

Indivíduo, razão e moral: uma análise comparativa de Habermas e Durkheim

Raquel Andrade Weiss

Resumo

Meu objetivo neste artigo é analisar de forma comparada a noção de indivíduo concebida por Émile Durkheim e Jürgen Habermas. Ambos entendem o indivíduo como um ser moral, contudo, conforme procurarei evidenciar, há diferenças substantivas no entendimento do que seja a moral enquanto um processo de formação social desse indivíduo. Tais diferenças serão exploradas especialmente em três aspectos, quais sejam: 1) a relação entre indivíduo e moral; 2) a idéia de razão; 3) a idéia de liberdade ou autonomia.

Palavras-Chave: Émile Durkheim, Jürgen Habermas, Moral, Indivíduo, Razão e Liberdade

Abstract

The main objective of this work is to process a comparative analysis of the individual's conception developed by Émile Durkheim and Jürgen Habermas. Both authors understand individual as a moral being, but as I'll try to put in evidence there are substantive differences in their understanding about the moral could be in the individual's social construction process. That differences will be exploited especially in three aspects: (1) the individual/moral relation, (2) the idea about the reason and (3) the concept about moral freedom or autonomy.

Keywords: Émile Durkheim, Jürgen Habermas, Moral, Individual, Reason and Moral Freedom

(Mestre em Sociologia, Universidade de São Paulo)

1. INTRODUÇÃO

A discussão da noção de indivíduo está presente, embora não com esta designação, na tradição filosófica desde Aristóteles e Platão. Na verdade, até mesmo Sócrates já manifestava preocupação em conhecer a natureza do ser humano enquanto uma totalidade física e espiritual, tanto que Horkheimer (1976) se refere a ele como o “arauto das idéias individualistas”; ou seja, um formulador da concepção do homem como um ser “uno”, “não-dividido”. Entretanto, ao longo da história do pensamento ocidental, ocorreram desdobramentos a partir da reflexão e do debate em torno dessa concepção que acabaram redundando em reformulações de seus significados ontológicos e fenomenológicos. Desse modo, os fundamentos que permeiam a noção que atualmente temos acerca do conceito de indivíduo já não coincide com a noção grega, daí não ser possível falar em indivíduos gregos.

A concepção moderna de indivíduo surgiu no seio da Filosofia Liberal e impregnou-se de noções correlatas, tais como liberdade e igualdade, e vinculou-se de forma estreita e otimista à redescoberta da Razão, enquanto instrumento de transformação e de aperfeiçoamento do mundo. Foi nesse momento que a Sociologia, ainda em processo de formulação teórica e de institucionalização acadêmica, tomou para si a tarefa de investigar, de maneira positiva, o fenômeno da moral e seus efeitos sobre os indivíduos. O indivíduo, assim, passou a ser considerado como um ator moral concreto, submetido não a valores universais, mas sim a valores objetivos de dada sociedade específica. Certamente, Émile Durkheim foi um dos intelectuais que contribuiu de forma mais intensa e sistemática para consolidar essa nova abordagem do indivíduo, afinal, foi o pioneiro na construção desse problema com contornos sociológicos.

Contemporaneamente, Jürgen Habermas procurou retomar o problema social da determinação moral e racional do indivíduo, partindo de uma releitura crítica de Durkheim e estabelecendo um diálogo com esse autor de forma direta (cf. HABERMAS, 1987, 1989a, 1989b) e indireta (cf. HABERMAS, 1983). Na verdade, defendendo que há pontos de divergência e de convergência entre esses autores, mas, ainda que exista uma tensão expressa na oposição de suas propostas, há em comum a valorização da reflexão acerca da clássica tríade tanto filosófica quanto sociológica, qual seja, indivíduo/razão/liberdade; evidenciando a relevância de sua discussão.

Diante dessas considerações, meu objetivo neste texto é analisar comparativamente a concepção de indivíduo, tal como esta aparece formulada em alguns textos fundamentais de Durkheim e Habermas¹. Paralelamente, minha intenção é ressaltar a importância dos conceitos de razão e moral na diferenciação que cada um destes autores apresenta a

¹ Inicialmente, é interessante notar que, embora tanto Durkheim como Habermas tenham sido notoriamente influenciados pela Filosofia de Immanuel Kant, as idéias desses autores acerca do indivíduo, como ser moral, divergem substancialmente da perspectiva kantiana. Para Kant (1986, 2002), o indivíduo é, a priori, um ser predisposto à moralidade, uma vez que, ao lado da dimensão sensível, existe no indivíduo, enquanto sujeito transcendental, a dimensão racional, que se manifesta à sua consciência com a forma do imperativo categórico. Durkheim e Habermas, por outro lado, sustentam que o indivíduo se torna um ser moral em consequência de um processo de socialização, de modo que a ação moral não depende de uma lei interna, constitutiva do sujeito. Para ambos, é somente na comunidade, ou seja, na interação intersubjetiva, que o indivíduo pode se tornar um ser moral.

respeito do que seja ontológica, teórica e sociologicamente o ator moderno dos dramas sociais: o indivíduo. Assim, procuro mostrar que tanto Durkheim quanto Habermas, concebem o indivíduo como um ser social, ou seja, que este inexistente de maneira independente da sociedade, e que este, portanto, deve constituir-se enquanto um ser moral.

Desse modo, a exposição está estruturada da seguinte maneira: na seção seguinte, discuto de forma sucinta os significados que envolvem a noção de indivíduo no contexto moderno, ressaltando que a própria palavra é moderna e que surgiu como a síntese de idéias e ideais filosóficos antigos e modernos. Na terceira seção, discuto como a noção de indivíduo está presente no pensamento de Émile Durkheim, do ponto de vista teórico-positivo e do ponto de vista normativo. Discuto também como Durkheim percebe o indivíduo enquanto objeto e sujeito da morale qual o papel da razão no processo de autonomização do indivíduo. A quarta seção será dedicada à análise de como Jürgen Habermas constrói teórica e normativamente a noção de indivíduo, partindo da sua proposição de sujeito moral. Procurarei mostrar como a sua noção de indivíduo é tributária de sua concepção de razão comunicativa e de sua proposta de constituição de uma sociedade fundada eticamente pela ação comunicacional.

Conforme procurarei argumentar, isso ocorre na medida em que, para Habermas, a personalidade moral só é possível pela participação do indivíduo nas interações simbólicas da linguagem. Tal participação desempenha importante papel socializador, na medida em que tem como fim tornar o indivíduo apto a participar dos processos deliberativos. Finalmente, na conclusão, apresento um balanço comparativo dessas duas teorias, procurando estabelecer as semelhanças e as diferenças entre ambas, no que se refere ao modo pelo qual cada uma constrói uma visão particular acerca do que é o indivíduo enquanto ser moral.

2. O INDIVÍDUO NO PENSAMENTO LIBERAL CLÁSSICO

Embora de maneira demasiado simplificada, é possível afirmar que aquilo que caracteriza a noção moderna de indivíduo é a própria dimensão de universalidade implicada nesse conceito. Antes, essa expressão era utilizada apenas para designar um ser “não-dividido”; na acepção moderna, “indivíduo” aparece como um conceito carregado de significados (cf. HELLER, 1982; BECK & BECK-GERNSHEIM, 2002; LUKES, 1975). É um termo utilizado para designar a essência dos homens de todos os tempos e de todos os lugares, concebidos enquanto seres que nascem livres, com direito à posse do próprio corpo e dos bens materiais obtidos com trabalho justo e honesto e, sobretudo, são seres que se caracterizam por serem dotados de razão.

Por possuírem todos os homens essas mesmas características, é dado, pois, que eles são iguais, possuem uma mesma natureza humana e por isso devem se tratar e serem tratados como uma única raça, a raça humana. Embora a filosofia liberal reconhecesse que até então os homens não haviam sido tratados como iguais e que não haviam sido todos livres, o seu objetivo era disseminar essas idéias para edificar uma sociedade fundada sobre esses valores.

De fato, são esses os valores que constituem o alicerce da modernidade, enquanto novo período que surgiu na história do mundo ocidental como a aurora que prometia trazer a luz após séculos de trevas. Uma nova ordem se instala: um novo modo de produção, novas relações sociais, os Estados modernos constituem-se, a arte transforma-se, a religião passa a ser questionada e a razão é elevada como a nova fonte dos valores, como o maior dentre todos os valores.

Porém, entre o período em que os revolucionários franceses carregavam a bandeira da “*Liberté, Égalité, Fraternité*” e os dias de hoje, a história deu muitas voltas, abalando aquelas convicções tão sólidas sobre as quais foi constituída essa sociedade. A razão, antes considerada a chave para a emancipação humana, passou a ser questionada, e, por consequência, a própria idéia de indivíduo deixou de ser pura e cristalina, tornando-se uma imagem turva, difícil de ser definida.

Conforme procuro discutir aqui, as transformações em torno das concepções de razão e indivíduo podem ser apreendidas a partir da obra de pensadores de diferentes períodos que buscaram compreender e interpretar o momento histórico em que viveram. Neste texto, são analisados dois momentos distintos da modernidade, aqui representados pelos pensamentos de Émile Durkheim e Jürgen Habermas. O primeiro viveu em um momento em que todas as idéias eram ainda promessas a serem realizadas e a razão era, ainda, a grande esperança para a realização dessas promessas. O segundo, nosso contemporâneo, edifica sua obra em um terreno histórico bastante distinto, em que os antigos valores passam a ser questionados em função de acontecimentos graves que levaram a uma descrença no potencial emancipatório da razão² e na validade da proposição do indivíduo genérico enquanto atributo válido para todos os homens, que constituía a idéia que validava o princípio do direito positivo e do Estado moderno.

Enfim, a Razão que fundamentava a concepção do homem enquanto indivíduo teve seu alvorecer durante o século XVII, brilhou com forte intensidade entre os séculos XVIII e XIX, e, na primeira metade do século XX, teve anunciado seu crepúsculo. A partir de então, tudo o que é permitido esperar é o surgimento de um outro dia, com um outro sol. Em certa medida, a proposta de Habermas vai nessa direção, uma vez que aceita parte das críticas radicais à Razão, mas, ao mesmo tempo, postula a existência de uma “razão ampliada”, que revela sua dimensão comunicativa. Tratam-se, pois, de diferentes momentos desse período a que chamamos “modernidade” e, conforme procurarei discutir a seguir, as peculiaridades desses momentos deixaram marcas intensas na obra dos autores aqui analisados; marcas essas que podem ser vislumbradas na forma com que cada um concebe o indivíduo como ser moral e racional.

3. A NOÇÃO DE INDIVÍDUO NA TEORIA DE ÉMILE DURKHEIM

É muito difundida a idéia de que o indivíduo não ocupa qualquer lugar de importância no pensamento ou na teoria durkheimiana. Isso, porém, não passa de uma visão meramente epidérmica, conforme procurarei discutir neste tópico. Na verdade, embora na teoria e

² Para uma síntese de perspectivas críticas à Razão, ver a análise de Habermas (2001).

nas investigações de Durkheim o indivíduo não seja a unidade de análise privilegiada por sua metodologia, esse autor reservou ao indivíduo um espaço de enorme relevância.

O fato da idéia de o indivíduo não estar presente na metodologia proposta por Durkheim pode ser explicado por duas razões. A primeira é a sua adesão ao positivismo comteano, cuja proposta era o estudo científico da realidade social e ao neo-criticismo de Charles Renouvier. Na verdade, a adesão ao positivismo aconteceu de maneira quase obrigatória, pois essa era a principal alternativa possível para uma abordagem não-filosófica da sociedade. No caso de Renouvier, destaca-se a tese desse autor de que o fundamento último da conduta moral individual são as regras resultantes da especificidade das interações sociais, que têm lugar nas diversas formas de comunidade humanas (Cf. HAMELIN, 1927; MUCCHIELLI, 1998). Considerando que a preocupação central de Durkheim consistia em viabilizar um estudo científico das coisas humanas (Cf. DURKHEIM, 1999, 1994b, 1994c, 1994d, 2003) que fugisse das especulações filosóficas, foi natural sua simpatia pelas propostas desses autores, embora ambos tenham permanecido ainda no domínio filosófico.

Uma segunda justificativa para o fato de que noção de indivíduo não encontrar lugar privilegiado na proposta metodológica de Durkheim é dada pelo reconhecido esforço do autor em delimitar a sociedade como objeto específico da Sociologia, que em confronto com a Psicologia, deveria cuidar de entender dos indivíduos (Cf. DURKHEIM, 1994, 2000). Foi exatamente com o intuito de precisar com clareza o objeto da Sociologia e justificar sua necessidade enquanto ciência autônoma, que Durkheim insistiu reiteradamente que são os fatos sociais, e não os indivíduos, o objeto dessa nova disciplina, o que o levou a negar os indivíduos enquanto entidades explicativas dos fenômenos sociais.

Entretanto, em grande parte de sua obra a noção de indivíduo aparece de maneira bastante clara e ocupa lugar central em suas discussões acerca da moral, seja quando procura defini-la, ou quando está preocupado em ensiná-la. Afirmo a importância do indivíduo em sua teoria acerca da moral porque, a despeito de defini-la como sistema de regras que visam ordenar a sociedade e garantir os laços de solidariedade, e embora a fonte desta moral seja social, e portanto externa a nós, segundo Durkheim, é aos indivíduos que ela sempre se refere. Em uma conferência pronunciada aos alunos da *École Normale de Auteuil*, futuros professores das escolas primárias, Durkheim afirmou o seguinte a respeito da sociedade:

*Elle n'est pas tout entière en dehors de nous: elle est aussi en nous. Elle n'est vraiment réelle et vivante que dans les consciences particulières. Elle est en nous et elle est en dehors de nous. Elle est la meilleure partie de nous-mêmes. Tout ce qu'il y a en nous de vraiment humain nous vient de la société, tout ce qui constitue nos consciences d'hommes nous vient d'elle.*³ (DURKHEIM, 1992: 619)

Assim, é possível entender que, na teoria durkheimiana, a moral é algo presente nos indivíduos, e, ao mesmo tempo, é responsável por sua parte mais sublime⁴. É o que

³ "Ela não está inteiramente fora de nós: ela está também em nós. Ela não é verdadeiramente real e viva senão nas consciências particulares. Ela está em nós e fora de nós. Ela é a melhor parte de nós mesmos. Tudo aquilo que existe em nós de verdadeiramente humano provém da sociedade, tudo aquilo que constitui nossas consciências enquanto homens provém dela" (tradução livre).

⁴ Para uma discussão mais detida a respeito da relação entre a dimensão social e a dimensão social do

constitui aquilo de verdadeiramente humano, dada a idéia de Durkheim de que o homem só existe porque vive em sociedade, uma vez que é a sociedade que garante o acúmulo de conhecimento, a sofisticação e a multiplicidade dos próprios sentimentos e a permanência de certos valores e de certas idéias sobre o próprio homem. Portanto, a moral também é um bem desejado, é algo que existe não só com a intenção de anular impulsos e instintos em nome da reprodução da sociedade, mas também existe para os indivíduos, para formá-los enquanto homens⁵.

Dessa maneira, o indivíduo é concebido enquanto *objeto* da moral, posto que a moral age sobre ele, conformando suas ações, seus sentimentos, sua personalidade. Entretanto, defendo aqui que, embora isto não seja formulado de maneira explícita na teoria de Durkheim, o indivíduo pode ser também *sujeito* da moral, ao passo que pelo uso da razão lhe é dado agir sobre a moral, refletindo sobre ela e propondo mudanças. O argumento que defendo é, pois, que o indivíduo aparece na teoria de Durkheim como uma dualidade, na medida em que é considerado *objeto* e *sujeito* da moral.

Durante vários anos, Durkheim ministrou um curso chamado “Educação Moral”, cujo conteúdo das aulas foi publicado postumamente em um livro com esse mesmo nome. Para esse curso, o autor formulou uma reflexão sobre o que é a moral, em geral, e propôs que esta fosse decomposta em três elementos, que corresponderiam também aos três momentos do processo de internalização da moral. Com base, especialmente, nesse texto (DURKHEIM: 2001), defendo aqui a idéia de que, com essa concepção acerca da moral, Durkheim abriu a possibilidade do indivíduo constituir-se também como um *sujeito* da moral, desde que seja possível atingir o terceiro estágio da moral, que é o estágio em que a moral é caracterizada pelo “espírito de autonomia”. Para que tal idéia seja vislumbrada com maior nitidez, é necessário começar por apresentar, de maneira bastante resumida, quais são esses três elementos da moralidade, tal como propostos por Durkheim.

Para o autor de *A Educação Moral*, a primeira característica de todas as ações morais é que elas se assemelham a regras preestabelecidas, porque o domínio da moral é o domínio do dever. Na primeira definição formal que Durkheim (2001:97) apresentou sobre a moral, ele afirmou que “a moral é um sistema de regras de ação que predeterminam a conduta”. De acordo com sua perspectiva, o que há em comum em todas essas regras é o fato de que elas exercem certa ação coerciva, que delimita a ação humana. Diante dessa constatação, afirmou que essa delimitação da ação corresponde a uma necessidade essencial da regra, sendo esta uma de suas funções constitutivas. Portanto, a moral impõe *regularidade* à ação, sendo a primeira característica da moral, enquanto regra, analisada por Durkheim.

Uma outra dimensão constitutiva da moral, intimamente relacionada com a regularidade, é a noção de *autoridade*. Segundo a definição de Durkheim (2001:101), a

homem, ver especialmente o artigo de Durkheim (1970), A Dualidade da Natureza Humana, em que o autor afirma que existe uma inevitável relação de complementaridade entre essas duas dimensões.

⁵ Quanto a isso, é importante destacar que Durkheim entendia a moral não apenas como um dever, como supunha Kant, mas também como um bem, isso é, como algo passível de ser desejado pelo homem. Essa tese de Durkheim é particularmente importante, uma vez que, na esteira da teoria de Schopenhauer (Cf. Mestrovic, 1995a, 1995b), Durkheim (1975) afirmava, contra Kant, que não é possível e tampouco desejável que a regra moral fosse algo destinado a anular a natureza sensível do homem.

regra é um imperativo que se impõe às nossas ações, e como todo imperativo que é ordenado externamente, supõe uma autoridade que a ordene e faça com que seja obedecida. Por isso, na concepção *durkheimiana*, a regra, além da noção de regularidade, implica também a de autoridade. Em termos conceituais, Durkheim (2001: 101) afirmou que “por autoridade teremos de entender o ascendente que sobre nós exerce qualquer poder moral que nos seja reconhecidamente superior”. Nas regras propriamente morais, a autoridade exerce um papel ainda mais preponderante, pois, nesse caso, surge sempre como algo incontestável, que se deve obedecer mesmo que, no princípio, não se conheçam as suas razões.

Regularidade e autoridade constituem o primeiro elemento da moralidade, que constitui o *espírito de disciplina*. Esse espírito consiste na primeira disposição a ser estabelecida na criança para que ela se torne um ser capaz de agir moralmente. Para o autor, a disciplina moral possui em si um valor social, independentemente daquilo que prescreve, pois, segundo ele, a própria vida social supõe regularidade.

Deve-se observar aqui, que toda essa discussão sobre a disciplina se insere numa perspectiva filosófica clássica que atribui grande importância ao domínio de si próprio como uma condição para a liberdade. Por isso, nosso autor não pensa liberdade ou autonomia como a possibilidade de fazer tudo o que se deseja, mas em termos da possibilidade de controlar os próprios desejos. Contudo, se para ele a disciplina é um elemento tão importante da moralidade, ressalta também que uma disciplina moralmente boa não poderia se sobrepor à crítica e à reflexão, deixando espaço para que a moral possa se transformar, na medida em que isso for se tornando necessário. Sobre isso, Durkheim (2001:121) escreveu que “é preciso que as regras morais se encontrem investidas de autoridade, sem a qual elas seriam ineficazes, mas, a partir de um determinado momento da história, tal autoridade não deve subtraí-las à discussão; não se deve fazer delas ídolos para os quais o homem não ouse, por assim dizer, erguer os olhos”.

Depois de discutir o *espírito de disciplina*, Durkheim introduz o que chama de *espírito de adesão ao grupo*, que diz respeito à aceitação da regra estabelecida. Pela inserção no grupo, a moral deixa de ser apenas um *dever* e passa a ser também um *bem*, pois, a vida em sociedade é condição da felicidade do indivíduo. Conforme afirmei anteriormente, o domínio da vida moral coincide com o da vida social. Portanto, a ação moral supõe que o indivíduo aja de acordo com as regras da sociedade. Por outro lado, para que a adesão à sociedade seja de fato moral, é preciso que o indivíduo o faça pela própria sociedade e não apenas como um meio para satisfazer a si próprio. Assim, surge um paradoxo: nós devemos *amar* a moral, mas a moral supõe a abnegação de nossos interesses.

Como solução desse paradoxo, Durkheim afirmou que, na verdade, aderir à sociedade não implica negar os próprios interesses, na medida em que o desenvolvimento da sociedade não significa a anulação do indivíduo. Ao contrário, o indivíduo só se realiza como ser humano se adere à sociedade. Da mesma forma que a ausência de disciplina, também a ausência de adesão à sociedade seria, para Durkheim, causa de infelicidade. Para o autor, o egoísmo faria o homem sentir-se fraco, perdido, pois, na verdade, ele seria, em sua maior parte, um produto da sociedade.

Assim, a adesão ao grupo também encontra uma justificativa racional, na medida em que é algo que realiza a própria natureza humana; é o “dever por excelência” cujo objetivo deveria ser aquele de promover a realização do próprio homem, enquanto ser social. Portanto, para o autor, uma pessoa, além de um ente capaz de auto-controle, seria também um sistema de idéias, de sentimentos, ou seja, uma consciência que possui conteúdo; o conteúdo acumulado, resultado de anos de conhecimento e de experiência, nos é dado pela sociedade.

Finalmente, Durkheim apresentou o *espírito de autonomia*, definido como a atitude do indivíduo que aceita a regra porque a reconhece racionalmente estabelecida. Segundo o autor, esse espírito, que seria o grande diferencial de sua proposta educacional, deveria ser formado no indivíduo para que tomasse consciência dos pressupostos racionais da moral, para que assim, pudesse conhecer sua natureza e suas funções, e com isso, tornar-se capaz de transformar o próprio conteúdo da moral.

Em princípio, a autonomia da vontade é algo que parece estar em contradição com o outro aspecto constitutivo da moral, que é a autoridade da regra. Mas, na teoria durkheimiana, autonomia não quer dizer a possibilidade agir de acordo com tudo o que o desejo nos incita a fazer, mas é uma liberdade de ação num sentido bastante específico. Dessa forma, “querer livremente não é querer o absurdo; pelo contrário, é querer o que é racional, que o mesmo é dizer, é querer agir em conformidade com a natureza das coisas” (DURKHEIM, 2001: 176). Essa é, pois, a primeira idéia importante a ser considerada sobre a sua concepção de autonomia da vontade: uma vontade autônoma é uma vontade racional, é o desejo do possível, daquilo que a razão considera como sendo o bem⁶.

Dessa forma, assim como uma ação autônoma com relação ao mundo físico supõe que se conheçam as leis desse mundo, no que se refere à moral, uma ação autônoma seria aquela que considerasse a natureza da moral, para que se pudesse aderir a ela de forma espontânea e consciente, ou contribuir para que a moral existente encontrasse sua “normalidade”, caso fosse reconhecido que ela está contrariando sua própria razão de ser. Esse seria, segundo o autor, o único modo de nos tornarmos senhores de nós mesmos, pois, dado que não é possível nos livrarmos das forças que agem sobre nós, deveríamos cuidar de tomar consciência dessas forças. Para justificar a necessidade de formar nas crianças esse espírito de autonomia, o autor afirmou que, num mundo que se pretende racional, já não bastaria obedecer, mas seria preciso que a moral fosse *entendida*, para que, então, pudesse ser espontaneamente aceita.

Analisando esses argumentos de Durkheim, é possível afirmar que, nos dois primeiros elementos, a moral apresenta-se ao indivíduo de maneira *impositiva*, ou seja, são elementos externos que agem sobre ele, que, nesse caso, não é mais do que um *objeto* da moral. Segundo Durkheim, tal formulação se deve à observação de fatos históricos, ou seja, ele atesta a existência desses dois elementos da moral com base na

⁶ Na verdade, é importante considerar o fato de que tal concepção de autonomia está em consonância com o espírito mais progressista daquela época (1982). Portanto, é possível afirmar que as interpretações que sublinham o caráter conservador da pedagogia durkheimiana, como é o caso da análise de Adorno (1966), Freitag (2002) e Fernandes (1994), incorrem em certo anacronismo, ao julgar a obra do autor de acordo com critérios contemporâneos quanto ao que deve ser considerado como liberdade.

observação e na análise do real; não se refere à especificidade do conteúdo da moral, que é tão variado quanto o são as sociedades, mas, refere-se à sua estrutura, ao modo pelo qual o conteúdo específico se manifesta.

Durante muito tempo, a moral teria sido vinculada à religião e até confundida com esta (cf. DURKHEIM, 2002b). Em todas as religiões, fossem elas religiões tribais, fossem as grandes religiões monoteístas, a moral teria feito com que o indivíduo tivesse respeito e obediência pelo ser que prescrevia ou que ensinava a regra moral, assim como também teria tido por efeito despertar o sentimento de coletividade e pertença ao grupo. Em suma, com base em uma análise *positiva* da realidade moral, Durkheim afirmou que os indivíduos teriam sido forjados, moldados, pela moral, e nesse sentido é que seriam seus *objetos*.

No terceiro elemento, o indivíduo deixaria de ser determinado pela moral, e passaria a ter condições de agir sobre ela desde que tivesse sido capacitado, por meio da própria educação moral a usar a razão; a relação entre moral e indivíduo tornar-se-ia, pois, uma relação em via de mão dupla. Assim, o indivíduo poderia refletir sobre a importância da regra, sobre sua validade enquanto meio que garante a existência da sociedade e, se fosse o caso, seria capaz de influenciar sobre a moral de sua sociedade, mediante questionamento da validade da regra e da proposição de mudanças na moral formal, qual seja, a moral objetivada na forma da lei. Nesse caso, o indivíduo poderia tornar-se *sujeito* da moral.

Entretanto, reconhecer a existência da moral não significaria passar a agir de maneira a ignorar a regra, mas agir conhecendo as razões de sua existência. Como afirma David Riesman (1995), em clara aproximação com o pensamento de Durkheim, um indivíduo autônomo seria diferente de um indivíduo anômico, posto que, enquanto o primeiro poderia agir de maneira diferente da média, caso julgasse isso possível e adequado, o segundo contrariaria a regra justamente por não conhecê-la ou por não conseguir ajustar-se a ela. Mesmo quando o indivíduo autônomo agisse exatamente conforme a regra, ele, segundo Riesman, diferenciaria-se dos indivíduos não autônomos ou “ajustados” por ter a consciência de que o faz, porque sua conformidade seria fruto de escolha, e não de simples imposição.

Ao falar do espírito de autonomia, porém, Durkheim deixa o campo da *positividade* e adentra no campo da *normatividade*, posto que a autonomia só seria possível em uma moral não religiosa, ou seja, em uma moral leiga, na medida em que a autonomia suporia que o indivíduo pudesse usar a razão, e que fosse capaz de reconhecer a origem social, e não divina, de toda regra estabelecida. Esse era exatamente o cerne da proposta normativa de Durkheim, que defendia o ensino de uma moral laica, sobretudo nas escolas primárias. Assim, o autor permaneceu no campo da *positividade* somente quando se referiu aos dois primeiros elementos da moral, ao falar do indivíduo enquanto objeto moral; isso porque, a moral que pôde observar foi somente aquela religiosa, que se restringia a estes dois elementos.

Ao tratar da autonomia como um terceiro elemento constitutivo da moral leiga, Durkheim passou a pensar a formação do indivíduo também em suas proposições *normativas*, isto é, discutiu também como *deveria ser* a formação moral do indivíduo. Quanto a isso, é importante notar que além de cientista, Durkheim também teve

papel importante como intelectual engajado, comprometido com as transformações educacionais requeridas para a consolidação da Terceira República (cf. LUKES, 1984; FERNANDES, 1994; MUCCHIELLI, 1998; WEISZ, 1979). Até então, a moral ensinada era ministrada por padres, ou por pessoas ligadas à religião, e o conteúdo dessa moral era, naturalmente, religioso (cf. MAYEUR, 1973).

Segundo Ferdinand Buisson, um dos principais colaboradores do então ministro da educação, Jules Ferry, essa política de laicização seria a reforma mais importante e a mais durável a ser feita pelo partido republicano, afinal, seria a única garantia de evitar um retorno ao passado e de afastar toda forma de obscurantismo. De modo geral, os grandes objetivos da escola pública seriam os de permitir o progresso social, liberalizar as consciências e enraizar a República, afinal, conforme Mayeur (1973: 114) sintetiza muito bem, “Fonder l'école laïque, c'est aussi fonder la République et, les deux notions sont alors indissociables, fortilifier la patrie. Sur les bancs de l'école laïque doit se forger, par-delà les divisions de classe ou la diversité des régions, le sentiment de l'unité nationale”⁷.

Como se sabe, durante boa parte de sua carreira, Durkheim esteve profundamente envolvido com esse projeto de laicização do ensino. Na verdade, sua concepção sobre moral, desenvolvida no contexto mais geral de sua teoria sociológica, levaram-no a propor um novo modelo de educação moral, que radicalizava ainda mais o laicismo de Jules Ferry. De acordo com a tese de Durkheim, o projeto de consolidação de uma sociedade republicana demandava não apenas o ensino leigo da moral, mas, sobretudo, o ensino de uma moral leiga.

Aqui reside toda a diferença com relação à proposta de Jules de Ferry e de todos aqueles que há cerca de vinte anos vinham tentando empreender a reforma do ensino francês. Segundo a perspectiva durkheimiana, de nada adiantaria simplesmente passar o ensino da mesma moral religiosa para as mãos de professores leigos. Em vez disso, seria preciso encontrar novas bases de legitimidade moral, ou seja, descobrir qual a moral requerida pela sociedade republicana que, pretendendo ser uma sociedade livre e leiga, necessitava de homens cujo comportamento correspondesse às suas expectativas, às suas novas necessidades. Também não seria o caso de abolir o ensino da moral, pois, para Durkheim, seria preciso que as novas gerações fossem formadas segundo o espírito de igualdade, de liberdade, e que fossem capazes de usar livremente a razão.

Como as idéias de liberdade e de igualdade não eram “dadas da natureza”, mas valores dessa sociedade, seria preciso que, desde pequenas, as crianças aprendessem tais valores, e que entendessem que na sociedade em que vivem, também existem regras a serem seguidas, fundadas sobre a idéia do direito natural. Ainda, seria preciso que percebessem que o valor mais importante dessa sociedade era a possibilidade de que seus indivíduos fossem capazes de usar a razão, que fossem livres e reconhecessem-se todos como iguais.

É nesse contexto de transformações na sociedade francesa que se insere a proposta durkheimiana de uma moral laica, que propõe a sociedade, e não Deus, como fonte da autoridade moral. Tratava-se, ainda, de uma moral cuja finalidade era formar a razão

⁷ “Fundar a escola laica, é também fundar a República e, as duas noções eram então indissociáveis, fortalecer a pátria. Nos bancos da escola laica seria preciso forjar, para além das divisões de classe ou da diversidade regional, o sentimento da unidade nacional”. (tradução livre da autora)

no indivíduo, para que pudesse tornar-se um ser autônomo, livre. Entretanto, como Durkheim pretendia ser “idealista sem ser utópico”, ele ponderou que, para que o espírito de autonomia fosse um horizonte possível, seria preciso que, inicialmente, fosse inculcado nos indivíduos o espírito de disciplina e o espírito de adesão ao grupo, porque no início de sua vida social, eles não seriam capazes de agir de acordo com os novos valores sociais e tampouco seriam aptos a usar a razão como guia de suas ações.

Quanto a isso, é notório que nesse projeto pedagógico estava implicada a antiga discussão filosófica entre desejo e vontade, pois, para Durkheim, o uso a razão teria como função maior, gerar um indivíduo capaz de se auto-governar, apto a controlar racionalmente seus *desejos*, convertendo-os em *vontade*. Assim, a própria autonomia e liberdade dependeriam de uma formação moral inicial, cujo primeiro passo seria a obediência às regras e valores sociais, que demandaria, sobretudo, a formação progressiva da razão até o momento em que o indivíduo adquirisse plena capacidade de usar essa faculdade. Com isso, seria possível que o indivíduo deixasse de ser apenas objeto da moral tornando-se, finalmente, sujeito desta. Assim, a tríade indivíduo, razão e moral articular-se-ia de maneira harmoniosa, promovendo, como consequência dessa interação, a própria autonomia, ou seja, a liberdade.

Ainda, no que concerne à sua preocupação em garantir a viabilidade da República francesa, que supunha a existência de indivíduos “individualizados”, na acepção proposta pela filosofia liberal, Durkheim (2002a) discorreu sobre o papel do próprio Estado, enquanto instituição que assegura as liberdades individuais. Essa discussão se deu no âmbito de suas reflexões a respeito da relação entre indivíduo e Estado, em que o autor afirmou que, embora o Estado se colocasse como uma força acima dos indivíduos e capaz de domínio sobre estes, o próprio Estado deveria garantir a possibilidade de que esses indivíduos pudessem existir livremente.

Isso ocorreria na medida em que limitasse a ação dos chamados “grupos secundários”, que tenderiam a congregar os indivíduos em pequenos agrupamentos, exercendo maior controle sobre eles, o que acabaria por anular a liberdade que possuem os homens que vivem nas grandes cidades. Entretanto, a existência desses grupos secundários seria, segundo Durkheim, igualmente necessária, posto que eles constituiriam certo contrapeso ao enorme poder do Estado, evitando, dessa forma, que usasse de seu poder para oprimir o indivíduo.

Assim, seria desse conflito entre essas forças sociais que nasceriam as liberdades individuais. Desse modo, essa constatação de Durkheim redonda também em outra proposição normativa, uma vez que ele define qual deveria ser o papel do Estado e dos grupos secundários, com o intuito de garantir a emancipação individual, requerida pela própria sociedade moderna.

4. A NOÇÃO DE INDIVÍDUO NO PENSAMENTO DE HABERMAS

A análise do lugar concedido ao indivíduo no pensamento de Habermas, também está relacionada com sua teoria sobre a moral. Entretanto, no caso desse autor, não cabe a interrogação a respeito da análise positiva sobre esse tema, porque, enquanto filósofo, sua

preocupação essencial não é afirmar o *que é* ou o que *tem sido* o indivíduo, mas como este *deveria ser* para que a boa sociedade fosse possível. A teoria de Habermas, assim, apresenta um caráter essencialmente normativo, e é sob este aspecto que se torna mais produtiva e mais verossímil uma análise de seu pensamento, no que se refere ao tema do indivíduo.

Como afirmei anteriormente, o lugar da noção de indivíduo na teoria habermasiana também está vinculada à dimensão moral. Porém, o indivíduo aqui não é concebido enquanto uma dualidade objeto/sujeito da moral, mas, é sempre *sujeito*, dado que a personalidade moral, segundo Habermas, forma-se mediante processos de interação da linguagem com fins à preparação do indivíduo para a participação efetiva no agir comunicativo. Em seu livro *Consciência Moral e Agir Comunicativo*⁸, Habermas procurou estabelecer um novo fundamento para a moralidade, assim como delineou um certo percurso do processo de socialização a ser seguido pelo indivíduo, para que pudesse tornar-se um ser moral, ou seja, um ser apto a participar dos processos de deliberação, obedecendo aos princípios discursivos exigidos pela ética fundada na ação comunicativa. Para tanto, tomou como referência o conhecimento produzido pela filosofia da linguagem e pela lingüística, particularmente pela teoria de Apel⁹, assim como se apropriou da teoria do desenvolvimento moral elaborada por Kohlberg (1981, 1982) formulando, assim, sua própria visão a respeito desse tema.

Um dos objetivos de Habermas no referido livro, foi resolver o conflito entre a definição kantiana de moral, vinculada à noção de Razão Pura e a definição hegeliana de moral social, vinculada à idéia de uma razão histórica. Segundo Christian Bouchindomme (1996: 17), Habermas teria logrado resolver este conflito entre formalidade e historicidade ao propor sua própria noção de moral:

Chez Habermas, on pourrait dire, d'une manière cette fois provocante, qu'au départ tout est permis au-delà même de ce que l'on peut imaginer, et que s'il y a de fait une certaine limitation à cette permissivité, elle n'est pas édictée de l'extérieur des relations interpersonnelles et sociales mais de l'intérieur-exclusivement de ces relations. Et c'est là précisément que nous retrouvons le langage, car c'est lui-et lui seul- qui est le vecteur authentifiant et constitutif de ces relations.

Portanto, Habermas, propôs uma moral que não fosse delimitada, nem de maneira puramente social, nem puramente interior, como um *a priori*, mas estabelecida no âmbito da ação comunicativa. Para isso, o autor supõe dois níveis de racionalidade. Um primeiro nível, exclusivamente formal, diz respeito à teoria da argumentação. E, um segundo nível, chamado cognitivo, que diz respeito ao relacionamento entre o mundo objetivo, o mundo subjetivo, o mundo social e a ação do indivíduo em meio a esses mundos.

Na verdade, o conhecimento de tal dimensão da racionalidade cognitiva pressupõe como base empírica para sua teoria normativa, o conhecimento do indivíduo em seu

⁸ Esse livro foi publicado originalmente em 1983, menos de dois anos após a publicação de seu mais importante trabalho, Teoria do Agir Comunicativo, com o intuito de evitar que os argumentos contidos nesse livro pudessem dar margem à interpretações relativistas, seja de caráter cético, de uma lado, seja de caráter dogmático, de outro.

⁹ Karl-Otto Apel, filósofo alemão, que escreveu vários livros sobre uma possível ética fundada na discussão, o que, segundo o próprio Habermas, teria influenciado muito suas próprias proposições normativas.

processo formação, viabilizando a verificação das possibilidades do indivíduo desenvolver uma personalidade moral no mundo contemporâneo. Aqui reside o papel fundamental dos estudos de Kohlberg, que fundamentaram a perspectiva de Habermas sobre o desenvolvimento infantil e levaram-no a formular uma teoria a respeito da construção da personalidade moral, no âmbito mais geral de sua teoria comunicacional. Os argumentos de Habermas a esse respeito podem ser apreendidos especialmente no texto *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (1989c) e em outro importante artigo dedicado a esse tema, *Desenvolvimento da Moral e Identidade do Eu* (1983).

Neste artigo, irei concentrar o foco da análise especialmente no último texto supracitado, com o intuito de mostrar como Habermas defendeu que o indivíduo deveria constituir-se enquanto sujeito moral, e como tal idéia está intrinsecamente vinculada com sua concepção de razão, ou melhor, de razão comunicativa. Entretanto, para que isso apareça de maneira límpida, não irei me deter nos detalhes do texto, mas procurarei apresentar apenas os argumentos que considero essenciais para perceber de que modo o autor entende o processo de formação da consciência moral e da identidade do Eu, em uma relação em que a primeira constitui parte da segunda e, portanto, o crescimento de uma está estreitamente vinculado ao crescimento da outra.

A questão central abordada por Habermas é a que concerne às implicações normativas dos conceitos de “desenvolvimento moral” e “identidade do Eu”, analisadas pelo autor a partir de perspectiva que busca estabelecer “uma conexão, capaz de explicar atitudes profundas e politicamente relevantes, entre os modelos de socialização, os processos típicos da adolescência e as formas de identidade que os jovens constroem para si” (HABERMAS, 1983: 50). No texto em questão, Habermas apresentou a consciência moral como parte constituinte da personalidade que contribuiria para o crescimento daquilo a que chamou de “identidade do Eu”. Essa consciência moral se manifestaria “antes de mais nada, em juízos sobre conflitos de ação moralmente relevantes (...), (que são aqueles) capazes de resolução consensual. A solução moral dos conflitos de ação (...) pode ser entendida como o prosseguimento, com meios discursivos, do agir comunicativo, isto é, do agir orientado para o acordo” (HABERMAS, 1983: 58).

A partir desse argumento, é possível inferir que, para Habermas, a consciência moral constituir-se-ia no momento da deliberação, nas esferas deliberativas que ensejariam a ação comunicativa; ainda, assim como a ação comunicativa produz uma racionalidade peculiar, fundada na intersubjetividade, ela também seria expressão privilegiada da consciência moral, enquanto resolução consensual de conflitos relevantes. Destarte, o desenvolvimento da consciência moral deveria seguir um processo lógico de ampliação do universo simbólico, cujo ápice seria a capacidade de formular autonomamente juízos fundados em princípios éticos universais.

Para definir passo a passo o processo de desenvolvimento da consciência moral, Habermas utilizou a “classificação dos níveis da consciência”, elaborada por Kohlberg, aos quais corresponderiam sanções e âmbitos de validade diferentes. Para que essa classificação pudesse representar níveis de desenvolvimento da consciência moral, o autor introduziu outras características em cada uma das etapas, que se configurariam

enquanto 1) elementos estruturais básicos do agir comunicativo, que apareceriam na criança como sucessão lógica de etapas que formam e ampliariam sua capacidade de comunicação, de interagir simbolicamente. O autor incluiu ainda 2) as competências cognitivas necessárias para que a criança fosse capaz de estabelecer interações em seu meio social, e 3) as capacidades de agir segundo papéis. Isso implica a tese de que a consciência moral surgiria como consequência, quase natural, de sucessivas características que surgiriam paulatinamente no indivíduo. Desde o princípio, a criança conteria em si o germe da vida moral, que desabrocharia aos poucos, e capacitaria os indivíduos para a participação no universo das relações simbólicas, de maneira sempre mais intensa.

A partir de cada uma dessas etapas do desenvolvimento da consciência moral, concebida enquanto conjunto de aptidões que permitiriam ao indivíduo interagir simbolicamente, Habermas derivou os diferentes estágios de desenvolvimento do Eu, que são: *identidade natural*, quando o indivíduo só conseguiria ter como limite de diferenciação o próprio corpo; e *identidade de papel sustentada por símbolos*, quando os indivíduos inseririam características corporais em um domínio simbólico. Finalmente, formar-se-ia o que se poderia efetivamente chamar de *identidade do Eu*, momento em que os indivíduos afirmariam a própria identidade, sem vínculo direto com os papéis que exercem; é em que poderiam realmente tornar-se “pessoa”. Portanto, é nesse processo que a concepção de “consciência moral” encontra-se em conexão empírica e teórica com a concepção de “identidade do Eu”, referida à formação da individualidade.

Para que se possa acompanhar essa reflexão de Habermas, e compreender as implicações de seus argumentos, é preciso, antes de mais nada, ter em conta alguns de seus axiomas teóricos, sedimento de sua teoria do agir comunicativo¹⁰. Isso é importante porque, na verdade, toda a argumentação do autor acerca da fundamentação dos conceitos de identidade do Eu e mesmo de consciência moral, caminha rumo a um enquadramento das etapas dos processos de socialização em sua teoria geral.

Em outras palavras, Habermas acredita que o ápice do desenvolvimento da consciência moral, bem como da formação do Eu em sua plenitude, coincidem com o momento em que o indivíduo dispõe de todas as capacidades de agir de maneira comunicativa; mais ainda, de participar dos processos deliberativos. Dessa maneira, cada uma das etapas desse desenvolvimento consiste na aquisição gradual de cada uma das características necessárias para que seja formado este homem capaz de participar do agir comunicativo.

Para completar o quadro das idéias habermasianas expostas no texto analisado, cabe ainda seguir seus argumentos acerca do desenvolvimento da consciência moral, e, por fim, apresentar seu pensamento acerca das etapas de formação da identidade do Eu. Partindo de sua própria definição de consciência moral, concebida enquanto elaboração consciente de conflitos moralmente relevantes, Habermas afirmou que seria necessário que existisse um ponto de vista a partir do qual fosse possível discutir as soluções de tais conflitos, e é por isso que seria crucial a formação do que chamou de

¹⁰ Embora não seja possível discutir aqui os fundamentos da teoria habermasiana, é imprescindível observar que sua concepção sobre o indivíduo não pode ser descolada das premissas normativas de seu “paradigma da razão comunicativa”, cuja formulação mais completa encontra-se nos dois volumes de seu livro *Teoria do Agir Comunicativo*.

estruturas de interação possíveis, capazes de gerar uma reciprocidade entre os agentes.

Seguindo essa idéia, Habermas tentou derivar os níveis de consciência moral mediante estabelecimento de vínculo entre as estruturas de ação, percebidas pelo sujeito nos vários níveis de formação, e a exigência de reciprocidade, que de acordo com seu nível (se ausente, incompleta ou completa) garantiria a possibilidade de estruturas de reciprocidade que permitiriam formulação consensual dos conflitos a serem solucionados. Os níveis de consciência moral atingiriam maior complexidade de acordo com a progressiva possibilidade de uma reciprocidade completa.

Uma consciência moral plenamente desenvolvida e sedimentada só ocorreria quando houvesse essa reciprocidade completa, quando “o princípio que justifica as normas não é mais um princípio monologicamente aplicável da capacidade de generalização das mesmas, mas o procedimento comunitariamente seguido para emprestar realização discursiva às pretensões de validade discursivas” (HABERMAS, 1983: 69). Na verdade, o que está pressuposto aqui, é o axioma segundo o qual - a despeito da consciência moral depender também de características que se desenvolvem no próprio indivíduo, que se referem ao domínio cognitivo - a plenitude dessa moral dependeria da existência de outros atores capazes de participar da ação comunicativa.

Acompanhando o desenvolvimento da consciência moral, Habermas afirmou que, no último estágio desse desenvolvimento, a identidade do Eu não seria apenas uma exteriorização de sua natureza interna. Ocorreria, em vez disso, a formação de uma identidade do Eu que se elevaria aos moldes constituídos no próprio processo comunicativo, movida pelos mais altos valores éticos, elaborados pelo *medium* da comunicação. Formar-se-ia, então, uma identidade que não seria meramente *subjetiva*, mas *intersubjetiva*. Desse modo, Habermas (cf. HABERMAS, 1983: 72) conclui seu artigo, trazendo à tona a questão do relacionamento entre autonomia, liberdade e identidade, respondendo aos dilemas colocados pela querela entre a filosofia kantiana e filosofia hegeliana: “Uma autonomia que retire do eu um acesso comunicativo à própria natureza interna é também sinal de não liberdade. A identidade do Eu significa uma liberdade que – na intenção, se não de identificar, pelo menos de conciliar dignidade e felicidade – põe limites a si mesma.”

Essa última idéia de Habermas está em consonância com todo o seu esforço de realizar uma crítica da razão cognitivo-instrumental, mediante uma ampliação da própria razão. Essa “razão ampliada”, não seria fundada no sujeito, mas na intersubjetividade, na ação comunicativa. Quanto a isso, sua proposição sobre as etapas de constituição do indivíduo como ser moral – leia-se formado *pela* intersubjetividade e *para* a intersubjetividade –, adquire estatuto de vital importância. Afinal, a existência de indivíduos formados dessa maneira seria a condição mesma de efetivação de uma razão comunicativa.

4. CONCLUSÃO

Neste artigo, procurei comparar o pensamento de Émile Durkheim e de Jürgen Habermas, no que se refere à concepção de indivíduo. Para tanto, busquei, inicialmente, situar o pensamento de ambos os autores no contexto histórico e filosófico mais geral, no

qual o “indivíduo” emergiu enquanto um problema de reflexão teórica. Essa discussão inicial serviu ao propósito de demonstrar como a concepção desses autores é tributária dos temas filosóficos que surgiram no século XVIII e que se desenvolveram nas décadas seguintes.

No decorrer do texto, argumentei que a noção de indivíduo formulada por Durkheim e por Habermas deve ser entendida no âmbito da teorização acerca da formação moral, isto é, do processo pelo qual o indivíduo é formado. Entretanto, a despeito dessa característica comum, o modo com que cada um entende o que seja a moral constitui um ponto de dissensão. Essas diferenças podem ser vislumbradas de maneira mais nítida quando observados os seguintes aspectos: 1) a relação entre indivíduo e moral; 2) a idéia de razão; 3) a idéia de liberdade ou autonomia.

A relação entre *indivíduo e moral*, refere-se ao modo com que cada um dos autores entende o indivíduo enquanto um ser moral. Para Durkheim, o indivíduo é, inicialmente, *objeto* da moral, posto que é moldado por uma moral que lhe é exterior, cuja origem é social. Depois de socializado, se tiver sido educado de forma a ser capaz de utilizar suas faculdades racionais, o indivíduo passaria a ser *sujeito* da moral. Para Habermas, o indivíduo é, desde sempre, sujeito da moral, seja enquanto portador das habilidades necessárias para uma interação simbólica, seja enquanto ator na ação comunicativa. Entretanto, no âmbito da teoria habermasiana, um indivíduo sozinho não pode ser um ente moral, na medida em que depende de outros indivíduos para que possa utilizar suas capacidades de interação, e para que exista um contexto discursivo efetivo, o que também supõe a presença de outros atores.

No que tange à idéia de razão, a teoria desses autores também implica diferenças substantivas. Para Durkheim, embora os indivíduos sejam dotados de um aparelho psíquico que lhes permite o raciocínio, o pleno uso dessa faculdade e mesmo o seu conteúdo específico, só chegam ao homem por meio do processo educacional. Na perspectiva desse intelectual francês, na sociedade moderna, que supõe indivíduos livres e iguais, a educação moral deveria formar indivíduos capazes de refletir sobre todas as coisas e, especialmente, capazes de refletir sobre as próprias regras morais. Tal reflexão seria condição *sine qua non* para que os indivíduos se tornassem entes verdadeiramente autônomos e, seguindo a mesma lógica, seria a condição para a formação do homem enquanto “indivíduo”, na plena acepção do termo.

No caso de Habermas, a noção de razão é algo bastante complexo. De maneira geral, a razão, para o filósofo alemão, não é somente subjetiva, nem somente objetiva. A verdadeira razão é aquela que engloba essas duas formas de racionalidade e que se expande para além dessas dimensões. Afinal, o núcleo da tese desse autor consiste no argumento de que a própria noção de razão deveria ser ampliada, pela inserção da razão intersubjetiva, aquela racionalidade que é fruto da interação simbólica entre os indivíduos¹¹. Ao participar dos processos deliberativos, os indivíduos produzem essa razão dialógica e, exatamente pela participação nesses processos, é que os indivíduos adquirem um grau mais elevado de consciência moral, e atingem a plenitude de sua identidade do Eu.

Quanto à idéia de liberdade, presente na teoria desses autores, é possível afirmar que se trata de um conceito estreitamente vinculado à idéia de moral e de razão, e que resulta da

articulação entre essas noções. No caso de Durkheim, a autonomia é entendida como a possibilidade do indivíduo conhecer a natureza e a função das regras morais de sua sociedade, tornando-se apto a interferir sobre essas regras. O indivíduo livre é, portanto, aquele capaz de usar a razão e de seguir a regra, porque a reconhece como racionalmente estabelecida.

No caso de Habermas, a verdadeira liberdade não coincide exatamente com essa mesma noção de autonomia, mas é algo alcançado por aquele indivíduo que consegue moldar o seu Eu, tornando-o transparente pela comunicação; em suma, é aquele indivíduo capaz de orientar todas as suas ações pela experiência comunicativa. De certa maneira, tanto para Durkheim quanto para Habermas, a plenitude da liberdade coincide com a perfeição moral e com a perfeição da razão, seja o indivíduo totalmente orientado pela própria reflexão, seja o indivíduo que age totalmente movido pela razão que se produz intersubjetivamente.

Neste artigo, certamente não foi possível dar conta de todas as dimensões em que a noção de indivíduo está presente no pensamento de Habermas e Durkheim. Entretanto, se propôs cumprir com objetivo essencial que motivou essa discussão, qual seja, o de levantar alguns aspectos essenciais da relação entre indivíduo, razão e liberdade, e apontar, a centralidade desse tema no arcabouço teórico desses autores.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodore. (1966). "Einleitung zu Émile Durkheim". In: DURKHEIM, Émile. *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp.
- BECK, Ulrich & BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. (2002). *Individualization – Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*. London, Sage.
- BOUCHINDOMME, Christian. (1996) "Introduction a l'Édition Française" in: Habermas, Jürgen. *Morale et Communication*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1996.
- DURKHEIM, Émile. (1970) "A Dualidade da Natureza Humana". In *A Ciência Social e a Ação*. São Paulo, Difel.
- _____. (1975). "Définition du Fait Morale". In *Textes – Vol. 2*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- _____. (1992). "L'Enseignement de la Morale à l'École Primaire", *Revue Française de Sociologie*, XXXIII, pp. 1609-1623
- _____. (1994^a). "Representações Individuais e Representações Coletivas" In *Sociologia e Filosofia*. São Paulo, Ícone.
- _____. (1994b) "Determinação do Fato Moral". In *Sociologia e Filosofia*. São Paulo, Ícone.
- _____. (1994c) "Resposta às Objeções". In *Sociologia e Filosofia*. São Paulo, Ícone.

¹¹ É algo bastante curioso notar que essa idéia de uma razão intersubjetiva, seja ela prática, seja ela teórica, já está presente, em forma ainda germinal, na teoria de Durkheim, especialmente nos argumentos desenvolvidos pelo autor em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Nessa ocasião, Durkheim intentou superar o dilema entre razão objetiva e razão subjetiva, afirmando que tanto a forma quanto o conteúdo da razão teriam origem social, o que equivale a dizer que a razão é um produto da interação entre os homens, um produto que se mantém e se desenvolve no decorrer dos séculos. Talvez a maior diferença introduzida pela perspectiva habermasiana seja a ênfase no caráter ad-hoc da racionalidade prática, isso é, da racionalidade que se refere às questões morais e políticas. No entanto, essa idéia de que em Durkheim encontramos uma primeira formulação do que pode ser chamado de "razão intersubjetiva" é algo que não pode ser desenvolvido por ora, mas que merece ser aprofundada em pesquisas posteriores.

- _____. (1994d). "Julgamentos de Valor e Julgamentos de Realidade". In *Sociologia e Filosofia*. São Paulo, Ícone.
- _____. (1999). *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo, Martins Fontes.
- _____. (2000). *O Suicídio*. São Paulo, Martins Fontes.
- _____. (2001). "Educação Moral". In: *Educação Sociologia e Moral*. Lisboa, Res.
- _____. (2002a). *Lições de Sociologia*. Martins Fontes, São Paulo.
- _____. (2002b) *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Martins Fontes.
- _____. (2003). *Ética e Sociologia da Moral*. São Paulo, Landy.
- ELIAS, Norbert. (1990). *La Sociedad de los Individuos*. Barcelona, Península.
- FERNANDES, Heloisa. (1994) *Síntoma Social Dominante e Moralização Infantil*. São Paulo, Escuta/Edusp.
- FREITAG, Barbara. (2002). *Itinerários de Antígona – A Questão da Moralidade*. São Paulo, Papirus.
- HABERMAS, Jürgen. (1983). "Desenvolvimento Moral e Identidade do Eu" In: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo, Brasiliense
- _____. (1987). *Théorie de L'Agir Communicationnel – Tome II*. Paris, Fayard.
- _____. (1989a). "Notas Programáticas Para a Fundamentação de uma Ética do Discurso". In: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- _____. (1989b). "Consciência Moral e Agir Comunicativo". In: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- _____. (2001). *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo, Martins Fontes.
- HAMELIN, Octave. (1927). *Le Système de Renouvier*. Paris, Vrin.
- HELLER, Agnes. (1982). *O Homem do Renascimento*. Lisboa, Presença.
- HORKHEIMER, Max. (1976). *Eclipse da Razão*. Rio de Janeiro, Labor do Brasil.
- KOHLBERG, Lawrence. (1981). *Essays on Moral Development*. San Francisco.
- _____. (1982). "A Reply to Owen Flanagan", *Ethics*, nº 92.
- LUKES, Steven. (1975). *El Individualismo*. Barcelona, Península.
- _____. (1984). *Émile Durkheim: su Vida y su Obra*. Siglo Ventiuno de España Editores, Madrid.
- MAYEUR, Jean-Marie. (1973). *Les Débuts de la IIIe République – 1871-1898*. Paris, Éditions du Seuil.
- MESTROVIC, Stjepan. (1995a). "Durkheim, Schopenhauer and the Relationship Between Goals and Means: Reversing the Assumptions in the Parsonian Theory of Rational Choice". In: HAMILTON, Peter (Ed.) *Émile Durkheim – Critical Assessments*. Vol. VIII. London/New York, Routledge.
- _____. (1995b). "The Social World as Will and Idea: Schopenhauer's Influence upon Durkheim's Thought". In: HAMILTON, Peter (Ed.) *Émile Durkheim – Critical Assessments*. Vol. VIII. London/New York, Routledge.
- MUCCHIELLI, Laurent. (1998). *La Découverte du Social- Naissance de la Sociologie en France*. Paris, La Découverte.
- NICOLET, Claude. (1982). *L'Idée Republicaine en France*. Paris, Gallimard.
- RIESMAN, David. (1995). *A Multidão Solitária*. São Paulo, Perspectiva, 1995.
- WEISZ, Georg. (1979). "L'Ideologie Républicaine et les Sciences Sociales. Les Durkheimiens et la Chaire d'Économie Sociale à la Sorbonne", *Revue Française de Sociologie*, 20 (1), p. 83-112.
-