 2003:223).

É na esfera do segundo tipo de vergonha moral que o sujeito se vê impedido de continuar a agir, devido à experiência de desrespeito para com as pretensões de seu ego. De acordo com Honneth (2003), esta vergonha se expressa em uma espécie de excitação emocional que domina o sujeito, mas que o permite experimentar a cerca de si mesmo um sentimento de dependência constitutiva de sua própria pessoa para com o reconhecimento por parte dos outros.

Ainda nesta esfera do reconhecimento, isto é, da solidariedade e da estima social, a violência também pode se manifestar em um sentido dialético. Neste caso, ela não apenas implica em forma de degradação e ofensa, como também resulta da própria ameaça ou degradação das identidades individuais e coletivas provocadas pela crise da modernidade. A relação entre violência e identidade é bastante emblemática pelo fato desta última exprimir-se de diferentes maneiras ou significados, especialmente em meio à crise da modernidade, a uma crise polarizada entre a razão e a cultura, entre a objetividade e a subjetividade.

Assim, a violência identitária transita em dois tipos de significações referentes à identidade, especialmente se considerarmos a relação desta com a crise da modernidade. Por um lado, há um conjunto de significados representando o que resta de uma tradição ou de uma cultura arruinada pelos progressos da razão e do universalismo ocidental; a violência neste tipo de caso é antes de tudo uma resistência da identidade ameaçada, ou a caminho da destruição. Já as outras expressões de significados correspondem ao produto do trabalho da modernidade sobre si mesma, construídos bem mais do que produzidos. “A violência que deriva destes significados não traduz uma resistência à modernidade, ela é a expressão de sua

agonia, na qual a subjetivação se separa da racionalização e a ela se opõe pela construção de uma identidade coletiva” (WIEVIORKA, 1997:35).

A violência identitária tem uma característica que transcende a própria crise da modernidade, por isso, ao invés de moderna ela parece ser bem mais pós-moderna, fruto da crise ou do fracasso da modernidade. Ela pode se manifestar mediante a combinação de ambas as significações identitárias aqui apresentadas. Em suma,

ela adquire uma feição radical quando encarna e combinando-as fortemente a rejeição da modernidade, e sua fragmentação, quando o ator ao mesmo tempo exprime a nostalgia do passado, da tradição destruída, quebrada, fragmentada, mas não totalmente desaparecida, e se engaja num processo de construção de si mesmo que o inscreve num comunitarismo pós-moderno (WIEVIORKA, 1997:35).

Mas a violência identitária pode agregar, ainda, outros elementos em sua formação, pois, embora ela possa se traduzir em termos religiosos, nacionais ou étnicos, ela é capaz de se articular com a pobreza, a exclusão social, as frustrações mais diversas, sempre mantendo ligações com as significações socioculturais que constituem o pano de fundo destes problemas. Um aspecto impressionante da violência identitária é que ela tende a naturalizar essas significações, especialmente em forma de racismo. Assim, o desenvolvimento da identidade também se insere num amplo processo de racionalização da vida coletiva que, por conseguinte, corrobora para a formação de novas práticas de violência (Idem).

É importante salientar que a violência contemporânea apresenta uma complexidade e uma capacidade capazes de transitarem no cruzamento do social, do político e do cultural. Esta violência exprime efetivamente as transformações e a desestruturação do mundo moderno, especialmente em relação aos espaços sociais e culturais, cujas fragmentações e decomposições são resultantes dos efeitos incisivos da crise da modernidade. Enfim, capacidade de se metamorfosear permite à violência contemporânea circular de uma esfera da via a outra, por exemplo, ser a princípio social, antes de chegar ao nível político, ou ao contrário, constituir uma privatização onde a dimensão política é reconvertida para uma questão econômica; mas ela podem também passar de frustrações sociais a um esforço para mobilizar recursos culturais (WIEVIORKA, 1997).

O que define a violência contemporânea é a marca do individualismo moderno, um *individualismo exacerbado*, inerente àqueles agentes que querem existir como indivíduo consumidor e sujeito. Não se pretende aqui descartar a dimensão política das formas de violência, esta continua tendo seu lugar considerável em meio à crise da modernidade; sugere-se apenas que o novo paradigma da violência se constitui mediante o aparecimento de

violências ligadas ao avesso do político, ao enfraquecimento do Estado, e à dissociação entre sistema e atores, pois a violência exercida por estes carrega consigo sentidos e significados centrados na pessoa, num caráter autônomo em busca de afirmação.

Portanto, vê-se o delineamento da violência contemporânea basicamente em duas importantes dimensões: a primeira refere-se ao crescimento das violências instrumentais, essencialmente a nível infrapolítico. Mas essa instrumentalidade resulta não tanto do jogo de atores envolvidos em conflitos, mas principalmente da desestruturação do sistema de ordem, e, portanto, de lógicas da crise levados ao extremo. A outra dimensão da violência concerne ao alcance das formas e dos significados desta quando não são estritamente instrumentais. Trata-se de uma violência que, por um lado, é reveladora da subjetividade negada, frustrada, da impossibilidade do ator de se afirmar, por conseguinte, uma violência tida como a voz do sujeito não reconhecido, vítima da discriminação, especialmente do racismo. Por outro lado, esta forma de violência pode se tornar pura e simples negação da alteridade, ao mesmo tempo em que da subjetividade daquele que a exerce. Ela representa a expressão desumanizada do ódio, a destruição do outro, tende à barbárie social (WIEVIORKA, 1997).

3 Violência e reificação: o esquecimento do reconhecimento

Até aqui nossa abordagem focalizou o problema da violência contemporânea, tendo como horizonte analítico as formas de desrespeito e violação das relações de reconhecimento social. A violência é vista nos marcos da dialética das relações de reconhecimento, expressando-se, ora como uma prática que nega a identidade e o reconhecimento do sujeito ou de um grupo social, ora como uma prática que vem expressar a frustração, a rejeição e a raiva de um sujeito que é vítima do racismo, do preconceito, da exclusão, dentre outras formas de não reconhecimento e desrespeito que são reveladoras da existência de uma *violência estrutural* nas sociedades modernas contemporâneas.

Mas o que chama atenção nas formas de desrespeito social contrárias às relações de reconhecimento diz respeito a um fenômeno social de grande amplitude e que tem se generalizado no âmbito das relações cotidianas. Trata-se do fenômeno denominado de *reificação*⁹⁶, por meio do qual se dá o *esquecimento do reconhecimento* que seria constitutivo

⁹⁶ O conceito de reificação foi caracterizado e difundido por Georg Lukács em seu livro *História e consciência de classe*, de 1923. O autor fez uma importante junção de temas retirados de autores como Karl Marx, Max Weber e Georg Simmel. Em sua obra, o fenômeno da reificação aparece ligado ao mundo da mercadoria, onde as relações sociais estariam cada vez mais submetidas a uma “finalidade calculadora” e a uma racionalidade instrumental. Assim, a reificação tende a se expressar em três dimensões: na troca de mercadorias, onde os

das experiências intersubjetivas (HONNETH, 2007a). Este processo corrobora para que os indivíduos passem a perceber uns aos outros meramente como objetos, uma vez que há uma tendência do indivíduo em adotar um comportamento observador e indiferente em relação ao outro, esquecendo-se da dependência mútua que deve haver no que diz respeito a uma relação baseada em um *reconhecimento prévio*.

A violência, então, vem expressar uma forma de esquecimento do reconhecimento do outro, isto é, da vítima, que é tomada como um objeto inanimado. Trata-se, de fato, de um esquecimento como forma de *amnésia*, por meio do qual o sujeito esquece daquele reconhecimento precedente que constitui desde sempre as relações intersubjetivas, a consciência do sujeito no mundo e com os outros, bem como consigo-mesmo. O reconhecimento prévio, cujo sentido tem um caráter existencial, vai sendo ao longo da vida desenvolvido e aprofundado, quando não é interrompido pelos processos de reificação ou de amnésia. Em outras palavras,

es este momento de olvido, de la amnesia, el que quiero constituir en clave de una nueva definición del concepto de ‘reificación’: en la medida en que en nuestra ejecución del conocimiento perdamos la capacidad de sentir que éste se debe a la adopción de una postura de reconocimiento, desarrollaremos la tendencia a los demás hombres simplemente como objetos o insensibles. Aquí, la mención de puros objetos o incluso de cosas quiere decir que con la amnesia perdemos la capacidad de entender las manifestaciones de la conducta de otras personas directamente como requerimientos a reaccionar por parte de nosotros (HONNETH, 2007a:93-94).

Além do fato de a violência expressar uma forma de reificação do sujeito que a protagonizou em relação ao outro, ela, da mesma forma, uma reificação mais ampla em relação ao próprio mundo no qual está inserido o sujeito que pratica a violência. Trata-se de uma *reificação perceptiva do mundo*, na qual “el entorno social parece, casi como en el universo sensorial del autista, una totalidad de objetos puramente observables que carecen de toda emoción o sensación” (Idem, p. 94).

sujeitos são forçados a perceberem os objetos de seu mundo circundante como “coisas” potencialmente lucrativas; na interação social, na qual os sujeitos vêem seus parceiros como simples “objeto” de uma transação rentável; por fim, a reificação também ocorre quando os sujeitos vêem suas faculdades e qualidades pessoais apenas como “recursos” objetivos para o cálculo das oportunidades de lucro. Em face desta abordagem, Honneth (2007a) procura fazer uma reatualização do conceito de reificação, ressaltando a capacidade de o conceito abarcar outras experiências que não estariam limitadas às patologias sociais da sociedade industrial diagnosticadas na década de 20 e 30 por Lukács e vários outros pensadores. Sobre reificação em Honneth, ver MELO, Rúrion Soares. **Honneth e a reificação: o esquecimento do reconhecimento**. In: **Habermas & Honneth: formação do indivíduo e socialização**. Mente, Cérebro & Filosofia, nº 8, São Paulo, 2008.

4 Violência, conflitualidades e luta por reconhecimento

Nossa tentativa em compreender a violência no contexto da fragmentação e ruptura das relações intersubjetivas toma por base os contributos teóricos da *sociologia da conflitualidade* cujo interesse é o de explicar os processos sociais conflituais, salientando a necessidade da discussão política sobre o controle social. A construção de uma análise sociológica sobre a conflitualidade social parte de dois problemas fundamentais que expressam a fragilidade das relações sociais – *a criminalidade e a violência*. Estes conceitos têm sido reconstruídos recorrentemente mediante as várias formulações desenvolvidas pela sociologia do conflito, desde a sociologia clássica até a contemporânea (TAVARES DOS SANTOS, 1999a; 2009).

A sociologia da conflitualidade tem se desenvolvido particularmente no âmbito da *sociologia francesa contemporânea*. Sua trajetória intelectual permite identificar quatro regiões ou idéias-elementos – *ordem, ação, crise e mudança* – que se configuram como uma reflexão sobre as conflitualidades e crises do mundo contemporâneo (ANSART, 1990 Apud TAVARES DOS SANTOS, 1999c)⁹⁷. As duas primeiras regiões – *ordem, ação* – trabalham em torno da noção de integração, orientando-se pela ótica da ordem como forma de olhar o mundo. A *primeira região*, a da ordem, localiza a integração no âmbito do sistema, definindo como objetivo reparar as anomias e disfunções da sociedade, a fim de intervir estrategicamente para restaurar a ordem social. A *segunda região*, a da ação, caracterizada pelo individualismo metodológico, rompe com o conceito de sociedade, reduzindo-a a uma interação entre atores individuais e percebendo o social como produto dessa interação de prática simbólica entre atores (TAVARES DOS SANTOS, 1999c).

As duas outras regiões – *crise, mudança* – orientam-se pela perspectiva da conflitualidade como modelo explicativo e de compreensão dos fenômenos sociais contemporâneos. Assim, a *terceira região*, a da crise, seria a da *sociologia da ação conflitual*, apoiada no entendimento de que a dinâmica social é definida pela interação entre atores sociais. Neste plano, destaca-se a *sociologia dos movimentos sociais e da ação social de Alain Touraine*. A *quarta e última região*, a da mudança, poderia ser denominada de *pós-estruturalismo crítico*, perspectiva que procura situar os conflitos tanto em nível micro quanto em nível macro-social. Esta vertente da sociologia contemporânea concebe a sociedade como formada por grandes conjuntos, os quais são constituídos por grupos, classes e categorias

⁹⁷ Para uma compreensão mais aprofundada sobre o desenvolvimento da sociologia da contemporânea e da conflitualidade, ver ANSART, P. *Les sociologies contemporaines*. Paris, Seuil, 1990.

sociais; no limite, por agentes sociais que também detém a força de modificar as estruturas sociais. Destacam-se como modelos explicativos desta região a *sociologia dos campos*, dos diferentes capitais e dos habitus, de Pierre Bourdieu; e os trabalhos sobre processos disciplinares, de Michel Foucault (Idem).

No que se refere propriamente à abordagem da violência, a sociologia da conflitualidade toma como aporte teórico-metodológico algumas noções centrais para o entendimento das *questões sociais contemporâneas*⁹⁸, quais sejam as noções de processos sociais, de reprodução e de transformação, enquanto *campos de relações de força*, com o privilegiamento das práticas sociais (BOURDIEU, 2007). Estas noções emergem como um forte instrumento intelectual no que diz respeito à reconstrução da complexidade das relações sociais e de poder vinculadas à violência e à criminalidade. Esta complexidade se situa no exercício de múltiplas formas, perpassando de modo transversal os vários eixos de estruturação do social.

Tais eixos podem ser dispostos em cinco conjuntos relacionais de conflitualidades: classes sociais, relações étnicas, relações de gênero; processos disciplinares; dispositivos da biopolítica; e os processos sociais mentais inconscientes. Em cada conjunto de relações sociais reconhecemos relações de força entre a ordem e a desordem, macro e micro poderes; e tensões sociais, algumas das quais originam conflitos, outras gestam lutas sociais, em diversas expressividades (TAVARES DOS SANTOS, 2009:17).

Poder-se-ia dizer que a *complexidade das relações sociais e de poder* relativas aos eixos de estruturação do social constitui fundamentalmente o constructo teórico da sociologia da conflitualidade. Em seu empreendimento, este campo investigativo tende a privilegiar as relações de força e as tensões sociais como variáveis importantes na origem dos conflitos e das lutas sociais. Entretanto, este delineamento do campo intelectual da sociologia da conflitualidade ainda não é suficiente para defini-la enquanto linha investigativa dos fenômenos da criminalidade e da violência. Ao tomar como parâmetros as noções de conflito social, crime, violência, lutas sociais e controle social, este campo sugere um amplo programa

⁹⁸ As questões sociais se constituíram em torno das transformações econômicas, políticas e sociais ocorridas na Europa do Século XIX, devidas à industrialização. Inicialmente a abordagem das questões sociais circunscreveu-se acerca da tomada de consciência da sociedade, ou parte dela, dos problemas decorrentes do trabalho urbano e da pauperização como fenômeno social. Atualmente as questões sociais representam a expressão das desigualdades e das lutas sociais em suas múltiplas manifestações protagonizadas pela heterogeneidade dos segmentos sociais envolvidos (PINHEIRO & DIAS, 2009). Para um maior aprofundamento do tema, consultar ROSANVALLON, Pierre. *La nueva cuestión social: repensar o Estado providência*. Buenos Aires, Manantial: 1995; CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social*. Petrópolis, Editora Vozes: 1998; SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras: 1999.

de pesquisa tendo como aporte teórico-metodológico algumas idéias-elementos centrais para a abordagem sociológica da conflitualidade (TAVARES DOS SANTOS, 1999a; 2009).

A noção de *complexidade*, primeira *idéia-elemento*, procura construir sociologicamente a realidade histórica e social através de feixes de relações que explicariam as diversas manifestações dos fenômenos sociais. “Aprender feixes de relações implica, em um mesmo movimento, reter a complexidade do real, manifesto pela diversidade dos fenômenos sociais e históricos na multiplicidade de suas dimensões, reconhecendo a heterogeneidade do espaço social” (Idem, 1999a:12).

A *segunda idéia-elemento* reconhece a *historicidade dos processos e conflitos sociais*, sua determinação *espaço-temporal*, concebendo a História como um campo aberto a possíveis históricos, construídos pelas práticas de lutas históricas e sociais, formas de dominação e formas de resistência à dominação. Em síntese, “a noção de historicidade enfatiza as práticas sociais dinamizadoras dos processos históricos e sociais, em um campo de resultados históricos possíveis, mas não determinados” (Ibidem, 2009:17).

A *terceira idéia-elemento* se assenta no conceito de *processos sociais*, “entendido como mediação entre a historicidade do social e a interpretação e ação dos agentes sociais, isto é, como núcleo da problematização da realidade social” (TAVARES DOS SANTOS, 1999a:12). Acrescenta-se, ainda, a esta idéia, a necessidade de focalizar as redes de dominação presentes nas formações sociais, sejam nos processos de exploração econômica, de disciplinarização e de regulação, exercidos pela coerção do Estado ou por redes de dominação no nível dos micro-poderes. Destacam-se aí as contribuições de Michel Foucault e Bourdieu para a compreensão dos modos de dominação vinculados às ações de violência simbólica e física (Idem, 2009:17).

A *quarta idéia-elemento* focaliza a *perspectiva relacional das relações sociais*. Esta idéia percebe as classes, categorias e grupos sociais como construções práticas e simbólicas de agentes posicionados na estrutura da sociedade, com trajetórias heterogêneas e múltiplas estratégias de reprodução social (Ibidem, p. 18). Esta abordagem abrange a conflitualidade social envolvendo as classes e grupos sociais, ou seja, procura reconstruir “as principais formas de conflitualidade no espaço social, bem como as variadas formas de violência, e das lutas sociais, mediante a análise dos embates que mobilizam as populações” (Ibidem, 1999a:12).

Outra importante *idéia-elemento* da sociologia da conflitualidade reconhece a *oposição regra-conflito* como estruturante do saber sociológico, desde sua origem. Neste caso, a abordagem tende a privilegiar o pólo da contradição, do conflito e da luta, em

oposição à ordem e ao consenso, como princípio orientador da reconstrução sociológica da vida social (TAVARES DOS SANTOS, 1999a:13).

Finalmente, a *sexta idéia-elemento* sugere que a sociologia da conflitualidade deve ser situada no contexto dos *efeitos da globalização da sociedade e da economia* contemporâneas sobre as transformações da estrutura e do espaço social das diversas regiões do planeta. Em virtude disso, observa-se que “as questões sociais, por conseqüência, tornam-se questões globais e complexas, pois várias são as dimensões do social que passam a ser socialmente questionadas, entre as quais o processo de criminalização e a multiplicidade das formas de violência” (Idem, 1999b:10). Esta abordagem parte do entendimento de que *pari passu* ao fenômeno da globalização inúmeras formas sociais marcadas pelos efeitos excludentes das políticas neoliberais vêm se constituindo, desencadeando novos conflitos sociais e novas formas de conflitualidades, por vezes, ameaçando a própria consolidação da democracia nos países periféricos do mundo capitalista (Ibidem, 1999a). Isto se deve pelo fato de que

o aumento dos processos estruturais de exclusão social pode vir a gerar a expansão das práticas de violência como norma social particular, vigentes em vários grupos sociais enquanto estratégias de resolução de conflitos, ou meio de aquisição de bens materiais e de obtenção de prestígio social, significados presentes em múltiplas dimensões da violência social e política contemporânea (Ibidem, 1999b:10).

O fenômeno da globalização da sociedade e da economia é crucial para o entendimento do surgimento e formação da sociologia da conflitualidade nos marcos da contemporaneidade. A construção deste campo de abordagem sociológica foi possível mediante um amplo movimento de mudança social e teórica. Por um lado, o movimento manifestou-se pelas transformações das relações de produção do social em âmbito mundial e pelo reconhecimento das novas formas de sociabilidade, ou a nova morfologia social, desde o mundo da produção até o mundo da cultura; por outro lado, o movimento implicou em uma translação teórica das categorias geradas pelo século XX para novas categorias geradas nas próprias entranhas das sociedades capitalistas e socialistas, possibilitando a construção de um novo pensamento sociológico (TAVARES DOS SANTOS, 1999a). Dentre as categorias sociais que até, então, eram dominantes até o final do século passado podem ser destacadas:

1) as classes sociais, como modo dos agentes sociais se posicionarem na estrutura produtiva; 2) os sindicatos, como forma de organização e de reivindicação de categorias socioprofissionais, no mundo do trabalho urbano e agrário; 3) os partidos, como meio de representação dos interesses de classe e de frações de classe; 4) o Estado-Nação, como o monopólio do uso legítimo da força física e da violência simbólica no governo de uma população em um território; 5) a revolução, como recurso privilegiado de conquista do poder político e de substituição da classe dominante; 6) a

questão social e o desenvolvimento, como a linguagem de tessitura da sociabilidade, centrada na formação e consolidação da classe operária e na possibilidade de uma aliança de classes no âmbito da sociedade nacional e na realização de um projeto de modernização; 7) as categorias políticas contidas nas relações de exploração econômica e dominação; o poder do Estado; a idéia de história, marcada pela certeza na ordem e no progresso; as noções de liberdade, igualdade e fraternidade; as relações sociais marcadas pela norma social e pela sociabilidade compartilhada (Idem, p. 16-17).

Em face das modificações destas categorias de entendimento pelo movimento de mudança social contemporânea, observou-se a configuração de um processo histórico-social de formação da sociedade global, cujo conteúdo define-se tanto pela integração e homogeneização quanto por tensões desigualdades, diferenciações e exclusões. Em consequência, verificou-se uma profunda mudança nas relações de sociabilidade em decorrência da ambivalência dos novos processos sociais, tais como o de integração e fragmentação social, de massificação e individualização, de ocidentalização e desterritorialização. Estes processos estão associados à formação contraditória da sociedade global, cuja manifestação se apresenta na modificação das antigas categorias sociais do século passado, possibilitando o surgimento de uma *nova morfologia social* com múltiplas dimensões, as quais podem ser sintetizadas da seguinte forma:

1) produziram-se, além das classes sociais, outras transversalidades na produção da organização social, tais como as relações de gênero, as relações raciais, as relações entre grupos culturais e entre regimes disciplinares; 2) multiplicaram-se as formas de organização dos grupos sociais, para além dos interesses socioprofissionais, mediante as infindáveis possibilidades de associações, em torno de interesses e de objetivos variados; 3) as coletividades desencadeiam diferentes modalidades de formas de representação e de mediação política [...]; 4) o Estado cede passo à sociedade, visto estar sendo acossado tanto em nível macro [...] como em nível micro, pelo exercício de diversas redes de poder entre os agentes sociais; 5) como resultado da crise do Estado, desencadeiam-se processos variados de formação e de consolidação do tecido social, por grupos que organizam conflituosamente seus interesses particulares e se articulam em poliformes contratos de sociabilidade; 6) realiza-se uma mudança na concepção da História, marcada pela radicalidade e pela descontinuidade, ou seja, uma concepção antievolucionista e antiteológica da História [...]; 7) há uma visibilidade e uma conceituação da importância das lutas sociais, não apenas como resistência mas também como positividade: lutas minúsculas, plurais, uma negação das formas de exercício da dominação; 8) as questões sociais, por consequência, tornam-se questões complexas, pois várias são as dimensões do social que passam a ser socialmente questionada: a questão da exclusão social; a relação do Homem com a Natureza; [...] *a multiplicidade das formas de violência presentes nas sociedades contemporâneas como processo de dilaceramento da cidadania* [...]; 9) *dentre as novas questões sociais, os fenômenos da violência adquirem novos contornos, passando a disseminar-se por toda a sociedade* (Ibidem, p. 18-20).

A nova morfologia social contemporânea caracteriza-se por um processo de reconversão das formas de sociabilidade social, engendradas pela correlação paradoxal e simultânea entre integração comunitária e fragmentação social, de massificação e individualização fortemente acentuada. Trata-se de um processo diverso de formação, consolidação e de mutações nas diferentes esferas do tecido social. Com efeito, a nova morfologia do social produzida da pela formação da sociedade global apresenta múltiplas dimensões, as quais podem ser sintetizadas da seguinte maneira:

produziram-se além, além das metamorfoses das classes sociais, outras transversalidades na produção da organização social, tais como as relações de gêneros, as relações raciais, as relações entre grupos culturais e entre dispositivos de poder-saber. Desenha-se um espaço social constituído por estruturas, posições e trajetórias de agentes, portanto complexo e multidimensional (Idem, p. 20).

Um dos reflexos mais notórios das mutações nas morfologias sociais manifesta-se pelo estabelecimento de práticas de violência como norma social particular entre diferentes grupos sociais, presentes nas mais variadas dimensões da violência social moderna. A violência que ora dissemina-se pela sociedade passa a ter um amplo significado social e cultural, na medida em que vai se consolidando no imaginário de segmentos diversos da população como uma espécie de linguagem social, substitutiva das formas de sociabilidades tradicionais calcadas nas relações de integração e civilidade (TAVARES DOS SANTOS, 2004).

A mundialização dos processos econômicos, da injustiça, da desigualdade, das relações de poder e dominação, da integração e fragmentação social, criaram as condições para que a violência conquistasse *status* como um novo problema social, isto é, como *uma nova questão social global* com ampla significação social e cultural em diferentes sociedades. Neste cenário de mundialização das diferentes esferas da vida social, tais como a economia, a política, a cultura e os diferentes problemas ligados às relações étnicas, às discriminações por gênero, os vários racismos, vê-se emergir paradoxalmente múltiplas formas de violência. A violência passa a ser generalizada nas sociedades modernas como um novo mecanismo de sociabilidade, caracterizando a chamada *sociabilidade violenta* – forma de comportamento social interiorizada como norma particular de amplos grupos sociais, subvertendo as relações sociais e consolidando-se em diversos campos da vida social como um novo mecanismo de dominação e poder (Idem).

Esta violência se situa bem aquém e além da violência do Estado ou contra o Estado, uma vez que ela se generalizada de forma relacional entre as diferentes morfologias sociais, isto é, entre os conjuntos relacionais que estruturam o social. A violência contemporânea não

se identifica com a concepção soberana do *poder*, vinculada ao Estado. Ela rompe com a concepção soberana da violência, substituindo-a por um fenômeno mais amplo, no sentido de que ela se insere em uma ampla rede de dominações de vários tipos – classe, gênero, etnia, por categoria social, ou a violência simbólica –, manifestando-se através de diferentes práticas (TAVARES DOS SANTOS, 2002b).

Importa destacar diante destas inúmeras formas de violências contemporâneas o fato delas provocarem o surgimento de uma série de movimentos sociais contrários à prática de violência. São movimentos protagonistas de lutas sociais que têm contribuído significativamente para o debate, controle e superação das práticas de violência⁹⁹. As lutas dos movimentos sociais contrárias à violência são ensejadas por motivos diversos ligados à *violação* e ao *desrespeito social*, especialmente dos direitos humanos. Estes movimentos são motivados pela violação da gramática moral e jurídica que regulamenta as relações sociais na vida cotidiana. Isto se deve porque a violência irrompe contra as *relações de reconhecimento* moral dos sujeitos sociais baseadas em formas de identidade orientadas por valores, vínculos e obrigações intersubjetivas.

Deste modo, os movimentos sociais contrários à violência são movidos por um conflito social que consiste em uma *luta por reconhecimento social*, na qual os sujeitos vivenciam uma violação de suas expectativas morais, isto é, do seu ponto de vista moral. As práticas de violência representam uma ruptura e negação das *pretensões de identidade* de cada indivíduo adquiridas no processo de socialização, isto é, no reconhecimento recíproco do mundo da vida. Não se trata apenas de uma violação das pretensões de validade das normas sociais inscritas no uso da linguagem, como afirma Habermas, pois a base da interação seria antes o conflito social produzidos pelos dilemas morais, isto é, por práticas de *não-reconhecimento* das formas de identidade particular e coletiva (HONNETH, 2003).

Portanto, o conflito social que a violência produz a partir das formas de violação e de desrespeito social do quadro normativo-moral apóia-se na aceção de que este conflito constitui o substrato das *lutas por reconhecimento* de diferentes grupos sociais atingidos pela violência e pela criminalidade. Trata-se de uma luta pela identidade social, pelo reconhecimento enquanto sujeito pertencente um mundo social mediado por relações intersubjetivas calcadas em formas de sociabilidade não violenta. Em última análise, estas lutas materializam-se orientadas por uma ética baseadas em princípios universais característicos das sociedades pós-convencionais.

⁹⁹ A este respeito, ver o texto de TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. **As lutas sociais contra as violências**. Política e Sociedade (Dossiê), n. 11, out. 2007, p. 71-100.

Neste sentido, destaca-se a importância do papel da *esfera pública*, especialmente a partir das ações concretas oriundas das mobilizações dos movimentos sociais e de suas lutas sociais. O enfrentamento da violência nas sociedades contemporâneas não cabe apenas ao Estado e aos seus aparelhos repressivos, mas ao conjunto da sociedade civil e das suas diferentes instituições. Assim, os conflitos sociais e as lutas por reconhecimento social que eles desencadeiam, expresso através das esferas públicas, isto é, dos espaços públicos onde são travadas discussões críticas, são formas importantes de intervenção social com amplos reflexos na vida social privada e coletiva.

A *esfera pública política*, isto é, as redes de comunicação não-institucionais que se situam à margem do núcleo do sistema político, são vistas como capazes de identificar os problemas sociais com a sensibilidade e a linguagem específica dos próprios atingidos, articulá-los fora das estruturas governamentais e inseri-los na pauta das deliberações políticas institucionalizadas em vista da modificação de situações reais consideradas injustas (Idem).

Os debates e resoluções tomadas nessa esfera pública não-institucional, ou seja, os fluxos de comunicação aí acumulados mostram-se capazes de atingir o sistema burocrático-estatal na medida em que alcançam força suficiente para exercer “pressão” ou “influência” nas instituições formais de tomada de decisão, obrigando-as a inscrever suas reivindicações na agenda da política oficial. Deste ponto de vista,

a esfera pública é um sistema de alarme dotado de sensores não especializados, porém, sensíveis no âmbito de toda a sociedade. Na perspectiva de uma teoria da democracia, a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los e a identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar (HABERMAS, 2003:91).

Devido ao fato de a esfera pública estar vinculada essencialmente aos processos comunicativos efetivados no âmbito da sociedade civil, ela não se confunde com a esfera do Estado. A esfera pública se formou historicamente em contraposição ao poder, no interesse em estabelecer um Estado Democrático de Direito. Daí a necessidade de construção e consolidação de esferas públicas politicamente atuantes não-atravesadas por relações de poder e pela intervenção do Estado, mas sim constituídas de fluxos de comunicação ensejadas pelos diferentes atores e grupos sociais que compõem o mundo social, mais precisamente a sociedade civil. A esfera pública apóia-se, portanto, no uso argumentativo e prático da linguagem cotidiana. Com efeito, pode-se dizer que

a esfera pública ou espaço público é um fenômeno social [...]. A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de

conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos. [...] A esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural; ela está em sintonia com a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana. [...]. A esfera pública constitui principalmente uma *estrutura comunicacional* do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver como o *espaço social* gerado no agir comunicativo (HABERMAS, 2003:92).

Portanto, salientamos aqui que os movimentos sociais, entendidos como verdadeiras esferas públicas críticas são capazes de empreenderem lutas que podem desempenhar papel significativo no enfrentamento da violência, na recuperação e manutenção da intersubjetividade, bem como no desenvolvimento moral de uma dada sociedade, uma vez que os conflitos sociais subjacentes às lutas sociais desempenham um papel positivo na recuperação do acordo moral ou na própria revisão e construção de um novo acordo de caráter normativo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A primeira questão para a qual queremos chamar atenção nestas considerações finais refere-se ao fato de que a generalização da violência nas sociedades contemporâneas permite constatar as limitações do desenvolvimento da consciência moral, particularmente da universalização da racionalidade moral de nível pós-convencional. A violência é a expressão de que mesmo compartilhando de um pano de fundo moral e normativo em sentido abstrato e universal, o sujeito também é capaz de coordenar sua ação em diferentes situações com base em uma subjetividade cada vez mais autônoma, cujo conteúdo revela uma moral fragmentada e desprendida do sentido subjacente às relações de entendimento e de reciprocidade.

O sujeito aparece como figura central na prática da violência, ele quer se afirmar através dela, ao mesmo tempo em que nega sua condição de pessoa pertencente a uma mesma comunidade de valores. O sujeito emerge desprendido das relações morais e normativas calcada na intersubjetividade, o que demonstra sua capacidade de se impor e transformar as regras do jogo. Sua atuação, todavia, não está totalmente ausente da possibilidade de ser influenciada pelos processos sociais engendrados pela crise da modernidade, especialmente pela expansão da racionalidade instrumental, da subjetividade e das mudanças nas formas de sociabilidade. A violência, portanto, circula na esfera do social, do cultural, mas também na esfera da personalidade individual, colocando em relevo as especificidades psicossociais de determinados sujeitos e grupos.

A violência não se constitui apenas como uma perda moralidade e de sentido, ela não se manifesta necessariamente como a fragilização da consciência moral, ao contrário, em muitas situações a violência é praticada com a plena consciência de que seu ato representa uma violação dos pontos de vistas morais. Ela é a marca de um sujeito que não está diluído no meio social, embora ele também não seja uma espécie de elétron livre. Todavia, ela é a expressão da fragmentação das relações intersubjetivas, pois o sujeito que age ou faz da violência um instrumento para consecução de fins particulares movimenta-se com base em uma forte subjetividade, cujo conteúdo revela um sentido negativo.

Com isso, observamos cada vez mais a violência penetrar no mundo da vida opondo-se às relações de reciprocidade e de entendimento característica deste mundo vital. Ela alimenta-se da invasão sistêmica, caminhando lado a lado com os meios deslinguistizados de coordenação da ação e integração social, como é o caso dos medias do dinheiro e do poder.

Com efeito, a violência contemporânea se expande no interior das relações sociais, instituindo-se como um tipo de prática social no decurso de uma sociedade cindida entre a razão prática e a razão instrumental e também entre a razão e a subjetividade.

Por mais que seja privilegiada a dimensão da autonomia da violência, não é possível deixar de perceber nela a influência dos processos de modernização societária e cultural, cujo reflexo corrobora para a formação de uma personalidade moderna calcada fortemente na racionalidade. Todavia, o que chama atenção na violência contemporânea não é tanto o seu caráter racional, calculado e orientado ao sucesso, mas sim o seu aspecto irracional, “instintivo” e muitas vezes sem uma intencionalidade clara e bem definida. Assim, mesmo em face da universalização e racionalização crescente do controle das ações e comportamento sociais, a violência tende a se expressar sob a forma de uma ação banal, gratuita, eminentemente destruidora; uma violência rotineira que vai adentrando paulatinamente e abruptamente nos meandros da vida social, despreendendo-se de qualquer sentido ideológico.

Toda violência é em si uma violência simbólica, já que inflige contra os significados, valores e, sobretudo, contra as expectativas ou pontos de vista morais do sujeito e de amplos grupos da sociedade. Todavia, se analisarmos a violência praticada pelo sujeito ou por determinados grupos no contexto de um processo dialético, podemos perceber que ela vem exprimir, ao menos tacitamente, uma violência estrutural, isto é, uma violência exercida pela própria sociedade, inclusive pelo Estado, contra estes mesmos sujeitos e grupos.

Importa salientar que a violência das *sociedades de modernidade periférica*, particularmente a violência urbana, distingue-se amplamente da violência das *sociedades de modernidade avançada*, como aquelas situadas na Europa, por exemplo. Em uma sociedade periférica, como a brasileira, a violência vincula-se particularmente ao crime comum, compondo a chamada criminalidade urbana violenta. Todavia, a violência contemporânea apresenta uma certa universalidade, seja em seu ato propriamente dito, isto é, mediante a coerção, o uso da força e a conseqüência do dano (físico, simbólico ou psicológico), seja em suas conseqüências simbólicas, valorativas e jurídico-normativas. Por outro, ela distingue-se de acordo com a forma como é empregada, conforme os sentidos e motivações subjacentes e segundo a cultura e o processo de aprendizagem prático-moral.

Em uma realidade como a brasileira, a violência caminha *pari passu* à privação de direitos, à exclusão social, enfim, à deterioração da cidadania; ela caminha na esteira das relações de não reconhecimento ou de falso reconhecimento da sociedade em relação a diversos grupos sociais. Ela é também, em grande parte, *produto da colonização da estruturas intersubjetivas do mundo da vida*, de responsabilidade do Estado e do mercado, isto é, dos

medias do subsistema político e econômico, cuja ação com base em meios deslingüístizados, como o poder e o dinheiro, destrói as formas tradicionais de integração e solidariedade social baseadas no uso da linguagem como meio de entendimento e reciprocidade.

A violência vincula-se às patologias sociais da modernidade, estas alimentam diferentes processos que contribuem para impedir a autorealização da pessoa, a liberdade e a autodeterminação individuais e coletivas. A violência contemporânea é, antes de tudo, uma distorção infiltrada nas sociedades no decorrer do processo de modernização; ela é uma variável que em seu sentido moral e normativo opõe-se àquilo que já apregoava o projeto iluminista da modernidade, no qual o Estado democrático, os direitos humanos e a cidadania constituem importantes conquistas. Todavia, estas instituições são constantemente desmentidas e ameaçadas pelo cotidiano das injustiças sociais, da miséria, da repressão, do preconceito e da perda de liberdade, em relação a qual a violência é um exemplo sintomático, tanto para os seus protagonistas quanto para as vítimas.

Portanto, busca-se recuperar o *projeto iluminista original da modernidade*, mantendo o seu espírito, modificando sua forma e corrigindo suas distorções. A defesa da complementação deste projeto sob o ponto de vista normativo implica na superação das patologias da modernidade, no reacoplamento entre sistema e mundo da vida, dando-se prioridade ao segundo. Trata-se, na verdade, de uma defesa dos potenciais emancipatórios da razão prática, especialmente da razão comunicativa, cujo exercício corrobora para assegurar e difundir os processos de aprendizagem prático-moral, bem como de liberdade e emancipação. Em suma, a defesa do projeto da modernidade é, ao mesmo tempo, uma defesa da sociedade, mais precisamente da sociedade pós-convencional, cuja base universalista da moral e do direito deve ser assegurada para uma estruturação racional e intersubjetiva das condições de vida, coordenando com base em consensos argumentativamente válidos as ações e comportamentos individuais e coletivos dos sujeitos.

Neste contexto, a violência contemporânea constitui objeto de enfrentamento por parte das sociedades, seja com base no uso ético e moral da razão prática, seja através dos potenciais das lutas sociais por reconhecimento, cuja gramática moral do conflito corrobora para a evolução social das sociedades, permitindo-lhes alcançar um outro estágio de desenvolvimento moral e normativo, calcado em uma *concepção de vida boa*, isto é, num ideal de *eticidade*. O enfrentamento da violência nas sociedades contemporâneas requer, em grande medida, um empenho de suas instituições e da sociedade civil organizada para o combate daqueles fatores que constituem o seu pano de fundo. Busca-se, assim, enfrentar o problema em sua essência e não em sua face mais visível, isto é, em sua conseqüência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Sérgio; PASINATO, Wânia. **A justiça no tempo, o tempo da justiça**. Tempo Social. Revista de sociologia da USP, v. 19, n. 2, 2007, p. 131-155.
- ADORNO, Sérgio. **Exclusão socioeconômica e violência urbana**. Sociologias, Porto Alegre, ano 4, n. 8, jul/dez 2002a, p. 84-135.
- _____. **Crime e violência na sociedade brasileira contemporânea**. Jornal de Psicologia-PSI, n. Abril/junh/2002b, p. 7-8.
- _____. **A criminalidade urbana violenta no Brasil: um recorte temático**. BIB – Boletim Bibliográfico e Informático em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: ANPOCS, 1993, 35, p. 3-24.
- ANSART, Pierre. **Ideologias, conflitos e poder**; trad. Aurea Weissenberg. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- APEL, Karl-Otto. **Estudos de moral moderna**; trad. Benno Dischinger. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. **Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, (1992).
- ARENDT, Hannah. **Da violência**; trad. Maria Claudia Drummond. São Paulo: Publicação da Editora, 1985.
- BALISTA, Carolina. et al. **Representações sociais dos adolescentes acerca da violência doméstica**. Revista eletrônica de enfermagem, vol. 6, n. 3, p. 350-357, 2004. Disponível em: <www.fen.ufg.br> Acesso: 16 jul. 2009.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**; trad. Fernando Tomaz. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**; trad. Alfredo Fait. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984.
- BRICEÑO-LEÓN, Roberto. **La nueva violencia urbana de América Latina**. Sociologias, Porto Alegre, ano 4, n. 8, jul/dez 2002, p. 34-51.
- CARDIA, Nancy. **Exposição à violência: seus efeitos sobre valores e crenças em relação à violência, polícia e direitos humanos**. Lusotopie, 2003, p. 299-328.
- CARDIA, Nancy; SCHIFFER, Sueli. **Violência e desigualdade social**. Ciência e Cultura. Revista da SBPC, São Paulo, ano 54, n. 1, julho de 2002, p. 25-31.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. **Existe violência sem agressão moral?**. Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS), vol. 23, n. 67, junho 2008, p. 135-193. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v23n67/10.pdf>> Acesso em: 12 out. 2009.

CHAUX, Henrique. **Agresión reactiva, agresión instrumental y el ciclo de la violencia**. Revista de Estudios Sociales, n. 15, jun. 2003, p. 45-58. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2349594>> Acesso em: 12 out. 2009.

DAHRENDORF, Ralf. **A lei e a ordem**; trad. Tamara D. Barile. Brasília: Instituto Tancredo Neves; Bonn (Alemanha): Fundação Friedrich Naumann, 1987.

FREITAG, Bárbara. **Habermas e a teoria da modernidade**. Cad. CRH., Salvador, n. 22, jan/jun., 1995, p. 138-163.

GROSSI PORTO, Maria Stela. **Crenças, valores e representações sociais da violência**. Sociologias, Porto Alegre, ano 8, n. 16, jul/dez, 2006, p. 250-273.

_____. **A violência urbana e suas representações sociais: o caso do Distrito Federal**. São Paulo em Perspectiva, SP, ano 13, n. 4, 1999, p. 130-135.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**; trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**; trad. Flávio Beno Siebeneichler. Vol. 2. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

_____. **Acción comunicativa y razón sin transcendencia**. Buenos Aires: Paidós, 2003c.

_____. **Para a reconstrução do materialismo histórico**; trad. Carlos Nelson Coutinho. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990a.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**; trad. Ana Maria Bernardo et. al. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990b.

_____. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**; trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990c.

_____. **Sobre moralidad y eticidad: qué hace racional una forma de vida?** In: Daimon I, p. 87-97, 1989a. Disponível em: <<http://revistas.um.es/index.php/daimon/article/view/7121/6871>> Acesso em: 20 ago. 2009.

_____. **Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática**. Estudos Avançados. Revista da Universidade de São Paulo, 1989b, p. 4-19. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v3n7/v3n7a02.pdf>> Acesso em: 20 set. 2009.

_____. **Teoria de la acción comunicativa**. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social; versión castellana de Manuel Jiménez redondo. Taurus: Madrid, 1987.

_____. **Teoría de la acción comunicativa**. Tomo II. Crítica da razão funcionalista; versión castellana de Manuel Jiménez redondo. Taurus: Madrid, 1987.

HANSEN, Gilvan Luiz. **A razão entre a violência e a emancipação**: um enfoque habermasiano. Veritas, Porto Alegre, v. 52, n. 1, p. 79-93, março 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/1861/1391>> Acesso em: 20 set. 2009.

HONNETH, Axel. **Observações sobre a reificação**. In: Civitas. Revista de Ciências sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 68-79, jan/abr., 2008.

_____. **Reificación**: un estudio en la teoría del reconocimiento. Buenos Aires: Katz, 2007a.

_____. **Sufrimento de indeterminação**: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel; trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007b.

_____. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais; trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**; trad. de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. **Teoria tradicional e teoria crítica**. In: Textos escolhidos (Coleção Os Pensadores); trad. José Lino Grünnewald et al. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos; trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

IHERING, Rudolf Von. **A luta pelo direito**; trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2006.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da física dos costumes**; trad. Paulo Quintela. Edições 70, 1995.

_____. **Crítica da razão pura** (Coleção Os Pensadores); trad. Valério Rohden & Udo Baldur Moosburger. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KEINERT, Maurício. **Lei moral e autonomia**: o conceito de vontade em Kant. In: **Kant & Hegel**: a construção da noção de sujeito no iluminismo. Mente, Cérebro & Filosofia, nº 3, São Paulo, 2008.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio. **Sobre “Violência hoje”**. Ciência & Saúde Coletiva, 11(Sup): 1157-1159, 2007.

_____. **Sociabilidade violenta**: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil urbano. Sociedade e Estado. Brasília, v. 19, n. 1, jan/jun 2004, p. 53-84.

- MAFFESOLI, Michel. **Dinâmica da violência**; trad. Cristina M. V. França. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, Edições Vértice, 1987.
- MATTOS, Patrícia. **A sociologia política do reconhecimento**: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.
- MELO, Rúrion Soares. **Honneth e a reificação**: o esquecimento do reconhecimento. In: **Habermas & Honneth**: formação do indivíduo e socialização. *Mente, Cérebro & Filosofia*, nº 8, São Paulo, 2008.
- MELO, Elza Machado de et al. **Colonização do mundo da vida e violência entre adolescentes**: a experiência de extensão, ensino e pesquisa do Projeto Frutos do Morro/Programa Meninos do Rio. In: anais do 8º encontro de Extensão da UFMG. Belo Horizonte, 2005. Disponível em: <http://www.ufmg.br/proex/arquivos/8Encontro/Saude_17.pdf> Acesso em: 4 nov. 2009.
- MICHAUD, Yves. **A violência**; trad. L. Garcia. São Paulo: Editora Ática, 1989.
- PINHEIRO, Lessi Inês Farias & DIAS, Gilmar Oliveira. **Questão Social**: um conceito revisitado. In: *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, febrero 2009. Disponível em: <www.eumed.net/rev/cccss/03/fpod.htm> Acesso em: 23 jun. 2009.
- PINZANI, Alessandro. **Habermas leitor de Kohlberg**: o desenvolvimento moral da sociedade pós-convencional. In: **Habermas & Honneth**: formação do indivíduo e socialização. *Mente, Cérebro & Filosofia*, nº 8, São Paulo, 2008.
- PORTO, Maria S. G. **Análise weberiana da violência**. In: COELHO, Maria; et. al. (orgs.). **Política, ciência e cultura em Max Weber**. Brasília: Editora da Universidade Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- ROBERT, Philippe. **Sociologia do crime**; trad. Luis Alberto Salton Peretti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- SIMMEL, Georg. **Sociologia** (Coleção Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Ática, 1983.
- ASSIS, Simone G. et al. **Violência e representação social na adolescência no Brasil**. *Rev. Panam Salud Publica*, 2004, 16(1), p. 43-51.
- SOUZA, Jessé. **Patologias da modernidade**: um diálogo entre Habermas e Weber. São Paulo: Annablume, 1997.
- TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. **Violências e conflitualidades**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2009.
- _____. **As lutas sociais contra as violências**. *Política e Sociedade (Dossiê)*, n. 11, out. 2007, p. 71-100.

- _____. **Violência e dilemas do controle social nas sociedades da “modernidade tardia”**. São Paulo em Perspectiva, 18(1), 2004, p. 3-12.
- _____. **Microfísica da violência, uma questão social mundial**. Ciência e Cultura. Revista da SBPC. São Paulo, ano 54, n. 1, julho de 2002b, p. 22-24.
- _____. (org.). **Violência em tempo de globalização**. São Paulo: Hucitec, 1999a.
- _____. **As conflitualidades como um problema sociológico contemporâneo**. Dossiê Conflitualidades. Sociologias, Porto Alegre, ano 1, n.º 1, jan./jun., 1999b, pp. 10-13.
- _____. **Novos processos sociais globais e violência**. São Paulo em Perspectiva, 13(3), 1999c, p. 18-23.
- TESTA, Italo. **Intersubjetividade, natureza e sentimentos morais: a teoria crítica de Axel Honneth a regra de ouro**. Civitas, v. 8, n. 1, jan-abr., 2008, p. 94-124.
- TOURAINÉ, Alain. **Pensar outramente: o discurso interpretativo dominante**; trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- _____. **Crítica da modernidade**; Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- _____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. 1. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 1999a.
- _____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. 2. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 1999b.
- WIEVIORKA, Michel. **Violência hoje**. Ciência & Saúde Coletiva, 11(Sup): 1147-1153, 2007.
- _____. **Em que mundo viveremos?**; trad. Eva Landa & Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. **Pour comprendre la violence: l’hypothèse du sujet**. Sociedade e Estado, Rev. da UnB, Brasília, v. 19, n. 1, p. 21-51, jan/jun., 2004.
- _____. **O novo paradigma da violência**. Tempo Social. Rev. Sociol. da USP, São Paulo, 9(1), maio, 1997, p. 5-41.
- ZALUAR, Alba. **Sociabilidade, institucionalidade e violência**. In: _____. **Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas**. Editora FGV, 2004.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ADORNO, Sérgio. **Conflitualidade e violência**: reflexões sobre a anomia na contemporaneidade. *Tempo social; Rev. Sociol. USP*, São Paulo, 10(1): 1998, pp. 19-47.

AVRITZER, Leonardo & COSTA, Sérgio. **Teoria crítica, democracia e esfera pública**: concepções de usos na América Latina. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 47, n° 4, 2004, pp. 703-728.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**; trad., Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. **Confiança e medo na cidade**; trad., Miguel Serras Pereira. Lisboa: relógio D'água Editores, 2006.

_____. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual; trad., Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BARREIRA, César. **Em nome da lei e da ordem**: a propósito da política de segurança pública. *São Paulo em Perspectiva*, 18(1): 2004, pp. 77-86.

_____. **Crimes por encomenda**: violência e pistolagem no cenário brasileiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

FRASER, Nancy. **Reconhecimento sem ética?** In: SOUZA, Jessé & MATTOS, Patrícia. (ogs.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. **Redistribución y reconocimiento**: hacia una visión integrada de justicia del género. In: RIFP, 8, p. 18-40, 1996. Disponível em: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1996-8-6443431F-2BE8-F544-3A97-47F0DA074DF8&dsID=reconocimiento_obligaciones.pdf> Acesso em: 20 ago. 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade; trad. Flávio Beno Siebeneichler. Vol. 1. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

_____. **Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral**. In: *A inclusão do outro: estudos de teoria política*; trad. George Sperber & Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HONNETH, Axel. **Reconhecimento ou redistribuição?** A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, Jessé & MATTOS, Patrícia. (ogs.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007c.

_____. **Reconocimiento e obligaciones morales**. In: RIFP, 8, p. 5-17, 1996. Disponível em: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1996-8-6443431F-2BE8-F544-3A97-47F0DA074DF8&dsID=reconocimiento_obligaciones.pdf> Acesso em: 20 ago. 2009.

_____. **Integridad y desprecio**: motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. In: Isegoría, 5, p. 78-92, 1992. Disponível em: <<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewArticle/339>> Acesso em: 20 ago. 2009.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio. **Criminalidade violenta no Brasil**: por uma nova perspectiva de análise. Revista de Sociologia Política, n. 013, nov. 1999, p. 115-124.

MARTUCCELLI, Danilo. **Reflexões sobre a violência na condição moderna**. Tempo Social. Rev. Sociol. da USP, São Paulo, 11(1):157-175; maio de 1999.

MISSE, Michel. **Crime e violência no Brasil contemporâneo**: estudos de sociologia do crime e da violência urbana. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2006.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

OLIVEN, Ruben George. **Violência e cultura no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

PAOLI, Maria Célia et al. **A violência brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

PERALVA, Angelina. **Violência e democracia**: o paradoxo brasileiro. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

PINHEIRO, Paulo Sérgio & ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Violência urbana**. São Paulo: Publifolha, 2003.

PINHEIRO, Paulo Sérgio (org.). **Crime, violência e poder**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SALES, Mione Apolinario. **(In)visibilidade perversa**: adolescentes infratores como metáfora da violência. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, F. G. **Emancipação, esfera pública e direito**. In: Habermas & Honneth: formação do indivíduo e socialização. Mente, Cérebro & Filosofia, n° 8, São Paulo, 2008.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. **Violências, América Latina**: a disseminação de formas de violência e os estudos sobre conflitualidades (apresentação). Sociologias, Porto Alegre, ano 4, n. 8, jul/dez 2002a, p. 16-32.

WERLE, Denilson Luis. **Reconhecimento e emancipação**: a teoria crítica de Axel Honneth. In: **Habermas & Honneth**: formação do indivíduo e socialização. Mente, Cérebro & Filosofia, n° 8, São Paulo, 2008.

WOLFGANG, Marvin E. & FERRACUTI, Franco. **La subcultura de la violencia**: hacia una teoría criminológica; trad. Antonio Garza y Garza. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.