

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

DEMOCRACIA E AUTONOMIA MORAL

**Universalismo moral e relativismo ético
em teorias normativas da democracia**

Gustavo Venturi Jr.

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência
Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo.

Orientador: **Prof. Dr. Gabriel Cohn**

São Paulo 2003

Ao meu pai Gustavo (*in memoriam*)
e à minha mãe Adelaide Venturi
pela formação que me deram
permitindo que eu chegasse a este fruto.
Aos que dele provarem espero passar
um pouco da seriedade e da
generosidade
que me ensinaram.

Agradecimentos

Agradeço à D. Bertha (in memoriam), Celeste, Esther, Reinaldo, Orlando, Zago e a todos e todas envolvidos na realização do Ginásio Vocacional Oswaldo Aranha, que em plena ditadura, armados com aventais, giz e integridade moral defenderam espaços em que alunas e alunos pudemos desenvolver nosso potencial para o pensamento crítico.

Agradeço à Simone Dias pelo amor incomensurável com que me alimentou, perto ou longe, todos os dias ao longo dos últimos anos, apoiando-me incondicionalmente, tanto nos momentos em que desistia deste projeto, como (felizmente, já que agora concluo) nos momentos em que o retomava.

Pelo apoio com seu trabalho responsável nos momentos em que me ausentei para redigir a tese sou grato a Elizabeth Rocca (também pela ajuda nas encadernações), Wilson Chammas, Deise de Alba, Silvana Dan, Mauro Carreão, Eliana de Brito, Emília de Franco e Lilian Tropari, parceiros/as na *Criterion – Avaliação de Políticas Públicas*, e a Rita Dias e Vilma Bokany, colegas na *Fundação Perseu Abramo*. Ainda na *Criterion*, agradeço à Sandra Frameschi pela constante assistência e, em especial, à Marisol Recamán, tanto como amiga, quanto pelo apoio decidido a esta empreitada, com tudo que lhe coube, como sócia, em responsabilidades e tarefas extras.

A todos amigos e amigas que me incentivaram e em particular ao Fernão Ramos, André Singer e Maria Raimunda dos Santos sou grato pelos argumentos de natureza diversa que, em momentos diferentes, não me deixaram abandonar este projeto. Ao Renato Brandão e à Deise novamente, pelo empréstimo do refúgio na Mata Atlântica onde pude redigir parte da versão final, e à Idália de Castro, cuja sabedoria culinária garantiu com que eu permanecesse ali, em paz. À professora Esther Schapochnik, muito mais do que pela revisão dos originais, sou grato por ter cultivado em mim o prazer pela escrita.

Por fim, agradeço aos professores Álvaro de Vita e Cícero Araújo pelas observações à versão preliminar no exame de qualificação; ao Flávio Pierucci por ter me orientado na dissertação de mestrado, da qual esta tese em boa medida é uma continuidade; e, em especial, a Barbara Freitag, que em um curso na USP em 1989, aguçou meu interesse pela questão da moralidade através de uma abordagem multidisciplinar. Ao professor Gabriel Cohn sou grato não apenas pela paciência e pelas observações importantes na orientação desta tese, mas por muito antes, desde Sociologia 1, ainda nos Barracos, ter por hábito a grandeza de se deixar perder (e fazer com que nos perdêssemos) em exercícios de pura reflexão, provando que a sala de aula pode ser um espaço de experiências significativas.

Não serei o poeta de um mundo caduco.
Também não cantarei o mundo futuro.
Estou preso à vida e olho meus companheiros
[e companheiras].

Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças.
Entre eles, considero a enorme realidade.
O presente é tão grande, não nos afastemos.
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.

Carlos Drummond de Andrade

Introdução

Esta tese tem como primeiro objetivo examinar as contribuições do estruturalismo genético piagetiano para a compreensão do embate analítico entre a perspectiva universalista presente em concepções de democracia e justiça de cunho kantiano, de um lado e, de outro, a perspectiva relativista presente em concepções normativas contextualistas. Trata-se de uma pesquisa teórica, que tem como eixo a discussão da plausibilidade do conceito de universalidade moral. Isto envolve um peso maior no tratamento da questão da autonomia e não, como pelo título se poderia supor, uma abordagem direta ou exaustiva da questão da democracia.

Partindo da premissa de que há forte similaridade entre a noção de autonomia moral desenvolvida por Piaget e Kohlberg e as competências exigidas dos sujeitos morais em diferentes filosofias políticas, busca-se analisar os modelos normativos de democracia dos autores enfocados – sobretudo Taylor, Habermas e Rawls – não com vistas a definir a teoria mais consistente ou razoável de um ponto de vista estritamente conceitual, mas sim do ponto de vista da sua exeqüibilidade política, segundo o grau de encaixe de suas formulações com as evidências empíricas da psicologia construtivista.

Um segundo objetivo desta tese, que tomou corpo com o avanço da pesquisa, consiste em examinar a viabilidade de acomodar a aposta iluminista em uma moralidade universal à constatação do relativismo ético. Trata-se de demonstrar a possibilidade de construção de uma idéia de filogênese da moralidade que contribua para superar o aparente impasse teórico e político entre a afirmação de uma igualdade universal e a busca de reconhecimento de identidades coletivas (étnico-culturais, de gênero, nacionais, sexuais etc.) que não se consideram adequadamente contempladas sob um conceito genérico e abstrato de humanidade.

Sustento que a opção pelos temas da moralidade e da democracia, com foco na questão do universalismo moral *versus* o relativismo ético, justifica-se por sua atualidade e relevância. Se a partir do último quarto do século 20 a oposição entre *igualdade de direitos* e *direito à diferença* já vinha se colocando no centro do debate

sobre a possibilidade de conquista e desenvolvimento da cidadania nas sociedades modernas pluralistas, a globalização – fase mais recente e aguda do “processo civilizatório universal” de mundialização do capital, inaugurado com a expansão marítima no século 15 (Ianni, 1992) – vem estreitar radicalmente os espaços e intercâmbios econômicos e culturais. Com isso acirra-se a tensão entre a busca da igualdade e a afirmação da diferença, agravando conflitos éticos e políticos que desafiam o ideal de uma democracia universal e clamam por soluções.

Por sua vez, a opção pelo enfoque teórico de Piaget e Kohlberg para o tratamento dos temas em questão justifica-se por uma dupla motivação. A primeira foi dar continuidade a pesquisa iniciada no mestrado¹. Em relação a Piaget busco aprofundar a face filosófica menos conhecida de sua obra. Em relação a Kohlberg retomo o foco original de seus estudos, dirigido para a investigação de uma moralidade que considera ter como núcleo central o conceito de justiça. Além disso, sigo admirado com a escassez em nosso país de pesquisas na linha kohlberguiana. Com a agravante de que sua teoria tem sido difundida aqui, através da leitura de Carol Gilligan – pertinente e provocante, mas em alguns aspectos injusta, como pretendo demonstrar. Enquanto *In a different voice*, de Gilligan, publicado em 1982, depois de vender meio milhão de exemplares nos Estados Unidos foi editado no Brasil, não há aqui a tradução de um único texto, sequer, da instigante e muito mais extensa obra de Kohlberg e colaboradores. Importa para a presente tese que, se Kohlberg tem passado quase despercebido entre nós – com raras exceções, entre elas a produção relevante de Barbara Freitag – autores como Rawls e Taylor referem-se a ele e outros, como Habermas, discutem e incorporam em suas reflexões a teoria cognitivista da moralidade.

A segunda motivação de minha opção por Piaget e Kohlberg decorre da avaliação de que após o desmoronamento das pretensões de objetividade

¹ Dissertação intitulada *Autonomia e heteronomia em moral sexual – Meio social, idade e gênero no desenvolvimento moral*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP, em abril de 1995. Em virtude da manutenção do enfoque teórico entre os dois estudos, algumas partes da dissertação foram revistas, ampliadas ou reduzidas, e incorporadas a esta tese.

positivistas e funcionalistas, desautorizando qualquer teoria a reivindicar o *status* de superioridade filosófica, ou de verdade científica inquestionável, dois critérios parecem adquirir relevância para a escolha de um enfoque teórico. De um lado, o critério de atender à exigência de um encaixe convincente com outras teorias, como sugere Habermas, justamente ao considerar a pesquisa kohlberguiana como uma peça do mesmo quebra-cabeça em que coloca outras teorias reconstrutivas e sua própria *ética do discurso*². De outro, no meu entender, o critério consequencialista, isto é, uma projeção das decorrências práticas da eventual aplicação da teoria adotada. Ou seja, trata-se de escolher levando-se em conta *também* as implicações morais e políticas da teoria em questão.

Destaco aqui três consequências da teoria construtivista da moralidade. Primeiro, a universalidade que Kohlberg reivindica para sua concepção do desenvolvimento moral, permitindo reagir a decorrências imobilistas do relativismo ético. Parece necessário insistir na investigação da hipótese (empiricamente ainda não conclusiva) da existência de algum 'equipamento' cognitivo, ou potencial de raciocínio lógico e moral, comum a todo ser humano, para que se possa legitimar a crítica de certos costumes e valores culturalmente enraizados, com base na razoabilidade da idéia de que é possível um consenso em torno de alguns princípios morais básicos, como o direito à vida, à liberdade e à dignidade humanas. Ou será que devemos deixar o respeito pelas tradições e diferenças culturais nos levar a tolerar, por exemplo, o radicalismo islâmico *taliban* que, uma vez no poder, entre outras medidas impôs o confinamento doméstico às mulheres afegãs, banindo-as da vida pública, do acesso ao estudo e ao trabalho? Ou então em nome de princípios éticos de nossa tradição cristã, devemos tolerar em silêncio a própria intolerância diante da alteridade, a exemplo da discriminação de homossexuais em nossa sociedade, responsável pela quase clandestinidade de muitos encontros, acarretando dezenas de latrocínios impunes? E como criticar o ancestral costume (pré-islâmico) da infibulação de meninas – a excisão radical do clitóris, dos lábios

² "No plano metateórico ou interteórico, o único princípio que rege é o princípio da coerência (...), temos que procurar ver quais os elementos que se ajustam" (Habermas, 1989, p.144-5).

vaginais menores e costura dos lábios maiores – e outras mutilações 'mais brandas', comuns no Sudão e outros países no norte da África, se não de um ponto de vista universalista, que constitui a base atual de uma política internacional de direitos humanos?

Em segundo lugar, a teoria de Kohlberg tem uma aplicabilidade pedagógica explícita: a ótica interacionista, que herda de Piaget, opõe-se simultaneamente às teorias maturacionista e associacionista da psicologia do desenvolvimento, bem como a seus corolários pedagógicos – respectivamente o romantismo, que teve sua expressão mais difundida na experiência da escola de Summerhill, e o behaviorismo de Pavlov (1849-1936) e Frederic Skinner (1904-1990). O construtivismo propõe como educação moral não que se facilite o afloramento de impulsos e emoções espontâneas, como gostaria o romantismo, nem a internalização (doutrinária) de valores culturais pré-estabelecidos, como quer a pedagogia behaviorista – e tentou o programa de Educação Moral e Cívica, aqui implementado nacionalmente pela ditadura militar, nos anos 70. Trata-se, antes, de propiciar espaços de discussão e reflexão para a solução de conflitos de valores, fomentando a desconstrução e reconstrução de estruturas de julgamento a partir do exercício sistemático da assunção de papéis (o deslocamento da perspectiva própria para a dos outros), como chave para o estímulo do desenvolvimento moral rumo à autonomia³.

Em terceiro lugar, invariavelmente os resultados dos estudos kohlberguianos, feitos em inúmeros países ao longo das últimas quatro décadas, têm demonstrado a relevância do meio social para a realização do que a teoria do desenvolvimento moral considera como o curso natural da ontogênese da moralidade, em direção à autonomia. A decorrência dessa conclusão é dupla. Por um lado, consiste na denúncia de práticas e de espaços sociais propícios à heteronomia que, marcados por relações de dominação e coação, obstruem ou retardam o desenvolvimento

³ Ao longo dos anos 1970 e 80, Kohlberg e equipe puderam aplicar e ajustar sua teoria em escolas de ensino médio em Massachusetts e no estado de New York, desenvolvendo uma abordagem pedagógica que denominaram “comunidade justa”, baseada no envolvimento e participação da comunidade escolar na discussão e decisões dos problemas definidos por ela própria como relevantes para a realização de seus fins. Para ver a discussão dessas experiências e seus resultados, consultar Munsey (1980) e sobretudo Power, Higgins & Kohlberg (1989).

moral dos indivíduos. Em contrapartida, implica a recomendação por espaços mais igualitários e dialógicos, seja no campo do trabalho, da escola, da família ou outro, onde possam predominar relações de cooperação que permitam o exercício da reciprocidade e o conseqüente amadurecimento moral. Além disso, posto que o desenvolvimento moral supõe o desenvolvimento cognitivo e este, como se sabe, pressupõe a garantia de condições sócio-econômicas básicas, não é possível pensar a autonomia moral, sob a ótica construtivista, ignorando a questão da desigualdade social.

Sustento, em suma, que se justifica o enfoque dos temas propostos a partir da abordagem cognitivista da moralidade, tanto como teoria e método que se combina de forma convincente com outros enfoques teóricos e filosóficos derivados da tradição iluminista, quanto por ser profícua em suas conseqüências práticas (pedagógicas, morais e políticas). E, de modo coerente com a crítica que se verá adiante à pretensão de neutralidade axiológica das teorias normativas procedimentalistas, assumo a escolha desse enfoque como uma opção moral *não neutra*. Busco contribuir para o fortalecimento de uma alternativa ao relativismo pós-moderno que, oscilando entre um cinismo niilista e uma tolerância radical ingênua, tem como corolário prático um *laissez-faire* moral e um imobilismo tão cômodos quanto condenáveis. Evidentemente, estou ciente que o êxito nessa tarefa depende não desta intenção declarada, mas do quanto os argumentos que seguem atendem, ou não, ao padrão de rigor conceitual e analítico necessário para que sejam recebidos como razoáveis.

Antes de concluir esta introdução, seguem algumas considerações sobre três conceitos muito presentes na discussão em pauta, com vistas a prevenir eventuais distorções de interpretação. Primeiro, convém lembrar que o adjetivo *genético*, que qualifica o estruturalismo piagetiano, etimologicamente vem de *gênese* e não de *genes*, não guardando, portanto, nenhuma relação direta com a ciência genética. Apesar do fato de que Piaget, formado em biologia, com o termo *genético* buscasse evidenciar justamente um campo de estudos que visava “estabelecer um elo entre a biologia e a epistemologia” (Montangero & Maurice-Naville, 1998), sua teoria é anti-

inatista e não desenvolve nenhuma noção de transmissão hereditária das faculdades lógicas e morais.

Segundo, é flagrante como a concepção de autonomia moral trabalhada por Piaget e Kohlberg é tributária da noção moderna e ocidental de *indivíduo*, da qual deriva tanto o conceito de individualidade como o de individualismo. É importante ter em conta que ao se referir à autonomia moral do indivíduo, o construtivismo não quer se remeter à noção de *individualismo*, considerada uma perspectiva pré-convencional (egocêntrica e heterônoma), e sim à noção de *individualidade*, tomada como expressão de uma perspectiva pós-convencional, que tem entre seus componentes básicos a descentração e a consideração da perspectiva alheia (o oposto do individualismo, portanto), como pré-requisitos para julgamentos imparciais e a realização da justiça, diante de pendências de direitos.

Outro conceito importante é o de *desenvolvimento*, que nas teorias de Piaget e Kohlberg tem um significado preciso, relacionado à complexidade crescente das estruturas de raciocínio cognitivo e moral observada no processo de psicogênese do pensamento lógico e da moralidade. Mas se no plano da ontogênese há menos dificuldade em admitir a progressão através dos estágios morais kohlberguianos – empiricamente tão pouco refutáveis, como argumentarei, quanto os estágios piagetianos do desenvolvimento cognitivo – a questão já não é tão tranqüila quando transposta para o plano da filogênese. Afinal, poderíamos falar em desenvolvimento moral da humanidade? Muitos cientistas sociais – hoje críticos, embora herdeiros de uma tradição evolucionista que foi instrumentalizada para justificar o colonialismo ao fim do século 19 e nas primeiras décadas do século 20 – tendem a refutar quaisquer noções de evolução e de progresso. De fato, evolução, progresso e, por extensão, desenvolvimento, são conceitos carregados de sentidos negativos, difíceis de assimilar com novo conteúdo.

Seja como for (adiantando um argumento que será retomado), se considerarmos que há poucos três séculos a Igreja Católica Apostólica Romana,

autoridade ainda influente e reconhecida pela maioria dos reinos do Ocidente, torturava publicamente; que há menos de dois séculos a escravidão era uma prática corriqueira e disseminada entre muitos povos da Terra; que há menos de um século quase toda a metade feminina da humanidade não tinha direito a voto; que até há poucas décadas Estados Unidos e África do Sul conviviam com um *apartheid* institucionalizado; enfim, entre muitos outros exemplos possíveis, há de se convir que é pouco razoável negar que os princípios morais hegemônicos mudaram. E ainda que não se queira chamar essa mudança de evolução ou de desenvolvimento, parecem ter mudado para melhor.

Ou há alguém disposto, por exemplo, a reinstaurar oficialmente a tortura ou a escravidão? Antes que algum incauto (portador da moralidade individualista instrumental que caracteriza o estágio 2 do nível pré-convencional kohlberguiano) precipite sua resposta, um alerta: como prescreve o ponto de vista moral (autônomo), a decisão tem de ser tomada sem que se saiba, de antemão, se se estará no lugar do espectador, do algoz ou... da vítima!

Por fim, três palavras sobre os trechos citados das fontes: é minha a responsabilidade sobre a tradução de todas as citações, quando referidas à bibliografia em inglês ou espanhol. De Kohlberg houve um termo, *developmental*, que preferi 'traduzir' por um literal *desenvolvimental*, contornando, assim espero, o significado já difundido do nosso adjetivo desenvolvimentista, que corresponderia à tradução correta, segundo os dicionários vigentes. Já o adjetivo *procedural*, ao contrário, embora conste em algumas obras de Habermas editadas em português com versão homógrafa, traduzi como *procedimental*, por considerar este termo mais explicativo e sem a desvantagem de carregar, para nós, um significado anterior.

1ª PARTE

A AUTONOMIA MORAL EM PIAGET E EM KOHLBERG

Capítulo 1

Piaget e a psicogênese da moralidade

Um detalhe, é verdade, mas onde está a fronteira entre o que a reflexão permite atingir com segurança e o que os fatos obrigam a retificar?

Piaget

Fruto de um dos caminhos que percorre com o intuito de esmiuçar as etapas de formação da razão e diferentes aspectos do pensamento infantil, o suíço Jean Piaget (1896-1980) publica, em 1932, *O julgamento moral na criança* (1977).

Embora esse livro – apenas o quinto de mais de meia centena de títulos que divulgaria até sua morte – pertença à fase considerada como a do “jovem Piaget” (Freitag, 1991; Montangero & Maurice-Naville, 1998; Kesselring, 1997) é nele que o epistemólogo, natural de Neuchâtel, expõe a investigação mais aprofundada que realizou a respeito da psicogênese da moralidade e onde condensa, assim, sua contribuição teórica mais direta sobre a formação da noção de justiça e dos julgamentos morais.

A incursão de Piaget no campo da moralidade – tema a que retornaria em vários de seus outros textos, ainda que de forma esparsa – constitui, ainda hoje, um aspecto menos conhecido de sua obra e, sem dúvida, quantitativamente menos expressivo, *vis-à-vis* sua produção na área da psicologia do desenvolvimento estritamente cognitivo. *O julgamento...* fazia parte, é verdade, de um plano de trabalho mais amplo que Piaget havia iniciado uma década antes, cuja realização, tomando-lhe muito mais tempo do que imaginara, só resultaria em uma primeira síntese quase duas décadas depois, com a publicação, em 1950, de *L'introduction à l'épistémologie génétique* – título alusivo ao campo de pesquisas empíricas e teóricas sobre o processo de formação do conhecimento que havia desenvolvido.

O lugar inicial de menor destaque que recebeu, no entanto, não impediu que a teoria piagetiana da gênese dos julgamentos morais – inovadora metodologicamente e estimulante pelas descobertas seminais a que chegou – inspirasse outros pesquisadores a aprofundá-la em novas investigações. Como veremos adiante (Capítulo 2), é partindo dos pressupostos e conclusões do estruturalismo genético sobre o raciocínio moral que, duas décadas e meia depois da publicação de *O julgamento...*, o psicólogo estadunidense Lawrence Kohlberg (1927-1987) começará a desenvolver as pesquisas que fundamentarão sua teoria dos estágios de desenvolvimento moral, *the hard structure stage theory*. E as potenciais contribuições desta, por sua vez, assentadas na solidez de sua fundamentação experimental, não passarão despercebidas a alguns pensadores

contemporâneos (às voltas com o exame e a elaboração de teorias normativas, mas em busca de teorias empíricas que possam “testá-las indiretamente”), a exemplo dos formuladores da *ética do discurso*, os filósofos alemães Jürgen Habermas (1929-) e Karl-Otto Apel (1922-) – o que nos obriga a reclamar a atualidade de Piaget como investigador da moralidade, neste princípio de século 21.

Através da reconstituição do fio condutor desse acúmulo teórico Piaget-Kohlberg-Habermas, procurarei justificar porque (avaliação de muitos autores, com a qual partilho) mais de “meio século depois, a investigação piagetiana [no âmbito da psicologia moral] mantém sua relevância, em que pese as duras críticas que lhe têm sido formuladas” (Carracedo, 1989), demonstrando, que o estruturalismo genético – que articula a psicologia e a epistemologia piagetianas – carrega elementos profícuos para a compreensão e superação de impasses teóricos decorrentes do embate contemporâneo entre concepções normativas formais e universalistas, de um lado, contextuais e relativistas, de outro.

1. Ciência ou filosofia?

Piaget percorre uma trajetória intelectual aparentemente tortuosa em seus anos de juventude. Cientista natural precoce⁴, entre os quinze e os dezenove anos de idade publica cerca de vinte artigos de malacologia em revistas especializadas e, aos 22 anos, já defende tese de doutorado em biologia. Paralelamente e a despeito dessa paixão por moluscos, a partir do contato com *L'évolution créatrice*, do filósofo francês Henry Bergson (1859-1941), ainda na adolescência Piaget toma a decisão

⁴ “Aos onze anos tive a sorte de vir a ser o *famulus*, como ele dizia, de um velho zoologista, Paul Godet, que dirigia o Museu [de Ciências Naturais] de Neuchâtel, sem a menor ajuda material. Em troca de meus pequenos serviços ele me iniciava na malacologia e me dava uma quantidade de conchas de moluscos terrestres e de água doce para eu fazer em casa uma coleção em regra” (Piaget, 1975, p.198).

de consagrar sua vida à filosofia⁵ – propósito a que se dedicava quando, aos 25 anos, é convidado por Edouard Claparède a lecionar no Instituto Jean-Jacques Rousseau, de Genebra.

A entrada no Instituto, no entanto, levará a uma reorientação no rumo que Piaget previra para si mesmo. Permitindo-lhe aprofundar a investigação de interesses recém adquiridos⁶, ao integrá-lo “a um ambiente voltado para questões educacionais e para a psicologia da criança, esse trabalho o levaria a pesquisar as estruturas elementares do pensamento infantil” (Vasconcelos, 1997). Ali, Piaget daria início, então, à produção que pouco a pouco o tornaria mundialmente conhecido, não mais como biólogo e nem ainda como filósofo da ciência, mas sobretudo como psicólogo da criança, encontrando nessa disciplina “a mediação entre a biologia e a teoria do conhecimento” (Kesselring, 1997, p.20), ou seja, a possibilidade de fundir a atitude científica e as inquietações filosóficas que haviam marcado sua formação juvenil.

A considerável difusão de obra de Piaget em inúmeros países, nos 80 anos seguintes, e sua projeção pública como membro do *Bureau International de l'Éducation* (1929-1967) e conselheiro da UNESCO (1946-1980) não impediram, ao contrário, que houvesse uma “apropriação unilateral” (Freitag, 1991, p.10), quando não reducionista e equivocada, de suas idéias – às vezes confundindo-se até

⁵ “Foi um verdadeiro impacto (...), eu descobrira uma filosofia respondendo exatamente à minha estrutura intelectual de então”, dirá bem mais tarde Piaget (1975, p.198). Para o suíço Thomas Kesselring, autor da biografia *Jean Piaget* (1992, Ed. Vozes, Petrópolis), foi “o estudo de Bergson [que] gerou seu interesse [de Piaget] pelos problemas do desenvolvimento, em especial do desenvolvimento do conhecimento” (Kesselring, 1997, p.18), e “foi na obra de Bergson que Piaget fora confrontado, pela primeira vez”, com a idéia de que “a evolução não resulta de processos aleatórios cegos mas da atividade dos indivíduos, tratando-se, pois, de processos criativos” (*idem*, p.26).

⁶ Para Kesselring, “o envolvimento [de Piaget] com a psicologia da criança foi, em verdade, um produto do acaso”, decorrente do convite que recebeu em Paris, logo após obter o doutorado, para “adaptar os testes de inteligência do psicólogo britânico Cyril Burt às condições das crianças parisienses” – tarefa que o levaria a se deparar “com certas particularidades do pensamento infantil”, cuja atenção o desviaria dos moluscos, “ocupando, desde então, o centro do seu interesse de investigação” (Kesselring, 1997, p.19-20).

mesmo a natureza de suas atividades, a exemplo do ocorrido no Brasil⁷. É verdade que tanto pela formação em biologia, quanto pela decorrente inclinação experimentalista que nunca perderia, Piaget esteve a maior parte do tempo mais voltado para a ciência do que para a filosofia. Isto, no entanto, não justifica a desconsideração da dimensão filosófica tão presente em inúmeros de seus textos, sobretudo quando expõe suas reflexões e descobertas epistemológicas. Referindo-se aos que seriam os livros mais importantes de sua fase mais madura – *Biologie et connaissance*, de 1967, e *L'équilibration des structures cognitives*, de 1975 –, Kesselring acredita que “fica em aberto, em que medida se trata nesses casos de livros de filosofia *stricto sensu*”; lembra que “o próprio Piaget classificou sua obra como decididamente não-filosófica”, mas conclui que, ainda assim, ela “tem um significado claramente filosófico” (1997, p.20).

Fatores intrínsecos e extrínsecos a sua obra teriam contribuído para que “a reação dos filósofos aos trabalhos de Piaget” tenha sido, e ainda seja, “extremamente fraca” (Kesselring, 1997, p.36) – fenômeno ocorrido na Suíça, no restante da Europa e também no Brasil, onde, como observa Barbara Freitag, “ainda é raro ouvir-se falar de Piaget nos círculos dos teóricos do conhecimento, sociólogos da ciência ou dos filósofos” (1991, p.10). Concorreram para isso, de um lado, o volume de textos que ele e sua equipe produziram, combinado com um estilo às vezes confuso⁸, certamente dificultando sua compreensão e favorecendo

⁷ A despeito de sua trajetória – como vimos, biólogo por formação acadêmica, psicólogo e epistemólogo por força de suas pesquisas posteriores –, ainda hoje Piaget é com frequência confundido, no Brasil, pelo que nunca foi: pedagogo. Barbara Freitag situa esse equívoco e decorrências semelhantes – “alguns pedagogos chegaram a falar em um ‘método piagetiano’ de educação, que nunca existiu” (1991, p.10) – a partir da visita que Piaget fez ao Rio de Janeiro, em 1949, representando a UNESCO para um *Seminário de Educação e Alfabetização de Adultos*, promovido pelo Departamento Nacional de Educação do governo Dutra. Mário Sérgio Vasconcelos (1997) sugere que as bases para essa confusão estavam dadas de antemão, na medida em que a difusão das idéias de Piaget no Brasil, iniciada no final da década de 20, ocorrera através do movimento da Escola Nova, ou seja, como objeto de interesse de pedagogos – círculo que praticamente não romperia por mais três décadas, até que começasse a entrar nas universidades, já nos anos 60, como linha de pesquisa em institutos de psicologia e pedagogia.

⁸ “Alguns dos trabalhos não são de boa qualidade. Muitos textos deixam o leitor filosoficamente treinado irritado pela falta de demarcação entre constatações empíricas, interpretações de fatos ou especulação pura. Alguns dos escritos de Piaget são por isso mesmo de difícil compreensão, seduzindo o leitor a uma ortodoxia sem imaginação ou a uma rejeição polêmica” (Kesselring, 1997, p.36-7).

apropriações parciais e distorcidas. De outro, teria contribuído a própria postura do autor, fortemente crítica em relação a correntes filosóficas que considerava puramente especulativas e por isso “irracionalistas” – postura que se expressou em uma trajetória de “desconversão progressiva” da filosofia, conforme diria mais tarde, a ponto de levá-lo a se definir como um “antigo futuro ex-filósofo” (Piaget, 1975, p.214).

Como defende Kesselring, “a polêmica desencadeada por Piaget contra os filósofos contemporâneos não foi exatamente ‘delicada’, mobilizando entre os agredidos as suas sensibilidades e seus narcisismos”, tornando-se “contra-producente para uma recepção benévola do [seu] pensamento filosófico” (1997, p.36). Mas suscetibilidades à parte, certamente foram as complicações decorrentes da interdisciplinaridade e da natureza mista, científica e filosófica, da obra de Piaget (tratadas na próxima seção), que mais dificultaram e seguem dificultando seu enquadramento e absorção⁹. Antes de examinarmos a dimensão filosófica e menos conhecida de seus escritos, vejamos três motivos que, bem mais tarde, em *Sabedoria e ilusões da filosofia*, publicado em 1965, ele próprio apontou para sua gradual “desafeição a respeito dos métodos tradicionais da filosofia” (1975, p.202).

Nomeado professor de filosofia na Universidade de Neuchâtel, em 1925, logo Piaget experimentaria um mal-estar decorrente da ausência de controle sobre a “reflexão especulativa”, em contraste com “os hábitos de verificação, próprios do biólogo e do psicólogo”¹⁰ – mal-estar que o levaria à convicção de que “intervém uma espécie de desonestidade intelectual afirmar o que quer que seja em um domínio decorrente dos fatos, sem um controle metódico verificável por cada um, ou

⁹ “Piaget foi durante toda a sua vida um transgressor de fronteiras. (...) Ele perambulava entre as diferentes disciplinas, entre filosofia e ciência, entre especulação e observação. Defendia um ‘relativismo genético’, sendo simultaneamente um otimista do progresso. Trabalhava empiricamente, atraindo assim sobre si as antipatias dos filósofos de orientação idealista. Mesmo assim, seus trabalhos são parcialmente empíricos, de modo que criam problemas até mesmo aos popperianos” (Kesselring, 1997, p.37).

¹⁰ “Nada provoca mais um exame de si mesmo do que os preâmbulos de um ensino filosófico onde se está inteiramente livre para desenvolver não importa qual idéia, mas onde se chega, bem melhor que seu auditório, a uma clara consciência dos graus de certeza” (Piaget, 1975, p.202).

nos domínios formais, sem um controle logístico” (i.e., da lógica). Paralelamente, uma segunda decepção originou-se na constatação de uma “surpreendente dependência das correntes filosóficas em relação às transformações sociais e mesmo políticas”, expressa em mudanças de perspectiva e na postura intelectual de colegas, dentro e fora da Suíça, no período entre as guerras mundiais – acontecimentos que Piaget observava com relativo distanciamento, desde “um pequeno país, ao mesmo tempo independente e tributário de três grandes culturas” –, atitudes que acabariam por conduzi-lo “a duvidar do valor objetivo e universal das posições filosóficas tomadas em tais condições” (1975, p.203-5).

Por fim, uma interlocução problemática com seus colegas filósofos daria a Piaget uma crescente “impressão de que não falávamos mais a mesma linguagem”, fazendo-o desconfiar de “uma ingerência pouco válida do juízo filosófico no terreno da pesquisa científica” – desconfiança que, anos mais tarde (já como professor de filosofia na Faculdade de Letras da Sorbonne, sem deixar de lecionar psicologia na Faculdade de Ciências de Genebra), terminaria em certeza do quanto uma filosofia concebida não apenas como “uma sabedoria individual ou coletiva”, mas como o “supremo conhecimento”, podia acabar “por retardar sistematicamente o progresso de uma disciplina experimental que tem como objeto o espírito” (Piaget, 1975, p.203-13)¹¹. Trata-se, desde logo, de objeções que Piaget não dirige a toda e qualquer filosofia, e sim, como explícita, à fenomenologia e ao existencialismo, por considerá-los formas ressuscitadas, após a 2ª Guerra, da “psicologia filosófica” bergsoniana, cuja superação vinha propondo com o desenvolvimento da psicologia genética¹².

¹¹ “Adquiri durante meus anos de Sorbonne uma experiência completamente nova sobre os perigos da filosofia para a pesquisa psicológica e científica (...) Esses perigos que eu descobria do interior, em um dos mais belos centros de ensino da Europa, referiam-se não mais aos homens, que eram admiráveis, mas às instituições. (...) A psicologia francesa não pôde desenvolver-se senão à margem das instituições oficiais e em luta constante com os poderes da filosofia” (Piaget, 1975, p.211).

¹² Sua contenda é mais explícita em relação à “psicologia de Sartre e Merleau-Ponty, onde todo controle é substituído pelos decretos do gênio”, poupando em parte Husserl, “o qual, só bem mais tarde, lendo-o, vi que era digno do maior respeito”, isentando-o de responsabilidade pela “psicologia fenomenológica de seus continuadores” (Piaget, 1975, p.210-3).

Resumindo, Piaget identificara na reflexão puramente especulativa dessa filosofia três elementos de risco que trataria de evitar em suas investigações: primeiro, na reflexão solitária e destituída do ônus da prova, uma forte tendência para o egocentrismo intelectual¹³; segundo, na extrema permeabilidade aos acontecimentos políticos e correntes de opinião em curso, a tendência ao que denominou “sociocentrismo” – o contágio da investigação, inconsciente ou por pressões do grupo social, por valores extrínsecos à pesquisa; e terceiro, na pretensão daquela filosofia de pairar acima ou abarcar todos os campos do conhecimento, a tendência à não diferenciação de tarefas, entre a filosofia e a ciência, e o conseqüente entrave para novos avanços e descobertas científicos.

Como antídoto ao egocentrismo e ao sociocentrismo intelectuais, que considera “antípodas da cooperação racional”, Piaget propõe o “método clínico” e se empenha para a formação de equipes de pesquisa interdisciplinares, assumindo “a regra essencial de jamais colocar as questões senão em termos tais que a verificação e o acordo sejam possíveis – uma verdade só existindo enquanto tal apenas a partir do momento em que foi controlada (e não simplesmente aceita) por outros pesquisadores” (1975, p.203). E em oposição à subordinação da psicologia à filosofia, insiste na necessidade de que as disciplinas científicas, mesmo tratando de problemas comuns à filosofia, demarquem suas questões de modo a “poder formulá-las de tal maneira que os controles experimentais ou algorítmicos sejam possíveis” (*idem*, p.207). Ou seja, trata-se sobretudo de uma diferença na delimitação dos aspectos do objeto a ser investigado (não na escolha do objeto em si) e na definição dos métodos a utilizar. De resto, concede à filosofia – “fecunda e mesmo indispensável a título de introdução heurística a toda pesquisa”, mas impossibilitada de atingir “um conhecimento do ponto de vista dos critérios objetivos ou interindividuais de verdade” (*idem*, p.202-3) –, o *status* de sabedoria e a “função

¹³ “Não há necessidade de muita lucidez para descobrir... com que facilidade se pode arranjar a apresentação ou a justificação de uma tese para que, de duvidosa, ela pareça tornar-se evidente; e para compreender, em seguida, que a reflexão solitária e íntima apresenta exatamente os mesmos perigos (...) terminando por convencer-se a si próprio no decorrer da reflexão, corre-se sem cessar o risco de ser a vítima de seus desejos inconscientes” (Piaget, 1975, p.202).

essencial” e prerrogativa exclusiva na “coordenação dos valores”, uma tarefa que avalia estar fora do alcance da ciência.

Para Barbara Freitag, a opção declarada de Piaget pela ciência “na verdade é uma opção em favor da razão, compreendida como uma razão intersubjetiva, cooperativa, sujeita ao controle dos outros e da experimentação”, opção que não o tornaria “um inimigo declarado da filosofia ou um ‘positivista’ desvairado, mas simplesmente um cientista preocupado em reconstruir a ‘gênese do conhecimento’”. (...) Nesse esforço, o psicólogo e epistemólogo se fundem [e] a ciência e a filosofia encontram em seu estruturalismo genético uma nova unidade e totalidade” (1991, p.9).

Para Kesselring, “o positivismo de Comte influenciou (pelo menos indiretamente) o pensamento de Piaget”, como demonstraria o fato do psicólogo da criança ter privilegiado como objeto e ter feito “culminar o desenvolvimento das competências cognitivas nas ciências naturais”, enquanto “a ética, as ciências humanas e sociais, empalidecem diante daquelas, passando de fato a um plano secundário”. Além disso, “sua insistência com relação à necessidade de validação empírica de suas teses epistemológicas lembra o positivismo dos anos 1920 e 30, ou seja, o empirismo lógico (...). Muito freqüentemente o próprio Piaget assumia a postura de um empirista lógico quando criticava os filósofos contemporâneos e ele próprio praticava sua metateoria. Seria uma questão de inconsistência? Sem dúvida! Piaget é especialmente contraditório. Mas (...) sua atitude quase positivista não parece ser outra coisa senão a expressão do seu mal-estar com a filosofia – um mal-estar com relação ao método da reflexão pura ou contemplação de idéias”. Ainda assim, admite Kesselring, “fica difícil sustentar que Piaget tenha sido um positivista”, e lembra que “ele próprio sempre rejeitou essa classificação” (1997, p.33-5).

De fato, Piaget foi taxativo e esclarecedor a esse respeito, como ilustra um diálogo, narrado por ele próprio, com o filósofo Benrubi, depois que este lhe dera “a

honra de citar meu nome, sem discussão, mas classificando-me entre os positivistas”, em um relatório sobre correntes filosóficas da época:

Fiz-lhe notar que eu acreditava por minha parte nada ter de um positivista, senão que me ocupo de fatos, “positivos” se se quer, mas que me parecem refutar o positivismo. O positivismo, dizia-lhe eu, é uma certa forma de epistemologia que ignora ou subestima a atividade do sujeito em proveito unicamente da constatação ou generalização de leis constatadas: ora, tudo o que encontro mostra-me o papel das atividades do sujeito e a necessidade racional de explicação causal. Sinto-me bem mais próximo de Kant ou de Brunschvicg que de Comte, e próximo de Meyerson que opôs ao positivismo argumentos que verifico sem cessar. (1975, p.206)

Não há como negar, em que pesem suas ambigüidades e a ênfase na importância das validações empíricas, que os postulados piagetianos da verdade como construção ativa do sujeito (e portanto, não absoluta) e da intersubjetividade necessária ao conhecimento, distanciam a epistemologia genética de um positivismo que advoga a existência de uma realidade exterior regida por leis objetivas, partilhando com este tão somente uma aposta na razão universal – razão, de resto, concebida por uma e outro com características (e papéis) diferentes. Vejamos, afinal, quais seriam as principais filiações filosóficas do pensamento piagetiano que permitem Freitag afirmar que “Piaget é um *antigo* filósofo, na medida em que toma como modelo (positivo) da filosofia os pré-socráticos e os filósofos da Ilustração. É um *futuro* filósofo, na medida em que fornece os fundamentos para uma futura filosofia, baseada na ‘razão comunicativa’ (Habermas). E, finalmente, Piaget é um *ex-filósofo*, [como já vimos] na medida em que se dissocia dos filósofos contemporâneos, predominantemente irracionistas, que o levaram a ‘desconverter-se’ depois de sua conversão (prematura?) à filosofia, na juventude” (1991, p.9).

2. A interlocução com filósofos do passado e do futuro

Declaradamente (e *de fato*, como veremos) tributário de Kant, o pensamento de Piaget guarda “afinidades eletivas” também com a de outros filósofos iluministas,

a exemplo de Rousseau, como demonstra Freitag (1991), ou herdeiros da Ilustração, a exemplo de Hegel, como sugere Kesselring (1997). Entre os clássicos, “apresenta semelhanças surpreendentes” com Aristóteles (384-322 a.C.) e, entre pensadores que lhe foram contemporâneos, com o austríaco Karl Popper¹⁴ (1902-1994) e com o estadunidense Thomas Kuhn¹⁵ (1922-1996). À sua frente, influenciaria de forma mais direta, entre outros, o filósofo suíço Ferdinand Gonseth (1890-1975), o romeno Lucien Goldmann (1913-1970) e, mais tarde, através de seu futuro aluno Lawrence Kohlberg, sobretudo Habermas, como apontam vários autores (Carracedo, 1989; Freitag, 1991; Kesselring, 1997). Vejamos as influências e afinidades mais reconhecidas.

Para Kesselring, “o conceito aristotélico de forma festeja sua ressurreição no conceito de estrutura de Piaget”. Se em ARISTÓTELES “a forma¹⁶ constitui a razão formal da realidade”, permeando “a natureza material e imaterial” – por exemplo, “a alma é a *forma corporis* dos seres vivos” –, em Piaget, analogamente, “o que liga o mundo material-orgânico com o mundo material-espiritual é a forma ou a estrutura”, onde “a *forma* é o princípio de organização corporal e o *esquema*, o princípio de organização comportamental” (1997, p.23). Mas não se trata de um paralelismo pleno entre o pensamento de ambos, ainda que fosse restrito a este ponto. Duas

¹⁴ Kesselring observa que o processo de conhecimento parte, para Popper, de uma hipótese e para Piaget, de um esquema. “Assim como em Popper a hipótese é modificada e diferenciada em seu confronto com o mundo da experiência, em Piaget os esquemas (de ação, de concepção e de pensamento) experimentam modificações e diferenciações em sua interação com o meio” (1997, p.33-4).

¹⁵ “As regras segundo as quais um paradigma substitui um outro no decorrer da história das ciências têm seus paralelos na ontogênese intelectual da criança”, observa Kesselring (1997, p.33-4). Para Freitag “a concepção piagetiana de ‘quadro epistêmico’ diverge da concepção de ‘paradigma’ em Kuhn (...) Kuhn se restringe a fazer uma sociologia do conhecimento, Piaget e colaboradores se esforçam por fornecer uma teoria genética do conhecimento”, na medida em que levariam em conta não só fatores exógenos, mas também “fatores de equilíbrio e auto-regulação interna, que atendem às necessidades intrínsecas do conhecimento na área específica (variáveis endógenas)” (1991, p.63).

¹⁶ Além da causa formal, que diz respeito à quiddidade ou essência, Aristóteles relaciona outras três causas primeiras ou princípios das coisas e dos seres – material, eficiente (relativa ao movimento) e final (relativa à finalidade, i.e, ao bem) –, cujo conhecimento cabe à ciência primeira (ou seja, à filosofia) adquirir (Aristóteles, 1973, Cap.III, p.216).

questões importantes diferenciam suas concepções: se para Aristóteles as formas são imutáveis em sua essência, para Piaget, “enquanto cientista pós-darwinista, a idéia de evolução passa para o primeiro plano”, sendo inerentes ao seu conceito de estrutura as noções de transformação e desenvolvimento. E se para Aristóteles há uma relação hierárquica entre forma (superior) e matéria (inferior), para Piaget há interdependência: as estruturas resultam do desenvolvimento, ao mesmo tempo em que “atuam de forma reguladora” sobre ele, observa Kesselring (*idem*, p.23-4).

De fato, por um lado Piaget reconhece o pioneirismo do filósofo grego e a correção de sua intuição sobre a razão humana, absorvendo-o: “há em Aristóteles, como aliás em todo vitalismo, uma concepção profunda, a do parentesco entre a organização vital (logo as ‘formas’, estruturais ou dinâmicas) e as funções mentais, em particular as cognoscitivas (...), parentesco que nos esforçamos efetivamente por acentuar” (2000, p.58). Por outro lado, o critica e supera: “mas no que se refere à significação que se deve conferir a este parentesco, por mais estreito que seja, parece haver completa inversão de sentido (...). Para Aristóteles, com efeito, a alma é o motor do corpo, enquanto que para a psicologia as funções cognoscitivas são uma das resultantes da vida orgânica e motora. (...) Se quisermos conservar a fórmula, seria preciso invertê-la, dizendo ‘a forma do corpo é a alma’” (*idem*, p.58-9).

Proximidades e inversões à parte, desta concepção semelhante a respeito da função das formas (Aristóteles) e das estruturas (Piaget), decorre, a meu ver, uma implicação mais profunda: a convicção partilhada por ambos de que a perspectiva do sujeito, em sua relação com o objeto, interfere no resultado do conhecimento – ou na “especulação acerca da verdade”, como diria o crítico de Platão. É Piaget quem ilustra:

Aristóteles, cuja epistemologia se esforçava por unir-se com a do sentido comum, via no conhecimento a apropriação das “formas” do real dadas foras de nós, e o tomismo, prolongamento do aristotelismo, insiste sobre esse aspecto realista, sustentando que no ato de conhecer o sujeito “torna-se” o objeto (...) Diremos pois que a primeira função do conhecimento é ser uma assimilação, no sentido precisamente de uma interação entre o sujeito e o objeto, tal que há ao mesmo tempo acomodação tão extensa

quanto possível aos caracteres do objeto, e incorporação, igualmente essencial, a estruturas anteriores (...). Nesta assimilação o sujeito torna-se o objeto tanto quanto quisermos, pois acomoda seus esquemas ao objeto, mas, para tornar-se tal, não sai de si mesmo nem muda de natureza: “compreende-o”, “apanha-o” ou “conhece-o”. (2000, p.70-1)

E em um sentido epistemológico mais amplo, há outros elementos a atestar que Piaget é herdeiro da tradição aristotélica. Note-se a clara homologia – ainda que também imperfeita, mas nada desprezível – entre, de um lado, o processo de ontogênese da razão e a possibilidade de níveis crescentes de conhecimento associada a seus estágios, descrito por Piaget, e, de outro, a trajetória rumo à “ciência da verdade”, descrita por Aristóteles: tendo início nas sensações, passa pela memória, a qual, “pelas recordações repetidas da mesma coisa”, produz experiência, que por sua vez é “conhecimento dos singulares” e leva à arte, que é conhecimento “dos universais” e cuja multiplicação possibilita as ciências, dentre elas a “mais apreciável” e “verdadeira”, posto que “teorética” e “a única que é livre” (isto é, puramente especulativa e não subordinada ao útil), a saber, a filosofia (1973, p.211-3)¹⁷. São evidentes, em ambos os processos, o caráter de complexidade crescente, o reconhecimento da validade do empírico e a relevância do sensorial para a construção do conhecimento (Piaget) ou em direção à verdade (Aristóteles), e a presença da noção de uma razão ou espírito operante frente aos desafios de um sujeito epistêmico que se reconhece imerso no mundo, mas que pode e deve dele se distanciar, se almeja o saber.

Não distante dessas questões, a afinidade do pensamento de Piaget com o do filósofo alemão Georg W. F. HEGEL (1770-1831), se assentaria sobre a centralidade da idéia de desenvolvimento na obra de ambos, como observa

¹⁷ O fato de que a crítica de Piaget à reflexão especulativa de filósofos de sua época não seja retroativa à exaltação da especulação por Aristóteles, não o colocando, portanto, em confronto com este, não é expressão de uma incoerência. Ao contrário, se considerarmos que para os clássicos ainda não estava posta a cisão entre filosofia e ciência, fica claro que é justamente a divisão radical entre ambas – antes de métodos que de objetos, conforme exposto na seção anterior – que, para Piaget, distanciará a filosofia especulativa do conhecimento científico, levando-o a desqualificá-la pela ausência de senso crítico que demonstrava a respeito das decorrências dessa divisão.

Kesselring. Mas com a importante diferença que, para Hegel, a ênfase estaria no desenvolvimento histórico do Espírito absoluto, “supra-individual” (a objetivação da consciência, podemos acrescentar), enquanto que para Piaget, a ênfase está no “desenvolvimento do aparelho racional da inteligência individual”, a “filogênese do sujeito epistêmico” (a razão como consciência subjetiva, diria Hegel). De resto, ambos supõe degraus ou estágios de desenvolvimento e “imaginam que a passagem de um degrau para o outro consiste em uma ‘inversão da consciência’” ou superação; se para Hegel o desenvolvimento implica “superar o *imediate* pela *mediação*”, para Piaget “o desenvolvimento inteligente, espiritual, consiste em percorrer a trajetória do *egocentrismo* para a *descentração*” (Kesselring, 1997, p.24), executando, também, um movimento tipicamente dialético¹⁸. Além disso, “ambos discriminam igualmente um aspecto de conteúdo e outro de *forma*”, e assim como em Hegel o conceito de objeto “emerge da conjunção coordenada” das sensações, em Piaget os esquemas conceituais e conteúdos presentes em determinado estágio cognitivo derivam “da forma que a atividade cognitiva havia atingido no estágio anterior” – por exemplo, os esquemas conceituais pré-operatórios, como a noção de permanência de um objeto, “decorrem das atividades motrizes e sensoriais do recém nascido” (Kesselring, p.25).

No plano da moralidade podemos estabelecer outro paralelo entre o pensamento de ambos: “o ator hegeliano não é um sujeito moral (desde o início); ele só vem a sê-lo no confronto e em consonância com as leis que regem a vida de uma comunidade (...). Sua moralização ocorre quando se reconhece membro da comunidade em questão, aceitando conscientemente as leis que a regem como princípios objetivados que devem orientar a sua própria ação nessa comunidade”, observa Freitag (1992, p.69). Ora, como veremos na próxima seção, os primeiros estágios do sujeito piagetiano correspondem à amoralidade e à heteronomia moral,

¹⁸ Como narra Freitag, “os níveis de desdobramento da argumentação da criança são estruturados, por Piaget, via de regra, em três. Esses níveis representam um desdobramento (dialético) de um esquema de argumentação (mais simples, menos coerente) para outro esquema (mais complexo e rigoroso), mediado por um nível intermediário, caracterizado simultaneamente pela negação (desestruturação do esquema anterior) e pela integração de todos os elementos anteriores em um novo patamar (reorganização do pensamento)” (1991, p.51).

sendo a experiência de viver em uma sociedade e a percepção de pertinência a um grupo social decisivas para a progressão para os estágios posteriores de semi-autonomia e de autonomia moral.

É verdade que a idealização hegeliana, ao conceber o espírito como uma razão operante supra-individual, confina a ação moral do sujeito às fronteiras de uma eticidade que se realiza na família, na sociedade civil ou no Estado, enquanto síntese (singular) da moralidade (consciência moral subjetiva, particular) e do direito (livre vontade objetivada, universal). Limita, portanto, a possibilidade da autonomia moral do indivíduo ao que corresponderá em Piaget a uma semi-autonomia, ou, como mais tarde denominará Kohlberg, à perspectiva sócio-moral convencional. Mas esta diferença, ainda que relevante, não nega a semelhança entre o pensamento de Piaget e Hegel em relação à concepção do ponto de partida da natureza humana como pré ou amoral, e à noção decorrente de construção ou progressão do sujeito moral na sua interação com o meio social.

Diferentemente de Hegel, que, apesar dos pontos em comum acima destacados, Piaget confessou nunca ter lido¹⁹, as afinidades do pensamento do epistemólogo suíço com seu conterrâneo Jean-Jacques ROUSSEAU (1712-1778) são assumidas: “foi Rousseau o primeiro que, em 1762 (...), contestou que a criança fosse um ‘adulto em miniatura’, como se disse mais tarde, e que por conseguinte suscitou a hipótese da epigênese da inteligência” (2000, p.102). Com o intuito de “constatar ‘afinidades eletivas’ e não de postular identidades”, Freitag (1991, p.16 e ss.) destaca a correspondência existente entre as faixas etárias em que Rousseau divide sua proposta pedagógica, em *Émile ou de l'Education*, e os estágios cognitivos do modelo psicogenético de Piaget:

De zero a dois anos, a “idade de natureza do lactente”, de Rousseau, corresponde ao estágio “sensório-motor” de Piaget – período em que o primeiro

¹⁹ Cf. carta que teria enviado a Kesselring em dezembro de 1976, ou seja, a menos de quatro anos de sua morte (Kesselring, 1997, p.25).

propõe o exercício dos sentidos do nenê, garantindo-lhe liberdade física, e o segundo identifica a construção de esquemas de ação cognoscitivos pré-simbólicos, decorrentes das percepções sensoriais do mundo exterior. Sucede-se a “idade de natureza do infante” (aproximadamente de 2 a 12 anos), em Rousseau, que aparece em Piaget como “estágio operatório”, mais tarde subdividido em pré-operatório e operatório – período em que o primeiro propõe a educação ativa dos sentidos e do corpo, com o intuito de desenvolver a “razão sensitiva (...) que serve de base para a razão intelectual” (Rousseau, 1990), e no qual Piaget detecta a passagem para a construção de esquemas cognoscitivos em que as ações se transformam em operações simbólicas, a partir de processos de assimilação, às estruturas mentais, das experiências da criança com o mundo exterior. A seguir, à “idade da força” (12 a 15 anos), de Rousseau, corresponde o estágio formal, ou “hipotético-dedutivo”, de Piaget – período em que o primeiro propõe a ênfase na educação manual como base para a posterior educação intelectual, e ao final do qual Piaget localiza o ponto culminante do desenvolvimento cognitivo, expresso pelo pensamento autônomo – estrutura que permite ao adolescente “desprender-se do mundo real e de seus modelos concretos (empíricos) e aventurar-se na construção de realidades hipotéticas e modelos possíveis” (Freitag, 1991, p.19-21).

Além dessas correspondências no plano da psicogênese cognitiva, Rousseau considera que a formação correta só se completa com a educação moral, formação que pressupõe a “idade da razão” (15 a 20 anos) e que também concebe como um processo em etapas – de forma análoga à elaboração posterior de Piaget –, enquanto frutos desejáveis de uma integração adequada e crescente do indivíduo no mundo. Rousseau defende, primeiro, que se proceda no sentido de conduzir sentimentos morais de bondade e justiça, que crê inatos (estágio original), ao reconhecimento racional do certo e do errado (segunda etapa): “é do sistema moral, formado por essa dupla relação consigo mesmo e com seus semelhantes, que nasce a impulsão da consciência”, afirma. E acrescenta: “conhecer o bem não significa amá-lo: o homem não tem – dele – o conhecimento inato; mas logo que a sua razão lho dá a conhecer, a sua consciência leva-o a amá-lo” (1990, vol.2, p.100-

1). A seguir, persegue a meta da autonomia moral do indivíduo (terceira etapa): “desejando formar o homem da natureza, nem por isso se trata de fazer dele um selvagem e de o relegar para o fundo dos bosques; mas introduzindo-[o] no turbilhão social, basta que ele não se deixe arrastar pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; que ele veja com os seus olhos, que ele sinta com o seu coração; que nenhuma autoridade o governe, além da sua própria razão” (*idem*, vol.2, p.60).

Trata-se de uma trajetória de crescimento e de um ideal de maturidade moral ao seu final que, em linhas gerais, coincidem com a ontogênese da moralidade e com a autonomia que Piaget encontra ao seu final (v. próxima seção) – e é sobretudo nessa noção de processo de desenvolvimento por etapas ou estágios sucessivos que as concepções de ambos mais se identificam. Mas há entre elas duas diferenças, inter-relacionadas, dignas de nota. A primeira, crucial para a teoria psicogenética, está no ponto de partida: enquanto Rousseau acredita que “existe (...) no fundo das almas, um princípio inato de justiça e de virtude, sobre o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos as nossas ações e as dos outros, como boas ou más (...), princípio [a] que dou o nome de consciência” (*idem*, vol.2, p.99), Piaget, mais tarde, já “não aceita a idéia de uma consciência moral inata (...); ancora a consciência moral exclusivamente na razão, dispensando o ‘sentimento inato’, com sede no coração, de Rousseau” (Freitag, 1991, p.27).

A segunda diferença, decorrente da anterior, está no papel que um e outro atribuem à socialização: para Rousseau, integração social precoce e/ou educação mal dirigida podem levar ao descontrole das paixões e ao desvirtuamento da consciência, bondosa por natureza, pela maldade da sociedade – e daí a importância e necessidade de um projeto pedagógico, inicialmente negativo e procedimental²⁰, ao final positivo e tutelar, disciplinador, com ênfase normativa substantiva, conforme elaborou em *Émile*. Para Piaget, desde o estágio pré-

²⁰ “Não se trata de ganhar tempo, trata-se de o perder. (...) O intervalo mais perigoso da vida humana é o que decorre desde o nascimento até à idade dos 12 anos. (...) Se as crianças saltassem, repentinamente, da teta para a idade da razão, a educação que se lhes dá poderia convir-lhes; mas, segundo o processo natural, precisam de outra completamente oposta. (...) Por conseguinte, a primeira educação deve ser puramente negativa. Consiste, não em ensinar a virtude e a verdade, mas em preservar o coração do vício e o espírito do erro” (Rousseau, 1990, vol.1, p.83-4).

operatório a socialização cumpre função determinante no processo de descentração da criança, favorecendo a superação gradual do egocentrismo, tanto no plano lógico quanto moral – e daí a sugestão (indireta, pois Piaget nunca desenvolveu um projeto pedagógico) de uma educação com ênfase normativa procedimental, que valorize a relação horizontal, entre pares – antes que a dos pais ou professores – como condição do exercício da cooperação e para a emergência da noção de reciprocidade, enquanto elementos reguladores da vida em sociedade.

Do ponto de vista da contribuição de Rousseau para a teoria de Piaget, trata-se, esta última, de uma diferença secundária, defende Freitag, reveladora, antes, de uma das ambigüidades da reflexão rousseauiana²¹. A diferença de concepção do ponto de partida da natureza humana – que teria confundido o próprio Piaget²² – não os distancia no essencial: ambos concebem a natureza humana como “*universal*, na medida em que todos os seres humanos são dotados (...) da mesma capacidade de aprendizado e impulsionados pela mesma força para compreender e reconstruir o mundo em que vivem (...); *flexível*, na medida em que é influenciável pelos processos históricos e sociais (...) e *racional*” (Freitag, 1991, p.30-1), na medida em que todo organismo humano dispõe de uma razão operante ou inteligência ativa. Para Rousseau, a formação da razão é decisiva para o desenvolvimento da consciência (superando sua condição original de mero sentimento), permitindo a passagem do “animal estúpido e limitado” para o “cidadão”, que caracteriza “a passagem do estado de natureza para o estado civil”, substituindo, na conduta humana, “o instinto pela justiça e dando a suas ações a moralidade que antes lhes faltava” (1973, p.42). Analogamente, para Piaget o desenvolvimento das estruturas cognitivas constitui o alicerce para a uma autonomia moral possível, desejável e impulsionada pela convivência social (v. próxima seção).

²¹ “Se Rousseau estivesse convencido do inatismo da virtude e do sentimento de justiça não teria escrito *Émile ou de l'Éducation*, ou, pelo menos, teria dispensado o Livro IV, que trata explicitamente da educação moral do seu educando. (...) Em outras palavras, a consciência moral pode e deve passar por transformações que a tornem menos vulnerável, isto é, mais autônoma face às permanentes ameaças a que está exposta”, argumenta Freitag (1991, p.23-4).

²² Para Freitag, “Piaget não examina com o rigor necessário os textos de Rousseau, precipitando-se em críticas insustentáveis (...) O próprio Piaget admite (em outra passagem) que Rousseau lhe forneceu o paradigma psicogenético, suspendendo assim a validade de sua crítica” (1991, p.40).

Por fim, em que pesem as muitas afinidades com Rousseau, é em relação ao filósofo prussiano Immanuel KANT (1724-1804) que Piaget coloca-se como um herdeiro assumido, “referindo-se a ele como ‘o pai de todos nós’” (Kesselring, p.21). A homologia é extensa. Para Freitag, “Kant fornece a matriz para a obra de Piaget, havendo uma correspondência termo a termo entre os blocos temáticos estudados (...) A homologia pode ser encontrada tanto na *arquitetura* da obra dos dois autores quanto em cada um dos *conceitos-chave* de sua teoria. (...) Piaget, como Kant, dedicou sua vida ao estudo da razão teórica e da razão prática, restabelecendo sua unidade com auxílio do juízo” (1991, p.46-8).

De fato, um balanço das dezenas de livros publicados por Piaget e equipe revela um programa de pesquisas dedicado a “reconstruir geneticamente”, através da investigação do pensamento infantil, tanto os “conceitos básicos do entendimento (tempo e espaço)” e “os elementos centrais das categorias *a priori* do entendimento (quantidade, qualidade, relação e modalidade)”, trabalhados por Kant na *Crítica da razão pura*, quanto as questões centrais da *Crítica do juízo* (ao menos parcialmente, cobrindo aquelas que se referem às faculdades de representação do mundo) e da *Crítica da razão prática*. Como nota Freitag (e veremos na próxima seção), na abordagem da moralidade, Piaget “não se interessa pela gênese, na criança, de conceitos como felicidade, caridade, temperança ou prudência, que povoam as teorias éticas não-kantianas”, e sim opta por centrar sua atenção, a exemplo de Kant, “na ‘autonomia da razão’, no ‘respeito à norma’ e na ‘idéia de justiça’” (1991, p.49-58).

Mas se são muitas as homologias, algumas diferenças que Piaget demarca em relação a Kant são extremamente decisivas para a conformação de sua teoria genética. Primeiro, analogamente à rejeição da consciência moral inata de Rousseau, Piaget nega a concepção dos *a prioris* de Kant, sejam intuições (como a intuição da verdade), categorias do entendimento (como a quantidade), juízos sintéticos (como a noção de invariância), ou relativos à razão prática, conforme

implícito no imperativo categórico. Se para Kant a existência dessas categorias e juízos antecede a experiência – ainda que dependam dela para manifestarem ou explicitarem sua existência –, para Piaget, conforme demonstrou empiricamente, em todos esses casos o que ocorre são aquisições da razão por meio da experiência. “Trata-se, contudo, de uma *experiência interna*, que consiste na elaboração reflexiva do modo pelo qual coordenamos as nossas ações bem como as nossas percepções entre si”, observa Kesselring (1997, p.41). É verdade que, uma vez assimiladas, “essas operações, que inicialmente têm como substrato ações concretas, transformam-se no decorrer da psicogênese em operações abstratas, descontextualizadas, que fornecem os esquemas e as regras de possíveis operações futuras” (Freitag, 1991, p.61), ou seja, passam a funcionar como os *a priori* de Kant. Mas isto não nega sua origem na experiência.

Outra diferença relevante entre Kant e Piaget diz respeito diretamente ao tema central deste trabalho, a questão da possibilidade de universalização da autonomia moral. Kant classifica o imperativo da moralidade como *categórico*, no sentido em que, “sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento (...) Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva”. E o define: “*age apenas segunda uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (1974, p.220-3). Assim, “enquanto para Kant a exigência da universalização pode ser entendida *in foro intimo*, por um ato puro do entendimento, para Piaget essa universalização [de uma norma de conduta] só é possível no grupo, por cooperação e entendimento mútuo dos seus membros”, observa Freitag. E sintetiza: “o procedimento da universalização da lei que deve reger a conduta de cada um e de todos é (como Habermas postulou) monológico em Kant e dialógico em Piaget” (1991, p.56). Mais adiante (Capítulo 4) veremos a implicação decisiva dessa transformação.

Como conclui Freitag, Kant “revolucionou a filosofia de seu tempo” ao “mediar Hume e Descartes (o empirismo inglês e o racionalismo continental), atribuindo ao sujeito o trabalho de construção do objeto do conhecimento” (1991, p.47) – como vimos, um sujeito epistêmico dado *a priori*. Piaget, por sua vez, situa sua resposta à questão filosófica da possibilidade do conhecimento “a meio caminho entre a resposta dos empiristas e a dos inatistas” (Kesselring, 1997, p.41); rejeita respectivamente o behaviorismo skinneriano e o inatismo chomskyano, e, ao conseguir “operacionalizar’ o pensamento filosófico de Kant, traduzindo-o em termos científicos”, ratifica-o ao mesmo tempo em que o transcende. Piaget ratifica Kant na medida em que reafirma a existência do sujeito epistêmico, construtor de conhecimento teórico-científico e portador de juízo prático-moral; mas o transcende porque essa reafirmação se dá a partir da descoberta de “que o [próprio] sujeito epistêmico e suas formas e categorias de pensamento são o produto de uma construção” (Freitag, 1991, p.59-62).

Sumarizadas as interlocuções de Piaget com importantes filósofos que o antecederam, restaria expor a influência piagetiana sobre Habermas, certamente uma das mais importantes – ainda que de pouca repercussão – tendo em vista a extensão e robustez da obra do pensador da Escola de Frankfurt. Habermas é tributário de Piaget em um ponto crucial: como assinala Freitag, “a teoria psicogenética do *eu* autônomo constitui a peça chave para a compreensão da *Teoria da Ação Comunicativa* e da *Ética Discursiva*” (1991, p.90). Conforme mencionado, Habermas percebe e incorpora gradualmente em sua obra as implicações da passagem do sujeito moral monológico kantiano para o sujeito moral dialógico piagetiano. No entanto, uma vez que Habermas absorve Piaget digerindo Kohlberg, convém primeiro analisarmos *the hard structure stage theory* (Capítulo 2) e, ainda antes, para melhor entendimento da teoria kohlberguiana dos estágios de julgamento moral, explicitar os passos da pesquisa piagetiana sobre a gênese da moralidade (próxima seção). Depois disso, a apropriação crítica do estruturalismo genético por parte de Habermas será retomada no Capítulo 4.

3. Razão e justiça na investigação dos julgamentos morais

Procurando entender a formação dos raciocínios morais, em *O julgamento moral na criança* Piaget interrogara cerca de cem meninos, de escolas de Genebra e Neuchâtel, sobre o jogo de bola de gude, atento à relação dos participantes não só do ponto de vista da prática das regras, mas também da consciência delas. Quanto à prática das regras, a partir dos dados obtidos, Piaget distingue "quatro estágios sucessivos": o motor, o egocêntrico, o da cooperação e o da codificação das regras. O estágio *motor* ou *individual* é a fase em que as crianças repetem esquemas ritualizados, jogando praticamente sozinhas e sem regras coletivas. No estágio *egocêntrico* elas começam a imitar regras exteriores, mas continuam jogando sozinhas, sem que as regras entre os parceiros se uniformizem. No estágio da *cooperação*, que "aparece por volta dos sete ou oito anos", há uma preocupação com o controle mútuo e com a padronização das regras, ao menos jogo a jogo, pois, ao contrário dos estágios anteriores, elas buscam vencer os adversários. Por fim, no estágio da *codificação das regras* (a partir dos onze ou doze anos) há uma regulamentação minuciosa e um código de regras comum ao grupo (Piaget, 1977, p. 23-4).

Sobre a consciência da regra, Piaget observa três estágios: o primeiro, que em relação à prática corresponde aos estágios *motor* e início do *egocêntrico*, quando a regra não é coercitiva, já que "é suportada, como que inconscientemente, a título de exemplo interessante e não de realidade obrigatória". Um segundo, correspondente ao auge do *egocêntrico* e primeira parte do estágio da *cooperação*, quando a regra passa a ser considerada "sagrada e intangível, de origem adulta e de essência eterna". E o terceiro, que corresponde à segunda parte do estágio da *cooperação* e ao da *codificação das regras*, quando a regra é vista como "uma lei imposta pelo consentimento mútuo", sendo passível de modificação, desde que haja consenso entre os participantes do jogo (*idem*, p.25).

Assim, à conduta motora corresponderia a regra motora, basicamente pré-social, onde há *regularidade* (condutas ritualizadas em função do equilíbrio entre os esquemas de acomodação e assimilação), mas não propriamente *regra*, pois esta pressupõe a consciência da obrigação. Do ponto de vista moral, trata-se, de um período inicial, de *amoralidade*, que se desenvolveria até os dois anos de idade. A combinação dos demais estágios observados possibilitou que Piaget percebesse dois tipos de respeito à regra: o *respeito unilateral* ou místico e o *respeito mútuo* ou racional, que corresponderiam respectivamente a dois tipos de conduta, *egocêntrica* e *cooperativa*, a dois tipos de relação social, a *coação* e a *cooperação*, e finalmente a dois tipos de moralidade, a *heteronomia* e a *autonomia*. O respeito unilateral à regra e a coação, característicos das relações geracionais (pais/filhos, professor/aluno), podem ocorrer também em relação às autoridades e à lei. Já o respeito mútuo e as relações de cooperação só podem emergir entre pares, em condições de igualdade. O predomínio ou a permanência de relações coercitivas, em um dado contexto social ou nas experiências fundamentais de socialização de um indivíduo, seria determinante para a reprodução e a cristalização da heteronomia moral. Já o predomínio de relações de cooperação seria decisivo para o desenvolvimento de uma consciência moral autônoma.

Entre a heteronomia e a autonomia moral, Piaget distingue uma fase intermediária "de interiorização e de generalização das regras e das ordens", em que "a criança não obedece mais somente às ordens do adulto, mas à regra em si própria, generalizada e aplicada de maneira original". Não obstante o desprendimento em relação ao adulto, esta fase é ainda apenas de *semi-autonomia*, já que "há sempre uma regra que se impõe de fora sem aparecer como o produto necessário da própria consciência". Como a autonomia moral pressupõe que a consciência considere a regra como um ideal necessário, "independente de qualquer pressão exterior", a noção de *reciprocidade*, que só pode surgir em relações de cooperação, será o principal fator de propulsão em direção à autonomia: "a autonomia só aparece com a reciprocidade, quando o respeito mútuo é bastante

forte, para que o indivíduo experimente interiormente a necessidade de tratar os outros como gostaria de ser tratado", conclui Piaget (*idem*, p. 171-2).

Destacando a dificuldade de captar, por meio de entrevistas, "o aspecto afetivo da cooperação e da reciprocidade", Piaget opta por analisar a noção de *justiça*, "a mais racional sem dúvida das noções morais, que parece resultar diretamente da cooperação". Ressalta, logo de início, duas noções de justiça: a *distributiva*, que traz implícita a noção de igualdade, e a *retributiva*, "que se define pela proporcionalidade entre o ato e a sanção" (*idem*, p.173-4). Estas noções se modificam com o passar do tempo, resultando em "três grandes períodos no desenvolvimento da justiça na criança". O primeiro, que se estenderia até os sete ou oito anos, caracteriza-se pela subordinação da justiça à autoridade adulta, é o estágio em que, diante de um conflito entre sanção e igualdade, a criança dá primazia à sanção, e entre obediência e igualdade, novamente a igualdade é preterida. O segundo, fruto da cooperação crescente nas relações entre as crianças, é marcado "pelo desenvolvimento progressivo da autonomia e pela primazia da igualdade sobre a autoridade". O terceiro, observado a partir dos onze ou doze anos, distingue-se pelo sentimento de *equidade*, "que é apenas um desenvolvimento do igualitarismo no sentido da relatividade", ou seja, é quando a criança passa a levar em conta as particularidades e atenuantes de cada situação, aprimorando suas noções de justiça distributiva e retributiva em direção a uma igualdade mais efetiva (*idem*, p. 271-3).

Às noções de igualdade e equidade, implícitas na noção de justiça distributiva, Piaget atribui um caráter apriorístico, não no sentido kantiano de idéias inatas, mas como "uma norma para a qual a razão tem que tender, à proporção de sua depuração; a reciprocidade se impõe, com efeito, à razão prática, como os princípios lógicos se impõem, moralmente, à razão teórica". Para Piaget, do ponto de vista psicológico, "uma norma *a priori* somente tem existência a título de forma de equilíbrio: constitui o equilíbrio ideal para o qual tendem os fenômenos". Embora observe fatores biológicos ou individuais favoráveis ao desenvolvimento da noção de

igualdade, Piaget ressalta que não se pode "fazer do igualitarismo uma espécie de instinto ou de produto espontâneo da constituição individual. (...) Para que haja real igualdade e autêntica necessidade de reciprocidade, é necessária uma regra coletiva, produto *sui generis* da vida em comum: é preciso que, das ações e reações dos indivíduos uns sobre os outros, nasça a consciência de um equilíbrio necessário obrigando e limitando, ao mesmo tempo, o *alter* e o *ego*. Este equilíbrio ideal, entrevisto por ocasião de cada disputa e cada pacificação, supõe, naturalmente, uma longa educação recíproca das crianças, umas pelas outras" (*idem*, p. 273-4), diz Piaget, destacando o papel central da intersubjetividade na constituição da moralidade.

Em relação à justiça retributiva, Piaget distingue as noções de *sanção por expiação* e *sanção por reciprocidade*, mostrando que "todo progresso na cooperação e no respeito mútuo será de natureza a eliminar, pouco a pouco, a idéia de expiação da noção de sanção e reduzi-la às proporções de uma simples reparação ou de uma simples medida de reciprocidade". A reciprocidade elementar ou de fato, que está presente na sanção expiatória, cede lugar a uma reciprocidade de direito ou ideal. Piaget explica que "o preceito 'não faça aos outros o que não queres que te façam' sucede, assim, à igualdade brutal. A criança coloca o perdão acima da vingança, não por fraqueza, mas porque com a vingança 'não terminaremos nunca' (menino de dez anos)", diz Piaget. E conclui: "a reciprocidade implica um aperfeiçoamento dos comportamentos em sua orientação íntima, fazendo-os tender por etapas até a própria universalidade" (*idem*, p. 278-9).

Assim, enquanto "o valor da idéia de igualdade aumenta na proporção do desenvolvimento intelectual, a idéia de sanção parece perder terreno", observa Piaget (*idem*, p.276), encontrando-se ao fim, no campo da justiça, a mesma oposição entre moral heterônoma e moral autônoma, assim definida: "A moral da autoridade, que é a moral do dever e da obediência, conduz (...) à confusão do que é justo com o conteúdo da lei estabelecida e à aceitação da sanção expiatória. A moral do respeito mútuo, que é a do bem (por oposição ao dever) e da autonomia,

conduz, no campo da justiça, ao desenvolvimento da igualdade, noção constitutiva da justiça distributiva, e da reciprocidade", constitutiva da justiça retributiva (*idem*, p.279). Como a própria justiça se baseia nas noções de igualdade e reciprocidade, ela não pode se constituir, efetivamente, senão em relações de solidariedade, marcadas pelo respeito mútuo e pela cooperação. Noutras palavras, para Piaget não há justiça sem autonomia, e os indivíduos não chegaram à autonomia moral sem o aprendizado da reciprocidade em relações 'justas', entre pares.

Piaget distingue, portanto, quatro fases no processo de formação da moralidade: a amoralidade, a heteronomia, a semi-autonomia e a autonomia. Embora lembre que estas fases "são devidas a processos formadores que, geralmente, se sucedem, sem todavia constituir estágios propriamente ditos" (1977, p.170), Piaget define, por didatismo, o período de cada uma e delimita seus traços básicos. A amoralidade, própria dos dois primeiros anos de vida, caracteriza-se pela não percepção e conseqüente indiferença, por parte da criança, em relação a manifestações de ordem moral, por parte dos adultos. A heteronomia moral, típica do período de dois a sete ou oito anos, é marcada por uma postura egocêntrica, por um respeito místico às normas e valores vigentes, e por uma noção de justiça subordinada à autoridade, fruto da coação e do respeito unilateral que predominam nas relações das crianças com os mais velhos. A semi-autonomia, que se desenvolve dos sete aos onze ou doze anos, é um período de transição, em que a noção de justiça como igualdade começa a se sobrepôr à do respeito à autoridade, e a obediência à regra persiste enquanto exterioridade, mas já sem necessidade da mediação adulta. Por fim, a autonomia moral, possível a partir dos doze anos, caracteriza-se pela internalização das regras a partir da consciência de sua necessidade, e por uma noção de justiça como equidade, fruto do exercício da reciprocidade nas relações entre pares, marcadas pela cooperação e respeito mútuo. Mas qual a relação desses estágios morais com os estágios de desenvolvimento cognitivos?

Em *O julgamento...* Piaget afirma que há um "paralelismo genético entre a constituição da consciência lógica e da consciência moral (...). Antes de tudo, é permitido dizer, em certo sentido, que nem as normas lógicas nem as normas morais são inatas na consciência individual", escrevia Piaget, destacando, em seguida, três planos em que observa o paralelismo lógico-moral:

Em primeiro lugar, é preciso notar que o indivíduo, por si só, não é capaz desta tomada de consciência e não consegue, por consequência, constituir, sem mais, normas propriamente ditas. É neste sentido que a razão, sob o seu duplo aspecto lógico e moral, é um produto coletivo. (...) Isto significa que a vida social é necessária para permitir ao indivíduo tomar consciência do funcionamento do espírito e para transformar, assim, em normas propriamente ditas, os simples equilíbrios funcionais imanentes a toda atividade mental ou mesmo vital. Com efeito, por si só, o indivíduo permanece egocêntrico (...) Do ponto de vista lógico, o egocentrismo acarreta uma espécie de alogismo (...) Do ponto de vista moral, o egocentrismo acarreta uma espécie de anomia (...) É só pelo contato com os julgamentos e as avaliações dos outros que esta anomia intelectual e afetiva perderá terreno progressivamente, sob as regras lógicas e morais coletivas.

Em segundo lugar as relações de respeito unilateral e de coação que se estabelecem espontaneamente entre o adulto e a criança, contribuem para a constituição de um primeiro tipo de controle lógico e moral (...) Do ponto de vista intelectual, o respeito da criança pelo adulto tem por efeito provocar o aparecimento de uma noção anunciadora da noção de verdade: o pensamento deixa de afirmar simplesmente o que lhe agrada, para se conformar com a opinião do ambiente. (...) Do mesmo modo que a criança crê na onisciência do adulto, igualmente acredita, sem mais, no valor absoluto dos imperativos recebidos. Este resultado do respeito unilateral é de grande importância prática, porque é assim que se constitui a consciência elementar do dever e do primeiro controle normativo do qual a criança é capaz (...).

[Finalmente] há uma terceira analogia entre o desenvolvimento moral e a evolução intelectual: só a cooperação leva à autonomia. No que se refere à lógica a cooperação é, primeiramente, fonte de crítica: graças ao controle mútuo, repele simultaneamente a convicção espontânea própria do egocentrismo e a confiança cega na autoridade adulta. A discussão produz, assim, a reflexão e a verificação objetiva. (...) Do mesmo modo, no que se refere às realidades morais, a cooperação é, inicialmente, fonte de crítica e de individualismo. É ela que, pela comparação mútua das intenções íntimas e das regras que cada um adota, produz o indivíduo a julgar objetivamente atos e ordens de outrem, incluindo os adultos. Donde o declínio do respeito unilateral

e a primazia do julgamento pessoal. Mas, por conseguinte, a cooperação repele o egocentrismo, ao mesmo tempo que o realismo moral, e chega, assim, a uma interiorização das regras" (*idem*, pp. 345-350).

Passados mais de trinta anos, ao fazer um resumo de parte de sua teoria, Piaget publica, em 1964, *Seis estudos de psicologia*, livro que inclui, entre outros artigos, "O Desenvolvimento Mental da Criança" (1982). Nesse artigo, ao discorrer sobre "as estruturas variáveis" que constituem "formas ou estados sucessivos de equilíbrio", ou ainda, "formas de organização da atividade mental, sob um duplo aspecto: motor ou intelectual, de uma parte, e afetivo, de outra, com suas duas dimensões individual e social", em suma, ao falar sobre os estágios de desenvolvimento, Piaget parece sustentar que, mais do que um mero paralelismo entre as gêneses do pensamento lógico e do pensamento moral, há uma interdependência entre ambos processos, decorrente da sincronia efetiva em que os articula. Após os três primeiros estágios, que constituem o período da lactância, correspondente à fase da amoralidade, a seqüência do desenvolvimento é assim definida: "4º. O estágio da inteligência intuitiva, dos sentimentos interindividuais espontâneos e das relações sociais de submissão ao adulto (de dois a sete anos, ou segunda parte da 'primeira infância'). 5º. O estágio das operações intelectuais concretas (começo da lógica) e dos sentimentos morais e sociais de cooperação (de sete a onze/doze anos). 6º. O estágio das operações intelectuais abstratas, da formação da personalidade e da inserção afetiva e intelectual na sociedade dos adultos (adolescência)" (*idem*, p.12-3). Ou seja, embora não esteja explícito, estes estágios coincidem, respectivamente, com as fases morais de heteronomia, semi-autonomia e autonomia, de onde se conclui que o desenvolvimento moral não é possível sem o suporte das operações e estruturas cognitivas correlatas.

Em suma, há três combinações de noções e conceitos centrais para as reflexões desenvolvidas neste trabalho, cuja evidência empírica é ressaltadas pelas investigações de Piaget: (1) há uma causalidade fundamental entre relações igualitárias, sentimento de reciprocidade e formação de autonomia moral; (2) por força da reciprocidade, a noção racional da justiça tende ao equilíbrio, passando da

ênfase na ascensão e na autoridade externa para interiorização das normas e para a busca da equidade; (3) a intersubjetividade desempenha papel crucial no processo de desenvolvimento moral, bem como para o cognitivo – em cujas operações lógicas o desenvolvimento moral se apóia.

Essas considerações levantam implicações sociológicas e políticas extremamente relevantes, ao fazerem emergir a questão das condições efetivas em que se realiza a intersubjetividade. Antes de mais nada, em espaços sociais em que as condições materiais para o desenvolvimento cognitivo são insatisfatórias (vale dizer, em que direitos básicos à alimentação, saúde e moradia, entre outros, não estejam minimamente garantidos) não há como esperar desenvolvimento moral dos indivíduos. Ainda que atendidas as condições materiais básicas, espaços de socialização em que prevalecem relações hierárquicas e autoritárias são heteronomizantes, concorrendo para estagnar o desenvolvimento dos indivíduos em direção à autonomia moral.

Sob a ótica do estruturalismo genético, portanto, democracia política e social favorecem o desenvolvimento moral. Como quase invariavelmente os modelos normativos de democracia pressupõem indivíduos moralmente autônomos, conclui-se que autonomia moral e democracia encaixam-se, nutrindo-se mutuamente.

Capítulo 2

Kohlberg: a teoria dos estágios estruturados

As intenções declaradas de Kohlberg são, ao mesmo tempo, arriscadas e provocantes

– elas constituem um desafio
para todos que não estão dispostos a recalcar
nem o cientista social nem o filósofo prático
que trazem dentro de si.

Habermas

Lawrence Kohlberg começou a pesquisa para a tese de doutorado que apresentaria em 1958, na Universidade de Chicago, pretendendo dar continuidade aos estudos sobre moralidade iniciados por Piaget, de quem fora aluno. Entre outras hipóteses submetidas à verificação, estava disposto a investigar a viabilidade de estender a distinção entre heteronomia e autonomia morais ao estudo do desenvolvimento moral entre pré-adolescentes e adolescentes, de 10 a 16 anos de idade. Iria, portanto, além da faixa etária trabalhada inicialmente por Piaget.

Substituindo as "historietas paralelas usadas por Piaget para analisar o julgamento moral da criança, suas noções de justiça e punição" (Freitag, 1992, p.198), Kohlberg desenvolve uma série de dilemas morais hipotéticos, ou seja, histórias que expõem conflitos entre valores aparentemente irreduzíveis, em situações em que qualquer que seja a solução apontada, prejudica-se necessariamente algum dos personagens envolvidos. "Cada dilema opunha a conformidade à autoridade ou às regras, contra a justiça, enquanto igualdade, reciprocidade ou direitos humanos" (Colby & Kohlberg, 1987, vol.1, p..317). Mantendo a *abordagem clínica* característica das investigações empíricas de Piaget, Kohlberg solicitava aos entrevistados, ao final de cada dilema, que indicassem a solução mais justa para o conflito proposto, permanecendo atento principalmente para as justificativas – isto é, para as explicações em que afloravam os julgamentos morais externados por cada menino a respeito da ação hipotética indicada – e desdobrava a entrevista, sempre que necessário, em *perguntas probatórias* adicionais, em busca de justificativas mais profundas.

Os dados obtidos logo levaram à observação de que a tipologia dicotômica da heteronomia-autonomia de Piaget "era insuficiente para classificar e categorizar todos os tipos de raciocínio moral que tinham aparecido" entre os adolescentes. Basicamente, Kohlberg conclui que, embora a distinção piagetiana sugira "alguns aspectos ou dimensões do julgamento moral relacionados à idade e ao desenvolvimento cognitivo, ela não define estágios ou mesmo tipos desenvolvimentais como 'totalidades estruturadas' ou padrões articulados e consistentes de julgamento moral" (*idem*, vol.1, p. 318-19).

Kohlberg procura, então, uma formulação que possa dar conta tanto de uma diferenciação maior das etapas do desenvolvimento moral, quanto de uma articulação mais estrutural da seqüência desenvolvimental (e, nesse sentido, inclusive mais piagetiana, se pensa na estruturação que caracteriza os estágios cognitivos de desenvolvimento). Na busca dessa seqüência desenvolvimental, inicia a construção de uma tipologia mais "finamente diferenciada", capaz de distinguir de forma mais clara o que é *conteúdo* do que é *estrutura* nos julgamentos morais. Após um longo processo de reformulações à luz de inúmeras investigações longitudinais, intergrupais (*cross-sectional*) e transculturais, realizadas em diversos países ao longo de 25 anos, Kohlberg e equipe chegam à teoria dos estágios rigidamente estruturados – *the hard structure stage theory* – apresentada em *The measurement of moral judgement*, sintetizada a seguir.

1. Os estágios kohlberguianos de desenvolvimento moral

Kohlberg desdobra as fases heterônoma, semi-autônoma e autônoma de Piaget em seis estágios de pensamento moral, agrupando-os, dois a dois, em três níveis de moralidade, cada qual com uma variante (mais) heterônoma e outra (mais) autônoma. Esses três níveis de julgamento moral, designados pré-convencional, convencional e pós-convencional, "fornecem uma organização geral dos julgamentos

morais e servem para informar e unificar outros conceitos morais mais específicos", como as *normas* e *elementos* (v. terceira seção deste capítulo), posto que correspondem a distinções do nível de perspectiva sócio-moral, o qual constitui "o conceito desenvolvimental básico que subjaz à seqüência de estágios".

O nível pré-convencional, onde se situam os estágios 1 e 2, corresponde à perspectiva sócio-moral individual concreta, na qual ainda não há a percepção do caráter convencional das regras, que são, assim, externas ao *eu*, consideradas como naturais ou como caprichos de autoridades. Estariam neste nível moral "a maioria das crianças até os nove anos de idade, alguns adolescentes e muitos adolescentes e adultos criminosos". O nível convencional, que abarca os estágios 3 e 4, corresponde à perspectiva *membro-da-sociedade*, em que o *eu* se identifica com as expectativas dos outros e há consciência e respeito quanto à convencionalidade das regras, já internalizadas, vistas como necessárias e decorrentes das relações de cooperação. "É o nível da maioria dos adolescentes e adultos na sociedade norte-americana e na maioria das outras sociedades". Por fim, o nível pós-convencional, que abrange os estágios 5 e 6, corresponde à perspectiva *precedente-à-sociedade* (*prior-to-society*), em que o *eu* se diferencia das expectativas dos outros e, abstraindo o caráter convencional das regras, pode pensá-las em seu ideal, gerando princípios éticos próprios. É o nível moral "alcançado por uma minoria dos adultos e geralmente só depois dos 20 ou 25 anos de idade" (*idem*, p. 15-16).

Os estágios de número ímpar constituem as variantes heterônomas dos níveis de julgamento, pois neles "predomina a percepção da regra ou convenção como imposta" (Freitag, 1989, p.33). Os estágios pares constituem as variantes autônomas, porque neles prevalece "a dimensão de independência do indivíduo face à norma ou regra estabelecida". Freitag comenta que, no conjunto, "há uma gênese da moralidade, da heteronomia para a autonomia, mas em cada nível a dialética entre a perspectiva imposta pelo grupo e a perspectiva subjetiva do membro do grupo (*insider*) se refaz em um patamar da consciência mais abrangente" (*ibidem*).

A cada estágio corresponde uma 'filosofia' moral, um modo distinto de conceber e resolver os conflitos morais e de operacionalizar a noção de justiça. O estágio 1, que, em sua última versão Colby & Kohlberg (1987), chamam de moralidade heterônoma, corresponde à perspectiva do realismo moral ingênuo, ou ainda, conforme definição anterior (Kohlberg, 1981), à orientação da punição e obediência, na qual a ação é boa ou ruim, correta ou incorreta, de acordo com suas conseqüências físicas, respondendo às regras e rótulos culturais segundo o poder físico de quem os enuncia. "A moralidade no estágio 1 é heterônoma no sentido piagetiano. Isto é, o que define se algo está certo ou errado é a autoridade, não a cooperação entre iguais. Em termos formais, o estágio 1 é caracterizado pelo uso não coordenado da igualdade e da reciprocidade" (Colby & Kohlberg, 1987, vol.1, p.25). Trata-se da variante heterônoma do nível pré-convencional, em que ainda há uma perspectiva egocêntrica, pois "o sujeito não considera o interesse dos outros ou não reconhece que o ponto de vista deles difere do seu", como acrescenta Freitag (1992, p.203).

A variante autônoma do nível pré-convencional (estágio 2), chamada de moralidade *individualista instrumental* ou orientação *relativista instrumental* (Kohlberg, 1981), caracteriza-se por uma perspectiva individualista concreta, ou seja, "o sujeito está consciente de que cada um procura realizar seus próprios interesses e estes podem conflitar entre si", explica Freitag (1992, p.204). Aqui a ação correta é aquela que satisfaz as necessidades físicas pessoais e os valores são relativizados segundo a conveniência da situação e interpretados de modo pragmático. Tanto no estágio 1 como no 2, típicos do pensamento infantil entre 4 e 10 anos de idade, as perspectivas sociais ainda não têm valor.

O estágio 3, a variante heterônoma do nível convencional, antes denominado orientação da *concordância interpessoal* (Kohlberg, 1981), corresponde à moralidade normativa interpessoal, para a qual as expectativas familiares ou do grupo é que contam, valorizando-se a intenção das ações e buscando-se adaptação

tanto ao comportamento majoritário como aos estereótipos do que é posto como 'normal'. "A perspectiva adotada é a do indivíduo em relação com outros indivíduos", diz Freitag (1992, p.204), esclarecendo que "sentimentos, acordos e expectativas coletivas têm prioridade em relação aos interesses individuais". Embora o sujeito já exercite a assunção de papéis, colocando-se no lugar do outro, "ainda não considera uma perspectiva generalizada do sistema", comenta a autora.

O estágio 4 é a moralidade do *sistema social*, antes designada orientação da *manutenção social* (Kohlberg, 1981). Corresponde "à perspectiva de um membro generalizado da sociedade" (Colby & Kohlberg, 1987, vol.1, p.28), para a qual o comportamento correto, para o bem geral e, por extensão, para o próprio bem, é o cumprimento das tarefas, o respeito à autoridade e o zelo por manter a lei e a ordem. "O sujeito adota uma perspectiva sócio-moral que diferencia o ponto de vista da sociedade do ponto de vista dos acordos ou motivos interpessoais", complementa Freitag (1992, p.204). Nesta variante autônoma do nível convencional, caracterizado pela lealdade, ora conformista, ora de apoio ativo à ordem social, ainda não há autonomia moral.

O estágio 5 corresponde à moralidade dos direitos humanos e do bem-estar social, antes denominada orientação do contrato social (Kohlberg, 1981). Caracteriza-se pela perspectiva "do agente moral racional, consciente dos valores e direitos universalizáveis que qualquer um escolheria para construir uma sociedade moral" (Colby & Kohlberg, 1987, vol.1, p.29). Nesta ótica, o sujeito valoriza o ponto de vista legal, mas ressaltando a possibilidade de mudar a lei em função de considerações racionais ou de utilidade social. Quando não há lei, a obrigação é definida pela livre concordância ou pelo contrato entre as partes. Há clara consciência do convencionalismo das regras e do relativismo dos valores e opiniões pessoais, com ênfase em regras processuais em busca de consenso. É a variante heterônoma do nível moral pós-convencional.

O estágio 6 (o último da tipologia kohlberguiana), a variante autônoma do nível pós-convencional, corresponde à *moralidade dos princípios éticos gerais, universalizáveis, reversíveis e prescritivos*, antes denominada orientação do *princípio ético universal* (Kohlberg, 1981). Sua perspectiva é "a 'do ponto de vista moral', um ponto de vista que idealmente todos os seres humanos deveriam assumir, uns em relação aos outros, enquanto pessoas igualmente autônomas e livres" (Colby & Kohlberg, 1987, vol.1, p.30). Aqui, o certo é definido por uma decisão de consciência (autônoma, racional, lógica e coerente) e o que conta são princípios éticos abstratos, não regras morais concretas. Nos estágios 5 e 6, a validade destes princípios éticos independe tanto da autoridade de quem os enuncia ou assume, quanto da própria identificação do indivíduo com os grupos ou instâncias que os enunciam.

Baseado nas pesquisas longitudinais e transculturais realizadas entre 1958 e 1978, Kohlberg (1981) sustenta, como fatos psicológicos, as seguintes conclusões a respeito dos estágios: a) o desenvolvimento cognitivo (pensamento lógico) é condição necessária, ainda que não suficiente, para o desenvolvimento moral; b) a seqüência dos estágios morais, tal como a dos cognitivos, é hierárquica e invariante; c) pode-se parar em qualquer estágio moral, em qualquer idade, ou excepcionalmente regredir, mas se se retoma o desenvolvimento, será necessariamente a partir do estágio então atual, e sem pular ou inverter a ordem dos seguintes; d) todo ser humano parte do estágio 1 e tem o potencial de atingir o estágio 6, desde que as condições sociais o permitam e não interrompam seu desenvolvimento cognitivo-moral; e) a ampla variedade de condições sociais, culturais e religiosas não interfere na natureza seqüencial dos estágios, apenas na velocidade com que se progride e no ponto máximo que se atinge.

Com as reformulações dos procedimentos de codificação que geraram o *Standart Issue Scoring*, Kohlberg manterá as conclusões expostas e apenas a existência do estágio 6, enquanto estágio psicológico 'natural', foi revista: "embora considerações tanto filosóficas quanto psicológicas nos levem a continuar a sustentar a hipótese e a procurar por um sexto estágio moral, nossos dados

longitudinais não nos forneceram o material necessário para a) verificar esta hipótese e b) construir uma descrição detalhada para o manual de codificação que permita uma identificação confiável do sexto estágio" (Kohlberg, Levine & Hower, 1983, p.60). Apesar da ausência de evidências empíricas da existência do estágio 6, Kohlberg e colaboradores justificam a necessidade de continuar a postulá-lo, ao menos enquanto *constructo* teórico, "porque concebemos nossa teoria como uma tentativa de reconstruir racionalmente a ontogênese do pensamento da justiça, como um empreendimento que requer um estágio final para definir a natureza e o fim do tipo de desenvolvimento que estamos estudando. Noutras palavras, um estágio final, tendo a justiça como um princípio organizador, nos ajuda a definir a área da atividade humana sob estudo" (*idem*, p.61).

Como o ponto de vista moral, correspondente ao estágio 6, implica uma "igual consideração das reivindicações ou pontos de vista de cada pessoa afetada pela decisão moral a ser feita", sua perspectiva equivale a uma assunção de papéis do tipo prescritiva. A *assunção de papéis – role taking*, conceito que Kohlberg encontra na obra do filósofo estadunidense George Mead (1863-1931) – consiste, em si, no mero exercício de se colocar no lugar do outro, de encarar o problema em questão a partir da perspectiva do outro. Enquanto prescritiva, diz Kohlberg, a assunção de papéis "é governada por procedimentos elaborados para garantir a equidade, a imparcialidade ou a reciprocidade" em seu exercício (Colby & Kohlberg, 1987, vol.1, p. 30-2). Kohlberg busca na filosofia quatro exemplos de como estes procedimentos podem ser formalizados: o véu da ignorância, de Rawls (1973), as cadeiras musicais morais, a situação de comunicação ideal, de Habermas (1989), e o procedimento da probabilidade igual, de Harsanyi (1982).

Sob o véu da ignorância, as partes em conflito "não sabem como as várias alternativas irão afetar seus casos particulares e são obrigadas a avaliar os princípios [conflitantes] tão somente na base de considerações gerais", ignorando, entre outras fatos, "seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou status social; (...) sua sorte na distribuição de recursos naturais e habilidades, sua inteligência e

força" etc. (Rawls, 1973, p.136-7). As cadeiras musicais morais significam "circular em volta das perspectivas envolvidas em um dilema moral para testar as reivindicações de direito ou dever de cada uma, até que sobreviva a única reivindicação equilibrada ou reversível", isto é, aquela que todos os participantes reconhecem pertencer "à pessoa com direito prioritário à justiça" (Kohlberg, 1981, p.199). Na situação de comunicação ideal habermasiana defrontam-se, com plenas condições para o diálogo e a reflexão, "sujeitos dotados de competência interativa (cognitiva, linguística, moral e motivacional)... sujeitos que não se conformam com o sistema de normas que vigoram na sociedade, tendo condições de questioná-las, buscando, no interior de uma ética discursiva novos princípios normativos para a ação individual e coletiva, à base do melhor argumento" (Freitag, 1991, p.92). Finalmente, similar ao véu da ignorância, o procedimento de assunção de papéis sugerido por Harsanyi consiste, segundo Kohlberg, em "considerar as preferências (em disputa) sob a condição de ter igual probabilidade de ser qualquer um dos envolvidos em uma situação ou sociedade" (Colby & Kohlberg, 1987, p.31).

Assim, sem suporte empírico, o estágio 6 é identificado com (e só pode ser validado por) princípios filosóficos e procedimentos normativos correspondentes, o que leva Kohlberg a afirmar, em seu último trabalho, que "a natureza e a definição exatas do estágio 6, neste momento, são incertas" (*idem*, p.32). As implicações desta revisão do status do último estágio de desenvolvimento moral serão discutidas na primeira seção do quarto capítulo.

2. Construtivismo, estruturalismo e universalismo na formulação dos estágios

Além de contar com evidências empíricas abundantes, a tese kohlberguiana de que a seqüência dos estágios de desenvolvimento moral é necessariamente hierárquica e invariante, assenta-se no pressuposto *construtivista* de sua teoria desenvolvimental, herdado de Piaget. Com efeito, para Piaget, "o desenvolvimento mental é uma construção contínua", em que "cada estágio é caracterizado pela

aparição de estruturas originais, cuja construção o distingue dos estágios anteriores. O essencial dessas construções sucessivas permanece no decorrer dos estágios ulteriores, como sub-estruturas, sobre as quais se edificam as novas características. (...) Cada estágio constitui, então, pelas estruturas que o definem, uma forma particular de equilíbrio, efetuando-se a evolução mental no sentido de uma equilibração sempre mais completa" (1982, p.12-14). Kohlberg expõe essa questão nos seguintes termos:

Sob a ótica construtivista, estar no mundo (*functioning*) é criativo no sentido em que o indivíduo está sempre inventando ou construindo novas respostas a cada situação encontrada. Entretanto, ainda que cada resposta seja uma criação do momento, sua forma é delimitada ou determinada pelo nível de desenvolvimento atual da pessoa. Mais ainda, o estágio de desenvolvimento atual do indivíduo emergiu de sua história desenvolvimental, de tal forma que a maneira presente de construção é um fruto da maneira antecedente. Cada novo estágio de desenvolvimento representa uma reorganização qualitativa dos padrões de pensamento do indivíduo, sendo que cada nova reorganização integra os discernimentos alcançados nos estágios anteriores em uma perspectiva mais ampla. Assim, conforme se desenvolvem, os padrões de pensamento se tornam mais complexos, diferenciados e compreensivos. Como cada estágio pressupõe a capacidade de entendimento adquirida nos estágios anteriores, o desenvolvimento ocorre em uma seqüência de estágios previsível. Assume-se que os indivíduos atravessarão cada estágio na ordem, sem pular nenhum estágio da seqüência. (Colby & Kohlberg, 1987, vol.1, p.5)

Em suma, a seqüência dos estágios é *hierárquica*, enquanto sucessão de estruturas de complexidade crescente, e invariante, na medida em que cada um constitui o alicerce para o (estágio) seguinte, impossibilitando o salto ou a inversão na ordem dos estágios. E são estas características que definem o caráter *hard* ou claramente estrutural da teoria dos estágios morais de Kohlberg, bem como dos estágios cognitivos de Piaget, em oposição ao caráter *soft* ou funcional que, segundo Kohlberg e equipe (Kohlberg, Levine e Hower, 1983, p.29-41), caracterizaria, respectivamente, a teoria dos estágios de desenvolvimento do ego, de Loevinger (1976), e a dos estágios de maturidade, de Erikson (1963), teorias que, segundo Freitag, definem "estágios empíricos, em que aspectos afetivos,

motivacionais e cognitivos são registrados, enfatiza-se a forma e nega-se a organização hierárquica" (1992, p.202).

Articulados em uma seqüência invariante, enquanto totalidades estruturadas que expressam 'filosofias' e perspectivas sócio-morais distintas, os estágios kohlberguianos de moralidade também são definidos, em princípio, independentemente dos conteúdos específicos (acidentais ou culturalmente determinados) de decisões e ações morais particulares. Isto decorre do pressuposto estruturalista do cognitivismo: "nós assumimos que os conceitos não são aprendidos ou usados independentemente um do outro, e sim que estão amarrados por traços estruturais comuns. Nossa ênfase é na forma de pensamento em vez do conteúdo, porque é a forma que exhibe regularidade e generabilidade desenvolvimental internamente e através dos indivíduos. Mais ainda, no caso dos comportamentos morais, o significado da crença moral específica de um indivíduo não pode ser entendido sem que se compreenda a concepção de mundo moral mais geral ou o quadro conceitual no qual aquela crença está inserida e do qual ela emerge" (Colby & Kohlberg, 1987, vol.1, p.2).

No entanto, se esta independência de conteúdos específicos é evidente nos julgamentos morais dos níveis pré-convencional e convencional, isto já não ocorre nos estágios do nível pós-convencional, em que os valores e julgamentos do indivíduo convergiram para princípios morais básicos. Nesse nível, sustenta Kohlberg, diante de um dilema que envolve, por exemplo, o valor da vida humana, o sujeito já distinguiu e desvencilhou seus julgamentos, sucessivamente, dos valores de status, isto é, da autoridade de quem os enuncia (estágio 1), da sua instrumentalização e uso para outros (estágio 2), de afetos interpessoais (estágio 3) e de formalismos legais (estágio 4), desembocando na defesa da vida e dignidade humanas como valores intrínsecos e em considerações com o bem-estar geral e outros princípios éticos que, para Kohlberg, estão melhor condensados no princípio de justiça, que seria o mais abrangente e integrado dos princípios.

Assim, pode-se dizer que a teoria desenvolvimental dos estágios morais caracteriza-se, ainda, por um pressuposto universalista, que se manifesta em dois momentos articulados: primeiro, quando Kohlberg postula a existência da seqüência hierárquica e invariante dos estágios, enquanto trajetória necessária da ontogênese da moralidade através de estruturas formais de raciocínio: “há uma forma universalmente válida do processo de pensamento moral racional, à qual todas as pessoas poderiam se articular, supondo-se condições sociais e culturais apropriadas para o desenvolvimento dos estágios cognitivo-morais”; segundo, quando ele sustenta que esta trajetória tem como ponto culminante uma moralidade pós-convencional substantiva, cuja expressão mais acabada seria a moralidade do princípio ético universal, concebido enquanto justiça: “O desenvolvimento das estruturas do raciocínio de justiça é um desenvolvimento universal”, sintetiza Kohlberg, na última formulação do universalismo que reivindica (1983, p.75).

O caráter universalmente necessário do desenvolvimento cognitivo-moral e o alcance do padrão formal de raciocínio pós-convencional a que todos os seres humanos, em qualquer cultura, estariam neste sentido predestinados – desde que as condições sociais não se oponham a essa trajetória, retardando-a ou interrompendo-a – decorrem dos pressupostos construtivista e estruturalista do cognitivismo piagetiano: “toda ação – todo movimento, pensamento ou sentimento – corresponde a uma necessidade. (...) Uma necessidade é sempre a manifestação de um desequilíbrio. (...) A ação se finda desde que haja satisfação das necessidades, isto é, tão logo que o equilíbrio – entre o fato novo, que desencadeou a necessidade e a nossa organização mental, tal como se apresentava anteriormente – é restabelecido”, diz Piaget (1982, p.14). E conclui: “a tendência mais profunda de toda atividade humana é a marcha para o equilíbrio. E a razão – que exprime as formas superiores deste equilíbrio – reúne nela a inteligência e a afetividade” (*idem*, p.70).

É neste ponto que a assunção de papéis, com o exercício da *reversibilidade* que implica, desempenha uma função crucial na gênese do desenvolvimento moral: necessária toda vez que se trata de solucionar um conflito (fazer justiça) de modo

impessoal e imparcial, reconhecendo a cada qual o que lhe é de direito, a assunção de papéis favorece a desestabilização de julgamentos previamente adotados, levando à adoção de uma nova perspectiva, mais ampla, que permita reequilibrar as regras específicas, que respondem a situações concretas, com os princípios gerais recém adquiridos, ou vice-versa. Constitui-se, neste sentido, em condição de qualquer pensamento moral e em pressuposto da tolerância, enquanto admissão da alteridade.

Mas, ao promover a progressão pelos estágios de pensamento moral, através destes processos sucessivos de desequilíbrio e reequilíbrio, seja fruto da experiência de conflitos de valores em relações sociais cotidianas, seja pedagogicamente facilitada, a assunção de papéis tende não só a levar os indivíduos a estruturas de raciocínio mais complexas e integradas, mas também, simultaneamente, acredita Kohlberg, ao reconhecimento de princípios éticos universais. Neste sentido, a universalidade do caráter substantivo da moralidade pós-convencional, condensado em princípios éticos prescritivos, particularmente no princípio da justiça, também decorre dos pressupostos construtivista e estruturalista do cognitivismo piagetiano.

É assim que, por exemplo, diante do clássico *dilema que Heinz* – usado sistematicamente por Kohlberg em suas entrevistas clínicas – em que o personagem se vê obrigado a decidir entre a defesa da vida (da esposa doente) e o respeito à lei e à propriedade alheia (do farmacêutico que não quer lhe fornecer a um preço acessível o único remédio que pode salvá-la e ninguém mais tem), só pode haver uma solução justa: Heinz deve arrombar a farmácia e roubar o remédio para salvar sua mulher. É certamente o que sugeriria o próprio farmacêutico se não soubesse de antemão que não estaria no lugar de Heinz ou da esposa (véu da ignorância), se admitisse o risco de estar em outro papel (probabilidade igual), ou o que concluiriam todos, consensualmente, se estivessem em condições de equilíbrio em termos de competência para o diálogo e a reflexão (ação comunicativa ideal), reconhecendo

como justa, após a análise de todas as perspectivas, a prioridade do direito à vida sobre os demais direitos em disputa (cadeiras musicais).

De modo análogo, torna-se indefensável, por exemplo, tanto o apoio à prática de assassinato como à pena de morte como punição para o assassino; a tortura e a escravidão; a execução de opositores políticos ou o genocídio de minorias étnicas. Ou alguém em sã consciência optaria pela morte, pela tortura ou pela escravidão sem saber de antemão se seria espectador, algoz ou vítima?

3. Distinguindo conteúdo de estrutura

A teoria dos estágios de desenvolvimento moral, que culminará em *the hard structure stage theory*, postula, portanto (1) que a ontogênese da moralidade é um processo psicogenético de natureza interacionista, em termos da relação organismo/meio social; (2) que esse processo se manifesta nos indivíduos em sua travessia por uma seqüência hierárquica e invariante de 'totalidades' estruturadas (estágios), e (3) que essas 'totalidades' apresentam níveis crescentes de complexidade, abrangência e equilíbrio, de acordo com a perspectiva sócio-moral em que estão inseridas. Mas para chegar a essas conclusões, Kohlberg e equipe percorreram uma longa trajetória nos quase 30 anos que separam a primeira formulação da teoria dos estágios até a publicação de sua última versão, em *The measurement of moral judgement* (Colby & Kohlberg, 1987).

Seguindo a tradição piagetiana de só fazer afirmações teóricas empiricamente sustentadas, a teoria dos estágios passaria por várias reformulações metodológicas motivadas por "achados empíricos inesperados e exemplos materiais discrepantes dos pressupostos" teóricos. Kohlberg sustenta que esse processo em que "os dados

alimentam a teoria e o método", reorganizando-os, "é o modelo usado em todos os empreendimentos científicos" (*idem*, vol.1, p.36) e defende-se de críticas de que as modificações nos procedimentos metodológicos de mensuração nos estágios tenham sido feitas de modo a "obter os resultados requeridos pelos pressupostos teóricos" (Nicolayev & Phillips, 1979, p.241): "a evolução teórica e metodológica não consistiu em gerar novas regras de mensuração [dos estágios] que forçassem uma consistência interna, ou em postular a existência de novos estágios para explicar regressões em sua seqüência. Em vez disto, a evolução levou a uma ampla revisão de toda a seqüência de estágios, a uma redefinição radical das estruturas básicas do desenvolvimento dos julgamentos morais", entre outras modificações de pressupostos teóricos originais (Colby & Kohlberg, 1987, vol. 1, p.36-7).

"As duas questões inter-relacionadas que estiveram no centro da evolução do modelo de Kohlberg são a diferenciação entre conteúdo e estrutura, e a definição da unidade de análise", podendo-se compreender a extensão das reformulações ocorridas observando a sucessão dos diferentes métodos de codificação, responsáveis pela captação (e construção) dos estágios morais: o *Sentence and Story Rating*, usado de 1958 a 1970; o *Structural Issue Scoring*, utilizado na década de 70, e finalmente o *Standart Issue Scoring* (*idem*, p.37)²³.

Kohlberg enumera doze valores, componentes de duas listas idênticas de questões e normas, e 17 elementos, sendo cinco modais e doze valorativos. "As questões e as normas referem-se a valores compartilhados, que estão fora do *eu*. Como tais, (...) são mais sociológicas, enquanto que os elementos são mais filosóficos e psicológicos". Os elementos modais "expressam o humor ou modalidade da linguagem moral", posto que "um julgamento moral, como uma sentença, pode ser expresso em modalidades diferentes, isto é, como uma expressão de dever, de direitos ou de culpa". Além disso, são decisivos para a constituição do julgamento moral enquanto tal, pois "sem usar um dos cinco valores

²³ Para maiores detalhes sobre as características de cada sistema de codificação ver Venturi (1995, capítulo 2, seção 1, p.21-2).

modais, uma afirmação não seria prescritiva e assim não seria considerada um julgamento moral". Já os elementos valorativos "são usados como justificativas finais, que vão além da norma e da modalidade", confundindo-se, nos estágios mais altos, com princípios. Em conjunto com as questões e normas, os elementos compõem as categorias de conteúdo moral (conforme estão reproduzidas no quadro adiante), as quais, em combinações variadas, seriam as componentes, explícitas ou implícitas, de todo e qualquer julgamento moral (*idem*, p. 53-5).

CATEGORIAS DE CONTEÚDO MORAL

QUESTÕES E NORMAS			
1. Vida	3. Verdade	7. Lei	10. Religião
a) preservação	4. Afiliação	8. Contrato	11. Consciência
b) qualidade- quantidade	5. Amor erótico e sexo	9. Direitos civis	12. Punição
2. Propriedade	6. Autoridade		
ELEMENTOS			
MODAIS		VALORATIVOS	
ORIENTAÇÃO		ORIENTAÇÃO	
Ordem normativa	1. Obedecer/consultar pessoas ou divindade	Perfeccionismo	10. Manter caráter
	2. Culpar/aprovar		11. Manter auto-respeito
	3. Retribuir/desculpar		12. Servir ideal social ou harmonia
	4. Ter um direito/não ter		13. Servir dignidade humana e autonomia
	5. Ter um dever/não ter		
VALORATIVOS		Eqüidade	14. Pesar perspectivas ou assumir papéis
Utilitarismo egoísta	6. Boa/má reputação		15. Reciprocidade ou merecimento positivo
	7. Buscar recompensa/evitar punição		16. Manter eqüidade e justiça procedimental
Utilitarismo social	8. Boas/más consequências individuais		17. Manter contrato social ou livre concordância
	9. Boas/más consequências coletivas		

Fonte: Colby & Kohlberg (1987), vol.1, p.42.

Através do *Standart Issue Scoring*, Kohlberg pretende "alcançar maior objetividade e confiabilidade na codificação, especificando critérios de estágios claros e concretos e definindo as seqüências desenvolvimentais dos 'conceitos morais' dentro de cada estágio, bem como a seqüência das estruturas globais ou gerais dos estágios". Para tanto, esse sistema implica várias etapas no processo de codificação dos julgamentos morais, manifestos na resolução de cada dilema aplicado, classificando-se as respostas sucessivamente quanto à *questão* ou *tema* escolhido, quanto à *norma* e quanto ao *elemento*. A questão indica o valor ou princípio apoiado pela solução inicialmente indicada; a norma "representa o valor moral ou objeto de consideração usado pelo indivíduo para justificar sua escolha no dilema", e o elemento "representa as diferentes maneiras pelas quais o significado da norma pode ser construído" (*idem*, p. 40-2)²⁴.

Em essência, diz Kohlberg, "a seleção de uma questão em um dilema representa a escolha de uma ação, que tem necessidade de justificação. A norma representa uma justificação parcial, que tem, ela própria, necessidade de uma justificação ulterior. Os elementos representam a justificação final. Assim, um julgamento moral completo é uma consideração sobre uma norma, em termos de um elemento, a serviço de uma questão" (Colby & Kohlberg, 1987, vol.1, p.51). E é a partir desta intersecção de um dilema X uma questão X uma norma X um elemento, que se chega à unidade de análise, os *julgamentos morais* propriamente ditos, podendo-se passar para a segunda etapa do processo de codificação. Isso feito para todos os julgamentos de uma entrevista, pode-se passar para as etapas seguintes, de designação do estágio em cada dilema e, finalmente, de designação do estágio final de cada entrevistado – processos baseados em operações meramente aritméticas e algoritmos cujas fórmulas, aqui, não vêm ao caso²⁵.

²⁴ Por exemplo, no dilema de Heinz, um sujeito pode defender o roubo do remédio para que Heinz salve a vida de sua mulher (fazendo uma escolha pela questão da vida), sob o argumento de que, se está casado, Heinz deve gostar de sua esposa (norma da afiliação), e que, agindo assim, estará fazendo o que ele esperaria dela, se estivesse na situação inversa (elemento da reciprocidade). Outro sujeito pode se opor ao roubo (optando pela questão da lei), sob o argumento de que cabe ao farmacêutico decidir quanto irá cobrar pelo remédio que inventou (norma da propriedade), já que deve ter trabalhado muito para chegar àquela fórmula (elemento da recompensa).

²⁵ Para maiores detalhes, ver Colby & Kohlberg, 1987, vol. 1, p.158-60 e 185-8.

Kohlberg sustenta que as doze questões e normas listadas, diferenciadas apenas pela função que desempenham no processo de codificação dos dilemas – onde a questão indica o que deve ser feito, e a norma o porquê da opção feita –, foram definidas empiricamente, por um lado, pois "representam as categorias usadas nos dilemas, espontaneamente, pelos próprios entrevistados". Por outro, afirma que são valores fundados também em considerações filosóficas, pois são morais no sentido em que "regulam as reivindicações e conflitos humanos, definem direitos humanos básicos, são culturalmente universais, estão sujeitas a sanções e são irreduzíveis". Já os elementos, que representam as razões últimas ou princípios, usados para justificar as normas, que justificam as questões escolhidas, foram diretamente "calcados em categorias filosóficas éticas, que definem tipos de filosofias morais normativas", tanto deontológicas, isto é, centradas nos deveres e direitos como fins últimos, quanto teleológicas, voltadas para as conseqüências das ações morais (*idem*, p. 49-51).

Seguindo Frankena (1973), Kohlberg atribui aos elementos modais, agrupados sob a orientação da ordem normativa, a caracterização da filosofia moral deontológica kantiana. Sob a orientação da justiça ou equidade estariam os elementos característicos da ética deontológica do estadunidense John Rawls, assumida pelo próprio Kohlberg. Sob as orientações utilitaristas, egoísta ou social, estão os elementos que caracterizariam a ética teleológica dos ingleses Stuart Mill (1806-1873) e Jeremias Bentham (1748-1832). E, por fim, sob a orientação do perfeccionismo estariam os elementos característicos da ética teleológica clássica, de Aristóteles e Platão.

Como Piaget, portanto, Kohlberg fez ciência sem deixar de enriquecer sua teoria buscando fundamentação e referências em diferentes fontes filosóficas, o que daria o tom interdisciplinar de sua obra. Para Habermas, "sua conduta fez de Kohlberg um filósofo entre cientistas, ainda que nunca tenha se desviado dos padrões de um verdadeiro pesquisador. (...) Ele percorreu o extenso caminho que

levou um Piaget desiludido da filosofia para a psicologia, mas em direção oposta. No papel de psicólogo, incorporou mais plenamente o auto-entendimento clássico da filosofia do que a maioria dos seus colegas filósofos, que são intimidados pela autoridade das ciências” (1994, p.132).

4. Tipos ideais de moralidade e especificidade das esferas moral e cognitiva

Além da ênfase na autonomia – que, como vimos, continuaria definindo o aspecto central da maturidade moral na teoria dos estágios kohlberguianos – a herança piagetiana do modelo dicotômico de moralidade levaria Kohlberg e equipe a prosseguir as investigações a respeito da distinção heteronomia-autonomia. Mas para tal, adotaram novo paradigma metodológico: o *tipo ideal* (Colby & Kohlberg, 1987, p.326) – um modelo teórico importante para as reflexões deste trabalho por sua riqueza conceitual e pelas conclusões a que sua aplicação conduz.

Adotando a abordagem do tipo ideal para o estudo da autonomia moral, Kohlberg ressalta que operou uma leve alteração no modelo do sociólogo alemão Max Weber (1864-1920). Por um processo de "conversação contínua entre dados empíricos e construções teóricas", ao formular o tipo ideal do sujeito autônomo, Kohlberg acentua a natureza já mista (teórico-empírica) do *constructo* weberiano, nem puramente conceitual, ao recolher traços empiricamente notáveis, nem puramente empírico, no sentido em que a concentração das características que o definem faz dele um fenômeno empírico raro, ou mesmo inexistente. Com base nesse processo de ajuste entre dados e conceitos, Kohlberg retoma as fontes teóricas que utilizara para definir autonomia moral em sua pesquisa inicial – Piaget, James M. Baldwin (1861-1934) e Kant – estabelecendo nove critérios gerais para definir a formulação típico-ideal da distinção autonomia/heteronomia.

Inter-relacionados e compatíveis entre si, esses nove critérios formam, segundo Kohlberg, "um aglomerado empírico coerente de aspectos de julgamento moral que definem idealmente o tipo autônomo" (*idem*, p.327). Oito deles são

critérios formais e um, o da *escolha*, é "menos formal, mais probabilístico", visto que se refere à 'ação' defendida como solução para o dilema moral hipotético em questão (*idem*, p.348). Os critérios formais são: *liberdade*, *reversibilidade*, *respeito mútuo* e *construtivismo*, tomados de Kant (1974) e Piaget (1977); *intrinsecalidade*, *hierarquia*, *prescritividade* e *universalidade*, tomados de Kant e Baldwin (1906/1911).

É considerado autônomo, segundo o critério da *liberdade*, o julgamento moral que, ao justificar a solução escolhida para um conflito, não recorre a parâmetros externos, como autoridade, lei, religião ou tradição. Atende aos requisitos do *respeito mútuo* o julgamento moral que opera com reciprocidade, seja refletindo a consciência da importância da cooperação entre iguais, seja tratando os outros como gostaria de ser tratado. Um julgamento moral é autônomo, segundo o critério da *reversibilidade*, quando explicita alguma forma de assunção de papéis, considerando a perspectiva dos diferentes atores envolvidos no conflito. O *construtivismo* implica a consciência de que regras, leis, papéis sociais e princípios morais são construções humanas, sendo assim flexíveis e adaptáveis em circunstâncias especiais. O critério da *hierarquia* exige primazia dos valores morais em conflito, em relação a considerações conseqüencialistas, pragmáticas ou estéticas, de ordem não moral. A *intrinsecalidade* requer de um julgamento moral que não transgrida a máxima kantiana de que as pessoas devem ser tratadas como um fim em si mesmas, nunca como meios para outros fins, portadoras que são de um valor intrínseco. É autônomo, do ponto de vista da *prescritividade*, o julgamento moral baseado em compulsão interna, onde a solução de um dilema é um dever incondicional, uma necessidade moral determinada pela consciência. Finalmente, segundo o critério da *universalidade*, é autônomo o julgamento moral que permite a generalização da solução apontada e de sua justificativa, para qualquer pessoa em situação similar.

Entre as conclusões a que chegou a partir da revisão de alguns estudos anteriores e da realização de novas pesquisas²⁶, Kohlberg diz ter confirmado a

²⁶ Além de testes estatísticos de confiabilidade do sistema de codificação dos tipos morais, Kohlberg e equipe revisaram um estudo de autoria de Kohlberg & Candee (1984) sobre a relação entre estágio, tipo e ação moral, e recodificaram as entrevistas de quatro estudos que visavam a mensuração do

hipótese de que a distinção heteronomia-autonomia define uma tipologia desenvolvimental – no sentido em que, com o aumento da idade, os sujeitos apresentam maior tendência a externar julgamentos morais autônomos – e afirma que há uma "relação monotônica" entre tipo moral e estágio moral, e esta relação é tal que, "quanto mais alta a classificação do estágio moral de um sujeito, maior a tendência de que ele seja classificado como fazedor de julgamentos morais autônomos" (*idem*, p.377).

No que diz respeito à relação entre estágios cognitivos e estágios morais, Kohlberg distingue, primeiro, posturas teóricas relativas à generalidade ou especificidade das estruturas desenvolvimentais. Em um extremo estariam autores que defendem "uma interpretação global da estrutura: a posição de que a estrutura de pensamento de um indivíduo forma um sistema coerente único, que atravessa todas as esferas (Loevinger, 1976; Kegan, 1982)", ou seja, haveria total interdependência entre os desenvolvimentos lógico-matemático, moral, sócio-convencional etc. No outro extremo estaria a visão de que as estruturas são parciais, no sentido em que, até dentro de uma mesma esfera de raciocínio, como a da moralidade, pode-se encontrar seqüências estruturais de desenvolvimento independentes, como sustentaria Damon (1977), a respeito dos julgamentos relativos à justiça distributiva, à autoridade e a outras áreas morais (Colby & Kohlberg, 1987, vol.1, p.8).

Como Piaget, Kohlberg argumenta que os estágios cognitivos são necessários, mas não suficientes para a progressão moral, na medida em que "operações lógicas e de assunção de papéis estão embutidas na definição dos estágios morais", os quais seriam, assim, mais complexos. E admite: "num sentido

desenvolvimento moral segundo a abordagem dos estágios estruturais de julgamento: uma pesquisa longitudinal com 20 anos de duração, junto a 58 estadunidenses, meninos no início, homens já adultos no final, entrevistados a cada três anos; outro estudo longitudinal de sete anos com 42 residentes nos *kibutzim* israelenses, homens e mulheres, adolescentes no princípio, jovens adultos ao fim; um terceiro estudo longitudinal de 12 anos junto a 22 turcos, residentes em áreas urbanas e rurais, que também se estendeu da adolescência à idade adulta; e uma pesquisa intergrupar com 217 chineses de Taiwan, de ambos os sexos, distribuídos em sete grupos de idade, dos sete aos 25 anos. Para maiores detalhes ver Colby & Kohlberg, 1987, vol.1, p.360-75.

geral, é preciso ser capaz de respostas intelectualmente e social-cognitivamente sofisticadas, dentro da esfera moral, para que se possa atingir um estágio avançado no esquema de Kohlberg" (*idem*, p.12-13). Segundo Freitag, como o equilíbrio moral exige tanto a tomada do ponto de vista dos outros, como o envolvimento de princípios de justiça, "dessas duas condições decorre uma nova qualidade para as estruturas da consciência moral, que pressupõem estruturas lógicas novas e mais complexas que as estruturas do pensamento formal. (...) Não há nem paralelismo nem equivalência; há diferença de grau e qualidade. O raciocínio moral é um raciocínio mais rico, porque envolve, além dos objetos e de suas coordenações, os sujeitos, seus pontos de vista e suas relações entre si e a consideração dos efeitos de uma ação sobre todos os participantes de uma ação", conclui a autora (Freitag, 1992, p.206).

Entre as posturas da interdependência absoluta ou da parcialidade e independência das estruturas de raciocínio, Kohlberg se coloca em uma "posição intermediária", para a qual "o desenvolvimento cognitivo e social-cognitivo pode ser dividido em várias esferas internamente coerentes, incluindo o desenvolvimento lógico-matemático, a assunção de perspectivas sociais, o desenvolvimento moral, o desenvolvimento sócio-convencional e outras. Dentro de cada uma dessas esferas, podem ser identificadas estruturas gerais ou padrões de pensamento, que organizam e estão subjacentes aos conceitos mais específicos dentro da esfera. Na esfera da moral, temos denominado estes padrões de pensamento subjacentes como níveis de perspectiva sócio-moral e de operacionalização da justiça" (Colby & Kohlberg, vol.1, p.8).

Em estudo anterior – em que utilizei os tipos morais autônomo e heterônomo para investigar a natureza da ontogênese da moral sexual e de sua relação com a moralidade em geral, isto é, voltada para a temática da justiça – as evidências empíricas obtidas²⁷ levaram ao reforço da tese kohlberguiana de que os tipos morais

²⁷ Esse estudo contou com 144 entrevistas clínicas, aplicadas junto a uma amostra intencional de paulistanos/as, controlada por sexo, idade, grau de escolarização e natureza da ocupação (braçal/intelectual) dos indivíduos investigados (Venturi, 1995)

estão mais para uma articulação do tipo *soft*, menos *hard* e menos estruturada que a seqüência dos estágios. Mas concluí que “diferentemente do que Kohlberg sustenta através da ótica dos estágios, [os tipos ideais] estão a meio caminho entre a concepção de Damon – de que as estruturas (...) podem variar dentro de uma mesma esfera (...) – e a concepção do próprio Kohlberg”, de que em uma esfera, como a da moralidade, uma única estrutura subjaz ao conjunto dos julgamentos enunciados. A implicação disso, conforme observei, é que “se há estruturas parciais de raciocínio moral que operam com independência entre si, uma educação moral” para a cidadania “terá poucas chances de êxito, caso não problematize conflitos de valores específicos”, relativos às diversas esferas envolvidas na realização de uma cidadania plena – direitos humanos, justiça distributiva, moral sexual, equilíbrio ambiental etc. (Venturi, 1997, p.236)

De qualquer forma, seja pelo modelo dos estágios rigidamente estruturados, seja pelo modelo dos tipos morais menos rígidos, Kohlberg e equipe ratificaram e desenvolveram – com enorme riqueza empírica e maior refinamento teórico – as descobertas seminais do jovem Piaget sobre a psicogênese da moralidade, reconstruindo racionalmente a trajetória ontogenética da amoralidade à moral autônoma pós-convencional – trajetória que caracterizam como uma superação do egocentrismo lógico e moral e por uma crescente descentração de perspectivas, sob a dinâmica da intersubjetividade, presente em qualquer processo de socialização. Potencialmente universal, portanto, a depender das condições sócio-culturais menos ou mais favoráveis para sua realização.

5. Moralidade de condutas ou moralidade das instituições?

Para concluir este capítulo, um comentário sobre as implicações do pressuposto estruturalista da teoria kohlberguiana do desenvolvimento moral. Teria a concepção de justiça de Kohlberg, em tese referida apenas à moralidade de condutas individuais, algo a dizer, ou algum ponto de contato com uma teoria como

a de Rawls (1973, 1993), que concebe seus princípios de justiça referidos à moralidade das instituições (i.e., ao grau maior ou menor com que a estrutura básica de uma sociedade garante a todos os indivíduos condições de liberdade e igualdade)? Afinal, trata-se, em Kohlberg, de uma moralidade de primeira ordem (de condutas), e em Rawls, de segunda ordem (das instituições)²⁸.

Como teoria *psicológica*, evidentemente Kohlberg aborda o desenvolvimento moral tendo como referência o sujeito, portanto voltando sua atenção, à primeira vista, apenas a uma moralidade das condutas individuais. Isso é reforçado pelo fato de que sua metodologia de investigação, centrada em entrevistas pessoais e buscando aferir os estágios de moralidade dos entrevistados, aplica dilemas em que os sujeitos são convidados a se colocar no papel de protagonistas e a apontar soluções para pendências de direitos em que estão *pessoalmente* envolvidos. Parte-se do pressuposto – suponho – de que ao permitir mecanismos de empatia e projeção aumenta-se a probabilidade de se obter respostas que reflitam com maior autenticidade as motivações para as ‘ações’ escolhidas. Mas há um fator importante a ser considerado que relativiza a interpretação de que a moralidade investigada por Kohlberg limita-se a uma avaliação de condutas individuais.

Primeiro, tanto Piaget (1977) quanto Kohlberg (1987) esclarecem que o objeto de suas investigações não são as *ações* morais dos indivíduos, mas os *julgamentos* ou raciocínios que estes mobilizam para responder efetiva ou hipoteticamente aos conflitos morais com que se deparam (no caso do interrogatório sobre condutas, usado por Piaget) ou aos quais são expostos (dilemas de Kohlberg). O procedimento de deslocarem a análise das condutas em si, para a dos julgamentos que as justificam, tem como consequência permitir-lhes a captação das *estruturas* de julgamento através das quais identificam a perspectiva sócio-moral dos indivíduos. Isto tem implicação decisiva para a compreensão de uma das conexões possíveis entre as teorias de Kohlberg e Rawls.

²⁸ Respondo a uma distinção e questionamento feitos por Álvaro de Vita, por ocasião do exame de Qualificação.

Como sustentam evidências empíricas da pesquisa kohlberguiana, enquanto estrutural, a perspectiva sócio-moral define os parâmetros e critérios de julgamento com que cada indivíduo vê, não esta ou aquela conduta própria ou alheia, mas o conjunto das questões que reconhece ou percebe como morais. E aqui não há porque excluir dos objetos dessa percepção o arranjo institucional que ordena a sociedade em que o indivíduo está inserido. Como concede Vita ao defender a teoria rawlsiana da justiça igualitária (ao menos da leitura instigante que dela faz) como uma teoria realista, no sentido de sua exeqüibilidade política:

A estabilidade motivacional de um arranjo socioeconômico com as características da democracia dos cidadãos-proprietários depende (...) desse processo de deslegitimação de desigualdades arbitrárias ser levado adiante. Aqui só posso temperar o pessimismo especulando que possivelmente um *mecanismo de psicologia moral* funcione de molde a que determinadas formas de desigualdade só venham a ser percebidas como injustas quando se tornar patente, para um grande número de pessoas, que aquilo que as torna objetáveis é precisamente o mesmo critério normativo que desempenhou um papel crucial na deslegitimação das desigualdades que já são rejeitadas com muito mais indignação (...) – aquelas que derivam de diferenças de raça, de gênero e (...) de classe. (2000, p.274, grifos meus)

Ora, a percepção da injustiça social, dada pela moralidade das instituições, é tão determinada pela perspectiva sócio-moral quanto o julgamento de condutas individuais. Aliás, como se viu, entre os critérios relevantes para a captação do estágio moral, destaca-se justamente a noção maior ou menor dos indivíduos a respeito das regras e normas sociais, a respeito das quais os indivíduos nos estágios pré-convencionais ainda não se aperceberam de sua historicidade e necessidade, nos convencionais conformam-se a elas e nos pós-convencionais as avaliam com espírito crítico. Avalio que através de entrevistas clínicas com os dilemas kohlberguianos, em torno de conflitos personalizados, seguidas por entrevistas em profundidade sobre a percepção da (in)justiça das instituições, seja

perfeitamente possível testar a consistência dessa hipótese de que há uma forte correlação entre os estágios morais captados por julgamentos referidos a condutas individuais e a avaliação crítica das instituições.

Em suma, admitindo-se, como é razoável supor, que uma sociedade bem ordenada sob princípios de justiça (rawlsianos ou outros) pressupõe sujeitos portadores do ponto de vista moral que desenvolvam e garantam a renovação permanente da moralidade das instituições, não há porque negar, *a priori*, a contribuição potencial que uma teoria psicológica da moralidade como a de Kohlberg pode trazer para algumas teorias normativas da justiça, em relação a sua exeqüibilidade política. Kohlberg, como se viu, considera sua teoria em sintonia com a teoria de Rawls, na qual desde o início busca fundamentação filosófica para validar seus pressupostos. Habermas (1989, p.49), como se verá, mais preocupado que Rawls em buscar validação empírica para “a reconstrução racional d[as] intuições morais” de sua teoria, recebe as pesquisas de Kohlberg como “uma divisão de trabalho” entre a filosofia e a psicologia, de cuja complementaridade ambas podem se beneficiar.

2ª PARTE

UNIVERSALISMO MORAL *VERSUS* RELATIVISMO ÉTICO

Capítulo 3

Críticas contextualistas ao universalismo kantiano

Eis a nossa criança prestes a deixar de o ser. (...) Depois de ter começado por cultivar o seu corpo e os seus sentidos, cultivamos o seu espírito e o seu discernimento (...); formamos um ser que age e que pensa; (...) só nos falta fazer um ser amante e sensível, isto é, aperfeiçoar-lhe a razão com o sentimento.

Rousseau

A psicologia genética de Piaget e Kohlberg, a partir de seu pressuposto construtivista, altera pontos decisivos, como vimos, da concepção do sujeito epistêmico kantiano. Mas ao focar a questão da moralidade apoiando-se ainda em pressupostos da filosofia de Kant, a validade e relevância atuais de Piaget e Kohlberg dependem, em parte, de sua capacidade em absorver satisfatoriamente tanto críticas diretas, que podemos chamar de internas – oriundas que são do mesmo paradigma construtivista –, quanto de sua capacidade de contribuir para responder a defensores de doutrinas éticas que criticam o caráter deontológico e formalista (e a pretensão de universalismo moral decorrente desse caráter) da teoria kantiana da razão prática.

Como principal expoente do primeiro grupo de críticos temos a psicóloga-social estadunidense Carol Gilligan (1936-), ex-colaboradora de Kohlberg, cuja contraposição a Piaget e Kohlberg será tratada na próxima seção. No segundo grupo estão autores denominados contextualistas ou comunitaristas, como o filósofo canadense Charles Taylor (1931-), o inglês Bernard Williams, o escocês Alasdair MacIntyre (1929-) e o estadunidense Michael Sandel, entre outros. As objeções (e inesperadas convergências) de Taylor serão discutidas na segunda e terceira seções deste capítulo. No quarto capítulo veremos as respostas de Kohlberg e de Habermas a essas críticas e será problematizada a possibilidade de assimilação e acomodação das perspectivas contextualistas aos enfoques procedimentalistas.

1. Gilligan: diferença de gênero e ética do cuidar

Ainda que conserve em vários pontos as teorias de Piaget e Kohlberg, mantendo-se no quadro teórico de uma psicologia construtivista, centrada na interação entre experiência e pensamento, em *In a different voice* Carol Gilligan propõe uma drástica revisão do pressuposto metaético de primazia do princípio de justiça na psicogênese da moralidade, questionando a capacidade deste princípio em dar conta de uma ordenação da esfera moral (1993). Só que este questionamento – em parte assimilado por Kohlberg, como se verá adiante – radicalizado em alguns de seus aspectos, acaba por levar Gilligan a uma tese incompatível com a universalidade dos estágios de desenvolvimento moral, pretendida pelo cognitivismo. Situar o pensamento de Gilligan em relação à produção teórica feminista contribui para compreendermos melhor o núcleo de sua reflexão – bem como porque, mais tarde, ela desembocaria nessa incompatibilidade. Em relação às trajetórias do feminismo, sintetizo a narrativa de Flávio Pierucci:

A *igualdade* entre os sexos (...) foi, por décadas a fio, quase um século, a grande reivindicação do feminismo da “primeira onda”. As feministas eram todas imperturbavelmente igualitaristas. (...) Isto, até os entornos de 1968, o ano da grande rebelião cultural. (...) A “segunda onda” representou para o feminismo um verdadeiro (re)nascimento teórico. Foi nessa travessia, quando acadêmicas feministas fundavam a “história das mulheres” que os círculos intelectuais aprenderam a falar em *diferença de gênero*²⁹ (...). O feminismo da “segunda onda” é diferencialista (...) [o que] levaria à criação da figura de uma *womanhood* abstrata por oposição à velha humanidade pensada pelas “grandes narrativas” ocidentais enquanto *manhood* (...), emergindo num imaginário feminista que na época andava empolgado por um incontido e sincero desejo de unidade com um confortável senso de parentesco, como (se fosse) uma *sisterhood* uma “irmandade de mulheres”. (1999, p.122-6)

O pensamento de Gilligan enquadra-se plenamente, portanto, já no paradigma da segunda onda, o *da diferença de gênero*. Gilligan avalia que tanto os teóricos da psicanálise (Freud e Erikson) como os da epistemologia genética (Piaget e Kohlberg) tenderam a ignorar a realidade da experiência das mulheres, considerando as diferenças do masculino e do feminino como problemas ou falhas

²⁹ Como lembra Pierucci, a precursora da distinção sexo/gênero foi Simone de Beauvoir, com “a frase precursora: ‘Ninguém nasce mulher: torna-se mulher’ (Beauvoir, 1949). O achado, que viria uns 20 anos depois: ‘sexo’ é um dado biológico e ‘gênero’, um fato cultural” (Pierucci, 1999, p.124).

no desenvolvimento da mulher, uma vez que teriam se dedicado primordialmente à investigação de homens e meninos. Citando Nancy Chodorow (1974 e 1978), que se apóia em Robert Stoller (1964), Gilligan remete a gênese das diferenças de gênero à dinâmica interpessoal que meninos e meninas vivenciam em seus primeiros anos de vida, em função do fato, virtualmente universal, de que em sua primeira infância ambos são cuidados por mulheres. Ao serem vistos e tratados como opostos, como diferentes, em suma, como *o outro*, os meninos definem sua masculinidade a partir da experiência da separação, sustenta Gilligan, enquanto as meninas, vistas como continuidade e tratadas como *iguais*, definem sua feminilidade a partir da experiência do apego.

Depois disso, observa Gilligan – apoiando-se em pesquisas de Janet Lever (1976) – as diferenças entre meninos e meninas são reforçadas nos anos de socialização na escola elementar. Os meninos se exercitam mais em atividades competitivas, que demandam a elaboração ou observação de sistemas de regras para a solução dos conflitos, aprendendo a assumir o papel do *outro generalizado*. As meninas tendem a brincar em grupos menores e preferem subordinar a continuidade dos jogos à manutenção dos relacionamentos, desenvolvendo empatia e sensibilidade para assumirem o papel do *outro determinado*. Assim é que moças e rapazes chegam à puberdade tendo acumulado experiências de relacionamento e orientações interpessoais diferentes: elas, definidas por uma identidade de gênero que é ameaçada pela separação; eles, por outra identidade de gênero em que a ameaça vem da intimidade.

Expressão dessa formação seria a tendência dos homens a terem dificuldades para os relacionamentos íntimos, enquanto as mulheres estariam propensas a ter problemas para a individuação: a imagem masculina da pirâmide ou da hierarquia e a imagem feminina da rede ou da teia "transmitem diferentes modos de estruturar relacionamentos e acham-se associadas com diferentes perspectivas de moralidade e do *eu*. Como o topo da hierarquia se torna o fio periférico da teia e

como o centro de uma rede de conexões se torna o meio de uma progressão hierárquica, cada imagem assinala como perigoso o lugar que o outro define como seguro", afirma Gilligan. Assim, a resposta masculina corresponde ao "desejo de estar só no topo e o conseqüente medo de que os outros cheguem muito perto"; a resposta feminina corresponde ao "desejo de estar no centro da conexão e o conseqüente medo de estar muito longe na periferia (...) Essas visões, díspares em suas tensões, refletem as verdades paradoxais da experiência humana – de que nos sabemos separados apenas na medida em que vivemos em conexão com os outros e de que vivenciamos um relacionamento apenas na medida em que diferenciamos o *outro* do *eu*" (Gilligan, 1993, p.73-4).

Por ignorar a perspectiva feminina, porém, os teóricos do desenvolvimento moral acabaram igualando maturidade a autonomia pessoal, crê Gilligan, focando o processo de individuação, a realização individual na esfera pública, em detrimento da preocupação com os relacionamentos – preocupação encarada, ao contrário, como debilidade e atraso de desenvolvimento. Fossem os *constructos* desenvolvimentais extraídos da vida das mulheres e se teria esboçado uma teoria diferente, diz Gilligan: na perspectiva feminina "o problema moral surge de *responsabilidades* conflitantes e não de *direitos* em disputa, e exige para sua solução um modo de pensar que é *contextual e narrativo* em vez de *formal e abstrato*" (1982, p. 29, grifos meus). Enquanto na *moralidade da justiça* o desenvolvimento moral vincula-se à compreensão de direitos e regras, na *moralidade do cuidado* vincula-se à compreensão da responsabilidade e dos relacionamentos.

Com efeito, há passagens comprometedoras em Piaget, em que deixa clara sua admiração pela perspectiva masculina:

A observação mais superficial foi suficiente para mostrar que, em linhas gerais, as meninas têm o espírito jurídico muito menos desenvolvido que os meninos. Não conseguimos, de fato, descobrir entre elas um jogo coletivo que apresentasse tantas regras e, sobretudo, uma *coerência tão bela* na organização e na codificação dessas regras como acontece no jogo de bolinhas [dos meninos] anteriormente estudado. Um exemplo bem significativo

a esse respeito é o jogo da “amarelinha” (...) Algumas regras, estruturando esse jogo (...) mostram bem como seria possível *complicar indefinidamente* a partida, estabelecendo novas leis, partindo dos dados iniciais. Em lugar disso, *as meninas desenvolveram seu engenho, inventando figuras inéditas.* (...) Mas, cada jogo continua em si mesmo muito simples e é impossível encontrar a seu respeito as *belas codificações* e as *complicadas jurisprudências* que caracterizam o jogo de bolinhas. (...) Vemos que essas reações [diante do interrogatório que pretende captar a relação da criança com a regra], bem características, que obtivemos entre as meninas, são, ao mesmo tempo, semelhantes e diferentes das dos meninos. Assemelham-se no ponto em que a cooperação entre as jogadoras acarreta, pouco a pouco, o declínio da mística da regra: a regra (...) é um meio de acordo resultante da própria cooperação. Mas, sobre esse acordo, as meninas são menos explícitas que os meninos, e é nisso que podemos considerá-las como menos preocupadas com a elaboração jurídica. Contanto que o jogo seja possível, a regra é boa. A tolerância das jogadoras é assim muito grande (...) Essa diferença vincula-se ao caráter um tanto leve do jogo de “pique” ou à própria mentalidade das meninas? Sem dúvida, isso vem a dar na mesma, já que constatamos que todos os jogos de meninas participam desse polimorfismo e dessa tolerância" (1977, p. 66-72, grifos meus).

Por um lado Piaget fornece evidências que embasam a observação de Gilligan ao registrar diferenças significativas de gênero entre a mentalidade dos meninos e das meninas que investiga – as meninas desenvolvendo sua inteligência pela criatividade e sendo mais flexíveis, privilegiando assim a continuidade dos relacionamentos; os meninos desenvolvendo seu raciocínio lógico, privilegiando a regulamentação das relações. Por outro, parece não haver dúvida de que Piaget hierarquiza estas diferenças, como que desqualificando traços marcantes da identidade feminina, o que seria sintomático, como o acusa Gilligan, de que teria adotado o padrão masculino como modelo de desenvolvimento.

Kohlberg – para Gilligan, seguidor de Piaget também nesse aspecto – teria cometido o mesmo viés em suas pesquisas. Fruto de uma investigação longitudinal feita apenas com meninos, que constituiu a base empírica original de sua teoria, os critérios kohlberguianos de codificação de entrevistas, voltados para a classificação dos indivíduos nos estágios de pensamento moral e atentos fundamentalmente à complexidade lógico-formal dos raciocínios que embasam os julgamentos morais,

seriam incapazes de captar o valor do que pode parecer um excessivo interesse em relacionamentos e responsabilidades. Freqüente no discurso feminino, esse interesse tende a ser confundido com bondade e igualado a um altruísmo ingênuo e quase instrumental – a vontade de ajudar os outros para agradar a todos – correspondendo assim ao nível convencional e ao terceiro estágio (concordância interpessoal) da escala moral de Kohlberg. E não apenas os critérios de codificação, mas também os próprios dilemas, como o clássico de Heinz, padeceriam de um viés masculino, estando já estruturados para captar e medir soluções sustentadas por uma lógica dedutiva, recriando situações em que os atores são adversários em uma pendência de direitos. Partindo da perspectiva masculina, que pressupõe o mundo como regulado impessoalmente por sistemas de lógica e lei, os dilemas kohlberguianos seriam refratários a soluções contextuais, informadas pela perspectiva feminina de um mundo constituído de relacionamentos e responsabilidades, antes do que de indivíduos isolados e direitos individuais.

Assim é que quando a menina Amy, de 11 anos de idade, insiste em que a solução para o dilema de Heinz estaria na retomada do contato com o farmacêutico para que, dialogando, ele pudesse medir melhor as conseqüências de sua negativa em fornecer o remédio, sua postura é interpretada como inaptidão para o raciocínio moral, como ingenuidade e imaturidade cognitiva, cabendo-lhe uma classificação entre os estágios 2 (relativista instrumental) e 3 (concordância interpessoal) – não obstante o fato, aponta Gilligan, de seus julgamentos encerrarem "as compreensões decisivas para uma ética do cuidado", já expressando "a incipiente consciência que ela tem do 'método da verdade', princípio central da solução não-violenta dos conflitos, e sua crença na restauradora atividade do cuidado [que] levam-na a ver os atores do dilema (...) como membros de uma rede de relacionamentos de cuja continuidade todos eles dependem". Amy vê no dilema um problema moral de "ruptura do relacionamento humano, que deve ser emendada por seu próprio fio" (*idem*, p. 41-42). De modo análogo, mulheres que, diante de dilemas reais exprimem julgamentos que Gilligan classifica como pós-convencionais, relutariam em solucionar dilemas hipotéticos, obtendo baixa pontuação na contagem kohlberguiana. "A renúncia ao julgamento moral é feita com a consciência da

determinação psicológica e social do comportamento humano"; antes que relativismo moral, sua relutância em julgar é uma relutância em prejudicar que reflete um reconhecimento da limitação do próprio julgamento, argumenta Gilligan, o que, em vez de desqualificado, deveria ser admitido como um julgamento moral elaborado (*idem*, p.113).

Em suma, a partir da constatação de que a voz feminina fora excluída da elaboração das teorias psicológicas, Gilligan se propõe a "ampliar a compreensão do desenvolvimento humano, utilizando o grupo omitido na elaboração da teoria para chamar a atenção para o que está faltando em seu enfoque" (*idem*, p.13). Desliga-se da equipe de Kohlberg, com quem trabalhara até meados dos anos 70, e passa a desenvolver suas próprias pesquisas adotando outras técnicas de abordagem, coerentes com o novo pressuposto: "a construção do problema moral pelas mulheres como um problema de cuidado e responsabilidade nos relacionamentos, em vez de problemas de direitos e normas, liga o desenvolvimento de seu pensamento moral a mudanças no seu entendimento de responsabilidade e relacionamentos, assim como a concepção de moralidade como justiça liga o desenvolvimento à lógica da igualdade e reciprocidade" (*idem*, p.84).

Partindo da premissa de que "o modo como as pessoas falam de suas vidas é significativo; a linguagem que utilizam e as conexões que fazem revelam o mundo que elas vêem e no qual atuam", desenvolverá seus estudos através de entrevistas abertas "sobre concepções do *eu* e da moralidade, sobre experiências de conflitos e opção", sugeridas pelos próprios entrevistados, seguindo-lhes "a linguagem e a lógica de pensamento", em vez de trabalhar com dilemas pré-elaborados (*idem*, p.12). Realiza três pesquisas com essa abordagem, uma delas em torno da decisão do aborto, junto a 29 mulheres, entrevistadas no primeiro trimestre de uma gravidez confirmada, sendo 21 delas reentrevistadas um ano após sua opção. Advertindo para os riscos de generalização – por tratar-se de uma amostra pequena e intencional, que tampouco levou em conta as variáveis de cultura, tempo, ocasião e gênero – Gilligan detecta uma seqüência de três 'perspectivas' que marcariam o

desenvolvimento das mulheres através da ética da responsabilidade, em sua trajetória rumo à moralidade do cuidar.

Formalmente homólogas aos níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional da escala kohlberguiana de julgamento moral, a pertinência a essas perspectivas também é definida pela abrangência e complexidade dos julgamentos externados. Mais ainda, como nos esquemas de Piaget e Kohlberg, a 'crise' – leia-se, o conflito e conseqüente desequilíbrio – tende a ser um elemento desestabilizador crucial para a passagem de uma perspectiva a outra e, assim, para o amadurecimento. O ponto de partida, conforme a tradição piagetiana, é uma perspectiva egocêntrica em que o elemento dominante é o *egoísmo*, e responsabilidade é o *cuidado de si*, com vistas à garantia da sobrevivência. Desestabilizada pela consideração das necessidades dos outros, esta perspectiva cede lugar a uma fase de transição do egoísmo à *bondade*, o elemento dominante na segunda perspectiva; agora a moralidade repousa em normas e expectativas socialmente compartilhadas, e responsabilidade é o *cuidado dos outros*.

Desestabilizada por uma "recaída" no egoísmo, por uma retomada da consciência das necessidades do *eu* (assim como Kohlberg registra ser comum ao final da adolescência um aparente retorno a julgamentos pré-convencionais na transição que antecede a passagem da moralidade convencional para a moralidade de princípios), ocorre nova fase de transição, desta vez da bondade à *verdade*, o elemento dominante na terceira perspectiva. Caracterizada por sintetizar as anteriores, na última perspectiva responsabilidade é simultaneamente o *cuidado de si e dos outros*, a conciliação das expectativas dos outros com o próprio julgamento interno. "O cuidado torna-se o princípio escolhido de um julgamento que continua psicológico em sua preocupação com relacionamentos e respostas, mas se torna universal na sua condenação da exploração e dano", diz Gilligan (*idem*, p.85).

Ao ascender à segunda perspectiva, "o julgamento consensual sobre a bondade torna-se uma preocupação esmagadora enquanto a sobrevivência é vista

agora como dependente da aceitação por outros". A voz feminina convencional define claramente o *eu* e proclama seu valor "com base na capacidade de cuidar dos outros e protegê-los. A mulher constrói então um mundo arquitetado com os pressupostos da bondade feminina (...) onde todos os atributos considerados desejáveis para as mulheres presumem um *outro* (...), mas evocando em troca o cuidado que satisfaz a sua 'fortíssima necessidade de segurança'. A força dessa posição reside em sua capacidade de cuidar; a limitação dessa posição reside na restrição que ela impõe à expressão direta" da mulher, à sua individuação (*idem*, p.90). Neste ponto, a bondade é igualada a auto-sacrifício. "Quando apanhada assim, entre a passividade da dependência e a atividade do cuidado, a mulher se acha suspensa numa paralisia de iniciativa com respeito tanto à ação como ao pensamento" (*idem*, p.93).

A transição para a terceira perspectiva ocorre quando a mulher volta a separar a voz do *eu* da voz dos *outros* e, restabelecendo sua capacidade de julgar, procura "ser responsável para com os outros e portanto 'boa' mas também responsável para consigo mesma e pois 'honesta' e 'real'" (*idem*, p.95) – daí a predominância do elemento verdade, nessa fase. "Examinando os pressupostos subjacentes às convenções da auto-abnegação feminina e o auto-sacrifício moral, ela [a mulher] rejeita essas convenções como imorais em seu poder de prejudicar. Ao elevar a não-violência, a injunção contra o prejudicar, a um princípio diretor de todo julgamento e ação morais, ela é capaz de afirmar uma igualdade moral entre o *eu* e o *outro* e incluir ambos na esfera do cuidado. O cuidado transforma-se então numa injunção universal, uma ética pessoal que, liberta de sua interpretação convencional, leva à reformulação do dilema de modo que permite a presunção da responsabilidade por opção" (*idem*, p.101). "Quando a distinção entre ajudar e agradar isenta a atividade de tomar cuidado do desejo de aprovação por outros – sintetiza Gilligan – a ética da responsabilidade pode tornar-se uma âncora escolhida por vontade própria da integridade pessoal e da força" (*idem*, p.183).

Assim, a despeito das semelhanças estruturais e formais da gênese que descreve, Gilligan sustenta que o processo de desenvolvimento moral entre as mulheres difere do dos homens por ter como conceito central o *cuidado*, em vez da *justiça*, e por trazer subjacente uma lógica *contextual* de *relacionamentos*, em vez de uma lógica *formal* de *eqüanimidade*. Mas a radicalidade dessa reivindicação de que se revise a centralidade ocupada pelo conceito de justiça na teoria de Kohlberg, é formulada por Gilligan com certa ambigüidade. Ao defender a idéia de que metade da humanidade desenvolve-se rumo a uma moralidade do cuidado e a outra metade rumo a uma moralidade da justiça, a tese de Gilligan oscila entre a negação da universalidade da teoria de Kohlberg (o que abalaria seriamente seu paradigma), e a demanda por uma revisão e ampliação da esfera moral (o que fortalece o modelo de Kohlberg), através de uma complementaridade entre as duas moralidades distintas que afirma existir, a da justiça e a do cuidar.

No primeiro caso, Gilligan parece radicalizar a essencialização do masculino e do feminino, latente no registro da diferença de gênero em que trabalha. Com isso acentua o risco para o paradigma universalista. Avalia que ao não ouvir as mulheres, Kohlberg e outros teóricos da psicologia do desenvolvimento teriam negado justamente o que seria um dos principais componentes da força moral feminina: a valorização dos atos procriativos, decorrente de sua preocupação marcante com relacionamentos e responsabilidades. Gilligan cita David McClelland (1975) para lembrar que "enquanto os homens representam atividade poderosa como afirmação e agressão, as mulheres, pelo contrário, retratam atos de criação como atos de força", e remetendo-se a Jean Miller (1976), chega a considerar que as mulheres deveriam ser interlocutoras privilegiadas em pesquisas de desenvolvimento moral: "a psicologia das mulheres reflete ambos os lados dos relacionamentos de interdependência [tanto os de desigualdade temporária, entre pais e filhos, professores e alunos, quanto os de desigualdade permanente, típicos das situações de coação que se observa nas relações hierárquicas de trabalho e nas relações de casal] e a gama de possibilidades morais que esses relacionamentos geram. As

mulheres, portanto, acham-se idealmente situadas para observar o potencial na conexão humana tanto para cuidado como para opressão" (Gilligan, 1993, p.180).

Como observa Pierucci:

O novo discurso do saber feminista (...) vinha para trans-valorar a diferença feminina, para dizer que a Mulher, agora pensada e às vezes escrita com letra maiúscula, tem características específicas diferentes das do Homem, diferentes, mas não inferiores, quiçá superiores (Gordon, 1991), para proclamar que a Mulher passa por experiências vitais extremamente positivas, fortes e fortalecedoras, que lhes são irredutivelmente específicas, próprias e intransferíveis – a maternidade, por exemplo, com sua tríade incomensuravelmente feminina: a gravidez, o parto, o aleitamento. Tudo isso somado, vai dar na construção de uma “cultura feminina” positivamente diferente da “cultura masculina”, que desde os tempos mais remotos foi imposta (...) como padrão universal da humanidade. (1999, p.127-8)

Em muitas outras passagens, no entanto, Gilligan parece defender não uma mera duplicação de primazias – a da justiça para os homens, a do cuidado para as mulheres – mas, antes, que se reconheça a especificidade do olhar e da voz feminina e seu potencial de contribuição para uma moralidade madura. Afirma buscar uma maturidade moral que parta do reconhecimento do contraponto reiterativo que as experiências masculina e feminina desempenham no ciclo da vida humana:

Admitir a verdade da perspectiva das mulheres para a concepção de desenvolvimento moral é reconhecer para ambos os sexos a importância por toda a vida da conexão entre o *eu* e o *outro*, a universalidade da necessidade de compaixão e cuidado. O conceito de *eu* separado e de princípios não prejudicados pelos obstáculos da realidade é um ideal adolescente. (*idem*, p.108)

A partir da diferente dinâmica de separação e ligação em sua formação de identidade de gênero (...) as vozes masculinas e femininas falam tipicamente da importância de diferentes verdades, a primeira do papel da separação enquanto define e fortalece o *eu*, a última do processo em curso de ligação que cria e mantém a comunidade humana. (*idem*, p.168)

Compreender como as tensões entre responsabilidade e direitos mantém a dialética do desenvolvimento humano é ver a integridade de dois

modos díspares da experiência que estão afinal interligados (...) Enquanto uma ética da justiça provém de uma premissa de igualdade – que todos devem ser tratados da mesma maneira – uma ética do cuidado repousa na premissa da não-violência – de que ninguém deve ser prejudicado. Na representação da maturidade, ambas as perspectivas convergem para a compreensão de que assim como a desigualdade afeta adversamente ambas as partes num relacionamento desigual, também a violência é destrutiva para todos os envolvidos. (Gilligan, 1993, p.186)

Sem a complementaridade das perspectivas masculina e feminina, a moralidade da justiça apresentaria lacunas e insuficiências graves: "a cega disposição de sacrificar pessoas à verdade (...) tem sido sempre o perigo de uma ética abstraída da vida" (*idem*, p.115), afirma Gilligan, para quem a ética formal se erigiu à custa do cuidado. Considerando o enfoque da justiça individualmente centrado, pois não levaria em conta a realidade dos relacionamentos, Gilligan sustenta que perceber "as vidas individuais como interligadas e inseridas num contexto social de relacionamentos (...) amplia a perspectiva moral para abranger uma noção de 'vida coletiva'. A responsabilidade inclui agora o *eu* e o *outro*, vistos como diferentes, mas ligados ao invés de separados e opostos. Essa percepção da interdependência, em vez de uma preocupação com a reciprocidade, alimenta a crença de que 'em certo grau todos nós temos responsabilidade em cuidar uns dos outros'" (*idem*, p.158).

Em suma, para Gilligan a desconsideração da voz e do olhar feminino teria levado à "ladainha desenvolvimental [que] canta a celebração da separação, autonomia, individuação e direitos naturais" sem reconhecer a importância permanente do apego na vida humana (*idem*, p.33). A construção da identidade na auto-expressão, típica do papel de gênero masculino, cria um problema de conexão humana; a identidade assentada no auto-sacrifício, típica do papel de gênero feminino, cria um problema de verdade própria. "Esses problemas estão intimamente relacionados, visto que a redução da verdade cria distância nos relacionamentos e a separação afasta parte da verdade". Maduros, os homens saem do exílio e as mulheres, do equívoco quando "intimidade e verdade convergem na descoberta da

conexão entre integridade e cuidado. Então apenas uma diferença de tom revela o que homens e mulheres sabem desde o início e o que somente mais tarde descobrem pela experiência" (*idem*, p.169-70).

No capítulo 4 veremos como Kohlberg reage às críticas metodológicas e às demandas de Gilligan por uma ampliação da esfera da moralidade e por uma contextualização de sua teoria dos estágios de desenvolvimento moral.

2. Taylor: contextualismo e ética da autenticidade

Em "The diversity of goods", Charles Taylor acusa o utilitarismo e as teorias normativas que chama de formalistas (i.e., de cunho kantiano) de agirem como Procrustes³⁰, cometendo a violência de ajustar a realidade a seus modelos teóricos. Considera que formulam suas respectivas meta-teorias do campo moral a partir de "um modelo já concebido de raciocínio válido", o qual "nos torna completamente incapazes de ver como a razão opera e como pode realmente operar" nesse domínio. E adverte: "uma vez que meta-teoria e teoria não podem ser isoladas uma da outra, [ess]a concepção distorcida começa a moldar nossa próprio pensamento ético" (Taylor, 1982, p. 129). O utilitarismo cometeria essa violência ao desconsiderar ou excluir de seu cálculo do que é justo ou correto, com vistas à felicidade humana, tudo que não sejam variáveis empíricas quantitativas e verificáveis. O formalismo incidiria em equívoco distinto, mas com o mesmo efeito de forçar a realidade a seu modelo teórico, ao se abstrair de conflitos morais reais³¹, oferecendo "a esperança de decidir questões éticas sem ter de determinar quais entre inúmeras linguagens rivais sobre virtudes e vícios morais, sobre o admirável e

³⁰ Salteador da mitologia grega que forçava suas vítimas a se deitarem em um leito ao qual as ajustava, estirando-as com cordas ou cortando as partes que sobravam.

³¹ Conflitos da "vida corrente", como dirá mais tarde, "que é a vida da produção e da família, do trabalho e do amor" (Taylor, 1994a, p.79), ou seja, correspondente ao "mundo da vida" habermasiano.

o desprezível, sobre obrigações incondicionais e condicionais, são válidas” (*idem*, p.130).

Desse reducionismo exercido por ambos enfoques, cada um a sua maneira, resultaria “uma severa distorção de como entendemos nosso pensamento moral”, afirma Taylor, levando-nos “à crença de que existe um único domínio consistente da ‘moral’, de que há um conjunto de considerações, ou modo de calcular, que determina o que devemos ‘moralmente’ fazer”. Na verdade, conclui, “uma vez que nos livremos da ilusão formalista, da redução utilitarista – e isto significa resistir aos afagos de seu modelo de validação racional subjacente – poderemos ver que as fronteiras da moral são uma questão em aberto” (*idem*, p. 132). De modo análogo a Gilligan, portanto, Taylor critica o universalismo moral de extração kantiana por sua abstração, postulando – legitimamente, como argumentarei – uma ampliação da esfera da moralidade, reivindicando-lhe substância. Aparentemente sua crítica é mais radical que a da ex-assistente de Kohlberg, na medida em que partiria de outro paradigma epistemológico, questionando – por desconsideração – os fundamentos do construtivismo. Seu intento em contrapor-se ao universalismo moral têm como objetivo declarado fundamentar uma ética da autenticidade (individual) e uma política de reconhecimento de identidades coletivas, cuja valoração da genuinidade de ambas manifestações pressupõe um horizonte de valores substantivos que não encontraria espaço sob uma forma de universalidade abstrata, por um lado perversa, porque cega às diferenças – no limite, supressora da diversidade e da alteridade de identidades culturais –, por outro permissiva e contraditoriamente relativista, posto que reprodutora de um individualismo atomista, sem apoio em qualquer contexto comunitário e em correspondente horizonte axiológico.

Gostaria de argumentar, no entanto, que excluía sua crítica contundente (e em parte pertinente, conforme se discutirá mais adiante) a diferentes enfoques normativos procedimentalistas, sua teoria é em grande parte passível de absorção por um universalismo fundamentado pelo estruturalismo genético. Isto porque, há um paradoxo em seu pensamento: a despeito de seu combate explícito ao

universalismo moral (na verdade restrito às conseqüências que considera dele resultantes), Taylor persegue, ainda que por diferentes vias e métodos, uma ética universalista, partilhando tanto de premissas, como de pontos de vista e de fins comuns a algumas teorias políticas de inspiração kantiana – a exemplo da crítica ao relativismo pós-moderno, a discordância (como Kohlberg) com a renúncia à hierarquização de valores em nome de pretensa neutralidade axiológica, e a importância que (como Piaget e Habermas) atribui a estruturas dialógicas, nos processos de socialização e de constituição da moralidade, para ele traduzida em identidades ético-culturais. Mas para melhor digeri-lo é necessário êxito na análise de seu pensamento, flagrando suas principais ambigüidades – o que, sob o risco de lhe ser injusto, faço tomando, evidentemente, apenas alguns textos (referenciais e mais recentes) de sua extensa produção, iniciada há 45 anos.

Ainda em “The diversity of goods”, Taylor reconhece que as fórmulas de decisão ética contidas nos princípios teleológicos e deontológicos respectivamente derivados do utilitarismo e de teorias normativas formalistas “repousam em alguns discernimentos (*insights*) morais substantivos; do contrário elas nem pareceriam candidatas plausíveis a modelos de raciocínio ético”. E acrescenta: “por trás dessas fórmulas de derivação kantiana encontra-se *uma das mais fundamentais sagacidades da civilização ocidental moderna*, a atribuição universal da personalidade moral: em problemas éticos fundamentais, todo mundo deve contar, e todos devem contar da mesma forma” (1982, p.130, grifo meu). Mais ainda, Taylor admite que essa “atribuição universal da personalidade moral é válida, e nos coloca obrigações que não podemos ignorar” (*idem*, p.132). Ele não questiona, portanto, a existência nem a validade de tal atribuição, mas minimiza duplamente seu significado – e não apenas porque se contrapõe à pretensão de que o reconhecimento de uma universalidade da pessoa moral deva implicar a delimitação do âmbito do que é moral ao universalizável, ou baste para dar conta do conjunto das questões morais com que nos defrontamos em nosso dia-a-dia. Considero que Taylor reduz a relevância da extensão do *status* de agente moral a toda pessoa humana, primeiro, enquanto construção histórica da civilização ocidental moderna,

como explicitarei logo adiante; segundo, ao querer igualar (ou submeter) esse princípio universal de justiça ao reconhecimento de valores comunitários, identificados em diferentes concepções do bem. Começemos por este segundo ponto.

A ênfase de suas objeções às éticas de raiz kantiana centrava-se (ainda em 82) no fato de não reconhecerem a existência de “outros ideais e objetivos morais – i.e., de solidariedade menos que universal, ou de excelência pessoal – as quais não podem ser facilmente coordenadas com o universalismo, e podem até mesmo entrar em conflito com ele” (Taylor, 1982, p.132). Taylor argumenta que muitas das demandas e conflitos que poderíamos chamar de morais expressam “linguagens de contraste qualitativo”, que não seriam hierarquizáveis, sob o risco de distorcer as perspectivas que carregam. O empenho (às vezes menor) por fins comumente considerados superiores, como a integridade pessoal, a caridade ou a busca da liberação (enquanto autodeterminação ou reação a opressões), contrastam com a motivação (às vezes maior) por fins muitas vezes considerados menores, como “a busca de riqueza, ou conforto, ou a aprovação dos que nos cercam” (*idem*, p.135).

Já de início, essa classificação entre fins moralmente menos ou mais elevados, crê Taylor, seria expressão de “motivações de segunda ordem”, ou seja, aquelas em que a “motivação faz parte da definição da atividade ou modo de ser superior” contido naqueles fins – e daí a desqualificação prévia de uns em relação a outros, presente nos enfoques de cunho kantiano. Mas mais importante, o desnível das motivações envolvidas e a dificuldade que enfrentamos em nosso dia-a-dia para compatibilizar fins tão diferentes e muitas vezes conflitantes evidenciariam “o contraste ou incomensurabilidade” dos valores e princípios envolvidos, e a conseqüente impossibilidade de hierarquizá-los, o que teria levado o utilitarismo a desqualificar parte desses fins e perspectivas como meras preferências, e o formalismo a ignorá-los. Diferentes noções de obrigação, de admiração e desprezo, e de respeito ou reverência que permeiam nossa linguagem, conformariam a “dimensão do contraste qualitativo em nossa sensibilidade e pensamento morais que obtém baixa visibilidade nas reduções utilitarista e formalista” (*idem*, p.136-9).

Duas observações devem ser feitas a estas formulações mais antigas de Taylor. A primeira diz respeito à diferenciação insuficiente, a exemplo de Gilligan, entre questões morais (de justiça) e questões valorativas (de bem-viver) – as primeiras pertencentes ao campo da moralidade justamente porque passíveis de “ser decididas racionalmente do ponto de vista da possibilidade da universalização dos interesses ou da justiça”; as segundas pertencentes ao campo da ética, posto que só “acessíveis a um debate racional no interior do horizonte não-problemático de uma forma de vida historicamente concreta ou de uma conduta de vida individual”, conforme Habermas (1989, p.131), já citado na seção anterior em defesa a Kohlberg. Mas se esta diferenciação entre questões de moralidade e de ética é justamente o que Taylor contesta, considerando-a arbitrária e tendo “pouco fundamento em nossa prática e sensibilidade éticas” (Taylor, 1982, p.142), não basta reafirmá-la para contestá-lo. É preciso recorrer ao critério piaget-kohlberguiano da maturidade moral medida pelo grau de descentração das perspectivas em questão.

Para ficar em seus próprios exemplos, há de se admitir como razoável o reconhecimento de que a busca de riqueza ou de conforto, mesmo se perseguidos de forma inusitada – isto é, levando em consideração a validade dos meios utilizados e suas conseqüências –, enquanto objetivos individuais ou de grupos minoritários que comumente já partem de situação inicial com maiores recursos, expressam uma perspectiva com baixo potencial de universalização, quando não puramente individualista e egocêntrica, podendo assim ser de fato considerados fins menores, caso conflitem com outros que levem maior potencial de universalização³². O mesmo

³² Evidente que essa discussão pode se tornar mais complexa se se considerar os efeitos sociais conjuntos de médio e longo prazo de muitos agentes perseguirem simultaneamente a busca da riqueza e de conforto. Ao menos assim argumentariam os utilitaristas, seja na perspectiva clássica de Stuart Mill, de maximizar o *total* de utilidade agregada, seja na perspectiva do princípio da utilidade *média* ou *per capita*, defendido por John Harsanyi. Não cabe nem é relevante aqui aprofundar essa discussão. Basta lembrar, como observa Álvaro de Vita, que “o utilitarismo não está necessariamente comprometido com uma concepção de igualdade distributiva”, podendo “considerar justificado que se desconsiderem os interesses dos mais destituídos, se isso for conducente à maximização da soma total de utilidade ou da utilidade média” (Vita, 2000, p.24-5). Vale dizer, mesmo levando-se em conta um princípio utilitarista, a perseguição da riqueza e do conforto como fim último, ao qual outros fins e valores deveriam ser subordinados, carrega claras limitações para sua plena universalização. Ainda que sob a ótica universalista, o utilitarismo – conforme Vita, uma concepção ética motivada por

pode se dizer da busca da aprovação dos que nos cercam (tanto no esquema de Kohlberg quanto no de Gilligan, comprovadamente presa à vertente heterônoma da perspectiva convencional), ou da defesa de interesses de minorias (que, como se discutirá na próxima seção, só será válida se não se realizar às custas de direitos formais universais), ou ainda da defesa de interesses nacionais, sejam econômicos ou políticos, que conflitem com princípios universais de solidariedade humana (conforme reconhecimento implícito na recente autorização da OMC para a quebra de patentes e liberação da produção de genéricos de combate à Aids em países pobres). O próprio Taylor, aliás, irá relativizar o postulado da absoluta irreduzibilidade dos valores (ainda que o transfira parcialmente para os interesses de identidades coletivas), na medida em que inviabiliza a tarefa (com a qual se defrontaria mais adiante) de criticar diferentes formas do bem-viver.

Já a minimização do significado da extensão do *status* de agente moral a toda pessoa humana enquanto conquista civilizatória, pode ser observada a partir de suas seguintes considerações. Para Taylor a ampla difusão da percepção da igualdade dos sujeitos morais é mera decorrência de um processo histórico que teria em sua gênese o fato de que “todo raciocínio moral é exercido dentro de uma comunidade; e é essencial para a simples existência dessa comunidade que cada um garanta aos outros interlocutores esse *status* de agente moral” (1982, p.131). Taylor sustenta que “o que a civilização moderna fez, parcialmente sob a influência do direito natural estóico e do cristianismo”, foi apenas suspender as “restrições paroquiais” presentes nas civilizações anteriores – a exemplo da exclusão dos escravos da condição de cidadania na Grécia antiga (e das mulheres, deveríamos acrescentar). Esta suspensão, associada “à perspectiva – irresistivelmente plausível, para nós modernos – de que não há distinção defensável a fazer a este respeito entre diferentes classes de seres humanos” (*ibidem*), teria garantido a naturalidade com que hoje encaramos o valor da igualdade formal e da equivalência moral de toda pessoa humana.

razões *neutras* em relação ao agente – constitua um avanço em relação a doutrinas éticas

Ora, certamente não é arbitrário que a atribuição universal da personalidade moral seja “uma das mais fundamentais sagacidades da civilização ocidental moderna”, nem tão pouco que na origem desse fenômeno encontre-se, como “uma das pré-condições básicas do próprio pensamento moral” (*idem*, p.131), o reconhecimento e a garantia recíproca do *status* de agentes morais, entre membros de um grupo, como condição *sine qua non* da identidade e da vida comunitárias. Se admitirmos (1) que a história humana não está previamente escrita e (2) a ausência de espíritos ou forças transcendentais a dirigi-la, devemos assumir que as escolhas humanas *prevalentes* – sejam individuais ou coletivas, pessoais ou institucionais, bem como as resultantes dialéticas desses pólos tantas vezes antagônicos –, primeiro, não são aleatórias e, segundo, correspondem a sínteses que expressam a melhor resposta (ainda que isto signifique a menos ruim) que, a cada época histórica e em cada sociedade, homens e mulheres que usufruem de algum poder instituinte ou que desempenham papéis influentes nas diretrizes do processo de reprodução social (conforme sua condição de cidadania, de maior ou menor inclusão ou exclusão da respectiva comunidade política), foram e são capazes de formular e executar diante dos desafios objetivamente colocados (em sua complexidade material e simbólica), *com base na bagagem cognitiva e moral que carregam*. O mesmo vale para o plano institucional: as instituições criadas e legitimadas em sua permanência, tendem a refletir o acúmulo cognitivo e moral obtido a cada época com a experiência de instituições precedentes, as melhores (ou menos ruins) soluções encontradas aos desafios postos a determinada comunidade, frente aos próprios conflitos e à correlação de forças das partes envolvidas³³.

fundamentadas em razões morais *interessadas* em relação ao agente.

³³ Quatro equívocos previsíveis podem derivar dessas duas afirmações sobre a prevalência das melhores escolhas na história humana. O primeiro seria imaginar que ela legitima toda e qualquer ação ou projeto vitorioso, em detrimento da legitimidade de movimentos derrotados. Não se trata disso, uma vez que a história é pródiga em exemplos de inversão, entre vencedores e vencidos. O segundo seria extrair daquelas afirmações qualquer postulado evolucionista. Dizer que, ao fim e ao cabo, todo caminho percorrido encarna a melhor (ou menos ruim) escolha possível, implica admitirmos uma noção de desenvolvimento mas não necessariamente de progresso, no sentido de evolução linear da história, posto que é forte a evidência de escolhas ruins, menos ou mais duradouras, assim como freqüentes os ‘avanços’ tanto quanto os ‘revezes’. O terceiro equívoco seria derivar daquelas observações alguma noção determinista, supondo uma Razão operante hipostasiada, à margem ou indiferente, em sua marcha, às ações humanas – análoga ao Espírito Absoluto hegeliano –, a qual, no limite, nos eximiria da responsabilidade de agir por um mundo melhor e mais justo. O quarto seria supor que aponta para um fim da história, ainda que longínquo,

E isso será tanto mais verdadeiro – ainda que diretamente proporcional ao grau menor ou maior de liberdade individual e coletiva, ou seja, à vigência menor ou maior de direitos civis e políticos – quanto mais duradoura e universalizável for a escolha ou o modelo em questão, tomando-se as qualidades da permanência e da difusão enquanto expressões de equilíbrio dessa escolha ou modelo, sem o qual tendem a ser questionados e modificados (e este é o sentido do termo *prevalente* no parágrafo anterior, delimitando a que escolhas ou modelos, na perspectiva construtivista proposta, podemos nos referir como *melhores* ou *menos ruins*). Noutras palavras, se adotamos a régua da concordância humana autônoma para medir a correção ou *fairness* de um valor, de um princípio ou de uma instituição (ou seja, supondo arranjos institucionais democráticos, favoráveis à emergência de sujeitos moralmente autônomos), estes podem ser considerados tanto mais legítimos e genuínos quanto mais perdurarem no tempo e quanto mais se difundirem, ao longo e ao largo das diversas experiências sociais protagonizadas pela humanidade.

Assim, os fatos (1) de que hoje, se ainda não é prevalente, certamente está em expansão a noção de que todos os seres humanos gozam (ou deveriam gozar) de *status* moral igual; (2) de que essa noção é tanto mais reconhecida e perseguida quanto mais democrática é uma sociedade; (3) de que há um mal-estar decorrente da consciência da irrealização plena dessa igualdade almejada, mal-estar que é maior justamente nos espaços sociais em que essa igualdade mais avançou; e (4) de que seja “irresistivelmente plausível, para nós modernos”, que não há bases defensáveis para uma diferenciação entre os seres humanos que justifique desigualdades a partir de diferenças naturais, esses fatos, repito, indicam que, *longe de arbitrária ou natural*, a escolha moral a favor da afirmação da igualdade de todos os seres humanos é, primeiro, fruto de uma construção histórica racional (eternamente inacabada, diga-se) e, segundo, uma manifestação legítima e

em que se instituiria o reino definitivo da razão, com a prevalência das escolhas razoáveis sobre as irracionais. Estas interpretações equivocadas do postulado acima serão discutidas nas conclusões.

tendencialmente consensual de um jeito humano de querer ser. Com todos os problemas que tem a resolver (entre eles, certamente os criados por ela mesma, a exemplo da dificuldade para lidar com diferenças profícuas, como a de gênero ou as derivadas da diversidade étnico-cultural, como veremos na próxima seção) a afirmação da nossa igualdade universal é hoje a expressão mais elaborada da resposta humana ao desafio da convivência tentativamente harmoniosa em sociedade. Essa é a conclusão a que conduz a perspectiva construtivista aplicada ao plano da história.

A passagem das comunidades isoladas que tinham em comum o princípio de que cada membro (aos menos os homens adultos) devia garantir aos seus pares o mesmo *status* de agente moral, para um segundo momento em que se viu a generalização dessa noção nas sociedades modernas, sobretudo no ocidente (expressa na formulação dos direitos humanos, desde sua primeira versão, já há mais de meio século, e nas garantias constitucionais de extensão desse reconhecimento – e conseqüente ampliação de direitos – em vários países, independentemente de credo religioso, origem étnica e racial, gênero e orientação sexual), e hoje, a continuidade desse movimento, caracterizando um terceiro momento, que já permite vislumbrar a virtual universalização desse princípio para o que precoce e imprecisamente se chama de comunidade global (a exemplo, entre outros, do processo transnacional contra o ex-ditador chileno Augusto Pinochet, e no Tribunal Internacional de Haia, contra o ex-presidente da Iugoslávia, Slobodan Milosevic, por crime contra a humanidade), retratam não um percurso acidental da trajetória humana, como parece sugerir Taylor, ainda que reconheça no ideal do universalismo moral um avanço igualitarista. Sob a ótica da epistemologia genética, a pessoa moral universal moderna é antes uma síntese de múltiplos conflitos cuja solução tem desafiado a razão dos humanos nos últimos séculos – uma resposta que vem se impondo e já adquire ares de naturalidade, mas que, em sua origem, brigava com o senso-comum e com as instituições tradicionais vigentes. Constitui uma evidência empírica, no plano filogenético, de um processo de sociogênese da moralidade fortemente análogo ao processo ontogenético descrito por Piaget e

Kohlberg, na medida em que pressupõe instituições portadoras (como a identidade do *eu*) de valores e princípios que quando avançam o fazem, as instituições, com acréscimos de descentração, modificando as socioperspectivas que antes carregavam, as quais, ao longo da história, tinham sido comparativamente sempre mais restritivas – hegemonicamente etnocêntricas, patriarcais, homofóbicas e nacionalistas.

Em *The malaise of modernity*, já de 1991, Taylor constata um mal-estar da modernidade que localiza em três fenômenos: um individualismo superficial e atomizado, cuja emergência moderna e forte expansão nas sociedades ocidentais contemporâneas considera decorrência da “dissolução dos horizontes morais”; a primazia da razão instrumental, eclipsando quaisquer fins que não assentados em cálculos de custo-benefício, em geral expressão de interesses particularistas e de curto prazo – ambos, individualismo atomista e hegemonia da razão instrumental, expressões negativas (também teriam havido as positivas) do processo de racionalização crescente das ações e relações sociais que o sociólogo alemão Max Weber (1864-1920) denominara como “desencantamento do mundo”, decorrente do desmoronamento da velha ordem e da visão de mundo sacralizada que havia gerado e a sustentava.

E como conseqüência da combinação do individualismo e da razão instrumental, o terceiro fator do mal-estar moderno estaria em duas expressões evidentes da vida política nas sociedades democráticas contemporâneas. De um lado, “uma grande perda de liberdade”, uma vez que “as instituições e as estruturas da sociedade tecnológico-industrial limitam rigorosamente nossas opções”, não só tornando “difícil manter um estilo de vida individual contra a corrente”, como também forçando-nos “a dar à razão instrumental um peso que nunca lhe concederíamos em uma reflexão moral séria” (Taylor, 1994a, p.44). De outro, uma tendência a certa alienação política em função de uma preferência por “ficar em casa e gozar as

satisfações da vida privada³⁴, enquanto o governo proporciona os meios para o alcance dessas satisfações e os distribui de modo generalizado” (*idem*) – preferência que costuma ter como contrapartida abrir mão do direito e dos deveres políticos necessários para o exercício do autogoverno pressuposto em uma concepção republicana da soberania popular. Como já tinha vislumbrado o magistrado francês Aléxis de Tocqueville (1805-1859), os cidadãos das “épocas democráticas” que, sob a égide da igualdade, “se movem sem cessar para alcançarem pequenos e vulgares prazeres, de que enchem a própria alma”, submetem-se a um “tipo de servidão regular, suave, tranqüila”, colocando-se sob a ameaça de uma “espécie de opressão”, “um poder imenso e tutelar”, uma forma de “despotismo administrativo”, que assim descreve:

...o soberano estende os braços sobre toda a sociedade; cobre-lhe a superfície com uma rede de pequenas regras complicadas, minuciosas e uniformes, através das quais os espíritos mais originais e as almas mais vigorosas não conseguiriam aparecer para sobressair na massa; não dobra as vontades, amolece-as, inclina-as e as dirige; raramente força a agir, mas opõe-se freqüentemente à ação; não destrói, impede o nascimento; não tiraniza, atrapalha, comprime, enerva, arrefece, embota, reduz, enfim, cada nação a nada mais ser que uma manada de animais tímidos e industriais, cujo pastor é o governo. (Tocqueville, 1973, p.312-3)

O que em Tocqueville eram preocupações, em Taylor é já diagnóstico das democracias liberais contemporâneas: “algo parecido a esta alienação da esfera pública e conseqüente perda de controle político está tendo lugar no nosso mundo político, altamente centralizado (...) Se é este o caso, o que estamos em perigo de perder é o controle do nosso destino, algo que poderíamos exercer em comum como cidadãos” (Taylor, 1994a, p.45). É verdade que há uma ambigüidade nesta última afirmação: o futuro do pretérito de *poderíamos* sugere que “o controle de nosso destino” ainda não ocorreu; mas o início da frase anterior, *o que estamos em perigo*

³⁴ Por certo um comportamento potencialmente tão comum à maioria dos cidadãos no Canadá de Taylor, nos EUA ou na União Européia, quanto restrito no Brasil ao alcance das classes médias e da burguesia – o que, evidentemente, não garante às classes populares o privilégio de uma participação ativa na vida política, seja porque também perseguem e, em algum grau, realizam a seu modo alguns ‘prazeres da vida privada’, seja porque, em combinação com a privação também do conhecimento adequado de seus direitos políticos, tendem a ‘entretê-lo’ seu cotidiano com a luta pela sobrevivência.

de perder, indica que o “controle de nosso destino” já seria fato. Ora, esta diferença sutil é crucial para a leitura do fenômeno da “alienação da esfera pública”, no dizer de Taylor; desse novo “tipo de servidão” ou “despotismo administrativo”, no dizer de Tocqueville. Uma coisa é sustentar que há um mal-estar devido à *perda* de um bem (no caso, político) que já se havia conquistado, como parece argumentar Taylor. Outra é admitirmos um mal-estar contemporâneo semelhante, mas atribuí-lo a uma consciência (moderna e crescente) pela *ainda não* realização de um ideal cujo valor, no entanto, tem se fortalecido historicamente. Afinal, em nenhuma sociedade no mundo antigo ou moderno o ideal democrático de “governo do povo, *pelo* povo e para o povo” – pressuposto na noção de controle do próprio destino, cuja perda Taylor lamenta – se realizou plena e duradouramente enquanto acesso universal e obra de uma cidadania política ativa.

O aprofundamento da visão de Taylor permite esclarecermos melhor este ponto. O autor alinha três grupos ou correntes que, por vias e perspectivas distintas, alimentariam as fontes do mal-estar contemporâneo, valorizando-as como conquistas irreversíveis ou, quando muito, considerando-as um mal necessário, compensado por outros ganhos: “os que se acham profundamente imersos na ‘cultura do narcisismo’ (...), os adeptos da razão tecnológica (...) e os defensores da mera liberdade negativa” (*idem*, p.46), grupos que, por atitude e/ou convicção, contribuiriam para a força e o prestígio atuais, respectivamente, do individualismo, da tecnologia e da gestão burocrática. Evidente que as três tendências podem se combinar, potencializando-se umas às outras, e ser encontradas na mesma pessoa: com certeza não é estranha a nenhum de nós a imagem de homens ou mulheres que, centrados em projetos de autorrealização, canalizam todas as suas ações em benefício dos seus próprios interesses, sejam menos ou mais imediatos, e a partir do próprio ‘sucesso’, socialmente reconhecido e recompensado, perseguem e usufruem as ‘maravilhas’ do avanço tecnológico, ficando, evidentemente, entre demandas de trabalho e tantas possibilidades hedonistas, ‘sem tempo’ para considerações e ações voltadas à crítica e eventual intervenção na esfera pública – vale dizer, voltadas para a construção ou desenvolvimento das condições de sua

efetiva autodeterminação, não apenas como indivíduos, mas também como membros de uma comunidade.

Mas será esse fenômeno ocidental urbano de multidões individualistas, que encontram na razão instrumental um *modus operandi* avançado e ‘optam’ pela abdicção do pleno exercício de sua cidadania política, a expressão de um conjunto de perdas ou retrocesso, como quer Taylor? Em perspectiva histórica e sob a ótica do construtivismo piaget-kohlberguiano a resposta é *não*. “As pessoas têm às vezes a impressão de que se produziu um importante declínio durante os últimos anos ou décadas, desde a 2ª Guerra Mundial, ou dos anos 50”, diz Taylor, acrescentando que “em algumas ocasiões a perda se percebe a partir de um período histórico muito mais longo, contemplando toda a era moderna desde o século 17 como marco temporal do declínio” (Taylor, 1994a, p.37). Ora, ‘as pessoas’ a partir de que perspectiva? Ou quais pessoas? Certamente não os afro-descendentes que habitam de norte a sul o continente americano e que tenham tido a oportunidade de conhecer a história de seus antepassados, podendo-se imaginar, no século 17 ou 18, no porão de um navio negreiro ou, se sobreviventes, açoitados em um pelourinho³⁵. Nem a maioria das mulheres ocidentais, se conhecedoras do fato de que há menos de um século ainda eram destituídas de direitos políticos básicos, vivendo sob uma ética de forte (quando não absoluta) submissão aos homens, cujos efeitos discriminatórios, com maior ou menor força e visibilidade, ainda se fazem sentir, presentes mesmo nas sociedades em que a desigualdade de gênero tem sido mais combatida³⁶.

³⁵ Declínio certamente houve para os membros das etnias vitimadas pela expansão da civilização ocidental, para as tribos africanas, indígenas da Oceania e do continente americano, os quais antes, mesmo em sociedades ‘fechadas’, com papéis sociais rigidamente pré-definidos, sem espaço para a autonomia individual e pós-convencional, exerciam sua autonomia como grupo étnico-cultural, como ‘senhores’ do próprio destino. Para eles o contato com a civilização ocidental moderna significou, quando não seu extermínio, a desestruturação de sua ordem social e sua dispersão, na melhor das hipóteses um simulacro de autonomia, tutelados hoje pelos Estados nacionais que os cercaram. Aqui sim, pode-se falar em declínio, não para os herdeiros da civilização ocidental, menos ou mais incluídos, já contemplados, ao menos formalmente, pelas possibilidades da autorrealização e da autodeterminação.

³⁶ A percepção da maioria das mulheres brasileiras, por exemplo, é de que se algo mudou foi para melhor, ou seja, de que houve avanços e não declínio, conforme claramente captada em um *survey* recente (outubro de 2001), representativo das mulheres residentes em áreas urbanas e rurais de todo o país. Solicitadas a avaliar “em comparação com a vida uns 20 ou 30 anos atrás”, se achavam que “a situação das mulheres hoje está melhor, está pior ou não teve mudanças”, cerca de 2/3 (65%)

Do ponto de vista construtivista, admitindo-se uma filogênese da moralidade, o individualismo e a razão instrumental hegemônicos em nossas sociedades e a inconseqüente delegação de poder às burocracias, predominante na cultura política das democracias ocidentais, antes que um declínio, seriam uma expressão de imaturidade histórica de uma dimensão de individualidade – desde sempre exercida mas só recentemente reconhecida e problematizada em seu potencial de desenvolvimento, por isso moderna – que se explicitou e se universalizou, ao menos como promessa, apenas nos últimos séculos. A censura de Taylor à atitude individualista-instrumental é extremamente pertinente, uma vez que, imersa acriticamente na faticidade do mundo da vida, essa postura corresponde a consciências que se movimentam em um horizonte ora pré-convencional, ora convencional, oscilando entre perspectivas egocêntricas e sociocêntricas, com poucas oportunidades para realizar a vocação ou potencial humano para a autonomia moral³⁷. Ocorre que a perspectiva das moralidades que constituem o nível de julgamento pós-convencional (as orientações do *contrato social* e do *princípio ético universal*) sequer se colocava, exceto talvez como um esboço tosco ou ao alcance de uns poucos, no horizonte ético das sociedades do século 17 em

disseram que está melhor, apenas ¼ (24%) que está pior e 10% que não mudou. A percepção de mudança positiva – majoritária em todos os segmentos e regiões, independentemente de escolaridade, nível de renda, 'raça' ou local de moradia – foi justificada, em respostas espontâneas, fundamentalmente relacionadas a ganhos de autonomia. Para a íntegra da pesquisa *As mulheres brasileiras nos espaços público e privado* consultar o site da Fundação Perseu Abramo (www.fpabramo.org.br) ou o Banco de Dados do CESOP (Centro de Estudos de Opinião Pública), da Unicamp. Claro que se pode argumentar que esta 'evidência', dadas as técnicas de *survey*, pode não ter validade, sendo mera expressão de consciências atomizadas. Para essa discussão, que aqui não cabe, ver Venturi, G. (2003), "Opinião pública, democracia e legislação eleitoral", in *Reforma Política*, Vannuchi, P. (org.), Ed. Fundação Perseu Abramo, São Paulo.

³⁷ Taylor observa, a este respeito, que há dois sentidos para o conceito de individualismo, correspondentes à distinção, já presente em Tocqueville, entre 'individualismo' e 'egoísmo'. Ao individualismo propriamente dito corresponderia o ideal moral da autorrealização, que acima situo na perspectiva da heteronomia convencional. Já o egoísmo, diz ele, "supõe habitualmente um fenômeno de decomposição, no qual a perda de um horizonte tradicional deixa atrás de si a anomia, e no qual cada um se arranja por si mesmo, como sucede, por exemplo, nos bairros periféricos, castigados pela delinqüência e formados por camponeses recém chegados às cidades do Terceiro Mundo (ou de Manchester do século 19)" (Taylor, 1994a, p.56, nota 9). De fato, confirmando a intuição de Taylor sobre a atitude delinqüente a que imputa o egoísmo, pesquisas com o instrumental kohlberguiano de captação e classificação dos estágios de moralidade, realizadas em presídios, encontraram a maioria dos criminosos convictos no estágio 2 de moralidade, tipicamente egocêntrico e pré-convencional,

que Taylor localiza o início do ‘declínio’ que denuncia, posto que pressupõe instituições políticas e uma concepção moderna de indivíduo livre que ainda estavam em gestação.

De qualquer forma, mesmo que não em suas causas, o diagnóstico de Taylor é procedente como retrato de males existentes e de seus perigos, do ponto de vista da valorização de um meio social favorável à emergência de indivíduos autônomos. Considera o relativismo ético presente no senso-comum liberal, assentado em uma visão simplista do princípio universalista do respeito mútuo, um agente legitimador do individualismo e da razão instrumental a partir da noção de que “todo mundo tem o direito de desenvolver sua própria forma de vida, fundada em um sentido próprio do que realmente tem importância ou tem valor” – fenômenos que Taylor atribui fundamentalmente à dissolução dos horizontes morais, mas que, como vimos, podem ser expressão de um momento de desequilíbrio da moralidade no plano filogenético, em processo de assimilação de novos valores (a liberdade individual de escolher o próprio destino) ainda não adequadamente acomodados. Trata-se de uma postura que “reflete o que poderíamos chamar de individualismo da autorrealização (...), que se fortaleceu especialmente nas sociedades ocidentais a partir dos anos 60” – um tipo de individualismo que, por sua vez, é sustentado por “um poderoso ideal moral (...), o de ser fiel a si mesmo”, o ideal de *autenticidade* (Taylor, 1994a, p.49-51).

Originada em fins do século 18, para Taylor o ponto de partida da ética da autenticidade pode ser fixado na noção, então corrente, “de que os seres humanos estão dotados de sentido moral, de um sentimento intuitivo do que está bem e do que está mal” – uma idéia enunciada inicialmente por outros, mas que apareceria em sua forma decisiva para a modernidade em Rousseau. O pensador genebrino não só afirmaria que “a moralidade possui uma voz interior” – voz que deve ser ouvida para não nos deixarmos levar pelas paixões induzidas ou impostas pela sociedade, como vimos no primeiro capítulo – como teria sido “o filósofo que mais contribuiu” para deslocar a importância dessa constatação de fora para dentro do indivíduo. Ou seja,

que Kohlberg, como vimos no Capítulo 2, denomina exatamente de *moralidade individualista*

se antes se tratava de “estar em contato com nossos sentimentos morais (...) como *meio* para a finalidade de atuar corretamente”, Rousseau dá voz a um novo sentido para esse contato do indivíduo consigo mesmo, convertendo-o “em algo que devemos alcançar com o *fim* de sermos verdadeiros e plenos seres humanos”³⁸, registrando “um pronunciado *giro subjetivo* da cultura moderna, em que terminamos por pensar em nós mesmos como seres investidos de uma profundidade interior”, até então não reconhecida (Taylor, 1994a, p.61-2, grifos meus).

Embora edificada “sobre formas anteriores de individualismo, como o individualismo da racionalidade não comprometida”, de Descartes, “e o individualismo político de Locke, que tratava de fazer à pessoa e à sua vontade anteriores à obrigação social”, a ética da autenticidade, “filha do período romântico”, teria nascido “crítica com a racionalidade não comprometida e com um atomismo que não reconhecia os laços da comunidade”. E mais de um século depois passaria por “uma evolução”, no dizer de Taylor, ao agregar-se a ela a noção de *originalidade*, segundo a qual “cada um de nós tem uma forma original de ser humano” – uma “idéia que penetrou profundamente a consciência moderna” (*idem*, p.64), assim formulada pioneiramente por Johann G. Herder (1744-1803): “todo homem tem sua própria medida e ao mesmo tempo uma voz própria de todos os seus sentimentos com respeito aos demais”³⁹. Aquele componente crítico ao atomismo e ao racionalismo não comprometido, combinado com a busca de uma integridade íntima e de originalidade, teriam constituído “o pano de fundo do ideal moderno de autenticidade, e das metas de autorrealização e desenvolvimento de si mesmo em que habitualmente nos fechamos” (Taylor, 1994a, p.61-5).

instrumental.

³⁸ “Rousseau inclusive nomeia o contato íntimo consigo mesmo, mais fundamental que qualquer perspectiva moral, que é uma fonte de alegria e contentamento: ‘le sentiment de l’existence’”, lembra Taylor (1994b, p.29).

³⁹ Herder, J.G. (1777-1803). *Ideen*, vii.1, in *Herders Samtliche Werke*, vol. 13, Weidmann, Berlim, p.291, citado por Taylor (1994a, *op.cit.*, p.64). Noção que chega a nossos dias popularizada na expressão “o homem é a medida de si mesmo”. Taylor observa que Herder aplica seu conceito de importância da originalidade em dois níveis, não só de um indivíduo diante de outros, mas também da cultura de um povo diante de outros povos. E afirma: “Nós podemos reconhecer aqui a idéia seminal do nacionalismo moderno, em ambas formas, benigna e maligna” (Taylor, 1994b, p.31).

No entanto, a busca da autenticidade – para Taylor, “um dos ideais constitutivos da cultura moderna” – seria desvirtuada a meio caminho de sua vocação emancipadora diante da força atrativa do seu componente individualista, em combinação perversa com as tendências atomizantes da sociedade contemporânea. Além disso, teriam concorrido contra o reconhecimento de sua importância “o subjetivismo moral” da nossa cultura, segundo o qual “a razão não pode mediar as disputas morais”, e uma relutância da sociologia em admitir o quanto “estas mudanças de cultura e de perspectiva devem algo ao seu poder intrínseco como ideais morais”, preferindo considerar o individualismo e a expansão da razão instrumental “como subprodutos da mudança social: por exemplo, como efeitos indiretos da industrialização ou de uma maior mobilidade, ou da urbanização”⁴⁰ (*idem*, p.55).

Aqui portanto, Taylor retoma sua crítica às doutrinas éticas de cunho kantiano: na medida em que, por seu formalismo, se encontrariam impedidas de defender qualquer ideal moral substantivo (posto que isto implicaria admitir a eventual superioridade de alguma forma de vida sobre outras), contraditoriamente acabaram por permitir que a tolerância dê sustentação ao relativismo que elas mesmas, proclamando-se universalistas, pretendem combater. A cultura da tolerância alimenta a autorrealização individual, impulsionada por um simulacro do ideal da autenticidade, “que empresta apoio em um certo tipo de liberalismo (...), o liberalismo da neutralidade”, para o qual “a vida boa é aquilo que cada indivíduo busca a sua maneira, e um governo faltaria à imparcialidade, e portanto ao respeito eqüitativo aos cidadãos, se tomasse partido nessa questão”, lembra Taylor. E aludindo ao *overlapping consensus* rawlsiano, acrescenta: “ainda que muitos autores dessa escola são oponentes do relativismo brando (Dworkin e Kymlicka entre eles), o resultado de sua teoria consiste em relegar as discussões sobre a boa vida às margens do discurso político” (*idem*, p.53).

⁴⁰ E isto, lembra Taylor, “apesar da orientação de alguns dos grandes fundadores das ciências sociais, como Weber, que reconhecia o papel crucial das idéias morais e religiosas na história” (*op.cit.*, p.55, nota 8).

Para recuperar a importância do ideal da autenticidade de modo a que “possa nos ajudar a restaurar nossa prática” (ao que parece, no sentido de superar as três fontes do mal-estar moderno), Taylor defende a crença em “três coisas, todas elas controversas”, sendo a primeira (a validade da autenticidade como ideal) e a terceira (a idéia de que argumentações razoáveis fazem diferença), a meu ver derivadas da segunda: a de “que se pode argumentar razoavelmente sobre os ideais e sobre a adequação da prática com esses ideais” (*idem*, p.59). Assim, ao individualismo relativista Taylor contrapõe uma autenticidade universalizável (enquanto potencial humano à originalidade); à razão instrumental (atomizada e heterônoma), presa a cálculos de custo-benefício, uma razão (dialógica e autônoma) capaz de exercer a crítica axiológica e a hierarquização das formas do bem-viver; ao conformismo alegre e hedonista com as benesses (reais ou prometidas) do despotismo brando e ao conformismo cínico que encara as fontes de mal-estar como contrapartida inevitável dos ganhos de liberdade (um mal necessário do rompimento com a velha ordem de papéis sociais rígidos e pré-definidos), contrapõe a possibilidade da autodeterminação de nosso destino.

Ao criticar correntes ‘pós-modernas’ (no que vem mais uma vez ao encontro dos kantianos) – correntes “que têm tratado de deslegitimar os horizontes de significado, como vemos no caso de Derrida, Foucault e seus seguidores” – Taylor sintetiza a complexidade do ideal de autenticidade como segue:

Em resumo, podemos afirmar que a autenticidade (A) envolve (i) criação e construção assim como descobrimento, (ii) originalidade, e com frequência (iii) oposição às regras da sociedade e, inclusive, potencialmente, àquilo que reconhecemos como moralidade. Mas também é certo, como já vimos, que (B) requer (i) abertura aos horizontes de significado (pois de outro modo a criação perde o pano de fundo que pode salvá-la de sua insignificância) e (ii) uma autodefinição no diálogo. Há de se admitir que essas exigências possam estar em tensão. Mas o que resulta errôneo é privilegiar simplesmente uma sobre a outra, (A), por exemplo, em detrimento de (B), ou vice-versa. É isso que as tendências tão em voga da ‘desconstrução’ fazem hoje em dia. Dão ênfase a (A.i), a natureza construtiva, criativa das nossas linguagens expressivas, enquanto esquecem por completo de (B.i), [sua relação com horizontes de significado]. E captam as formas extremas de

(A.iii), a amoralidade da criatividade, ao mesmo tempo em que esquecem sua trama dialógica [B.ii], que nos liga aos demais. (*idem*, p.99)

Em suma, seja nesta crítica aos pós-modernos, ou na denúncia do atomismo e das limitações da razão instrumental; seja na concepção de uma autenticidade ao fim tão próxima à da autonomia moral, posto que “envolve originalidade, e exige rebelar-se contra as convenções” (*idem*, p.98), sem perder de vista o horizonte de valores da coletividade que viabiliza a existência individual; seja ainda na demanda por uma crítica axiológica e hierarquização das formas de bem-viver (possibilidade sustentada por Kohlberg), ou pela aposta na capacidade persuasiva e implicitamente desenvolvimental da razão dialógica (constatada por Piaget) – tarefa que para ser razoável para os demais interlocutores e objeto de um diálogo verdadeiro, pressupõe como ponto de partida a assunção de um ponto de vista moral imparcial (aproximando-o da concepção da ação comunicativa de Habermas) –, o fato é que não são poucos nem irrelevantes os pontos de contato e identidade entre o enfoque normativo cultural-contextualista de Taylor e o enfoque normativo universal-formalista de nossa tríade (pós mas ainda) kantiana.

Evidentemente, a revelação dessa inusitada proximidade não significa que a pretensão de assimilar reciprocamente esses autores esteja realizada – se é que é possível, particularmente no caso entre Taylor e Habermas, posto que os separa a questão de fundo sobre a que deve caber primazia, em uma teoria normativa: se ao bem ou ao valor (Taylor), se ao justo ou ao procedimento (Habermas). De qualquer forma, ainda que parcialmente, a tarefa de assimilá-los só terá êxito se, de acordo com uma eventual fusão resultante, mais que identidades lógico-concentuais, atingirmos respostas plausíveis para as tensões reais hoje colocadas pelo confronto de ambos enfoques, a exemplo do embate entre a ênfase na defesa da igualdade formal de direitos universais – sustentada por perspectivas predominantemente deontológicas e procedimentalistas, como as de Rawls e Habermas – e a ênfase na afirmação do direito à diferença, pleiteado para (e por) identidades coletivas, reivindicada por perspectivas predominantemente teleológicas e culturalistas, como a de Taylor e de outros comunitaristas.

3. Igualdade de direitos *versus* direito à diferença

A questão da importância do reconhecimento de identidades coletivas é uma consequência, segundo Taylor, do desenvolvimento da democracia, que advém do papel – “essencial para a cultura democrática” – desempenhado pela noção de *igual reconhecimento* entre os indivíduos: “a democracia foi conduzida a uma política de igual reconhecimento, a qual adquiriu várias formas através dos anos, e agora retornou sob a forma de demandas por *status* igual para culturas e para os gêneros” (Taylor, 1994b, p.27). Trata-se do resultado de uma mudança no *status* e na percepção da identidade individual, decorrente de duas novidades trazidas pela modernidade: de um lado, o declínio do valor da *honra*, privilégio da nobreza, e a ascensão do valor da *dignidade*, em princípio extensível a todos os seres humanos (ao menos a todos os cidadãos); de outro, a formação do ideal de autenticidade, ao longo do século 18, tratada na seção anterior.

Se antes as identidades básicas eram previamente definidas (servo ou senhor), conhecidas já ‘no berço’ e para toda a vida, a emergência da ordem burguesa com seu ideal de democracia e possibilidade de mobilidade social, coloca a questão da identidade em outros termos: os papéis sociais já não derivam exclusivamente da origem social, esta já não é suficiente ou capaz de fixar as identidades. Enquanto o privilégio da honra expressava uma distinção fundada em diferenças tidas como naturais – e por isso definidoras de identidades não problemáticas –, o direito à dignidade teve como premissa a noção (à época, emergente) de igualdade universal, cuja afirmação, bem como das identidades dela derivadas, desde então dependem de reconhecimento recíproco, já que é no reconhecimento mútuo de nossa igualdade jurídica e moral que, no Estado de Direito, afirmamos, ao menos formalmente, nossa dignidade cidadã.

Associado a esse processo, o ideal da autenticidade viria a contribuir para enterrar “decisivamente [aque]la identificação socialmente derivada”, na medida em

“que me provoca a descobrir minha forma de ser original” e “isto não pode, por definição, derivar-se socialmente, devendo sim ser gerado internamente” (Taylor, 1994a, p.81). No entanto, como lembra Taylor em outros termos, a formação dessa nova identidade individual – “uma identidade *individualizada*, que é particular a mim e que eu descubro em mim mesmo” (Taylor, 1994b, p.28) – não pode ser obra de um processo de introspecção em busca de um *eu* profundo essencializado, como supõe versão superficial e banalizada no senso-comum⁴¹:

Descobrir minha identidade por mim mesmo não significa que eu a elabore isoladamente, mas que a negocio, por meio do diálogo, em parte aberto, em parte introjetado, com outros. Essa é a razão pela qual o desenvolvimento de um ideal de identidade gerado a partir do interior outorga uma importância nova e crucial ao reconhecimento. Minha própria identidade depende de modo crucial de minha relação dialógica com os outros.

A questão não reside em que esta dependência dos demais tenha surgido com a época da autenticidade. (...) A identidade socialmente determinada dependia por sua própria natureza da sociedade. (...) O problema da identidade interiormente derivada, pessoal e original, é que não desfruta desse reconhecimento *a priori*. Tem de conquistá-lo por meio do intercâmbio, e pode fracassar nesse empenho. (Taylor, 1994a, p.81-2)

Ao ressaltar o fato de que a formação das identidades individuais passou por uma modificação de sua forma de dependência em relação à sociedade (na verdade, porque as formas da socialização se modificaram), Taylor deixa implícita a idéia de que está dada a relevância da questão (moderna) do sentimento de pertença (ou não) dos indivíduos a identidades coletivas. Se antes as identidades pessoais não eram problemáticas é porque derivavam de identidades coletivas igualmente rígidas e pré-definidas. A partir da dissolução das velhas hierarquias sociais, com a emergência de sociedades complexas, em um mesmo indivíduo tanto podem passar a se entrecruzar múltiplas identidades coletivas, como, ainda que

⁴¹ Sob o domínio da razão instrumental, versões banalizadas exploram o legítimo impulso à autorrealização (como atesta, aliás, o sucesso de manuais e auto-ajuda): “Com muita freqüência nos oferecem técnicas, baseadas em supostos achados científicos, para alcançar a integração psíquica ou a paz de espírito. O sonho de uma rápida solução encontra-se também aqui presente, como em outras partes, apesar do fato de que desde o princípio, e ainda hoje em dia, a meta da autorrealização foi entendida como antitética à do mero controle instrumental. Uma técnica de

prevaleça apenas uma, esta terá sido de alguma forma construída, e não dada *a priori*. Ou seja, uma nova dinâmica indivíduo/sociedade de formação de identidades colocou-se em movimento.

A psicologia genética (que reconhece a existência desse vínculo, seja em contextos sociais com papéis rígidos, seja em contextos permeáveis à redefinição das identidades) sugere que há uma tendência dos indivíduos – particularmente forte entre os que ingressam na perspectiva sócio-moral convencional (estágio 3, da moralidade normativa interpessoal), ou que nela permanecem (estágio 4, da moralidade do sistema social) – a, de alguma forma, se espelharem em uma ou mais das identidades coletivas com que estabelecem o diálogo através do qual constituem a formação de suas identidades individuais. Nesse sentido, o cognitivismo corrobora a relevância da questão do reconhecimento de identidades coletivas, reservando-lhe um papel importante no processo de desenvolvimento da moralidade (posto que esta, lembremos, em sua complexificação crescente de estruturas invariantes, não admite ‘queima de etapas’). Mas não partilha, com Taylor, do lugar de destaque que atribui a essa questão, quando chega a elevar seu corolário – a saber, a sobrevivência e o fortalecimento das identidades culturais – como um dos fins últimos do modelo normativo que considera ideal (discussão que será retomada nas conclusões do capítulo 4).

Mas em suma, sem reconhecimento da dignidade não há identidade individual. Como esta passa pela percepção de pertença a grupos sociais, o reconhecimento tem de ser estendido à identidade coletiva dos grupos – ou seja, demanda o reconhecimento de suas especificidades, de sua diferença. Um reconhecimento, adverte Taylor, cuja ausência “pode causar prejuízos àqueles a quem seja negado”, uma vez que “a projeção de uma imagem inferior ou degradante do outro pode realmente distorcer e oprimir, na medida em que seja interiorizada” (*idem*, p.84). Emerge assim, uma nova questão a clamar por acomodação no debate da justiça como equidade: “no plano social, o princípio crucial é o da justiça, que

solução rápida com o propósito de se deixar levar representa a máxima contradição” (Taylor, 1994a,

exige igualdade de oportunidade para que todo mundo desenvolva sua própria identidade, o que inclui (...) o *reconhecimento universal da diferença*, nas formas em que isto resulte pertinente para a identidade, já sejam de sexo, raciais, culturais, ou estejam relacionadas com a orientação sexual” (*ibidem*, grifo meu). É sobre esse ponto que as divergências de Taylor com o procedimentalismo liberal, ou especificamente com o “liberalismo da neutralidade”, se farão mais explícitas, pois avalia que este não tem como absorver as implicações mais radicais dessa nova demanda sem se descaracterizar, rompendo com algumas de suas premissas básicas, ou pior, sem desmascarar sua pretensa neutralidade. Mas antes de avançarmos nesse embate no plano normativo, convém nos determos um pouco no significado sociológico, na dimensão e nos novos problemas trazidos pelo desafio diferencialista.

Em *Ciladas da diferença*, Antônio Flávio Pierucci reconstitui a trajetória do signo da diferença, localizando a origem de seu uso moderno na “direita tradicionalista e contra-revolucionária”, a “ultradireita do final do século 18 e primeiras décadas do 19”, em reação ao ideais republicanos universalistas e igualitaristas da Revolução Francesa (Pierucci, 1999, p.19). E afirma: “o pavilhão da *defesa das diferenças*, hoje empunhado à esquerda com ares de recém-chegada inocência pelos ‘novos’ movimentos sociais (...), foi na origem – e permanece fundamentalmente – o grande signo/desígnio das direitas, velhas ou novas, extremas ou moderadas. Pois, funcionando no registro da evidência, as diferenças explicam as desigualdades de fato e reclamam a desigualdade (legítima) de direito” (*ibidem*). Tomando o exemplo do racismo, comumente associado a “mentalidades e sensibilidades de direita”, Pierucci observa que há uma interpretação simplista, mas muito difundida no “senso comum intelectualizado”, que “pensa como suficiente, e por si só todo-esclarecedora, a definição do(s) racismo(s) e do(s) chauvinismo(s) como sendo, em sua essência, *rejeição da diferença*”, onde o racismo “é interpretado apenas como recusa, incapacidade ou impossibilidade de aceitar o outro, o diferente, o não-semelhante, o não idêntico”. Ocorre que essa simplificação,

p.93).

adverte, dificulta que se veja no racismo a “celebração da *certeza das diferenças* (...) A *démarche* racista começa por aí, pela focalização da diferença. O racismo não é primeiro rejeição da diferença, mas obsessão com a diferença, seja ela constatável, ou apenas suposta, imaginada, atribuída. (...) [N]os dois atos mentais envolvidos no racismo espontâneo (...) a *rejeição da diferença vem depois da afirmação enfática da diferença*” (*idem*, p.25-7).

Para Pierucci, o deslocamento do eixo da igualdade para o da diferença no discurso de movimentos das mulheres e de minorias étnicas, culturais, sexuais etc. – a afirmação do direito à diferença em detrimento da ênfase na busca da igualdade – teria, ao final, apenas nutrido a base argumentativa da direita conservadora (legitimada, desde sempre, no apelo da empiria de que somos diferentes), ao fundamentar, agora com bases culturais, a lógica de uma ordem discriminatória, antes apoiada apenas em pretensa naturalidade. E para os movimentos emancipatórios, o discurso do direito à diferença “traz consigo um artil (...), uma debilidade hereditária: o fato de ter sido o amor à diferença alimentado no campo (ultra)conservador duzentos anos a fio”, o que “intelectualiza em excesso a opção diferencialista de esquerda, sobrecarregando-a de um outro *handicap* – a elitização” (*idem*, p.31-2). A pretensão de combinar diferença e igualdade para superá-las enquanto dicotomia, simplificada na expressão ‘diferentes, mas iguais’, teria pouca possibilidade de êxito enquanto práxis libertária, posto que complexa demais para ser absorvida fora dos espaços acadêmicos, para fins de militância e práticas jurídicas. “A ‘igualdade na diferença’ não passa de um *wishful thinking* de esquerda, uma prescrição ilusória, uma tentação de onipotência nominalista”, diz Pierucci. As convicções discriminatórias têm a seu favor o poder convincente do sensível a alimentá-las cotidianamente: “as evidências todas da experiência viva e do dado sensível comprovam que os seres humanos são ‘diferentes, sim... e desiguais’, ‘diferentes e, por isto, desiguais’”, em um processo em que “a ilusão do sensível encaixa a construção do inteligível” (*idem*, p.32-4).

É incontestável a análise de Pierucci ressaltando o elo histórico entre a direita e o signo da diferença, enquanto fundamento para a desigualdade, seja por ocasião do seu surgimento como força política, em reação aos valores igualitários e universalistas, postos então na ordem do dia pela Revolução Francesa, seja hoje, como base de movimentos neo-racistas e anti-emancipatórios em geral – afinal, argumentam estes, as maiorias também teriam o direito de preservar suas identidades culturais, sejam étnicas, nacionais ou sexuais, defendendo-se da ‘invasão’ de imigrantes, da importação de valores e hábitos antagônicos a seu ‘estilo de vida’ etc. Retorcido, o enaltecimento da diferença, patrimônio conceitual histórico do conservadorismo, teria feito rápido estágio nos movimentos sociais progressistas das décadas de 1970 e 80, apenas para ser depois distorcido, voltando mais robusto ao seu campo ideológico ‘natural’. Mas em que pese a clareza da veracidade factual dessas constatações e da pertinência do alerta de Pierucci em relação aos riscos e custo da incorporação da temática diferencialista pelas forças emancipatórias, sua análise conduz a conclusões ambíguas: de um lado, parece sugerir a defesa da necessidade (que pressupõe a possibilidade) de que essas forças revertam a tendência diferencialista – suspendendo a demanda pelo direito à diferença, posto que implica o perigo de “oferecer a própria arma ao assaltante” – e retomem a oposição binária igualdade/diferença com ênfase na igualdade; de outro lado, transmite conformação, antes pessimista que otimista, diante da (ao que parece) irreversibilidade das tendências diferencialistas, frente à qual resta alertar:

Pode ser que toda essa sedutora densidade vital das novas mobilizações diferencialistas, que hoje se propagam por um mundo cada vez mais globalizado e midiático, esteja pondo em risco uma das crenças insubstituíveis para a vigência da democracia representativa e para o exercício universal da cidadania: a crença – *que não pode ser senão generalizada* – na necessidade de contarmos todos com elementos racionais-formais de mediação e representação e, por conseguinte, de *abstração* das particularidades e particularismos. Sem isto não só não há cidadania possível, não há *nation building* possível, como não há também possibilidade de normas éticas de validade universal. (Pierucci, 1999, p.108-9)

Há portanto duas questões em jogo, inter-relacionadas: a primeira consiste em analisar se é ou não reversível a tendência diferencialista expressa no posicionamento (sugerido como voluntário e equivocado) dos movimentos identitários com pretensões emancipatórias que a abraçaram; a segunda, caso se conclua pela irreversibilidade da tendência diferencialista, consiste em refletir sobre seu significado histórico e em que medida aponta ou não para o cenário acima descrito por Pierucci, de derrocada definitiva do projeto universalista da modernidade. Mas antes de examinar essas duas questões, convém abrir um parêntesis para avaliar se a ‘opção’ pelo diferencialismo por parte de movimentos identitários teria apenas provocado o uso “do feitiço contra o feiticeiro”, se teria de fato resultado apenas em reveses.

Ao ilustrar seu argumento sobre as *ciladas da diferença*, entre outros exemplos Pierucci cita o caso de um processo criminal movido pela agência estadunidense *Equal Employment Opportunities Commission* (EEOC) contra a Sears, na década de 80, em que esta era acusada de praticar uma política de contratação sexualmente discriminatória (excluindo as mulheres de funções melhor remuneradas). Ao final do longo processo (1979-85), baseando-se na constatação de diferenças de interesses entre homens e mulheres, a defesa desarmou a acusação e convenceu o juiz de que antes de praticar discriminação contra as mulheres, a distribuição de funções observada na Sears era reflexo das reais diferenças de gênero, empiricamente constatadas: “ ‘a pressuposição de interesses iguais é infundada e solopa fatalmente toda a sua análise estatística’, concluiu o juiz”, em resposta à acusação da EEOC à Sears (Pierucci, 1999, p.42).

Mas se nesse caso específico houve uma derrota, segundo Paola Cappellin (1995), em outros a mesma EEOC obteve vitórias consideradas importantes, como no processo contra a AT&T, nessa causa cara ao movimento feminista que é ‘o trabalho igual, remuneração igual’. E, mais que isso, a “força exemplar de inquéritos e processos que abalaram a opinião pública”, teria levado inúmeras empresas estadunidenses a reverem sua política de gestão de recursos humanos e implementarem “políticas de igualdade via ações afirmativas” – isto é, assentadas no

reconhecimento da diferença. O mesmo pode ser observado, segundo Cappellin, em empresas européias, à luz de orientações inseridas nos programas de ação da Comissão da Comunidade Européia a partir de 1979, que trataram de combinar o fomento da igualdade formal, legal, jurídica, com planos de ações positivas, considerando que a igualdade de fato passa pelo reconhecimento da diferença, por políticas compensatórias, definidas como “medidas jurídicas de reequilíbrio de desvantagens (...) que possam servir para favorecer quem estava até então discriminado social ou culturalmente”.

Em suma, Pierucci tem razão ao apontar o complicador prático introduzido pela temática diferencialista em disputas fora do âmbito acadêmico⁴², mas ela não resultou necessariamente em retrocesso. É razoável supor que a melhora da posição do contingente feminino nos mercados de trabalho, comparativamente ao contingente masculino, ainda que lenta e insatisfatória, foi maior nos países que adotaram alguma política compensatória nas últimas décadas do que nos que não o fizeram. O mesmo se pode esperar em relação às populações afro-descendentes onde houve ou há políticas de quotas para cargos públicos ou vagas universitárias. O fato é que para ser conclusiva, a avaliação sobre até que ponto a temática diferencialista trouxe mais perdas ou mais ganhos – avanço ou retrocesso no combate às desigualdades – aos movimentos que a abraçaram, depende de um balanço empírico abrangente. Para a nossa discussão basta admitirmos que o deslocamento do eixo da igualdade para o da diferença não resultou em mudanças em uma única direção – um dado importante para compreender as motivações de

⁴² Outro exemplo de complicador pôde ser visto, ao final da década passada, no debate sobre a aplicação ou não da pena de morte em Karla Tucker, a primeira mulher texana executada desde a Guerra de Secessão, condenada por duplo assassinato. Assumindo-se que a defesa da pena de morte representa o campo conservador, pôde-se observar argumentos esgrimidos com sinais trocados: “a despeito de toda a liberação das mulheres, em termos de responsabilidade criminal nós não consideramos as mulheres da mesma da mesma forma que consideramos os homens”, externou Jeff Brown, defensor público de São Francisco, apegando-se a uma concepção pré-igualitarista da diferença. “Eu acho altamente sexista; parece que consideração igual significa igual responsabilidade”, arguiu Dane Gillete, do escritório geral de advocacia do Estado, recorrendo ao princípio da igualdade na tentativa de condenar a ré (*San Francisco Chronicle*, 31.01.98). Certamente exemplos inversos seriam facilmente encontrados, do que se depreende que no contexto de processos judiciais, os argumentos e princípios sempre podem ser retorcidos, conforme o interesse e a capacidade de advogados e promotores, o que reforça a idéia de que o diferencialismo complica, mas não permite concluir que o faça em uma única direção ou sentido.

seus protagonistas. E tratar de motivações nos remete à primeira das questões acima, sobre a reversibilidade, ou não, da tendência diferencialista.

A hipótese da reversibilidade está pressuposta na caracterização de voluntarismo e de equívoco que em algumas passagens dá o tom do alerta de Pierucci: “olhando a coisa do ponto de vista dos movimentos sociais identitários, é como se a cada dia se desrecalcasse um pouco mais a vontade dos próprios diferentes de enfatizarem sua diferença e dela se orgulharem no velho estilo *Black is beautiful* dos anos 60. ‘Por que não?’, perguntam incomodadas e quase ofendidas as belas almas pós-modernas” (*idem*, p.106). Mas a passagem da chave igualitarista para a diferencialista pode ter sido menos opcional e voluntariosa do que parece, por parte dos movimentos emancipatórios.

De um lado, há o fato de que “diferenças coletivas ou grupais são componentes inevitáveis das sociedades humanas, resultantes de um processo de estratificação que (...) é sempre um processo dúplice, de diferenciação e de avaliação”, como lembra o próprio Pierucci – processo que certamente só fez se acentuar na segunda metade do século passado, multiplicando uma fragmentação identitária que tem se nutrido de várias fontes, entre elas o desenraizamento decorrente de fluxos migratórios, intensificados com a globalização econômica, o fortalecimento e novas ondas de expansão do feminismo, a emergência de novas identidades sexuais e outros desdobramentos do movimento da contracultura das décadas de 1960 e 70. Ou seja, multiplicaram-se as identidades e muitas delas *já surgiram sob o signo da diferença* – ainda que outras mais antigas, como a dos movimentos das mulheres e contra o racismo, tenham deslocado seu eixo –, de forma que parte do fenômeno diferencialista, que hoje coloca na ordem do dia a discussão sobre uma política de reconhecimento multicultural, responde diretamente à mera proliferação das identidades grupais. Como vimos com Taylor, a emergência dessas novas identidades coletivas responde às mudanças e novos desafios que a modernidade trouxe para a identidade individual, inclusive em sua versão perversa de um individualismo superficial, sem remissão a horizontes valorativos.

Por outro lado, nos movimentos em que de fato houve mudança da chave igualitarista para a diferencialista, é explícita sua insatisfação (no mínimo quanto ao ritmo das conquistas obtidas) com as teorias (a exemplo de Gilligan) e com os aparatos jurídico-institucionais assentados em princípios igualitaristas abstratos. Como assinala novamente o próprio Pierucci, citando a “pensadora feminista Luce Irigaray (1989, p.11): ‘Em suma, esta emocionante *Declaração dos Direitos do Homem* não significa quase nada relativamente à minha realidade quotidiana de mulher (...) O enunciado de direitos gerais e abstratos definidos mais *contra* do que *a favor*, funciona (na França) como uma espécie de droga asseguradora suscetível de exorcizar todos os perigos. (...) Todos os *slogans* igualitários veiculam, a nosso ver, uma ideologia totalitária. Desta ideologia, o respeito da diferença entre os sexos pode nos guardar sem repressão nem mutilação de nossa identidade humana’ ” (Pierucci, 1999, p.110-1). Ou seja, antes que uma opção tática equivocada (ou pior, um capricho arbitrário) de suas lideranças e ideólogos, a guinada observada no bojo dos movimentos de minorias e de mulheres do eixo da igualdade para o da diferença parece ter se imposto historicamente, como resposta a percepções inéditas diante de um provável acúmulo de evidências sobre a insuficiência de uma igualdade apenas formal, considerada incapaz de contextualizar e de responder satisfatoriamente a conflitos específicos enfrentados. Não cabe, portanto, a questão da reversibilidade pura e simples dessa ‘escolha’. Seja pelo surgimento de novos movimentos, diferencialistas desde sua origem, seja pela mudança no interior dos antigos, não há hoje como ignorar a existência de múltiplos sujeitos e identidades, retornando, sem mais, ao enaltecimento de uma igualdade oposta ou cega às diferenças – o que não significa que isso deslegitima a preocupação com suas conseqüências, corretamente levantada por Pierucci, levando-nos para a segunda questão colocada acima.

Quais são as implicações do deslocamento dos movimentos sociais (mas não só, também das sociedades civis de modo mais amplo e de alguns Estados, com suas políticas voltadas para o multiculturalismo) do ideal da igualdade de direitos

para o ideal do direito à diferença? Há um risco efetivo de retrocesso e de abandono do projeto universalista moderno? Em lugar oposto ao de Taylor (que defende a necessidade de políticas de reconhecimento das identidades coletivas), Pierucci (que alerta para o risco das políticas identitárias) se aproxima do filósofo canadense, no entanto, quando partilha com este de um certo mal-estar e de um prognóstico problemático:

É possível que, ao insistir sobre esta classe de diferenças, a política venha a entrever novos horizontes de emancipação humana. Isto eu não quero, nem devo, descartar *a priori*. Mas quero crer que na ausência de um projeto político-institucional plausível e minimamente consistente além e acima do Estado nacional, algo como uma ordem jurídica supranacional, o risco considerável, nitidamente visível desde agora, é o de contribuir para aprofundar justamente a crise do 'geral' (Gauchet, 1985). É provável que a cultura do fragmento venha contornar temporariamente, e ilusoriamente, a 'perda de sentido' que, segundo Weber, caracteriza a modernidade cultural, mas é ainda mais provável que aprofunde e torne ainda mais aguda a 'perda de *civilità*'. Pode muito bem resultar dessa 'explosão de diferenças' que o espaço político venha a ser recoberto por parcialidades levadas ao absoluto, por localismos estreitos e sem horizonte, por diferenças que recusam toda perspectiva de igualdade (Jenson, 1990). Chegaríamos desse modo a um 'estado de natureza' pós-civilização, no qual todo valor geral seria declarado falso, no qual toda pretensão de universalidade efetiva apareceria sem fundamento. (Pierucci, 1999, p.110)

De modo análogo ao mal-estar de Taylor, que partindo da constatação do atomismo atual, supõe *perda e retrocesso* onde apenas pode *ainda não* ter ocorrido avanço, a projeção de Pierucci, partindo da constatação da fragmentação diferencialista atual, parece antever riscos de perda e retrocesso futuros *também*, como Taylor, pela ausência de uma perspectiva construtivista em sua análise. Isso fica ilustrado na observação que faz ao comparar o desenvolvimento das transformações que atravessaram o movimento e os estudos feministas – da primeira onda *igualitarista*, à segunda da *diferença de gênero* e à terceira da *multiplicidade*, da *diferença dentro da diferença* – com a trajetória da variável raça: “A seqüência de fases [de um modelo *uni-racial* ao enfoque *bi-racial* e, deste, ao *multicultural*] é simplesmente idêntica às três 'etapas' (se é que neste caso se pode

falar em etapas) percorridas pelo pensamento feminista (...) Não tem nenhum sentido supor que os sucessivos deslocamentos observados sejam etapas de um processo evolutivo de desenvolvimento, nem tampouco pensar que uma fase substitua a outra. É bem verdade que, *à medida que o movimento anda*, as diferentes posições que vão-se formando *em seu interior* se deslocam, *se reorganizam e se rearticulam*. Sem que uma tome o lugar da outra, fique claro”, diz Pierucci, renunciando ao paradigma construtivista (1999, p.137-8 e nota 22, grifos meus).

Ora, considero que faz todo sentido sim falar em desenvolvimento, e na acepção forte que a psicologia genética dá ao termo – ou seja, no sentido de processos de equilibração e desequilibrarão de estruturas que se sucedem, substituindo as anteriores por construções mais complexas. Em um paralelismo com o modelo piagetiano – que pode, como vimos, aplicar-se tanto ao desenvolvimento cognitivo de um indivíduo (ontogenético), quanto ao desenvolvimento de um corpo teórico ou da ciência (filogenético) – o processo de transformações do movimento e das teorias feministas descrito por Pierucci poderia ser narrado da seguinte forma: movimento feminista, inicialmente adaptado a uma situação antes percebida como equilibrada (a promessa igualitarista da primeira onda), é desestabilizado por elementos externos perturbadores (as evidências crescentes da insuficiência do modelo formal-universalista e a emergência gradual da distinção conceitual sexo/gênero), cuja assimilação aos esquemas cognitivos prévios reorganiza-os em um novo patamar de complexidade, acomodando-os agora em uma estrutura mais complexa (o diferencialismo essencialista da segunda onda). Diante de novas perturbações externas (as vozes das mulheres negras, das trabalhadoras, das lésbicas etc., vozes “de suspeição quando não de rejeição do paradigma de gênero”, agora considerado “excludente, repressivo, etnocêntrico, racista” – Pierucci, 1999, p.132), ocorre novo processo de desestabilização, assimilação e adaptação, reconstituindo a agenda e a teoria do movimento feminista em novo patamar de complexidade (a multiplicidade, a diferença *entre* mulheres da terceira onda).

Como se trata de um processo permanente de manutenção de equilíbrio (do indivíduo ou coletivo) às exigências do meio (adaptação), é de se supor que aquelas correntes do movimento feminista atual que enfatizem excessivamente as diferenças, em detrimento absoluto de um horizonte de igualdade, desafiadas pelas conseqüências desse desequilíbrio (derrotas ou reveses, esfacelamento etc.) vejam-se obrigadas a buscar nova acomodação às circunstâncias dadas (ocorrendo um novo ciclo de assimilação e acomodação), revendo sua perspectiva em busca de maior efetividade. Uma lógica de equilibração que se aplica, evidentemente, aos demais movimentos identitários.

Enfim, observa-se pela perspectiva construtivista que a distinção, seja ela percebida como diversidade ou diferença – a percepção de que algo não é bem o que parecia, ou não apenas o que parecia ser – tende a se tornar um fator de conflito que, como tal, propulsiona o desenvolvimento ao desestabilizar as convicções cognitivas e morais dos indivíduos, ou o conhecimento e os valores comuns a um grupo social, ou ainda os paradigmas científicos partilhados por uma comunidade. Sob essa ótica, portanto, o fenômeno do diferencialismo identitário não é necessariamente ameaçador para o projeto universalista.

É verdade que há uma tendência dos indivíduos a se espelharem nas identidades coletivas, típica da perspectiva sócio-moral convencional (estágios 3 e 4), como observei acima em comentário a Taylor. Considerando o processo de multiculturalização social em curso (sobretudo nas grandes metrópoles ocidentais, mas não só) e ainda o fato de que a maioria dos adultos se prende à moralidade do sistema social do 4º estágio – como atestam pesquisas kohlberguianas transculturais – há de se admitir o risco levantado por Pierucci, de que uma excessiva fragmentação identitária acentue o apego estreito às diferenças, opondo as sociedades multiculturalizadas à emancipação universalista. Pior, uma sociedade que incentivasse o reconhecimento de sua multiplicidade identitária, como defende Taylor, estaria cavando sua própria inviabilidade como espaço de direito universalizado, ou de igualdade de direitos. Mas a permanente reposição de

indivíduos naqueles estágios e sua estagnação ou mesmo retrocesso para a moralidade individualista instrumental (estágio 2), como supõe tal cenário, seria a tendência mais provável? Ou, ao contrário, as novas realidades decorrentes do processo diferencialista e multiculturalizante, caracterizado pela maior proximidade e confronto das diferenças (confronto eventualmente beligerante, mas potencialmente também dialógico) tendem justamente a desafiar as perspectivas morais convencionais e pré-convencionais, anestesiadas no plano sensível (aparente) das diferenças, movendo as pessoas expostas a esses conflitos em direção a compreensões mais complexas, rumo à tolerância?

Evidentemente não há uma resposta simples ou única para essa questão. Para começar, a pertença a esta ou àquela identidade coletiva pode ser ativa ou passiva, digamos – isto é, acompanhada de atividades associativas e/ou militantes em movimentos sociais menos ou mais organizados ou simplesmente partilhada à distância, como um sentimento difuso. Pela ótica construtivista, em princípio os efeitos associativos tendem a favorecer os processos de desenvolvimento cognitivo e moral, por trazerem comumente oportunidades mais freqüentes para práticas e trocas simbólicas cooperativas. Mas em última instância são a estrutura menos ou mais hierárquica e a dinâmica da relação entre dirigentes e demais membros de um movimento, menos ou mais dialógica ou autoritária, que determinam se a participação ou militância de um indivíduo ocorre em um espaço social autonomizante, favorável ao seu desenvolvimento, ou se ocorre em um espaço heteronomizante, concorrendo para sua estagnação (cristalizando eventual relação de subordinação, quando não de opressão). Os fenômenos do nazi-facismo e do stalinismo pulsam na memória do século passado para que não nos esqueçamos que ativismo ou mobilização não estabelecem necessariamente dinâmicas sociais emancipatórias.

Nosso problema, portanto, desloca-se da constatação da fragmentação identitária moderna e do fenômeno diferencialista constituído em resposta a essa fragmentação, para a questão da melhor política para lidar com essa nova realidade,

inter e intramovimentos identitários. Considero, com Taylor, que, tratando-se de fato irreversível, é preferível enfrentar o multiculturalismo e suas decorrências com políticas ativas de reconhecimento (cujo detalhamento certamente faz toda diferença, mas que não cabe aqui discutir), do que ignorar as identidades coletivas constituídas e suas demandas específicas. Além da importância disso, como já vimos, para a dignidade e auto-estima dos indivíduos que nelas se espelham, o reconhecimento das identidades coletivas favorece a que exponham umas às outras seus temas de interesse e disputem suas reivindicações na arena pública, podendo estabelecer uma dinâmica de ajuste recíproco de expectativas e conseqüente descentração que, como tal, tende a levá-las conjuntamente (e a seus membros, ativos e passivos) para perspectivas mais equilibradas e abrangentes, repondo a possibilidade de encontrar princípios igualitários e as bases de uma universalidade.

Em suma, é verdade que a guinada dos movimentos emancipatórios para a temática da diferença, introduzindo distinções onde antes não eram percebidas ou admitidas (os gays e as lésbicas não são andrógenos, meio homens meio mulheres, mas outros gêneros, bem como os/as transexuais; as mulheres não são só diferentes dos homens, mas diferentes entre si; os afro-descendentes do continente americano não constituem *uma* comunidade, diferenciam-se não só por origem étnica, como por classe-social e gênero etc.), exige respostas mais complexas, sujeitas a armadilhas pelo caminho. Mas a superação dos riscos de um retrocesso real, isto é, de perda de direitos conquistados pelas minorias culturais e movimentos sociais (riscos derivados da reapropriação pela direita de uma temática da diferença refortalecida, antes naturalizada, agora culturalizada) e de uma excessiva fragmentação que inviabilize qualquer universalismo, reside no enfrentamento das novas dificuldades trazidas pelo diferencialismo e em sua superação, no sentido dialético do termo (em sua assimilação e acomodação, segundo a dialética piagetiana), não por mera negação.

Trata-se de combinar o reconhecimento das diferenças afirmadas pelas identidades culturais coletivas com a busca da igualdade universal nunca

plenamente obtida, e fazê-lo de uma maneira que a eventual distinção jurídica de novos direitos, decorrente desse reconhecimento, seja sempre em benefício da diminuição da desigualdade (a exemplo do que exige o segundo princípio de justiça da teoria rawlsiana, o princípio de diferença), não se contrapondo aos princípios fundamentais da igualdade formal, nem derivando em novas discriminações (negativas) ou em reforço de privilégios. Como admite Pierucci, “uma política que hoje queira agir sobre as condições de vida reais dos ‘diferentes’ deve se preocupar também em reconstruir ‘o geral’ e não se deixar cair presa da essencialização das diferenças com vistas a sua institucionalização e canonização (Rouanet, 1994)” (1999, p.117).

Com isso já voltamos ao problema posto ao final da seção anterior: seria possível conciliar no plano normativo os princípios da igualdade de direitos e do direito à diferença, superando a disjunção teórica existente? Pode haver complementaridade ou acomodação entre as estratégias das políticas universalista (com ênfase na proteção de direitos individuais) e identitária (voltada para a defesa de fins coletivos)? A resposta de Taylor a ambas questões, com ressalvas, é positiva. No plano factual, cita a atual coexistência da *Canadian Charter of Rights* e da *Quebec Bill of Rights* na província canadense de Quebec como um exemplo de tentativa de acomodação entre proteção de direitos formais universais e a defesa ativa de uma identidade cultural minoritária, onde o governo de Quebec executa uma política diferencialista, combinando o “oferecimento de salvaguardas adequadas para os direitos fundamentais” com “fortes objetivos comuns”, tidos como necessários para a sobrevivência e florescimento da cultura francófona. Seria um modelo liberal de caráter misto, procedimental-substantivo. “Haverá indubitavelmente tensões e dificuldades em perseguir esses objetivos juntos, mas tal fim não é impossível, e os problemas gerados em princípio não são maiores que aqueles encontrados em qualquer sociedade liberal que tem de combinar, por exemplo, liberdade e igualdade, ou prosperidade e justiça”, diz Taylor (1994b, p.59-60).

Mas nessa tentativa de combinação entre princípios procedimentais e substantivos, a questão central – tanto prática, quanto teórica – reside na definição sobre a qual desses princípios, caso conflitem, caberia a precedência. A resposta não é simples. Como vimos, por um lado, da passagem da honra (para alguns) à dignidade (para todos) “surgiu a política do universalismo (...) e o conteúdo desta política tem sido a equiparação de direitos e titularidades. O que deve ser evitado a todo custo é a existência de cidadãos de ‘primeira-classe’ e de ‘segunda-classe’”. Por outro, da noção moderna de identidade surgiu a política da diferença, que também se assenta sobre uma base universalista, a de que “*todos/as* devem ser reconhecidos/as por sua identidade única” – sendo que a compreensão de que a identidade “se forma no diálogo aberto”, no intercâmbio, levanta o risco de “uma nova forma de *status* de segunda-classe”, caso a identidade venha a ser deformada por falta de reconhecimento ou por *misrecognition* (Taylor, 1994b, p.36-8).

Assim, ambas políticas, baseadas no princípio do respeito igual, são fundamentais para a efetivação da igualdade. Ambas derivariam de potenciais humanos universais – uma relacionada à noção kantiana do “nosso *status* como agentes racionais, capazes de dirigir nossas vidas através de princípios”, a outra ao “potencial de formar e definir nossa própria identidade, tanto como indivíduos, quanto como uma cultura”. No entanto, exigem coisas muito diferentes, até opostas, dificultando, senão inviabilizando, sua conciliação. Enquanto a política da dignidade igual demanda “uma cesta idêntica de direitos e imunidades”, de forma a que todas as pessoas sejam tratadas ignorando suas diferenças (*in a difference-blind fashion*), a política da diferença pede o reconhecimento “da identidade única deste indivíduo ou grupo”, sua distinção em relação a qualquer outro, “até mesmo promovendo sua particularidade”, diz Taylor. “A repreensão que a primeira faz à segunda é simplesmente que ela viola o princípio da não-discriminação. A repreensão que a segunda faz à primeira é que ela nega a identidade às pessoas ao forçá-las a um molde homogêneo que não é verdadeiro para elas” – além de inverter o sinal e considerar discriminação o *não-reconhecimento* das diferenças (*idem*, p.38-43).

Para Taylor, a perspectiva liberal predominante “no mundo anglo-americano” – “defendida por algumas das melhores mentes filosóficas e legais” dos Estados Unidos, “incluindo John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman e outros” –, segundo a qual “os direitos individuais devem sempre vir antes, e, junto com precauções não-discriminatórias, devem ter precedência sobre fins coletivos”, não tem como responder adequadamente às demandas diferencialistas, na medida em que considera que “a sociedade liberal deve permanecer neutra sobre a boa vida, restringindo-se a assegurar que, não importa como vejam as coisas, os cidadãos tratem uns aos outros de modo justo e o Estado trate todos de modo igual” (*idem*, p.56-7). Na melhor das hipóteses promove políticas temporárias de ação afirmativa para grupos historicamente desfavorecidos, onde o intuito declarado, ao aumentar sua vantagem competitiva, é trazê-los “de volta a um eventual espaço social ‘cego às diferenças””. Ora, diz Taylor, “algumas das medidas diferencialistas atuais urgentes (...) são, pelo contrário, manter e cultivar distinções, não apenas agora, mas para sempre. Afinal, se estamos preocupados com identidade, há algo mais legítimo que aspirar que ela nunca se perca?” (*idem*, p.40). É sobretudo nesta questão da sobrevivência das diferentes culturas, entendida em sua radicalidade, como direito a florescer, que o liberalismo da neutralidade mostra sua maior limitação para dar conta das tendências diferencialistas. “Mais e mais sociedades hoje estão se tornando multiculturais, no sentido de incluir mais de uma comunidade cultural que quer sobreviver. As inflexibilidades do liberalismo procedimental podem rapidamente se tornar impraticáveis no mundo do amanhã”, conclui Taylor.

À primeira vista, dada a valorização que faz de identidades culturais e seus fins coletivos e as críticas explícitas aos procedimentalistas – características de seu pensamento que lhe valem a classificação de teleológico –, pareceria que a resposta de Taylor à questão da precedência em caso de conflito entre princípios formais e substantivos seria inequivocamente a favor dos substantivos. Mas estamos diante de outra ambigüidade do filósofo canadense: embora ao defender um liberalismo alternativo ao procedimental, afirme que “a sociedade pode ser organizada em torno de uma definição de bem-viver, sem que isto seja visto como uma depreciação daqueles que não partilham dessa definição”, ao desenvolver esse raciocínio Taylor

acaba defendendo simplesmente a prioridade de... um conjunto de liberdades básicas, no melhor estilo rawlsiano:

De acordo com esta concepção, uma sociedade liberal se distingue como tal pela maneira como trata as minorias, incluindo aquelas que não partilham as definições públicas do bem, e acima de tudo pelos direitos que ela confere para todos os seus membros. Mas agora os direitos em questão são concebidos como os direitos fundamentais e cruciais que têm sido reconhecidos como tais desde o princípio da tradição liberal: os direitos à vida, liberdade, processo justo, livre expressão, livre prática de religião e assim por diante. (...) Uma sociedade com fortes objetivos coletivos pode ser liberal, nesta perspectiva, desde que seja também capaz de respeitar a diversidade, especialmente quando lidar com aqueles que não partilham seus objetivos comuns; e desde que possa oferecer proteção adequada para os direitos fundamentais. (*idem*, p.59)

Embora aparentemente lado a lado, avalio que a proteção e respeito aos ‘direitos fundamentais’, segundo essa formulação de Taylor, adquire precedência em relação à perseguição dos ‘objetivos coletivos’ na medida em que a observância dos primeiros é uma questão de interdição, de deveres negativos, impossibilitando que a busca dos segundos, cuja observância depende necessariamente de deveres positivos, possa se sobrepor a ela. Com isso, ao admitir parcela de razão aos formalistas kantianos que começara criticando, é como se Taylor dissesse que, *no limite*, a igualdade de direitos é mais universalizável que o direito à diferença. Voltaremos a isso nas conclusões. Por ora, ao defender que, resguardados “*certos* direitos” básicos, há modelos de sociedade “dispostos a pesar a importância de certas formas de tratamento uniforme frente à importância da sobrevivência cultural, e às vezes a optar a favor desta (...), modelos portanto não procedimentais de liberalismo, mas sim bastante fundados em julgamentos sobre o que determina uma boa vida – julgamentos nos quais a integridade das culturas tem um lugar importante”, Taylor demonstra ter chegado a uma acomodação entre bem-viver e justiça – ainda que, como vimos, a um preço alto.

Capítulo 4

A defesa do universalismo

*Só agora descubro
como é triste ignorar certas coisas.
Na solidão de indivíduo
desaprendi a linguagem
com que homens se comunicam.
Outrora escutei os anjos, as sonatas,
os poemas, as confissões patéticas.
Nunca escutei voz de gente.
Em verdade sou muito pobre.*

Drummond

Kohlberg ressalta um caráter duplamente universalista de sua teoria da moralidade: a existência de uma seqüência invariante de estágios formais hierárquicos, por um lado, e, por outro, a identificação do ponto final do desenvolvimento moral com a internalização de princípios universais substantivos. Suas teses, portanto, se opõe frontalmente aos defensores do relativismo ético. A estes atribui o exercício de ao menos uma, entre três, das seguintes falácias (Kohlberg, 1981, p.106-14): a confusão entre relativismo ético e imparcialidade científica ou neutralidade de valores; a derivação da crença na relatividade ética, a partir da valorização da defesa dos direitos de grupos e culturas minoritários; e a falácia naturalista, que consiste em confundir problemas de fato (não há padrões ou critérios de julgamento moral aceitos por todas as pessoas ou povos) com problemas de valor (não há padrões ou critérios que todos devam aceitar).

Em relação à confusão entre relativismo ético e neutralidade axiológica, Kohlberg critica Max Weber, por estabelecer uma separação rígida das esferas

científica e moral, admitindo critérios de adequação para os princípios científicos, mas não para os princípios morais. Com efeito, de um lado, Weber critica a crença do positivismo clássico na objetividade científica, descartando a possibilidade de se captar o real tal e qual, em função de que nas ciências sociais a elaboração de conhecimento sobre qualquer objeto carrega, necessariamente, (1) o interesse do pesquisador no recorte desse objeto, em meio ao fluxo de um "dever incomensurável" e, em si, caótico; (2) um significado que é atribuído a esse objeto, ao localizá-lo em uma seqüência de relações causais, que não está em sua natureza, (3) e um sentido que só se explica no marco de uma cultura que reconhece na ciência um valor. Como diz Weber, "a validade objetiva de todo saber empírico baseia-se única e exclusivamente na ordenação da realidade dada segundo categorias que são subjetivas no sentido específico de representarem o pressuposto do nosso conhecimento e de se ligarem ao pressuposto de que é valiosa aquela verdade que só o conhecimento empírico nos pode proporcionar" (1982, p.125-6).

Por outro lado, no entanto, Weber não inclui as questões morais entre os objetos que poderiam ser investigados com essa objetividade possível, pois considera que "as diversas esferas de valor do mundo encontram-se em conflito irreconciliável" (1972, p.182). Descarta não só a possibilidade de se estabelecer critérios válidos de *hierarquização* dos valores, tarefa que caberia exclusivamente à filosofia, como também de *justificação* dos valores, o que caberia à política. Para Weber, o espaço da política "é um espaço dessacralizado, secularizado, em que domina o politeísmo dos valores", como diz Freitag, onde "não há nenhum critério racional, nenhum princípio moral ou ético capaz de legitimar a escolha de um valor" (1992, p.103). Kohlberg, como vimos, refuta o postulado de que não há critérios racionais possíveis para a hierarquização e justificação de valores. Isso estaria demonstrado tanto empiricamente, pelos estágios morais – classificáveis pelo grau de descentração das sócio-perspectivas em que se ancoram – quanto teoricamente: "os filósofos morais podem definir critérios metodológicos de julgamento e argumentação moral aproximadamente com o mesmo grau de concordância e

clareza com que os filósofos da ciência podem definir critérios metodológicos de julgamento e argumentação científica" (1981, p.114).

Em suma, se por um lado, contra Weber, admite-se a possibilidade de estabelecer critérios racionais para o estudo da moralidade, por outro lado, com Weber, é preciso levar em conta que os "conceitos e juízos" a que se pode chegar, neste campo como em qualquer outro das ciências sociais, "não constituem a realidade empírica nem podem reproduzi-la", apenas "permitem ordená-la pelo pensamento de modo válido" (Weber, 1982, p.126). É o que admitem Kohlberg e colaboradores, entre outras conclusões, ao finalizarem sua réplica às críticas de autores (Schweder, 1982; Simpson, 1974; Sullivan, 1977) que consideram sua teoria etnocêntrica, cultural ou ideologicamente enviesada: "Nós não acreditamos que eles [os críticos] tenham descoberto que o trabalho de Kohlberg é enviesado no sentido forte da palavra, mas que seu trabalho e qualquer outra investigação social científica pode e estará enviesada se os pesquisadores não tomarem conhecimento dos pressupostos normativos e metaéticos que empregam. Ademais, acreditamos, junto com Weber, Habermas e outros [como vimos, também Piaget], que a objetividade é um momento da pesquisa científica; que a essência ou valor 'verdadeiro' da objetividade não reside em uma qualidade reificada, permanente ou factual, inerente ao objeto da pesquisa, mas deve, antes, ser encontrado em, e entendido como, um processo de compreensão do relacionamento cambiante entre o investigador e o que ele observa" (1983, p.166).

No caso da defesa da relatividade ética em defesa das minorias, trata-se de uma falácia lógica, diz Kohlberg, já que a crítica recorre a uma preocupação que, na verdade nega o relativismo que pretende sustentar, ao trazer implícito, justamente um princípio universalista: o de que é preciso garantir a liberdade e o respeito à dignidade a todos os seres humanos, independentemente de suas crenças religiosas, valores morais, preferências sexuais etc.⁴³ Já a confusão entre problemas

⁴³ Como vimos no capítulo anterior, na formulação dos comunitaristas a temática das 'minorias' adquire uma feição mais complexa, ao se desdobrar na demanda por reconhecimento, exigindo resposta mais elaborada para dar conta do desafio da sua acomodação no horizonte de uma igualdade universal. O tema será retomado na última seção deste capítulo.

de fato e de valor advém de dois problemas interligados: além da insuficiência na distinção entre as dimensões factual, do que *é*, e moral, do *dever ser*, uma insuficiência também na distinção entre *valores* e *princípios*, ou entre *conteúdos* definidos culturalmente e *formas* ou estruturas raciocínio moral.

A metodologia de classificação dos julgamentos morais, enquanto unidades de análise em que se discrimina forma de conteúdo (sintetizada no capítulo 2) permite a Kohlberg afirmar que por trás dos valores aparentemente ‘irredutíveis’ que se observa em diferentes culturas, há estruturas de julgamento e princípios morais subjacentes comuns. Por trás da diversidade sensível ou da substância ética – fumar ou beber é errado, comer carne na semana santa ou porco em qualquer época é errado, ou é errado a mulher não casar virgem, o homem ser polígamo, trabalhar aos sábados ou aos domingos etc. – em todas as culturas pode-se observar princípios morais coincidentes, em termos das operações de reversibilidade e prescritividade envolvidas nos raciocínios em torno de questões de justiça, sustenta Kohlberg.

O fato de ser comum o conflito moral entre pessoas de uma mesma cultura, grupo ou família, isto é, em situações em que a diferença ético-cultural está ‘experimentalmente’ controlada, seria um indício de que a questão da moralidade independe da diversidade cultural, repousando, na verdade, em diferenças de estágios e níveis de moralidade. Ou seja, de que se trata, antes, de uma questão de maturidade, de desenvolvimento das estruturas de raciocínio e julgamento. Isso não significa que o fator cultural seja indiferente para a questão da moralidade, uma vez que as especificidades culturais irão interferir, tanto quanto as condições sociais em geral, no ritmo da progressão através dos estágios e no ponto máximo de desenvolvimento moral que cada indivíduo, em cada cultura, pode atingir.

Do ponto de vista substantivo, para Kohlberg a universalidade dos princípios prescritivos pós-convencionais, e em especial a da moralidade da justiça, não está

certamente em serem eles universalmente observados no conjunto das condutas humanas, ou mesmo reconhecidos em todas as culturas, mas em serem universalizáveis, em função da trajetória universal da psicogênese da moralidade, que teria na razão e na justiça seus pontos ideais de equilíbrio. Para Kohlberg, o princípio de justiça, enquanto defesa da vida, dos direitos individuais e do bem comum, é universal, em suma, não como fato social, apenas como possibilidade de ideal moral, sustentada pela universalidade das estruturas de julgamento. Orientar-se por ele seria uma faculdade potencial de todo ser humano, faculdade, em princípio, tão universal quanto a razão. Evidentemente trata-se de uma tese muito forte, o que levou a análises criteriosas das evidências empíricas da pesquisa kohlberguiana. Vejamos alguns balanços, as críticas que geraram e como Kohlberg, com o apoio de Habermas, respondeu a elas.

1. O encaixe entre o estruturalismo genético e a ética do discurso

Em um primeiro momento, Kohlberg (1981, p.131-46, 168-82) considerou expressões distintas de uma mesma teoria, a explicação psicológica de por que uma criança ou adolescente passa de um estágio moral a outro e a justificação filosófica de por que um estágio mais alto é mais adequado que um estágio inferior. Com base nas observações de que um novo estágio moral requer operações lógicas ausentes no estágio anterior, e de que, analogamente, há uma correspondência entre, de um lado, os critérios psicológicos de diferenciação e integração, presentes no processo de equilíbrio estrutural, e, de outro, os critérios filosóficos formais da prescritividade e universalidade, que caracterizam as teorias éticas normativas, Kohlberg sustentou, inicialmente, a existência de um isomorfismo entre a psicologia e a filosofia morais. Essa tese da identidade – como Habermas (1989) iria denominá-la – é derivada do pressuposto construtivista do cognitivismo piagetiano: Kohlberg deixa implícito que a complexidade crescente das estruturas de julgamento moral, aliada à racionalidade do princípio da justiça, garantiriam, de modo quase inexorável, que a ontogênese da moralidade atingisse, na justiça, seu ponto eticamente ótimo e final, enquanto

padrão ético para o equilíbrio ou harmonia social, e enquanto base racional possível para o diálogo e a convivência em sociedade.

A constatação empírica – revista só mais tarde, com a elaboração do *Standart Issue Scoring* – de que haveria plena convergência entre alto nível de raciocínio moral formal e a adoção do princípio de justiça, reforça a convicção de Kohlberg de que uma teoria da moralidade é incompleta se suas implicações filosóficas não são explicitadas: em complementação à abordagem psicológica interacionista, a questão da moralidade deve ser tratada filosoficamente, ainda que na perspectiva de uma filosofia 'experimental', isto é, uma filosofia que, por sua vez, leve em conta os fatos que caracterizam o processo de desenvolvimento psicológico, tanto cognitivo como moral. "Ainda que a teoria psicológica e a teoria ética normativa não sejam redutíveis uma à outra, as duas constituem empreendimentos isomórficos ou paralelos", sintetiza Kohlberg (*idem*, p.180).

Ocorre que, no princípio dos anos 80, a revisão dos métodos de codificação, quase que desaparecendo com o estágio 6 enquanto fenômeno empírico, bem como os resultados de novas pesquisas realizadas com o próprio instrumental kohlberguiano colocaram em cheque a inexorabilidade dessa confluência entre estruturas complexas de raciocínio e a emergência da moralidade como justiça. Isto levará Kohlberg a reformular sua teoria quanto à relação entre psicologia e filosofia moral, sem que ele abra mão, no entanto, do postulado universalista.

Para checar as teses de Kohlberg, John Snarey (1985) compilou 45 pesquisas realizadas até 1985, em 27 culturas diferentes, dentro dos parâmetros kohlberguianos (apenas cinco delas feitas por Kohlberg e equipe), sendo 22% com populações originárias da Europa Ocidental, 44% com populações não européias, mas urbanas e ocidentalizadas, e 33% com populações tribais ou de vilas rurais. Dos 45 estudos, 30% incluíram crianças, adolescentes e adultos, 18% crianças e

adolescentes ou adolescentes e adultos e 52% apenas um dos grupos de idade; 56% foram feitos com indivíduos de ambos os sexos⁴⁴.

Quanto à amplitude das pesquisas, Snarey concluiu que o número de grupos e a diversidade de culturas em que o modelo foi aplicado foram suficientes para testar a validade universal da teoria cognitiva-desenvolvimental dos estágios morais, contando ainda a favor de Kohlberg o fato de que nenhuma outra teoria psicológica do desenvolvimento dispôs de tantos estudos transculturais. Quanto à identidade universal das questões, normas e valores básicos, Snarey observa que a escolha por um tópico em detrimento de outro, operada na resolução dos dilemas propostos, está sujeita a variações culturais, o que indica que a entrevista de Kohlberg não é culturalmente neutra, mesmo quando devidamente traduzida e adaptada a referências de cada cultura, como ocorreu na maioria dos estudos compilados. No entanto, Snarey conclui que este viés metodológico não chega a comprometer a tese da universalidade, visto que as pesquisas que trabalharam com dilemas completamente novos, com temas e conteúdos derivados da própria cultura sob investigação chegaram a resultados semelhantes aos obtidos com os dilemas padrões. E quanto ao caráter invariante e hierárquico da seqüência de estágios, Snarey considera que os dados disponíveis apontam para sua validação: nos sete estudos longitudinais realizados (três deles com duração de nove a vinte anos) não se reportou nenhum caso de salto de estágio e as poucas regressões observadas foram inferiores à variação encontrada por Kohlberg e seus auxiliares, através da aplicação seguida de entrevistas com os mesmos indivíduos (*test-retest error*).

Já quanto à abrangência do modelo kohlberguiano, no sentido de dar conta de qualquer instância de raciocínio moral, Snarey observa que alguns estudos indicam que há julgamentos morais singulares não contemplados na teoria e no manual de pontuação de Kohlberg, particularmente raciocínios assentados em princípios coletivos e comunais. E, finalmente, no que tange à existência do espectro

⁴⁴ Para uma síntese dos procedimentos metodológicos adotados por Snarey que permitiram a equiparação dos resultados desses 45 estudos v. Venturi (1995).

completo de estágios em todas as culturas, Snarey encontra o que considera a área mais claramente problemática, em termos de suporte empírico para a universalidade do desenvolvimento moral pretendida pelo modelo de Kohlberg. De fato, enquanto os estágios de 2 a 4 apareceram nas 27 áreas culturais estudadas, os estágios 1 e 5 surgiram em apenas 67% das amostras. Controlando-se as amostras por idade, pode-se presumir que os estágios 1 e 1-2 provavelmente teriam aparecido onde não foram encontrados, se nesses locais fossem entrevistadas crianças mais novas. Já os estágios 4-5 e 5, presentes em 100% das amostras urbano-ocidentais e em 91% das urbano-não-ocidentais, desaparecem por completo das sociedades tribais ou rurais, sejam ocidentais ou não.

Para explicar estes resultados, Snarey descartou a hipótese de que as definições dos estágios mais altos sejam culturalmente enviesadas e etnocêntricas, já que se o raciocínio pós-convencional não foi encontrado em todos os estudos, foi encontrado em muitos, inclusive em sociedades não ocidentais. Para Snarey o problema é metodológico: lacunas nas definições de estágios e do manual de classificação de Kohlberg. Snarey acredita que os estágios pós-convencionais podem se tornar fenômenos empíricos mais comuns se novos estudos interculturais buscarem exemplos de outros princípios formais, presentes em diversas culturas, contribuindo para uma compreensão pluralista da universalidade e variação do desenvolvimento sócio-moral.

Michael Boyes e Lawrence Walker (1988) detectaram problemas semelhantes no balanço que fizeram entre a teoria e as pesquisas empíricas kohlberguianas, embora cheguem a conclusões diferentes. Esses autores distinguem três critérios em que se assentaria a tese da universalidade do modelo de Kohlberg: o da estrutura, o da seqüência e o da hierarquia. Relembrando, enquanto estrutura, o estágio é uma totalidade, o que implica que os indivíduos sejam consistentes em seu pensamento moral, estando a cada vez em um ou no máximo em dois estágios adjacentes; o critério da seqüência significa que não se regride nem se pulam estágios, e o da hierarquia implica a diferenciação e preferência pelos estágios

posteriores. Para Boyes e Walker, os estudos transculturais disponíveis sustentam os dois primeiros critérios, enquanto o da hierarquia, demonstrado em pesquisas junto a estadunidenses, ainda demandaria provas adicionais.

Como Snarey, Boyes e Walker observam lacunas no *Standart Issue Scoring*, que se mostrou inapropriado para codificar, por exemplo, a busca de harmonia e unidade dentro da comunidade, a solidariedade social e a piedade filial, valores que surgiram com freqüência, respectivamente, nas pesquisas realizadas entre comunidades tribais do Quênia e da Nova Guiné, entre adolescentes dos *kibutzim* israelenses e entre chineses de Taiwan. Por um lado, Boyes e Walker também minimizam esse problema sob o argumento de que a sustentação empírica dos critérios de seqüência e estrutura relativizam a insuficiência conceitual do manual de codificação: do contrário, as lacunas existentes no manual teriam levado a maiores inconsistências – critério da estrutura – e a violações da seqüência de estágios entre as amostras não estadunidenses. Por outro lado, no entanto, especulam sobre as raízes desta insuficiência, sustentando que é no plano filosófico que a universalidade do desenvolvimento moral, reivindicada por Kohlberg, deve ser questionada.

Distinguindo três níveis de discurso no domínio moral – o empírico-descritivo (em que são coletadas as declarações sobre o que é certo e errado), o ético-normativo (que envolve considerações sobre a natureza do bom e do certo) e o metaético (que inclui considerações sobre a natureza e o escopo da esfera ou domínio moral) – Boyes e Walker apontam três pressupostos em que Kohlberg basearia sua tese da universalidade, no nível metaético do discurso: a existência de uma única estrutura moral, capaz de explicar os julgamentos de todos os indivíduos em todas as culturas; o formalismo, já que a universalidade está nas formas subjacentes de raciocínio moral, não no conteúdo aparente dos assuntos considerados; e a primazia da justiça, que seria a essência dos problemas genuinamente morais.

Boyes e Walker concluem que as evidências transculturais disponíveis sugerem que a teoria de Kohlberg é internamente adequada, satisfazendo os critérios de adequação para uma teoria dos estágios no que diz respeito às questões da estrutura, da seqüência e da hierarquia, o que valida os pressupostos metaéticos estruturalista e formalista. Mas Kohlberg teria fracassado em demonstrar que sua teoria cobre suficientemente a esfera da moralidade, deixando dúvidas sobre o pressuposto da primazia da justiça. Para Boyes e Walker a tese da universalidade só se sustenta por uma circularidade entre os pressupostos teóricos e a orientação para a análise dos dados: "se aceita a natureza interpretativa, carregada de valores, da condução e codificação das entrevistas morais, torna-se muito difícil entender como qualquer posição teórica avaliada usando-se tal abordagem poderia ter uma aplicabilidade que não fosse universal, ou como a afirmação de sua universalidade poderia ser empiricamente refutada. Se as respostas dos sujeitos são necessariamente vistas através de uma instância interpretativa fundamentada em uma ética baseada na justiça, então os critérios pelos quais a adequação daquela abordagem e a racionalidade dos resultados podem ser avaliados não são honestos" (Boyes e Walker, 1988, p.54).

Não é o que pensa Habermas. Ao discutir o problema da interpretação *versus* a pretensão de objetividade nas ciências sociais, Habermas coloca-se entre duas posturas extremas: de um lado, o hermeneuticismo radical – "cientistas sociais que renunciam tanto à pretensão de objetividade quanto à pretensão de um saber explicativo"; de outro, o reconstrucionismo hermenêutico – "cientistas sociais [que] minimizam as conseqüências mais dramáticas do problema da interpretação retornando a uma espécie de teoria da compreensão fundada em empatia", isto é, "na suposição de que poderíamos nos transportar para dentro da consciência de uma outra pessoa". Entre um e outro, Habermas defende a possibilidade de um objetivismo hermenêutico, exercido pelos que "estão prontos, diante do problema da interpretação, a deixar cair o postulado convencional da neutralidade axiológica", e que, "além disso, deixam de assimilar as ciências sociais ao modelo de uma ciência rigorosamente nomológica, embora sejam favoráveis ao desiderato e à possibilidade

de abordagens teóricas que prometem gerar um saber tanto objetivo quanto teórico" (1989, p.45-46). E "a fim de abonar a afirmação de que as ciências sociais podem se tornar conscientes de sua dimensão hermenêutica, permanecendo fiéis no entanto, à tarefa de produzir um saber teórico", Habermas toma "como exemplo", justamente, "a teoria de Lawrence Kohlberg" (*idem*, p.49). A epistemologia, diz Habermas:

...só se ocupa dessa relação entre a realidade e a linguagem, ao passo que a hermenêutica tem que se ocupar, ao mesmo tempo, da tríplice relação de um proferimento que serve (a) como expressão da intenção de um falante, (b) como expressão para o estabelecimento de uma relação interpessoal entre falante e ouvinte e (c) como expressão sobre algo no mundo (...) Toda ciência que admite as objetivações de significado como parte de seu domínio de objetos tem que se ocupar das conseqüências metodológicas do *papel de participante* assumido pelo intérprete (...) Essas conseqüências ameaçam justamente aquela independência do contexto e aquela neutralidade axiológica que parecem ser necessárias para a *objetividade* do saber teórico. (..) [Diferentemente das ciências empíricas], as disciplinas como a lógica e a meta-matemática, a teoria do conhecimento e a epistemologia, a lingüística e a filosofia da linguagem, a ética e a teoria da ação, a estética, a teoria da argumentação etc. (...) têm em comum o objetivo de dar conta do saber pré-teórico e do domínio intuitivo de sistemas de regras que estão na base da geração e avaliação de proferimentos e operações simbólicos, [constituindo-se, assim, em reconstruções racionais] (...) É importante ver que todas as reconstruções racionais, assim como os demais tipos de saber só tem um *status* hipotético. Pois sempre é possível que elas se apoiem numa escolha errônea de exemplos; elas podem obscurecer e distorcer intuições corretas e, o que é mais freqüente ainda, generalizar excessivamente casos particulares. Por isso, precisam de confirmações adicionais. (Habermas, 1989, p.40-9)

É aqui onde entra a teoria kohlberguiana dos estágios: "a teoria de Kohlberg é um exemplo para uma divisão de trabalho bem peculiar entre a reconstrução racional de intuições morais (filosofia) e a análise empírica do desenvolvimento moral (psicologia)". Para Habermas, "o ponto de partida de Kohlberg difere do ponto de partida de Piaget", porque para defender o universalismo moral e a superioridade de sua ética formalista, ligada a Kant, "as reconstruções racionais em que Kohlberg tem que se apoiar pertencem a um tipo de teoria normativa que se pode chamar 'normativa' sob dois pontos de vista: uma teoria moral cognitivista é, de início,

normativa no sentido de explicar as condições de uma determinada espécie de pretensões de validade – nesse respeito, as teorias do juízo moral não se distinguem das reconstruções daquilo que Piaget denomina 'pensamento formal-operacional'. Mas toda teoria moral também é 'normativa', visto que não se esgota em considerações metaéticas, no sentido de apelar, no que concerne à validade de seus próprios enunciados, a critérios de correção normativa e não de verdade proposicional" (*idem*, p.48-53)⁴⁵.

Habermas acredita que Piaget resvala para uma falácia naturalista quando "tende a assimilar sua abordagem à teoria dos sistemas", em *Biologia e conhecimento*: "pode-se tentar combinar o modelo estruturalista e o modelo da teoria dos sistemas (...), mas combiná-los não significa assimilar um modelo ao outro. Toda tentativa de interpretar de uma maneira exclusivamente funcional a superioridade das operações de um estágio superior, as quais se medem pela validade das tentativas de solução de problemas, põe em risco a operação característica da teoria cognitivista do desenvolvimento. Pois não precisaríamos de nenhuma reconstrução racional se fosse certo que o verdadeiro ou o moralmente correto pudessem ser suficientemente analisados no quadro daquilo que é exigido para a manutenção dos limites do sistema" (*idem*, p.50-1). A tese kohlberguiana do isomorfismo entre a psicologia do desenvolvimento moral e a filosofia normativa padece da mesma ambigüidade, sustenta Habermas, correndo também o risco de cair na falácia naturalista – no que Kohlberg se igualaria a parte dos relativistas que critica. É apenas quando defende a superioridade de sua ética formalista apelando para critérios de racionalidade procedimental, como o véu da ignorância de Rawls e afins, que Kohlberg afasta este perigo, acredita Habermas, abrindo mão de validar a

⁴⁵ Barbara Freitag afirma que Habermas se aproximou do modelo psicogênico de Piaget "lenta e gradativamente, através de leituras secundárias, somente se dando conta da sua importância estratégica para a teoria da ação comunicativa em meados dos anos 70". Por isso tem momentos em sua obra em que "parece desconhecer (...) que Kohlberg é um aluno de Piaget, pertencendo ambos à mesma escola de pensamento" (1991, p.76-81). Embora a citação de Habermas acima seja posterior (1983) ao que se refere Freitag, a distinção que estabelece entre Piaget e Kohlberg parece ainda ressentir desse distanciamento.

universalidade de sua teoria com base em verdades proposicionais, sustentadas em evidências empíricas.

Com efeito, diante das críticas e polêmicas acima, entre outras, e das evidências empíricas de estudos que apontaram a insuficiência conceitual de seu sistema de classificação, Kohlberg (1983) revê sua teoria em dois pontos: de um lado, volta atrás na afirmação de que o princípio de justiça é suficiente para ordenar uma explicação universal do desenvolvimento moral, admitindo a possibilidade de que existam outros princípios básicos (questão que será retomada na próxima seção); de outro, abandona a tese da identidade entre o *é* (teoria psicológica cognitivista) e o *deve ser* (filosofia moral), reforçando, em contrapartida, a tese da complementaridade entre ambas as esferas. As evidências empíricas não podem provar a validade de princípios universais, admite Kohlberg, apenas podem se mostrar consistentes com eles. Uma teoria psicológica adequada do desenvolvimento moral dá suporte empírico à teoria normativa, que por sua vez é necessária à teoria psicológica para explicar o desenvolvimento dos estágios, no que concerne à construção das razões filosóficas de por que um estágio é melhor que seu precedente.

Esta é, também, a posição de Rawls, de cuja filosofia política (conforme mencionado no capítulo dois), Kohlberg empresta sua concepção ética deontológica, organizada em torno do princípio da justiça como equidade: "é verdade que eu argumento pela superioridade da teoria da justiça, e elaboro a teoria psicológica nesta hipótese; mas esta superioridade é uma questão filosófica e não pode, acredito, ser demonstrada só pela teoria psicológica do desenvolvimento" (Rawls, 1973, p.461-2, nota 8).

Mas se o abandono da premissa do isomorfismo, por parte de Kohlberg, evita a falácia naturalista, a adoção da tese da complementaridade não é isenta de conseqüências: "Muito embora todas as ciências devam, naturalmente, se ocupar no plano metateórico de problemas de interpretação (...), só aquelas que mostram uma

dimensão de pesquisa hermenêutica têm que enfrentar problemas de interpretação já ao nível da produção de dados", observa Habermas (1989, nota 8, p.59). Isto significa que é preciso reconhecer que "a utilização de uma teoria normativa também tem, por sua vez, um impacto sobre a dimensão hermenêutica da pesquisa. A geração de dados está mais fortemente 'dirigida pela teoria' do que as interpretações normais", adverte Habermas. E comentando a adaptação do dilema de Heinz para outras culturas, conclui: "o fato de que as histórias relevantes para a teoria podem ser traduzidas de um contexto para o outro é algo que resulta da própria teoria – e é a teoria que dá uma orientação de como fazê-lo. Se essa tarefa não puder ser levada a cabo sem violência e sem distorções, então o fracasso da aplicação hermenêutica é justamente um indício de que as dimensões postuladas foram impostas desde fora – e não o resultado de uma reconstrução desde dentro" (*idem*, p.56-7).

Nem por isto deve-se concluir, acredita Habermas (*idem*, p.53), que a teoria de Kohlberg "é de certa maneira envenenada pelo status normativo da espécie particular de reconstruções racionais nela contidas", constituindo-se, desta forma, numa teoria pseudo-empírica – ou comprometida em sua validade, enquanto produção de saber, como parecem sugerir Boyes e Walker (1988) – em função de sua relativa circularidade. "A teoria empírica pressupõe a validade da teoria moral que ela utiliza; não obstante, sua validade torna-se duvidosa tão pronto as reconstruções filosóficas se revelem imprestáveis no contexto da utilização da teoria empírica", observa Habermas (1989, p.56)⁴⁶. Ou seja, psicologia e filosofia, neste caso, influenciam-se mutuamente, sem, no entanto, garantias prévias de sua validade. A afirmação de que os indivíduos preferem os estágios mais altos de raciocínio moral que eles compreendem, diz Kohlberg, "deriva da afirmação filosófica de que um estágio posterior é 'objetivamente' preferível ou mais adequado segundo certos critérios morais. Esta afirmação filosófica, porém, seria questionada por nós se os fatos da progressão moral fossem inconsistentes com suas implicações psicológicas" (1981, p.194).

⁴⁶ A referência não é ao texto de Boyes e Walker (1988), que é posterior.

Em suma, "a relação de ajuste recíproco" entre a psicologia moral kohlberguiana e as intuições morais a que se remete, apenas indica os limites, digamos, da objetividade da teoria de Kohlberg, enquanto reconstrução racional – limites conscientes, que resultam dos problemas interpretativos que enfrenta, por conta da abordagem hermenêutica que assume. Certamente, diz Habermas, "a confirmação empírica de uma teoria T_e que pressupõe a validade de suposições básicas de uma teoria normativa T_n não pode ser considerada como uma confirmação independente de T_n . Mas (...) as teorias T_{e1} , T_{e2} tampouco podem ser avaliadas independentemente dos paradigmas de que provêm seus conceitos básicos. (...) As ciências reconstitutivas que visam entender competências universais rompem, é verdade, o círculo hermenêutico em que ficam presas as ciências do espírito bem como as ciências sociais baseadas na compreensão do sentido; mas até mesmo para um estruturalismo genético que persegue ambiciosas problemáticas universalistas, (...) o círculo hermenêutico se fecha no plano metateórico. Aqui, a busca de 'evidências independentes' revela-se como desprovida de sentido; trata-se apenas de saber se as descrições, que se podem reunir à luz de vários faróis teóricos, podem ser compiladas de modo a compor um mapa mais ou menos confiável" (1989, p.144-5).

Portanto, ainda que não possa demonstrar empiricamente a superioridade da moralidade da justiça, uma vez que as descobertas psicológicas relativas aos estágios de desenvolvimento moral não contradizem os fundamentos normativos subjacentes a sua formulação, Kohlberg mantém o postulado de que a inexistência de uma moralidade universal, enquanto *fato* psicológico, não impede que se possa perseguir, teórica e praticamente, uma moralidade universalizável. Fica evidente o encaixe do cognitivismo piagetiano e da teoria dos estágios de Kohlberg com os princípios normativos formalistas de Kant e Rawls, e com a teoria da ética discursiva, de Habermas, fortalecendo-os internamente e na disputa contra os relativistas. Como diz Habermas, "até mesmo para um estruturalismo genético que persegue ambiciosas problemáticas universalistas (...) o círculo hermenêutico se fecha no

plano metateórico. Aqui, a busca de ‘evidências independentes’ revela-se desprovida de sentido; trata-se apenas de saber se as descrições, que se podem reunir à luz de vários faróis teóricos, podem ser compiladas de modo a compor uma mapa mais ou menos confiável” (1989, p.145).

2. Kohlberg responde a Gilligan

Kohlberg reage às críticas de Gilligan em parte absorvendo-as, em parte rechaçando-as: (1) concorda que a esfera da moralidade é mais ampla que o campo da justiça e (2) admite que se possa aprimorar os instrumentos de coleta e codificação, mas (3) discorda de que homens e mulheres percorram trajetórias diferentes de desenvolvimento moral e (4) contesta com veemência que sua teoria e metodologia carreguem um viés masculino.

Nós admitimos que a ênfase na virtude da justiça nos trabalhos de Kohlberg não reflete plenamente tudo que é reconhecido como sendo parte da esfera moral. Podemos notar que em adição à justiça, a esfera moral também inclui referências a uma virtude enfatizada pelos ensinamentos éticos cristãos. Esta virtude, *agape* na Grécia, é a virtude que chamamos caridade, amor, *caring*, fraternidade ou comunhão. Na pesquisa americana moderna esta virtude tem sido denominada comportamento pró-social (...), ou ‘ética do cuidado e da responsabilidade’ (Gilligan) ...Filósofos formalistas modernos como Frankena (1973) e Peters (1971) (...) reconhecem pelo menos duas virtudes ou princípios: o princípio da justiça e o princípio da benevolência. Quando a benevolência é tratada como um princípio constitui-se no princípio do utilitarismo e é considerada parte da justiça. Ambos, utilitarismo e equidade (Rawls, 1973), são virtudes ou princípios que regulam as relações dos membros da sociedade entre si e para com a sociedade como um todo. Embora estes dois princípios sejam enfocados em nossa teoria e em nosso sistema de classificação, nós admitimos que o ‘princípio’ do altruísmo, cuidado, ou amor responsável, não tem sido adequadamente representado em nosso trabalho. (Kohlberg *et al.*, 1983, p.19-20).

Kohlberg aponta dois sentidos da palavra moral: o primeiro “corresponde ao que filósofos morais formalistas têm denominado ‘ponto de vista moral’, uma perspectiva que (...) enfatiza atributos de imparcialidade, universalizabilidade, e a

tentativa e a disposição em chegar a um acordo ou consenso com os outros seres humanos em geral, sobre o que é correto. É esta noção do 'ponto de vista moral' que está mais claramente incorporada em termos psicológicos no modelo de estágios de Kohlberg de raciocínio da justiça". O segundo sentido da palavra moral "é capturado pelo enfoque de Gilligan sobre os elementos do cuidado e da responsabilidade, mais claramente evidente nas relações de obrigações especiais com a família e com amigos. (...) Há três maneiras pelas quais os fenômenos de que fala Gilligan são morais. A primeira é que eles implicam alguma consideração com o bem-estar de outra pessoa. A segunda é que eles envolvem um sentimento de responsabilidade ou obrigação. A terceira é que eles envolvem uma tentativa de comprometimento em uma comunicação ou diálogo com as outras partes envolvidas" (*idem*, p.22).

Kohlberg admite, portanto, a limitação dos dilemas morais e do sistema de classificação que utiliza, "no sentido de que eles não lidam com dilemas (ou com as orientações para aqueles dilemas) de relacionamentos e obrigações especiais", e reconhece "com Gilligan, que a esfera moral estende-se, para além da área das escolhas universalizáveis, ao campo das decisões pessoais e dos relacionamentos especiais, os quais podem ser sentidos como tendo uma qualidade obrigatória não derivada de razões de justiça". Mas argumenta que é o uso de diferentes tipos de dilema que "invoca tipos diferentes de considerações morais", correspondentes aos dois sentidos da palavra moral, apontados acima. Quando um dilema, como o de Heinz e os demais com que trabalhou, coloca direitos em conflito, tende a levar à utilização de raciocínios formais de justiça; quando levanta conflitos pessoais especiais, como a questão do aborto trabalhada por Gilligan, tende a mobilizar a orientação do cuidado em raciocínios contextuais (*idem*, p.20-5).

E Kohlberg não vê oposição ou incompatibilidade entre as duas orientações, ao contrário: "estando em um alto estágio de justiça, este respondente também está capacitado a universalizar relações especiais de cuidado para um estranho", exemplifica, referindo-se à posição de um entrevistado diante de um dos

desdobramentos do dilema de Heinz. Assim, a observação de que há dois tipos de orientação e de que a esfera moral se estende além do campo da justiça não leva Kohlberg “a postular duas orientações morais generalizadas, justiça e cuidado, como faz Gilligan”. A análise dos dados obtidos “não nos indica que há duas moralidades separadas, uma de justiça e equidade generalizada e outra, completamente separada ou oposta, a moralidade do cuidado. Para nós, obrigações especiais de cuidado pressupõem mas vão além de deveres gerais de justiça, os quais são necessários mas não suficientes para elas. Assim, dilemas envolvendo relacionamentos especiais podem suscitar respostas de cuidado que complementem e aprofundem o sentido de obrigações generalizadas de justiça”, sintetiza Kohlberg (*ibidem*).

Para Habermas, esta divergência entre Kohlberg e Gilligan tem origem em uma compreensão insuficiente – que atribui a Gilligan, mas que em certa medida encontra-se também em Kohlberg – da distinção “entre questões morais e questões valorativas, entre questões de justiça e questões do bem-viver”, a qual “corresponde, no que concerne à conduta da vida individual, [à distinção] entre os aspectos da autodeterminação e da auto-realização” (1989, p.216). A formação do ponto de vista moral, explicita Habermas, “vai de mãos dadas com uma diferenciação no interior da esfera prática – as questões morais que podem, em princípio, ser decididas racionalmente do ponto de vista da possibilidade da universalização dos interesses ou da justiça, são distinguidas agora das questões valorativas, que se apresentam sob o mais geral dos aspectos como questões do bem-viver (...) e que só são acessíveis a um debate racional no interior do horizonte não-problemático de uma forma de vida historicamente concreta ou de uma conduta de vida individual”, isto é, que não se coloca a pretensão da universalidade (*idem*, p.131). Mas, de certa forma validando as objeções de Gilligan, Habermas adverte que “o ganho de racionalidade que o isolamento das questões de justiça proporciona também tem um preço. As questões do bem-viver têm a vantagem de poderem ser respondidas a partir do horizonte das certezas do mundo da vida. Elas colocam-se de antemão como ligadas ao contexto e, por conseguinte, como questões concretas. (...) A operação

abstrativa que moraliza o mundo social e, assim, o separa do pano de fundo de seu mundo da vida tem (...) conseqüências: de um ponto de vista rigorosamente deontológico, as questões morais são extraídas de seus contextos de tal maneira que as respostas morais conservam tão-somente a força de motivação racional dos discernimentos” (*idem*, p.213).

Kohlberg mantém a defesa da ênfase na noção de justiça para a análise dos julgamentos morais, justificando sua posição com três observações:

A moralidade como justiça é a que melhor traduz nossa concepção da moralidade como universal. Ela restringe a moralidade a um núcleo central mínimo, trabalhando por uma concordância universal diante de concepções mais relativistas do bom. Outra razão para focar a justiça é nosso interesse por uma abordagem cognitiva ou ‘racional’ da moralidade. Isto em parte é verdade no sentido em que a justiça pede razões ‘objetivas’ e racionais e justificações para a escolha, em vez de se satisfazer com compromissos subjetivos, ‘decisionísticos’, pessoais (...). Possivelmente a razão mais importante para focar a justiça é que ela é a característica mais estrutural do julgamento moral. Para Piaget, bem como para nós, a justiça é a estrutura da interação interpessoal. As ‘operações’ da justiça de reciprocidade e igualdade na interação equiparam-se às operações lógicas ou relações de igualdade e reciprocidade na esfera cognitiva não moral (*idem*, p.93).

E, como que respondendo em parte aos riscos apontados por Habermas, Kohlberg assume as conseqüências para a validade de sua teoria, decorrentes desta opção: “parece que ao enquadrarmos a esfera moral em termos de justiça maximizamos a possibilidade de encontrar estágios rígidos nesta esfera do desenvolvimento. Parece que parte do sucesso do instrumento em definir uma seqüência de estágios invariante transcultural (...) resultou desta definição da esfera” moral. Mas acrescenta: “poderia ter sido o caso de que o desenvolvimento de julgamentos morais fosse específico a outras normas morais ou virtudes determinadas que não a justiça, tais como normas de honestidade ou normas de lealdade e afiliação nas relações interpessoais. Se fosse este o caso, nenhum fator

geral de justiça teria emergido, mas apenas fatores de desenvolvimento de normas específicas. Embora tenhamos pressuposto um fator geral de justiça ao definir nossos dilemas morais e as estruturas de estágio, na verdade esta predefinição não garantiu sucesso empírico para a definição de uma esfera moral unificada” (*idem*, p.93-4).

Em suma, Kohlberg assimila a crítica de Gilligan em relação ao escopo da moralidade – “concordamos amplamente com Gilligan de que o reconhecimento da orientação do cuidado amplia utilmente a esfera moral” (*idem*, p.123) –, mas chega a conclusão diversa a respeito das diferentes orientações observadas, opondo-se à tese de que homens e mulheres percorrem trajetórias diferentes de desenvolvimento: “em nosso ponto final filosófico do raciocínio moral, o hipotético sexto estágio, ocorre, acreditamos, uma integração da justiça e do cuidado, os quais formam um único princípio moral”, diz Kohlberg (*idem*, p.126), especificando que “neste nível de raciocínio moral, as considerações de justiça perdem sua natureza retributiva e determinadora de regras, com a finalidade de tratar as pessoas como pessoas, isto é, como fins em si mesmas. Este princípio de pessoas como fins é comum tanto à ética do cuidado quanto à ética da justiça. A ética do cuidado vê o outro em relação consigo mesmo e com as outras pessoas; a ética da justiça vê as pessoas como fins autônomos em si mesmas, relacionando-se com os outros através da concordância e do respeito mútuo” (*idem*, p.137).

No que se refere às críticas metodológicas de Gilligan, Kohlberg reage de modo semelhante, absorvendo-as em parte, mas chegando a outras conclusões. Admite que os dilemas com que trabalha não invocam preferencialmente respostas orientadas pela moralidade do cuidado, mas discorda que “os dilemas e estágios de raciocínio de justiça levem a um viés injusto, rebaixando o raciocínio de meninas e mulheres, por medi-lo utilizando uma seqüência de estágios e um manual de classificação desenvolvido com uma amostra de homens”. Isso pode ter ocorrido no início, confessa Kohlberg, quando o primeiro manual de codificação dos julgamentos morais tendia a classificar preocupações com normas de cuidado e afiliação no

estágio 3 (concordância interpessoal). Mas o *Standart Issue Scoring* “mantém este conteúdo normativo constante e avalia diferenças formais no uso de perspectivas sócio-morais e de operações de justiça para definir o estágio. A metodologia do estágio de justiça está planejada para fazer uma avaliação da competência em vez da preferência e do desempenho espontâneo. Assim, ainda que algumas mulheres possam espontaneamente preferir pensar a partir da orientação do cuidado, nossa metodologia padrão, que puxa pela melhor competência em raciocínio de justiça, ainda é, acreditamos, uma mensuração justa daqueles aspectos bastante básicos do desenvolvimento do julgamento moral” (*idem*, p.125).

Por fim, Kohlberg contesta a base empírica em que Gilligan se apóia para defender suas teses e, com a ajuda de colaboradores, recorre a extensa compilação de estudos para provar a afirmação de que o direcionamento e a maior sensibilidade de seus instrumentos de pesquisa para considerações formais de justiça não prejudica a avaliação do desempenho dos que, mulheres ou homens, manifestam considerações iniciais de cuidado. Lembrando que em *In a different voice* (1993) Gilligan não fornece dados quantitativos para sustentar suas teses, Kohlberg reavalia os dados de um estudo intergrupar que Gilligan realizou com os dilemas de justiça, exposto em outro artigo da autora (1982), e questiona sua interpretação das evidências encontradas. Sugere que Gilligan utilizou-se de artifícios estatísticos para obter uma diferença relevante entre a média de maturidade moral dos homens e mulheres investigados – relevância que não havia achado no início, através das fórmulas de cálculo tradicionalmente utilizadas por ele, legitimadas por vários testes de consistência e confiabilidade⁴⁷.

Além desta disputa sobre a leitura correta de uma mesma base de dados, Kohlberg recorre a Lawrence Walker (1982), que compilou 54 estudos de julgamento moral que haviam aplicado a metodologia kohlberguiana, simultaneamente com homens e mulheres. Walker informa que: (1) em 34 amostras com crianças e

⁴⁷ Para maiores detalhes sobre esta contestação das ‘evidências’ de Gilligan ver Kohlberg et al., 1983, p. 123-4; sobre os testes de confiabilidade das fórmulas de cálculo dos estágios ver Colby & Kohlberg, 1987, vol.1, p. 63-75.

adolescentes apenas quatro apresentaram diferenças de sexo relevantes nos níveis de raciocínio moral encontrados; (2) de 34 estudos com adolescentes e jovens adultos, apenas cinco indicaram diferenças de sexo, sendo dois em comunidades árabes tradicionalistas “em que o status da mulher tem sido tradicionalmente baixo, com poucas oportunidades para tomadas de decisão na família e na sociedade, e com níveis de educação tipicamente inferiores”; (3) em onze estudos junto a populações adultas, encontrou-se diferenças de sexo em quatro, sempre favorecendo os homens, mas em todos eles, diz Walker, “o sexo foi grosseiramente confundido com diferenças de educação e/ou ocupação”, cotejando-se, por exemplo, homens realizados profissionalmente com suas esposas donas-de-casa. Em suma, conclui Kohlberg, “estudos comparando os sexos nos estágios de raciocínio da justiça, ou não apresentam diferenças ou apresentam diferenças atribuíveis ao grau de escolarização e a diferenças de oportunidade de assunção de papéis relacionadas ao trabalho” (1983, p.130).

Diante desses questionamentos Gilligan abaixa o tom de suas críticas à metodologia kohlberguiana, em relação ao suposto viés masculino que levaria à subestimação de julgamentos morais das mulheres. Se em 1982 escrevera “que a pesquisa atual sustenta as críticas à teoria de Kohlberg que afirmam, que particularmente no nível pós-convencional, esta teoria *reflete uma perspectiva masculina ocidental limitada e pode assim estar enviesada* contra as mulheres e outros grupos cujas perspectivas morais são de alguma forma diferentes” (1982, grifo meu), quatro anos mais tarde, referindo-se ao balanço de Walker, exposto acima, e respondendo às críticas de historiadoras e psicólogas presentes a um simpósio interdisciplinar, Gilligan recua e diz: “meus críticos reivindicam que não há diferenças de sexo em desenvolvimento moral porque não há diferenças de sexo na escala de Kohlberg. Com isto eles fogem da questão. Meu trabalho enfoca a diferença entre duas orientações morais (...) antes do que a questão de [saber] se mulheres e homens diferem nos estágios de Kohlberg do raciocínio de justiça” (Kerber *et al.*, 1986, p.328).

Afastada essa discussão sobre viés metodológico, as divergências entre Kohlberg e Gilligan diminuem consideravelmente. Como foi visto, Kohlberg admite que a esfera moral inclui considerações de cuidado que vão além das considerações de justiça – ainda que, ao contrário de Gilligan, não extrai disto a existência de duas trajetórias de desenvolvimento – e assimila a crítica de que os dilemas que utiliza direcionam o enfoque da moralidade para questões de justiça. Mas Gilligan também não escapa de algum direcionamento, seja quando trabalha com outros dilemas previamente elaborados, seja quando deixa a seus entrevistados a definição do que consideram um conflito moral.

No primeiro caso, como observa Linda Kerber, “não surpreende que temas de responsabilidade e cuidado aflorem nas articulações das mulheres em suas preocupações sobre o aborto (...) Responsabilidades conflitantes – relativas a si mesma, ao feto, ao pai dele, aos próprios pais e família – estão necessariamente embutidas na decisão o aborto. O tema do cuidado está igualmente presente; se uma gravidez é escolhida, os cuidados necessários à criança irão transformar a vida da mãe. A conclusão que Gilligan apresenta está implícita na questão central do projeto em si” (*idem*, p.305). E no caso em que os próprios entrevistados e entrevistadas definem quais são os dilemas morais reais que enfrentam, como prefere trabalhar Gilligan, acredito que o direcionamento inicial da entrevista, seja para a justiça, seja para o cuidado, também é inevitável. Isto porque as preocupações morais externadas espontaneamente dificilmente deixarão de espelhar conflitos pessoais ou sociais em que o envolvimento do/a entrevistado/a não seja mediado pelos papéis de gênero que desempenham. Ou seja, do ponto de vista de ‘condicionamento’ dos resultados, em relação à proporção de homens e mulheres que manifestam dilemas de justiça ou de cuidado, pouco importa que o ‘direcionamento’ não parta do pesquisador.

Cobrada para obter provas empíricas consistentes para suas teses, Gilligan apresenta, em 1988, o resultado de três novos estudos, nos quais, partindo da premissa de que as pessoas utilizam tanto a orientação da justiça como a do

cuidado na discussão de dilemas morais reais, procurou avaliar (1) se mulheres e homens representam as duas orientações igualmente ou tendem a focar uma mais que a outra, e (2) se há relação entre orientação e gênero⁴⁸. A partir das evidências de que os homens pendem espontaneamente para considerações de justiça e as mulheres para considerações de cuidado, Gilligan reitera seu postulado de que há duas orientações morais distintas, mas diz que sua análise “leva à consideração de ambas as perspectivas como constitutivas de um raciocínio moral maduro”. Reafirma ainda que “estes achados fornecem uma explanação empírica para a equiparação da moralidade com a justiça nas teorias do desenvolvimento moral derivadas de amostras todas masculinas (Kohlberg, Piaget). Se a mulher fosse eliminada do presente estudo, o enfoque no cuidado iria virtualmente desaparecer” (*idem*, p.231-3).

Como foi visto, essa consideração de que há uma orientação para o cuidado, antes não reconhecida, é assimilável pela teoria de Kohlberg. Mas o mesmo já não ocorre com a tese de duas trajetórias distintas de desenvolvimento, para a qual Gilligan não fornece evidências empíricas convincentes. Com os mesmos dados que ela apresenta neste último estudo, posso formular a seguinte leitura ou hipótese: a predominância, manifestada espontaneamente, de uma ou de outra orientação, com ênfase na justiça entre os homens, e ênfase no cuidado entre as mulheres, reflete sim diferenças das identidades de gênero. Mas estas ênfases desequilibradas são apenas estágios, provável e preferencialmente passageiros, rumo à um equilíbrio possível entre as duas orientações. Enquanto manifestação de considerações espontâneas, refletem antes o conteúdo das experiências vividas sob as respectivas identidades de gênero do que as estruturas de raciocínio moral a elas subjacentes. A presença de ambas as orientações, ainda que em desequilíbrio, entre a maioria das pessoas de ambos os sexos, e a distribuição semelhante de homens e mulheres entre os que apresentam as duas orientações na mesma proporção, são indícios de que homens e mulheres percorrem a mesma trajetória estrutural de desenvolvimento

⁴⁸ Para uma síntese da metodologia e dos resultados, consultar Venturi (1995).

moral, ainda que expressões das diferenças de gênero ofusquem a visualização desta psicogênese comum a ambos⁴⁹.

Para provar a tese de que há duas trajetórias estruturalmente distintas, Gilligan tem de enfrentar pelo menos duas outras questões, não menos relevantes, que emergiram no debate já mencionado. Primeiro, se, como lembraram Catherine Greeno e Eleanor Maccoby, “o raciocínio sobre questões morais é estreitamente vinculado, ainda que não idêntico, ao desenvolvimento cognitivo geral, e sabemos que os sexos não diferem na taxa média com que sobem a escada do crescimento cognitivo” (Kerber *et al.*, 1988), como conciliar esse fato psicológico à pretendida diferença de gênero na seqüência desenvolvimental da moralidade?

A segunda questão foi indireta e confirma o ônus que pode implicar a lógica diferencialista, como apontara Pierucci (1999). Depois de admitir validade à tese de Gilligan das duas trajetórias de desenvolvimento moral, que abala o postulado da universalidade da teoria dos estágios de Kohlberg, Carol Stack observa que a mesma poderia ser verdadeira para as estadunidenses brancas de classe média, mas não seria consistente com o que observara junto a negros imigrantes, entre os quais constata que “sob condições de privações econômicas há uma convergência entre mulheres e homens em sua construção de si mesmos e em relação aos outros, e que estas condições produzem uma convergência também no vocabulário de mulheres e homens sobre direitos, moralidade e o socialmente bom” (Kerber *et al.*, 1988). Fiel ao paradigma da diferença de gênero que caracterizou a ‘segunda onda’ da produção teórica feminista, Gilligan se torna vítima da ‘cilada da diferença’, com o início da ‘terceira onda’, da *diferença dentro*⁵⁰.

⁴⁹ Um estudo que trabalhe simultaneamente com dilemas propostos pelos/as entrevistados/as e com os dilemas de justiça de Kohlberg permitirá observar em que medida os/as que espontaneamente manifestam as duas orientações com equilíbrio coincidem com os/as que atingem os estágios pós-convencionais, verificando essa hipótese.

⁵⁰ “Nem bem começava a década de 1980 e a discussão teórica entre as feministas já se deixava polinizar fartamente pela nova descoberta prático-teórica, a [terceira onda] da *multiplicidade feminina* (Epstein, 1988). Mulheres de grande prestígio intelectual começaram a levar a sério a suspeita de que falar (...) da ‘mulher enquanto tal’ era... *essencialismo*. (...) Por trás da figura da mulher universal (...) estavam escondidas as ‘mulheres brancas, ocidentais, burguesas e heterossexuais’ (Harding, 1993)”, Pierucci (1999, p.130-1).

De qualquer forma, mesmo admitindo-se que as orientações da justiça e do cuidado não constituem trajetórias distintas de desenvolvimento e relevando-se as inconsistências apontadas nas objeções metodológicas de Gilligan a Kohlberg, a ampliação da esfera moral suscitada pelas teses de Gilligan implica algo além de uma simples acomodação da teoria kohlberguiana. Se na moralidade da justiça a ênfase no respeito aos direitos destaca o indivíduo e dá ao imperativo moral um sinal negativo – no sentido de obrigação de não interferência e proteção à auto-realização – na moralidade do cuidado, como observa Gilligan, a ênfase na responsabilidade destaca o coletivo e dá ao imperativo moral um sinal positivo, enquanto obrigação de cuidar não só de si como dos outros e de proteger às conexões.

Essa distinção pode corresponder às noções kantianas de deveres negativos perfeitos, no sentido em que só eles são universalizáveis, e deveres positivos imperfeitos, “que nunca podem ser completamente observados”, no sentido em que “é impossível praticar o cuidado todo o tempo e em relação a todas as pessoas”, assinala Nunner-Winkler (1983). Certamente, se entendida dessa forma, a moralidade do cuidado implicaria uma exigência motivacional excessiva, inviabilizando-a. Mas há de haver um ponto de equilíbrio entre essa exigência impraticável e a postura de observância passiva de deveres negativos, como garantia apenas formal das condições necessárias para a auto-realização individual – uma postura hegemônica da cidadania nas democracias liberais, como indica a insuficiência ou mesmo falta de justiça nas instituições políticas vigentes.

Vita sustenta, assumindo a perspectiva rawlsiana, que “a justificativa para assegurar a equidade política não está em um ideal ético ‘cheio’ de cidadania participativa, entendendo-se por isso uma visão da boa vida segundo a qual a vida mais digna de ser vivida é a do cidadão ativo. O ideal de tolerância liberal (...) exclui que considerações desse tipo – concepções controversas da boa vida – possam ser invocadas para justificar as instituições de um Estado liberal” (2000, p.220). Considera, ao mesmo tempo, que a questão central “nessa área da teoria política é

o de conceber um ideal político praticável que faça justiça, na medida apropriada” (*idem*, cap.1) simultaneamente às razões morais neutras em relação ao agente (imparciais e pessoalmente desinteressadas) e às razões relativas em relação ao agente (que partem de pontos de vista individuais). E conclui que, em um arranjo institucional ideal, sob a plena vigência dos princípios rawlsianos de justiça, se supõe “que as pessoas sejam capazes de agir de forma auto-interessada no mercado, a partir de razões relativas ao agente em suas vidas privadas, ao mesmo tempo em que, na condição de cidadãos, dão apoio a instituições sociais, que objetivam realizar uma visão do bem comum “ (*idem*, p273).

Esse ideal de sujeito moral, que Vita denomina o *eu dividido*, pode se aproximar do portador de uma moralidade que funde as perspectivas de Gilligan e de Kohlberg, resultando em uma conduta que atenda simultaneamente às orientações da justiça (atento ao bem comum pela observância de deveres negativos, ao mesmo tempo fazendo uso de suas liberdades individuais em busca de sua auto-realização) e do cuidar (ativo em prol do bem comum pela observância de deveres positivos, ao mesmo tempo fazendo uso de suas liberdades individuais em atenção a obrigações especiais). Cidadãos que combinem a ética dos direitos individuais com responsabilidade social.

Portanto, a princípio, não há incompatibilidade entre Kohlberg/Gilligan, de um lado, e de outro, Rawls, *supondo já existente* essa sociedade justa que permite aos seus cidadãos acomodarem adequadamente suas diferentes motivações morais legítimas. Se nos perguntamos, no entanto, como fazer para irmos das sociedades injustas existentes àquele arranjo ideal, o estruturalismo genético indica que é improvável que possam emergir os sujeitos morais necessários à criação e ao apoio de instituições justas *fora* de uma prática política ativa que permita, pelo confronto de valores e perspectivas, o amadurecimento em direção à autonomia moral.

3. Habermas responde a neoaristotélicos

Em *Justification and Application*, de 1991, Habermas enfrenta as três principais objeções levantadas por comunitaristas contra as teorias normativas universalistas – objeções que reconhece como sérias, a seu ver decorrentes dos pressupostos deontológico, cognitivista e formalista que caracterizam as teorias morais de cunho kantiano⁵¹. Observa que, sem poder contar com a concepção metafísica do mundo que permitira a Aristóteles elaborar uma ética que tinha como referência a situação dos cidadãos na pólis, “entendida como o *telos* apropriado da existência humana”, Kant “confrontou-se com a tarefa de primeiro expor a possibilidade do discernimento moral em si, e então de situar a razão prática no marco teórico de uma razão tripartite, ainda que formalmente unificada” (Habermas, 1994, p.117-8) – a razão pura, a razão prática e o juízo reflexivo. Ocorre, assume Habermas, que o conceito pós-metafísico de moralidade autônoma resultante desse movimento teria cobrado seu preço: o ponto de vista moral kantiano, “a perspectiva através da qual podemos decidir imparcialmente entre demandas normativas controversas tão somente com base em razões (...), requer uma tripla abstração: (1) abstração das motivações dos envolvidos, (2) da situação particular e (3) das instituições e formas de vida existentes” (*idem*, p.118).

Ao deslocar o eixo da ética aristotélica (teleológica) da busca de felicidade e bem-estar para a busca de justiça (um *fin* que é *meio*, um conteúdo que é forma), a prerrogativa deontológica das teorias morais de tipo kantiano irá considerar “o *que se deve fazer* como o fenômeno moral básico, tornando inevitável a separação abstrata entre o certo e o bem” (grifo meu). Disto teria decorrido uma “conseqüência perturbadora”, observa Habermas: a abstração das motivações do agente, com o que “a questão do porquê afinal devemos agir moralmente já não mais admite uma resposta plausível” (*idem*, p.122). Por sua vez, a prerrogativa cognitivista que sustenta a perspectiva pós-convencional do julgamento moral, ao enfatizar questões de justificação das normas, levaria “à abstração de situações particulares e à negligência de questões de aplicação das normas”, ignorando “o fato que a escolha

⁵¹ Entre os críticos, Habermas cita Charles Taylor, Bernard Williams, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel e David Wiggins; entre os universalistas, em que se inclui, cita John Rawls, Ronald Dworkin e Karl-Otto Apel. J. Habermas (1993), *Justification and Application*, MIT, p.116.

entre normas de ação concorrentes e sua aplicação levantam problemas próprios”. Isto teria como efeito, entre outros, “a exclusão das conseqüências de uma ação das considerações normativas” (*ibidem*). Finalmente, a prerrogativa formalista do geral sobre o particular seria problemática em dois sentidos: “caminha lado a lado com um conceito atomista da pessoa e um conceito contratualista da sociedade”, como se “o livre arbítrio opera[sse] em um vácuo, desvinculado dos laços sociais que inicialmente investem a vida ética de significado”; e esta “abstração de uma ética da vida que só pode assumir forma concreta dentro de formas particulares de vida (...) levanta dúvidas sobre a possibilidade de uma separação estrita entre forma e conteúdo e de uma conceituação de justiça não contextualizada” (*idem*, p.121-2).

Em suma, para os críticos das teorias normativas universalistas, a premissa deontológica kantiana ignora a motivação dos agentes morais, que devem agir não por um fim específico, qualquer que seja, mas por um dever genérico, sustentado por princípios universalizáveis; a premissa cognitivista os suspende da situação particular que enfrentam, exigindo que ajam antes com vistas a uma aprovação universal do que à luz de considerações e conseqüências específicas; e a premissa formalista os retira de seu contexto sócio-cultural, nega validade última a qualquer ética do mundo da vida, buscando a tarefa que seria impossível de que, ainda assim, edifiquem e possam justificar uma justiça universal.

Habermas responde a estas objeções em duas etapas. Primeiro procura devolver o problema a esses críticos, buscando demonstrar que as alternativas por eles propostas trazem mais dificuldades que soluções; depois trata de acomodar as objeções – que considera embasadas em perspectivas neorristotélicas – ao marco deontológico em que trabalha. Em resposta a Taylor, Habermas enfoca o problema derivado da abstração formalista das teorias kantianas, afirmando que se quer ser fiel à convicção aristotélica de que o julgamento moral está necessariamente limitado a contextos sócio-culturais determinados, “precisamos estar preparados para renunciar ao potencial emancipatório do universalismo moral”, abrindo mão de dirigir críticas morais contundentes a estruturas sociais injustas. Afirma que a tentativa de

Taylor para superar esse problema e o atomismo moderno recorrendo a éticas universalistas do bem apenas complica a questão, uma vez que se apoiaria em precursores do universalismo moral, em éticas fundamentadas em visões de mundo religiosas e cosmológicas, “ainda mais difíceis de reconciliar com o pensamento pós-metafísico que a visão de mundo teleológica de Aristóteles” (*idem*, p.125)⁵².

Tendo MacIntyre como interlocutor, Habermas enfoca o problema derivado do pressuposto kantiano deontológico: diante do “pluralismo de estilos de vida individuais e de formas de vida coletivas e uma correspondente multiplicidade de idéias do bem-viver”, afirma, ou abdicamos da pretensão metafísica da filosofia clássica de definir uma forma de vida como superior às demais – o que implica percorrer o caminho de construir uma teoria normativa não mais centrada no bem, mas no certo ou justo, portanto procedimental em vez de substantiva –, ou abrimos mão “do moderno princípio da tolerância, segundo o qual uma maneira de vida é tão boa quanto qualquer outra, ou pelo menos tem igual direito a existir e ser reconhecida” (*idem*, p.122-3). Ou seja, se a abstração deontológica gerou problemas, não é um indesejável retorno a algum princípio metafísico que permitirá superá-los, parece dizer – retorno que pressuporia ou implicaria a negação do pluralismo de concepções religiosas, filosóficas e de outras doutrinas abrangentes, cuja coexistência caracteriza as sociedades ocidentais modernas.

Por fim, ao focar os problemas derivados da abstração kantiana cognitivista, Habermas responde a Bernard Williams, para quem a razão prática pode permanecer situada, isto é, referida a situações e contextos particulares, e ainda assim gerar “uma forma de conhecimento prático que nos ajudaria a encontrar nosso caminho em um mundo social que (...) seria revelado como o melhor mundo

⁵² Habermas refere-se a formulações de Taylor que estariam em “Die Motive einer Verfahrensethik”, texto publicado em 1986, em *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Kuhlmann, W. (ed.), Frankfurt: Suhrkamp (versão em inglês, “The Motivation Behind a Procedural Ethics,” in *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, Beiner, R. and Booth W.J., eds., 1993, Cambridge: Harvard University Press). Como veremos logo adiante, a resposta direta de Habermas às considerações de Taylor aqui tratadas no Capítulo 3, expostas pelo filósofo canadense em “The Politics of Recognition”, de 1992, aprofunda a discussão que nos interessa, ao mesmo

social para os seres humanos” (Williams, 1991). Habermas cobra uma definição mais precisa de razão prática – diz que Williams a concebe como “uma forma de racionalidade que vai além de senso comum partilhado mas cuja diferença da racionalidade científica permanece indeterminada” – e, respondendo também a Richard Rorty, argumenta que “se cada comunidade individual pode alcançar ‘conhecimento’ (...) em relação ao que é bom para ela, não é nada óbvio porque esse conhecimento prático não deveria ser disseminado em uma direção intercultural e se tornar tão verdadeiramente emancipado das limitações provincianas de forma a que ele se oriente para o que é *igualmente bom para todos*. Sem o suporte metafísico – conclui Habermas, remetendo-se a Apel (1988) –, o que Aristóteles denominou *phronesis* [ou *prudentia*] precisa se dissolver em mero *senso comum* ou se desenvolver em um conceito de razão prática que satisfaça o critério da racionalidade procedimental” (Habermas, 1994, p.124-5).

Devolvidos os problemas aos autores dos questionamentos antes mencionados, Habermas enfrenta a segunda etapa da tarefa proposta: “revisar as premissas fundamentais da teoria moral kantiana de forma a que as objeções neoaristotélicas possam ser acomodadas dentro do marco deontológico” (*idem*, p.116). Para tanto, considera necessário reinterpretar a teoria normativa kantiana “em termos intersubjetivos”, o que fará recorrendo a pressupostos da teoria da ação comunicativa, com o apoio da teoria psicogenética da moralidade de Kohlberg. Assim, em relação ao problema da abstração da situação particular e da decorrente desconsideração das conseqüências de uma ação moral, Habermas observa, por um lado, que Kant “não efetuou a transição para a moralidade autônoma de modo suficientemente consistente (...), não percebeu inteiramente que a mudança de foco para o problema da justificação também requeria uma rigorosa separação entre as questões de justificação das normas e as de sua aplicação. O imperativo categórico não deve ser entendido como uma lei moral que pode ser aplicada diretamente a máximas e ações”, adverte (*idem*, p129). Por outro lado, crê que uma abordagem do ponto de vista moral a partir da interpretação da teoria do discurso – em que “o

tempo em que levanta novos problemas derivados da assunção de que a perspectiva procedimental

emprego da razão prática já não é concebido como uma operação na mente de um indivíduo solitário, mas ao contrário é aberta à argumentação pública – (...) deveria liberar a intuição expressa no imperativo categórico do ônus de uma forma de rigorismo moral que é surdo para as conseqüências das ações” (*ibidem*).

Em relação ao problema da abstração das motivações do agente moral, Habermas retoma a distinção feita por Kohlberg entre questões éticas do bem-viver e dilemas propriamente morais. Ao contrário das questões morais, passíveis de soluções imparciais e universalizáveis, os dilemas éticos são auto-referenciados, informados por questões de identidade (pessoal, familiar, comunitária ou nacional) e de autocompreensão, e por isso “não podem admitir uma resposta válida para todos” – ainda que isso não signifique, por sua vez, que “problemas éticos precisam ser abandonados a decisões ou preferências subjetivas” (*idem*, p.127). Já vimos como, em texto anterior, de 1983, ao tratar das divergências entre Kohlberg e Gilligan, Habermas distinguia autodeterminação de auto-realização, apontando a necessidade de discriminar entre questões morais de justiça, universalizáveis a partir do ponto de vista moral, e questões valorativas do bem-viver, próprias ao interior de um horizonte ético não-problemático, no qual – já partilhado por membros de uma mesma comunidade – não estaria posta a questão da busca de universalidade (1989, p.131). Essa diferenciação, admite Habermas, “não resolve o problema de como atravessar o abismo entre julgamento moral e comportamento efetivo”, mas nos permite ver que se já não estamos “no marco de uma filosofia ainda confiante em dar respostas gerais às questões do bem-viver”, devemos assumir que a questão do “por quê ser moral?” deve ser deixada sem resposta (1994, p127). Uma teoria normativa que pretende tão somente “reconstruir o ponto de vista moral e justificar sua validade geral (...) pode apenas mostrar aos participantes os procedimentos que eles precisam seguir caso queiram resolver problemas morais e deve deixar todas as decisões *concretas* para eles próprios” (*idem*, p.128).

de Habermas seria melhor ou mais adequada do ponto de vista normativo.

Finalmente, em relação à abstração da vida ética concreta, apoiada em uma concepção atomista da pessoa e contratualista da sociedade, Habermas lembra que Hegel foi um dos primeiros a fazer essa crítica, sem ter deixado de notar, no entanto, “que também há um elemento de verdade nessas abstrações modernas”, as quais expressam “as noções de autonomia e liberdade de consciência que são indissociáveis da autocompreensão do período moderno”. O que estava em jogo para Kant, diz Habermas, era enfrentar “situações limites em que discernimentos morais tinham de ser defendidos contra preconceitos da maioria ou mesmo de uma sociedade preconceituosa em sua totalidade” (*idem*, p130). Embora não trabalhada por Kant, a noção ideal de assunção de papéis (como vimos no capítulo 2, crucial no esquema de Kohlberg) implícita no emprego do imperativo categórico, “preserva as características de uma socialização transcendental e invoca o vínculo social que unifica a humanidade como um todo”, crê Habermas – remetendo a noções que seriam retomadas por outros idealistas influenciados pelo espírito protestante, representantes do pragmatismo estadunidense, como Charles Pierce (1839-1914) e o já citado George Mead, que desenvolvem as idéias de “uma ilimitada comunidade comunicativa e um discurso universal que representam uma alternativa à internalidade abstrata, porque transcendem todos os estados de coisa existentes, ao mesmo tempo em que retêm o caráter de uma corte pública de apelação” (Habermas, 1994, p130).

Nessa concepção, a “teoria moral também deixa para trás todas as concepções pré-sociais da pessoa. Individuação é meramente o outro lado da socialização”, lembra o Habermas piagetiano. Além disso, não crê que seja possível “deduzir um conceito normativo substantivo de autonomia dos pressupostos necessários da ação teleológica de indivíduos isolados. Para atingir esse objetivo precisamos adotar o modelo de ação orientada para o alcance do entendimento como nosso ponto de partida (...). Nesse sentido os pressupostos necessários da ação comunicativa constituem a infra-estrutura de uma possível comunicação construída em torno de um núcleo moral – a idéia de uma intersubjetividade não coercitiva”. E complementa: “apenas neste nível as perspectivas, relações de

reconhecimento e expectativas normativas construídas na ação comunicativa se tornam *completamente reversíveis* em todos os aspectos relevantes, em função do que aos participantes da argumentação é atribuída a habilidade de se distanciarem temporariamente do espectro normativo de todas as formas existentes de vida” (*idem*, p.130-1).

“A ética do discurso pode explicar como Kohlberg pode postular uma conexão interna entre habilidades cognitivas e consciência moral”, diz Habermas, ao mesmo tempo em que Kohlberg, entre outros, “fornece confirmação empírica para a intuição básica de que a interpretação subjetiva do ponto de vista moral pode ser perseguida tanto quanto a análise pressuposta da ação orientada para a busca do entendimento”. Assim, avaliando ter acomodado, como prometera, a perspectiva aristotélica no marco teórico kantiano, Habermas afirma considerá-la coerente com essas conclusões quando Aristóteles sustenta que adquirimos nossas intuições morais de forma implícita, através da socialização. E conclui: “Como elas precisam acontecer no contexto da ação comunicativa, todos os processos de socialização são modelados por este tipo de ação, porém os pressupostos da ação comunicativa já carregam dentro de si os germes da moralidade” (*idem*, p.131-2).

Não há dúvida que Habermas aprofunda a discussão ao confrontar as objeções iniciais e depois acomodá-las, com base na reinterpretação dos fundamentos kantianos em termos intersubjetivos, recuperando a idéia piagetiana da função determinante da socialização no processo de superação do egocentrismo e de amadurecimento moral dos indivíduos, via descentração de perspectivas – de fato um processo que aponta, simultaneamente, para a superação do atomismo (respondendo ao problema da abstração formalista) e para a recuperação das considerações conseqüencialistas (abstração cognitivista). Também deixa claro (em resposta ao problema da abstração deontológica) como, diante do fato do pluralismo moderno, a opção prévia por qualquer ética substantiva ou do bem necessariamente levará à oscilação entre o relativismo (se concebida como limitada a um contexto sócio-cultural determinado) e a opressão (se imposta ou reconhecida como superior

a outras concepções do bem-viver). Mas nessa acomodação, um problema permanece não resolvido e um novo problema emerge, do ponto de vista da preocupação central desta reflexão, ou seja, em relação à exequibilidade política do modelo proposto.

Em relação à questão da abstração das motivações do sujeito moral, derivada do pressuposto deontológico do enfoque kantiano, de certa forma Habermas recua e, assim, ela fica como estava. Ele partira do reconhecimento de que se trata de “uma conseqüência perturbadora”, mas acaba concluindo que se deve abrir mão de responder à questão do porquê devemos agir moralmente: “dentro das premissas do pensamento pós-metafísico não há nenhuma razão para que as teorias devam ter o poder obrigatório de motivar as pessoas a agirem de acordo com seu discernimento quando o que é requerido moralmente conflita com seus interesses” (*idem*, p.127-8). Habermas pode ter razão do ponto de vista estritamente normativo, mas como ele mesmo observara (ainda que oito anos antes), “as questões morais jamais se colocam por si mesmas; elas surgem com o interesse de conseguir orientações para a ação. *Por isso é preciso que as respostas desmotivadas a questões descontextualizadas sejam reintroduzidas na prática.* É preciso que a moralidade [abstrata da justiça] compense as perdas de eticidade concreta, com que ela a princípio se acomoda por causa da vantagem cognitiva, para se tornar eficaz na prática” (1989, p.213). Ou seja, sem solução no plano teórico da justificação, a questão não deixa de ter implicações importantes no plano efetivo de sua aplicação.

Por sua vez, o problema adicional – sob a ótica da realização do princípio da ética do discurso, mais relevante que a permanência do anterior – deriva das exigências da ação comunicativa como espaço de argumentação pública ou infraestrutura de uma intersubjetividade *não coercitiva*, oferecido como procedimento ou lugar de superação das decorrências negativas do cognitivismo (abstração da situação particular e das conseqüências em jogo) e do formalismo (abstração das instituições e das diferenças culturais e reprodução do atomismo). A resposta direta de Habermas a Taylor sobre a questão da demanda por políticas de reconhecimento

de identidades coletivas é elucidativa a respeito da natureza do problema adicional em questão, ainda que avance muito a discussão, ao estabelecer uma série de distinções para a abordagem do tema. Vejamos.

Em “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, de 1993, Habermas refuta de forma peremptória a idéia de que a teoria liberal dos direitos individuais, incorporada às constituições das democracias modernas, seja cega às diferenças culturais ou às desigualdades sociais – caso que poderia justificar, como quer Taylor, um modelo liberal diferenciado, retificando tal deficiência. Para Habermas, embora aparentemente a crítica de Taylor “apenas corrija um entendimento inapropriado dos princípios liberais”, na verdade “ataca os próprios princípios e questiona o núcleo individualista da concepção moderna de liberdade” (Habermas, 1994, p.109), introduzindo “uma noção de direitos coletivos que é alienígena ao sistema” (*idem*, p.116). Na verdade, avalia Habermas, *concebida corretamente*, a teoria dos direitos individuais já implica ou “requer uma política de reconhecimento que protege a integridade do indivíduo no contexto vital em que sua identidade é formada”, sendo desnecessário “um modelo alternativo que corrigiria o desenho individualista do sistema de direitos através de outras perspectivas normativas” (*idem*, p.113).

Do ponto de vista normativo, o funcionamento adequado dos sistemas jurídico e político nos Estados de democracia constitucional garantiria os mecanismos para a defesa dos direitos e das identidades individuais a partir da seguinte dinâmica social: legalmente, e nas cortes da Justiça, apenas os indivíduos são portadores de direitos; mas como na arena política os atores coletivos se encontram “disputando objetivos coletivos e a distribuição de bens coletivos”, essa luta por demandas não atendidas leva o direito “a ser interpretado de novas formas, em diferentes contextos, em consideração a novas necessidades e novos interesses”. Exemplo dessa permeabilidade do sistema legal às pressões políticas seriam as conquistas “do liberalismo e da social democracia que são produtos dos movimentos de emancipação da burguesia e dos movimentos trabalhistas europeus (...); onde

reformas sociais liberais entraram em jogo, a luta contra a opressão de coletividades destituídas de oportunidades sociais iguais tomou a forma de uma luta de universalização *social-welfarist* de direitos civis”. Ao mesmo tempo, esse tipo de passagem de demandas coletivas para direitos individuais é possível “porque os bens primários (no sentido de Rawls) são distribuídos entre indivíduos (como dinheiro, tempo livre e serviços) ou são usados por indivíduos (como as infraestruturas de transportes, saúde e educação), e podem, assim, tomar a forma de demandas individuais por benefícios” (*idem*, p.108-9).

Esse tipo de dinâmica *em sociedades ordenadas* sob a forma de democracias constitucionais atende plenamente, crê Habermas, à questão das identidades coletivas, em que pesem suas diferenças em relação aos exemplos acima e entre si. “Em última instância, trata-se de proteger as pessoas legais individuais, mesmo que a integridade do indivíduo – na lei não menos que na moralidade – dependa de que permaneçam intactas relações de mútuo reconhecimento” (*idem*, p.107). A garantia da suficiência do princípio liberal de direitos individuais parece se assentar no papel central da intersubjetividade no modelo de democracia de Habermas: “o daltonismo da leitura seletiva [dos críticos que consideram o sistema de direitos cego às diferenças] desaparece uma vez que assumimos atribuir aos portadores dos direitos individuais uma identidade que é concebida intersubjetivamente. As pessoas, bem como as pessoas legais, individualizam-se somente através da socialização”. Mas a atualização permanente desse sistema de direitos que constitui o núcleo dinâmico da própria democracia pressupõe o reconhecimento “de que a autonomia pública [na arena política] e privada [no sistema legal] são igualmente primordiais. (...) Pois, em última instância, pessoas legais privadas não podem nem atingir o prazer da igualdade de liberdades individuais a menos que, elas mesmas, partilhando o exercício de sua autonomia como cidadãos, cheguem a um claro entendimento” sobre seus interesses. Em suma, “tudo que se requer é a consistente realização do sistema de direitos”, pontua Habermas, mas “haverá pouca probabilidade de que isso ocorra, é claro, *sem movimentos sociais e lutas políticas*” (*idem*, p.112-3, grifo meu).

Ou seja, o modelo é redondo, mas o/a leitor/a terá observado os pré-requisitos (destacados em itálico) para que ele funcione: “concebido corretamente”, “do ponto de vista normativo”, “em sociedades ordenadas”, “se houver lutas sociais e políticas”. Como nossa questão não termina na análise da coerência ou razoabilidade argumentativa deste ou daquele modelo normativo, ainda nos resta a tarefa de refletir, da ótica do estruturalismo genético, sobre os elementos que devem ser considerados para a construção da ponte entre nossa sociedade moralmente desordenada e as condições de implantação e sustentação do modelo escolhido.

Conclusões

Estas conclusões devem ser vistas como uma etapa de uma pesquisa maior em andamento⁵³. Retomo aqui três questões relacionadas à aposta iluminista na possibilidade de construção de uma moralidade universal: (a) a acomodação do

⁵³ Para um estudo que se pretende tributário da tradição piagetiana, as conclusões que seguem ainda estão sujeitas ao controle de investigações empíricas para que possam superar o *status* de “mera especulação filosófica”.

universalismo moral com enfoques contextualistas, (b) a negação da neutralidade axiológica do procedimentalismo como evidência de um desenvolvimento filogenético da moralidade, e (c) as perspectivas de uma ética universal frente à fragmentação multicultural e diferencialista.

(a) A acomodação de enfoques contextualistas ao universalismo moral

Diante do fato do pluralismo das concepções sobre o bem-viver e da inexorabilidade do crescimento da multiculturalização em escala global pode-se concluir que, de um ponto de vista estritamente normativo, as teorias políticas deontológicas procedimentalistas que advogam a precedência do justo sobre o bem – como a ética do discurso, de Habermas, e a teoria da justiça de Rawls – são mais adequadas para ordenar institucionalmente as sociedades contemporâneas de forma a realizar um equilíbrio (inédito) entre liberdade e igualdade *universais* do que as teorias políticas comunitaristas (como a ética da autenticidade de Taylor) ou teleológicas (como as utilitaristas), que defendem a precedência de valores ou fins substantivos sobre princípios formais e normas de procedimento.

A adoção de uma concepção específica do bem, de uma identidade cultural ou de outra identidade coletiva por parte do Estado, com um recorte que não o conjunto dos cidadãos e cidadãs de uma nação, põe em risco o direito de tratamento igual perante a lei e pode implicar no abalo da auto-estima coletiva e individual dos membros dos grupos ou adeptos das concepções não adotadas. Habermas (1994b) aponta corretamente como, no caso da questão nacional, não há quase fim nesse processo, uma vez que uma minoria, frente à eventual conquista de autonomia e soberania em determinado território, passa imediatamente a constituir nova maioria, potencialmente opressora diante das outras minorias étnico-culturais que partilhem o mesmo território emancipado.

Por isso, é no marco das democracias constitucionais organizadas para a garantia dos direitos individuais que, paradoxalmente, as identidades coletivas têm mais chances, via articulação política, de alterar o sistema legal e conquistar reconhecimento, obtendo novos direitos e atingindo maior igualdade para os membros de sua comunidade. Como foi visto, o próprio Taylor sucumbe a essa lógica, ao subordinar a prerrogativa que defende para um Estado liberal alternativo – a de dar precedência a demandas coletivas em questões especiais – à observância anterior de direitos individuais básicos.

Essa maior adequação das teorias políticas procedimentalistas para a realização de uma justiça igualitária decorre do fato de que, assentadas em princípios abstratos e formais, estão em sintonia com a natureza do desenvolvimento psicogenético do pensamento cognitivo e da moralidade – caracterizado por processos de abstração e descentração crescentes – e com o ponto culminante dessa trajetória (o pensamento hipotético-dedutivo e a autonomia moral). Ambos garantem ao procedimentalismo os componentes psicológicos e sociais necessários para a realização do universalismo que persegue. Seria uma adequação puramente lógica, coerente por definição ou por mera identidade conceitual, não fossem as evidências empíricas da psicologia genética que demonstram o encaixe possível entre a moralidade pós-convencional e as abstrações exigidas ao sujeito moral – sujeito que as teorias procedimentalistas pressupõem favoráveis à defesa de seus princípios e à prática dos processos que propõem, seja de forma monológica (Rawls) ou dialógica e deliberativa (Habermas).

Mas o mesmo estruturalismo genético que informa que há maior coerência lógica e maior convergência empírica potencial entre teorias normativas universalistas (do que entre relativistas) e sujeitos morais, adverte que nem por isso os procedimentalistas devem dar as costas às demandas contextualistas pela substancialização do debate, como reivindicam Gilligan, Taylor e outros, e a seus questionamentos sobre a validade teórica e a efetividade prática de modelos puramente formais. Considerando (a) que a maioria dos adultos, mesmo nas

democracias constitucionais estáveis, vê o mundo e nele se relaciona por uma ótica convencional (quando não pré-convencional), ancorada em horizontes axiológicos menos ou mais estreitos, e portanto através de perspectivas substantivas; e (b) que o desenvolvimento ontogenético da moralidade percorre necessariamente uma seqüência invariante de estágios, que constituem estruturas de julgamento sucessivamente mais complexas, infere-se que é apenas no diálogo, partindo do estágio em que cada pessoa está, e desestabilizando suas convicções *substantivas*, que se pode impulsionar o desenvolvimento em direção à perspectiva abstrata da autonomia moral, necessária à criação e defesa de um desenho institucional justo.

Noutras palavras, se se quer ir além do debate normativo (vale dizer, se o debate visa a implantação do melhor modelo, seja qual for), é preciso recuperar-lhe a substância. Ao contrário da discussão puramente analítica que trata de 'limpar a área', esquivando-se de interferências que perturbem a avaliação da coerência interna e da razoabilidade de cada concepção teórica, o que conta para a progressão moral individual e para a emergência de sujeitos morais que venham dar sustentação para instituições políticas eticamente melhores, é o fomento do conflito dialógico⁵⁴ entre as diferentes formas de bem-viver que dão substância às preocupações morais da maioria imersa no mundo da vida e em horizontes de valores convencionais; é o exercício do questionamento intersubjetivo em espaços preferencialmente não coercitivos – inclusive de valores aparentemente irreduzíveis – que pode mover convicções cristalizadas em direção a perspectivas mais abrangentes, menos radicalmente situadas, favorecendo a formação de sujeitos portadores do ponto de vista moral.

Como não há saltos na progressão dos estágios, a resubstancialização do debate significa ir onde os indivíduos estão, qualquer que seja o tema expresso em termos morais e o estágio de reflexão em que se manifesta. Do contrário, sugere o construtivismo, não há diálogo, pois os indivíduos não interagem cognitiva e

⁵⁴ Seria mais correto dizer "polilógico", dada a diversidade de doutrinas abrangentes que coexistem e se multiplicam sob o empuxo multiculturalista da globalização.

moralmente com problemas cuja complexidade esteja além do estágio subsequente ao qual estão situados (decorrência da sucessão das estruturas dos estágios, que têm sempre como base a estrutura anterior)⁵⁵. Não se trata de hierarquizar os valores em disputa quanto à sua maior ou menor correção por qualquer critério substantivo que se possa estabelecer, a exemplo do perfeccionismo clássico ou, ainda pior, de concepções éticas doutrinárias, em tudo contrárias ao cognitivismo exposto ao longo deste trabalho. Mas sim de provocar o conflito de valores, sem *parti pris* a respeito dos princípios em disputa, deixando que os indivíduos envolvidos ajustem suas opiniões e expectativas e que o equilíbrio perseguido pela razão permita que decidam sobre qual é a demanda mais universalizável e, como tal, mais correta ou mais justa, segundo a pendência em questão.

Em parte, o que está em jogo é a validade ou não das noções de *incomensurabilidade* de doutrinas éticas e de *irreducibilidade* de valores e princípios morais. Aqui convém recuperar a distinção da cientista política estadunidense Amy Gutmann, entre tolerância e respeito:

...nem todos os aspectos da diversidade cultural merecem respeito. Algumas diferenças – racismo e anti-semitismo são exemplos óbvios – não devem ser *respeitadas*, mesmo que expressões de perspectivas racistas e anti-semitas precisem ser *toleradas*. (...) A tolerância se estende a um âmbito mais amplo de perspectivas, desde que elas não cheguem a ameaças ou a outros danos diretos e perceptíveis aos indivíduos. O respeito é muito mais discriminante. Mesmo que não necessitemos concordar com uma posição para respeitá-la, precisamos entendê-la como expressão de um ponto de vista moral. (...) Uma sociedade multicultural está obrigada a incluir um largo espectro de desacordos morais respeitáveis, o qual nos oferece a oportunidade de defender nossas perspectivas frente a pessoas moralmente sérias com as quais discordamos e assim aprender com nossas diferenças. (Gutmann, 1994, p.21)

⁵⁵ Uma evidência da psicologia genética que guarda forte correlação com o fundamento da pedagogia paulo-freiriana que faz da ancoragem do indivíduo em seu contexto o ponto de partida não apenas para sua alfabetização, mas sobretudo para a ampliação de sua visão de mundo e formação de uma consciência crítica (Freire, 1970, 1975, 1981).

Ou seja, tolerar não significa calar a crítica. Ao contrário, confrontar concepções éticas e valores conflitantes, mais que legítimo, é necessário nos marcos da institucionalidade liberal de forma a permitir e promover o desenvolvimento do espírito crítico. A rigor não há valores ou princípios que devam ser excluídos *a priori* do escrutínio de interlocutores – em permanente construção de sua liberdade e igualdade – dispostos a debatê-los. Não é a natureza pública ou não pública, menos ou mais política das questões morais – pouco importa se referida a obrigações especiais (sejam vínculos familiares, comunitários ou nacionais), a preferências e interesses pessoais ou a constrições deontológicas (para citar os três tipos de motivações que Vita relaciona às “razões morais relativas ao agente”), ou ainda se referida a considerações imparciais e consequencialistas (“razões neutras em relação ao agente”, em que Vita classifica as motivações utilitaristas e as do liberalismo igualitário de Rawls)⁵⁶ – que deve definir o critério dos valores que convém ou não problematizar na esfera pública.

Se a prioridade não é decidir do ponto de vista teórico qual o modelo normativo mais razoável, e sim facilitar aos indivíduos que avancem em sua trajetória de desenvolvimento moral em direção à autonomia (com isso permitindo inclusive que melhorem suas competências, entre as muitas recomendáveis para uma participação consequente na decisão sobre a melhor alternativa de ordenação institucional, com vistas à sociedade justa), debater publicamente a violência conjugal, o baixo associativismo ou a (in)sustentabilidade sócio-ambiental de formas de bem-viver consumistas – para citarmos alguns valores e condutas bastante difundidos em nossa cultura – é tão importante e necessário quanto a discussão da moralidade de segunda ordem, referente à (falta de) justiça das instituições. Conforme Taylor adverte (1994b), a obsessão com o formalismo procedimental pode por em risco a própria meta de construção de um universalismo moral, na medida em que sua ênfase em liberdades negativas fomenta um relativismo brando, tolerante inclusive com a apatia política (como demonstra o fenômeno do absenteísmo eleitoral elevado nos EUA).

⁵⁶ Vita, 2000, capítulo 1.

Em terminologia rawlsiana, podemos afirmar que uma sociedade bem ordenada pelos princípios de justiça – seja em uma concepção estritamente *política* (Rawls, 1993), seja concebida por uma doutrina mais *compreensiva* de justiça como equidade (Rawls, 1971) – não é suficiente para garantir sua própria estabilidade do ponto de vista da reprodução de cidadãos livres e iguais, capazes de cooperarem com base em princípios razoáveis. Pessoas que nascem em contextos democráticos e sob instituições justas, não necessariamente ou automaticamente crescerão ou agirão como cidadãos livres e justos ou serão moralmente autônomas. Como sabemos pelas pesquisas de Kohlberg, a maioria dos adultos, mesmo em democracias constitucionais, não ultrapassa a perspectiva sócio-moral convencional. Da ótica construtivista, portanto, em princípio, o confronto dialógico proposto por Habermas em suas concepções da ética discursiva e de democracia deliberativa, com ênfase em procedimentos intersubjetivos, sai à frente do procedimento monológico da posição original, proposto por Rawls, em direção a condições mais favoráveis à emergência da pessoa moral, exigida para a reprodução de ambos modelos.

(b) A não neutralidade do procedimentalismo e a filogênese da moralidade

Uma coisa é reconhecer a melhor adequação das teorias políticas procedimentalistas (seja a de Habermas ou a de Rawls) para a realização de uma justiça igualitária, em virtude de suas propriedades intrínsecas, diante de teorias teleológicas. Outra bem diferente é confundir a neutralidade procedimental que – por força do princípio da tolerância – favorece a construção de uma universalidade moral, com uma suposta neutralidade por trás (a) da escolha do procedimentalismo como melhor alternativa e (b) da valorização da igualdade universal como fim a ser perseguido. No plano metaético não há neutralidade. Nesse sentido, o procedimentalismo, sem deixar de ser deontológico como método (neutro quando aplicado), é também substantivo e consequencialista – como aliás observa Vita (2000, p.31), por outras razões, em relação à concepção de justiça igualitarista de

Rawls, a despeito deste se declarar deontológico⁵⁷ – e é justamente dos resultados que promete (nada neutros), de que deriva parte de sua virtude.

Taylor tem parcialmente razão, portanto, quando afirma que “o liberalismo [procedimental] não é uma possível base de encontro de todas as culturas, mas a expressão política de um arco de culturas, completamente incompatível com outros arcos. (...) o liberalismo não pode e não deveria reivindicar neutralidade cultural completa” (1994b, p.62)⁵⁸. Esse tipo de constatação – que, como foi visto Kohlberg considera alusiva à ‘falácia naturalista’, que consiste em confundir a inexistência factual de critérios de julgamento universais (questão de fato) com a impossibilidade de construção de critérios que todos podem aceitar (questão de valor) – não nega a possibilidade do universalismo moral, possibilidade que é dada pela existência de padrões formais ou estruturas de julgamento encontrados em culturas ocidentais e orientais, e independe, em um primeiro momento, da existência de crenças ou valores comuns.

Mas isso não significa que a opção pelo procedimentalismo igualitarista seja neutra. A aceitação de sua razoabilidade já pressupõe a valorização de certos fins. Trata-se, ao contrário, de uma escolha fortemente (e em vários momentos) valorativa: como método que aposta na razão, como investimento na reciprocidade que constrói autonomia, como busca da igualdade universal e da democracia – valores social e historicamente construídos e portanto culturalmente situados e não dados *a priori* ou arbitrariamente escolhidos. E esse reconhecimento dos componentes éticos das teorias normativas em questão é crucial para esta análise, porquanto constituem evidências empíricas de traços de um desenvolvimento

57 Para Vita, “o conseqüencialismo [de Rawls] é uma decorrência necessária de entender a justiça como ‘a virtude primeira das instituições sociais’ (1971, p.3). (...) A teoria de Rawls nos recomenda olhar, antes mais nada, para os *efeitos* ou as *conseqüências* que distintas configurações institucionais têm para a distribuição de encargos e benefícios na sociedade” (Vita, 2000, p.32-3).

58 “...como muitos muçulmanos estão bem cientes, o liberalismo ocidental não é tanto uma expressão secular, pós-religiosa que ocorre ser popular entre *intelectuais* liberais, quanto uma excrescência mais orgânica do Cristianismo – pelo menos conforme é visto de uma posição vantajosa alternativa do Islã”, complementa Taylor (1994b, p.62).

filogenético da moralidade, cuja hipótese é sugerida pelas reconstruções racionais do estruturalismo piagetiano.

Em que pesem toda a diversidade de formas e concepções do bem-viver e o contraste (aparentemente incomensurável) entre uma gama variada de princípios éticos – uma e outro ainda observáveis na comparação de diferentes países e culturas – entramos no século 21 com alguns consensos universais, sobre certos temas, em vias de consolidação. A tortura de presos é comum em delegacias de polícia brasileiras e não cessam as denúncias de trabalho escravo em latifúndios Brasil adentro; assim como o Estado de Israel admite a tortura para obter informações de ‘terroristas’ palestinos e máfias internacionais têm lucrado com o tráfico de ‘escravas brancas’ e emigrantes (de novo, mas não só) africanos. Mas tortura e escravidão foram proscritos e são considerados crimes hediondos na maioria das nações e, como na maior parte desses casos, são praticados na clandestinidade – não mais em praça pública, como a Santa Inquisição queimava ‘infiéis’ e ‘bruxas’ há poucos três séculos, nem como um negócio legítimo, como faziam do comércio de negros e negras os Estados europeus colonialistas, mercadores e aristocracias que dele se beneficiavam, ainda há menos de dois séculos.

Que a conduta dos atuais torturadores e traficantes de gente receba nossa veemente condenação moral é esperado e compreensível. Mas a tendência a igualar a eles, aqueles inquisidores e mercadores de escravos de séculos passados, induz ao equívoco de negar a ‘naturalidade’ e legitimidade daqueles atos à época em que ocorreram, conforme os valores éticos então hegemônicos. A criminalização posterior da tortura e da escravidão e o fato de que hoje nos pareça errada a conduta de homens que à sua época executavam políticas legais e tidas como corretas – legitimadas pela anuência majoritária dos cidadãos, por restrita que fosse então essa titularidade – ilustram de forma inequívoca a mudança de valores e princípios morais ao longo da história, alterando os critérios do que é certo ou justo, errado ou injusto. Essa mudança constitui, a um só tempo, duas evidências: ratifica

que a moralidade não é inata (como demonstrou Piaget, o sentimento moral não se assenta em uma natureza humana dada *a priori*, como queria Rousseau) e indica que está em curso um processo filogenético de desenvolvimento moral humano.

Um desenvolvimento que se expressa, desde logo, em uma constelação institucional bem mais ampla, da qual os exemplos acima e o fortalecimento dos valores incorporados aos modelos normativos procedimentalistas são aspectos constitutivos: as transformações e disseminação da democracia nos tempos modernos, em particular no século passado. O cientista político Robert Dahl observa que “o século 20 transformou-se numa era de triunfo democrático”, na qual “o alcance global e a influência de idéias, instituições e práticas democráticas tornaram este século, de longe, o período mais florescente para a democracia na história humana” (2000, p.145). O construtivismo sugere que essa prevalência da democracia hoje como valor hegemônico na civilização ocidental, depois da intermitência, do caminho tortuoso e das diferentes configurações por que passou em três mil anos de história, é fruto da razão dialógica humana, em permanente busca de equilíbrio. A predileção pela democracia parece ser a aversão ao desequilíbrio da guerra e das injustiças.

(c) Ética universal e fragmentação multicultural diferencialista

A afirmação de que está em curso um processo de desenvolvimento filogenético da moralidade exige observações que afastem alguns equívocos de interpretação previsíveis. Primeiro convém lembrar que, diferentemente de outras espécies, nós humanos não carregamos em nossos genes o código das tarefas a fazer ao longo de nossas vidas, nem mesmo no que concerne à nossa sobrevivência. Muito menos em relação a como deve ser nossa conduta ou sequer um indício do que devemos fazer, posto que, como foi visto, não há razão nem moral inatas. Isso significa, desde logo, que o desenvolvimento filogenético da moralidade não se manifesta em cada indivíduo, nem no conjunto dos indivíduos da espécie humana, mas sim nas suas instituições, particularmente nas instituições políticas e

no sistema legal para onde tende a convergir a substância ética da sociedade. Logo a seguir veremos uma implicação importante desse fato.

Em segundo lugar, não se trata evidentemente de um desenvolvimento uniforme ou linear, em termos evolucionistas. Seja porque muitos avanços éticos ou acertos só foram possíveis como resultantes de inúmeras perdas ou sucessivos erros – a exemplo das idas e vindas da democracia – seja porque, por conta dessa dinâmica de aprendizado, não necessariamente um ponto de chegada, em dado momento, é melhor que o ponto de partida. Outro equívoco é supor que há algum determinismo nesse processo de filogênese da moralidade ou, derivado disto, que esse desenvolvimento pode desembocar em um fim da história, ainda que longínquo, em que seja instituído o reino definitivo da razão, com a prevalência das escolhas (condutas e instituições) moralmente razoáveis sobre as irracionais e injustas.

O que parece definir uma tendência favorável ao desenvolvimento filogenético da moralidade é a prevalência, nos planos político e social, de dinâmica análoga à que favorece a ontogênese da moralidade: o conflito público (entre condutas, valores ou princípios no plano pessoal, com e entre práticas ou conseqüências no plano institucional) desestabiliza esquemas existentes (convicções e instituições), que são parcial ou totalmente reestruturados adiante, de forma a dar conta, por negação ou superação (assimilação e acomodação) dos problemas éticos individuais ou demandas coletivas que originaram a perturbação desestabilizadora inicial. Os dois casos podem ser narrados como respostas de razões operantes, intersubjetivamente situadas, diante de desafios ou dilemas morais postos pelo meio social e percebidos como tal (i. e., como morais e sociais), em permanente busca de um equilíbrio que apazigue (momentaneamente) o espírito humano inquisidor.

Prosseguindo a homologia, assim como a progressão ou estagnação do indivíduo pelos estágios morais é determinada, de um lado, por seu desenvolvimento cognitivo, e de outro pela natureza menos ou mais heteronomizante/autonomizante de suas experiências de socialização, de forma semelhante, uma pressão social

menor ou maior por instituições políticas mais justas depende, então, de um lado, do espírito crítico dos cidadãos (que pressupõe simultaneamente alguma educação formal, o desenvolvimento cognitivo, o livre acesso a bens simbólicos e a informações diversificadas) e, de outro, do grau de liberdade civil e política (liberdade de expressão, de associação, eleições etc.), enquanto espaço potencial de realização de uma cidadania inclusiva⁵⁹. Ou seja, sempre que espírito crítico e liberdade se encontram, a tendência da coletividade é reformar (ou derrubar) instituições na busca de torná-las (outras) mais equilibradas, isto é, dar-lhes a feição exigida para que (aos olhos de cada época e segundo a perspectiva dos que detêm titularidade cidadã) pareçam mais justas. Garantido o acúmulo das experiências através dos diversos caminhos da reprodução social, temos o desenvolvimento filogenético da moralidade, expresso hoje na difusão das instituições democráticas.

Pela ótica construtivista, essa é a história da humanidade, empírica e cotidianamente demonstrada e materializada não só nos ganhos de moralidade na política, como no campo cognitivo, expresso nos avanços científicos e tecnológicos. Mas por simples e positivo que pareça, não há nesse processo nem determinismo nem perspectiva de ‘fim da história’. Não há nenhuma força transcendente que possa aliviar o contínuo esforço coletivo necessário para a melhoria ética das instituições políticas ou que possa eximir os sujeitos políticos da responsabilidade moral de agir por um mundo mais justo. Nada garante que a travessia humana termine (um destino ainda inexorável) sem que se consiga realizar a promessa da emancipação universal da liberdade e justiça para todos e todas, ou mesmo para a maioria, por um período que seja. Como se sabe, por ora estamos a anos-luz dessa utopia – como testemunham as milhares de pessoas que morrem de fome todos os dias, as centenas de milhões cujo horizonte de ‘autorrealização’ pouco ultrapassa a luta por um punhado de comida que lhes garanta sobreviver para o dia seguinte, os bilhões de indivíduos cujo horizonte de autodeterminação permanece tolhido sob arranjos institucionais pouco vocacionados para o fomento de uma cidadania ativa e

⁵⁹ Conforme lista de componentes básicos para a democracia moderna, segundo Dahl (2000, p.92)

pouco permeáveis à sua inclusão, como seria necessário, aos círculos de decisão das questões relevantes que interferem em suas vidas.

Vimos a importância de espaços sociais democráticos como facilitadores da emergência de sujeitos morais autônomos (Piaget e Kohlberg) e, no sentido inverso, a importância de sujeitos morais autônomos na sustentação e reprodução da democracia em modelos normativos (Taylor, Habermas e Rawls). O que dá razão à tese de Dahl (2000) de que a democracia se auto-alimenta, repondo as condições subjetivas favoráveis para sua própria reprodução. Considerando ainda que hoje ela constitui um valor global hegemônico – mesmo que na maioria dos países siga disputando sua legitimidade na práxis social –, em tese estão dadas as condições para seu aprofundamento e consolidação ao longo deste século. Mas mesmo que essa perspectiva otimista se confirme e um aumento da participação cidadã e dos movimentos sociais obtenha uma melhora da qualidade ética das instituições políticas nacionais e supranacionais, três fatores se combinam, gerando forças potencialmente negativas ou contrárias a esse quadro positivo.

Primeiro, o ‘ponto de partida’ em que nos encontramos é muito ruim, conforme descrito, marcado por desigualdades em todas dimensões (sócio-econômicas, de gênero, étnico-culturais, cognitivas e morais). Segundo, a disseminação do individualismo (como simulacro da autenticidade e da originalidade pressupostos em uma efetiva individualidade ou autonomia), em combinação com a soberania da razão instrumental (que tanto se encaixa com as razões morais relativas ao agente, que via de regra caracterizam as motivações dos sujeitos presos a perspectivas convencionais ou pré-convencionais), enfim, individualismo e razão instrumental articulados, como assinala Taylor, constituem um vetor atomizante poderoso – e, sendo a intersubjetividade crucial para o desenvolvimento moral, a atomização concorre para a heteronomia. Em terceiro está o fato de que todos os dias chegam ao mundo milhares de novos seres humanos em estado de amoralidade, cuja possibilidade de desenvolvimento, demonstraram Piaget e Kohlberg, não é dada pela natural maturação biológica (dos que sobrevivem), mas

depende justamente das condições sociais, culturais e institucionais já assinaladas, desfavoráveis – em que pese todo o avanço dos últimos séculos – para a descentração de sua perspectiva egocêntrica, em direção à autonomia moral.

Diante desse cenário de tendências antagônicas (autonomizantes e heteronomizantes), as temáticas da educação e da formação morais adquirem especial relevância. A complexificação da realidade que emerge da fase aguda da mundialização em curso – como o desafio ético de afirmar as novas (e as anteriores) diferenças identitárias, sem perder de vista o horizonte de uma igualdade universal – torna também mais complexas as exigências de uma educação e de uma formação moral para a autonomia. Em que pese o papel fundamental da escola nesse processo, é evidente que se trata de uma tarefa em que o espaço institucional da educação é insuficiente para cumpri-la, porque excludente – quando não por falta de universalização do acesso, por corte geracional. Uma formação moral construtivista – vale dizer, procedimental e não doutrinária – abrangente, supõe a democratização de tantos espaços sociais quantos possíveis, nas esferas pública e privada (as próprias salas de aula, o interior das famílias, os locais de trabalho etc.), maximizando as oportunidades para o exercício da assunção de papéis e da cooperação, permitindo aflorar a reciprocidade através de interações horizontais não coercitivas.

Se por um lado a globalização – por força das migrações e outros desenraizamentos culturais – acelera a dinâmica diferencialista e acentua a fragmentação identitária, pondo em dúvida o projeto universalista do iluminismo (Pierucci), por outro, justamente ao estreitar os espaços e intercâmbios econômicos e culturais, ao mesmo tempo em que tem início a revolução da informática – cujos desdobramentos em escala geométrica hoje apenas vislumbramos – paradoxalmente também começa a reproduzir em larga escala as condições para a construção de uma *ética* universal, uma ética da comunidade humana.

Outra vez parecemos muito distantes dessa possibilidade. O mundo ainda não é pequeno, embora esteja ficando rapidamente. Ainda estranhamos (ou nos deslumbramos) com as imagens que nos chegam já *ao vivo* de um Oriente ainda remoto (e vice-versa), ou de uma Amazônia quase mítica. Muita coisa deve ocorrer até que a imagem de uma verdadeira comunidade global – isto é, que partilhe das mesmas referências simbólicas e valores éticos – se delineie de forma nítida no horizonte da maioria da humanidade, ainda radicalmente situada em suas culturas e concepções do bem-viver, aparentemente irreduzíveis. Mas a gênese do princípio moderno de tolerância ilustra o discernimento piagetiano de que, movido a desafios, o ser humano muda e cresce, ainda que para isso pague um alto custo em vidas (como as muitas etnias e culturas inteiras que desapareceram). Mesmo a contragosto, quando o mundo ficar de fato pequeno para todos, física e virtualmente, sendo o extermínio do ‘inimigo’ impossível, a tolerância tende a prevalecer, superando o desequilíbrio da guerra pelo aprendizado da coabitação. Bem, mas esse encontro entre a ética universal (Taylor) e o universalismo moral (Habermas), encerra também – ao menos por ora – esta polêmica.

Bibliografia

- ARISTÓTELES (1973). *Metafísica*, São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores vol. 4).
- BALDWIN, J. M. (1906/1911). *Thoughts and things or genetic logic* (3 vols.). Nova York: Macmillan, *apud* COLBY & KOHLBERG (1987).
- BEAUVOIR, Simone de (1949). *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard *apud* PIERUCCI (1999).
- BENEVIDES, Maria V. M. (1998). *A cidadania ativa*. São Paulo: Ática.
- BOYES, M. C. & WALKER, L.J. (1988). Implications of Cultural Diversity for the Universality Claims of Kohlberg's Theory of Moral Reasoning. *Human Development*, nº 31, p. 44-59.
- CARRACEDO, J. R. (1989). *La psicología moral (de Piaget a Kohlberg)*, in CAMPS, Victoria (org.), *Historia de la ética*, vol. 3: *La ética contemporánea*. Barcelona: Crítica (Grupo Grijalbo).
- CHODOROW, Nancy. (1974). Family Structure and Feminine Personality, in M.Z. Rosaldo e L. Lamphere (orgs.), *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University *apud* GILLIGAN, Carol (1993).
- _____. (1978) *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California *apud* GILLIGAN, Carol (1993).
- COLBY, A. & KOHLBERG, L. (1987). *The Measurement of Moral Judgment*, vols. 1 e 2. Cambridge: Cambridge.
- DAHL, R. A. (1998). *On Democracy*. New Haven & London: Yale University.
- DAMON, W. (1977). *The social world of the child*. São Francisco: Jossey-Bass, *apud* COLBY & KOHLBERG (1987).
- EPSTEIN, Cynthia F. (1988). *Deceptive Distinctions: Sex Gender, and the Social Order*. New York: Yale University/ Russel Sage Foundation *apud* PIERUCCI (1999).
- ERIKSON, E. H. (1963). *Childhood and Society*. Nova York: Norton (Ed. orig. 1950), *apud* COLBY & KOHLBERG (1987).
- FRANKENA, W.K. (1973). *Ethics*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, *apud* COLBY & KOHLBERG (1987).

- FREIRE, P. (1975). *Educação como Prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ____ (1977). *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ____ (1981). *Ação Cultural para a Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FREITAG, Barbara. (1989) A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas. *Tempo Social*, vol. 1. n° 2, p. 7-44.
- ____ (1991). *Piaget e a filosofia*. São Paulo: Unesp.
- ____ (1992). *Itinerários de Antígona – A questão da moralidade*. Campinas: Papyrus.
- ____ (1997). *A educação formal: entre o comunitarismo e o universalismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- GAUCHET, Marcel (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, *apud* PIERUCCI (1999).
- GILLIGAN, Carol (1993). *In a Different Voice* (Ed.orig.1982). Cambridge: Harvard University.
- ____ (1987). Changing the Questions: A Response to Philibert and Sayers. *New Ideas Psychology*, vol. 5, n° 2, p. 207-8.
- GILLIGAN, Carol & ATTANUCCI, Jane. (1988). Two Moral Orientations: Gender Differences and Similarities. *Merril-Palmer Quartely*, vol. 34, n° 3.
- GILLIGAN, Carol, LANGDALE, S., LYONS, N. & MURPHY, J.M. (1982). Contribution of women's thinking to developmental theory. The elimination of sex bias in moral development theory and research. Final report to National Institute of Education.
- GUTTMANN, A. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University.
- HABERMAS, J. (1989). *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- ____ (1991), *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*. Barcelona: Paidós.
- ____ (1993), *Justification and Application*. Cambridge: MIT.
- ____ (1994), Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State, *in* GUTTMANN, Amy. *Multiculturalism*. New Jersey: Princeton University.
- HARDING, Sandra (1993). A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Revista Estudos Feministas*, vol. 1, n° 1, p. 7-32, *apud* PIERUCCI (1999).
- HARSANYI, J.C. (1982). Morality and the theory of rational behavior, *in* A. Sen & B. Williams (orgs), *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University, *apud* COLBY & KOHLBERG.
- IANNI, O. (1992). *A Sociedade Global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- IRIGARAY, Luce (1989). *Le temps de la différence: pour une révolution pacifique*. Paris: Librairie Générale Française, *apud* PIERUCCI (1999).
- JENSON, Jane (1990). Representations of Difference: The Varieties of French Feminism. *New Left Review* n° 180, p. 128-60 *apud* PIERUCCI (1999).

- KANT, I. (1974). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (Ed. orig. 1785). São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, vol. 25).
- KEGAN, R. (1982). *The evolving self*. Cambridge: Harvard University, *apud* COLBY & KOHLBERG (1987).
- KERBER, Linda. K., GREENO, C. G., MACCOBY, E.E., LURIA, Z., STACK, C.B. & GILLIGAN, Carol (1986). On In a Different Voice: an Interdisciplinary Forum. *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 11, n° 2.
- KESSELRING, T. (1997). Jean Piaget: entre ciência e filosofia, *in* FREITAG, B. (org.). *Piaget: 100 anos*. São Paulo: Cortez.
- KOHLBERG, L. (1981). *Essays on Moral Development*, vol. 1. *The Philosophy of Moral Development*. São Francisco: Harper & Row.
- ____ (1984), *Essays on Moral Development*, vol. 2. *The Psychology of Moral Development*. São Francisco: Harper & Row.
- KOHLBERG, L., LEVINE, C. & HEWER, Alexandra. (1983). *Moral Stages: a current formulation and a response to critics*. Cambridge: Karger.
- LEVER, Janet (1976). Sex Differences in the Games Children Play. *Social Problems*, n° 23, p. 478-487, *apud* GILLIGAN (1993).
- LEVINE, C., KOHLBERG, L. & HEWER, A. (1985). The Current Formulation of Kohlberg's Theory and a Response to Critics. *Human Development*, n° 28, p. 94-100.
- LOEVINGER, J. (1976). *Ego Development: Concepts and theories*. São Francisco: Jossey-Bass, *apud* COLBY & KOHLBERG (1987).
- LYONS, N. (1982). *Conceptions of self and morality and modes of moral choice: Identifying justice and care in judgements of actual moral dilemmas*. Tese de doutorado. Harvard University, datilo, *apud* GILLIGAN & ATTANUCCI (1988).
- MACINTYRE, A. (1984). *After Virtue*. Indiana: University of Notre Dame.
- MCCLELLAND, D. (1975). *Power: the Inner Experience*. Nova York: Irvington, *apud* GILLIGAN (1993).
- MILLER, Jean. (1976). *Toward a New Psychology of Women*. Boston: Beacon, *apud* Gilligan (1993).
- MONTANGERO, J. & MAURICE-NAVILLE, Danielle (1998). *Piaget ou a inteligência em evolução*. Porto Alegre: ArtMed.
- MUNSEY, Brenda (1980). *Moral Development, Moral Education and Kohlberg* (org.) Alabama: Religious Education.
- NICOLAYEV, J. & PHILLIPS, D.C. (1979). On assessing Kohlberg's stage theory of moral development, *in* D. Cochrane, C. Hamm & A. Kazepides (orgs.), *The domain of moral education*. Nova York: Paulist, *apud* COLBY & KOHLBERG (1987).
- OKIN, Susan M. (1999). *Is multiculturalism bad for women?* New Jersey: Princeton University.

- PIAGET, J. (1977). *O Julgamento Moral na Criança*. (Ed. orig. 1932). Mestre Jou.
- ____ (1973). *Estudos Sociológicos*. (Ed. orig. 1965). Rio de Janeiro: Forence.
- ____ (1975). *Sabedoria e ilusões da filosofia*. (Ed. orig. 1965). São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores, vol. 51).
- ____ (2000). *Biologia e conhecimento*. (Ed. orig. 1967). Petrópolis: Vozes.
- ____ (1982). *Seis Estudos de Psicologia*. (Ed. orig. 1964). Rio de Janeiro: Forence
- PIERUCCI, A. F. (1999). *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34.
- POWER, F. C., HIGGINS Ann & KOHLBERG, L. (1989). *Approach to Moral Education*. New York: Columbia University.
- PUKA, B. (1994a). *The Great Justice Debate*, vol. 4. New York & London: Garland.
- ____ (1994b). *New Research In Moral Development*, vol. 5. New York & London: Garland.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University.
- ____ (1973). *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University.
- ____ (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University.
- ROUANET, Sérgio Paulo (1994). Identidade e diferença: uma tipologia. *Revista Sociedade e Estado*, vol. 9, n° 1-2, p. 79-84.
- ROUSSEAU, J-J. (1990). *Emílio*. (Ed. orig. 1762). Portugal: Europa-América.
- ____ (1973). *Do contrato social – ou princípios do direito político*. (Ed. orig. 1762). São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, vol. 24).
- SCHWEDER, R. (1982). Review of Lawrence Kohlberg's essays in moral development. *Contemporary Psychology*, p. 421-24 *apud* KOHLBERG, LEVINE & HEWER (1983).
- SIMPSON, E. L. (1974). Moral development research. *Human Development*, n° 17, p. 81-106 *apud* KOHLBERG, LEVINE & HEWER (1983).
- SKINNER, Q. (1996). *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SNAREY, J. R., (1985). Cross-Cultural Universality of Social-Moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research. *Psychological Bulletin*, vol. 97, n° 2/ 202-32.
- STOLLER, R. (1964). A Contribution to the Study of Gender Identity. *International Journal of Psycho-Analysis*, n° 45, p. 220-6, *apud* GILLIGAN (1993).
- SULLIVAN, E. V. (1977). A study of Kohlberg's structure theory of moral development. A critique of liberal social science ideology. *Human Development*, n° 20, p. 353-376, *apud* KOHLBERG, LEVINE & HEWER (1983).
- TAILLE, Y. de La (1996). A educação moral: Kant e Piaget, *in* MACEDO, L. de (org.). *Cinco estudos de educação moral*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

- TAYLOR, C. (1982). The Diversity of Goods, in Amartya Sen and Bernard Williams (orgs.), *Utilitarianism and Beyond*, p. 129-44. Cambridge: Cambridge University.
- _____ (1994a) *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- _____ (1994b). The Politics of Recognition, in GUTMANN, Amy. *Multiculturalism*. New Jersey: Princeton University.
- TOCQUEVILLE, A. de (1973). *A Democracia na América*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, vol. 29).
- VASCONCELOS, M. S. (1997). Raízes e caminhos do pensamento piagetiano no Brasil, in FREITAG, B. (org.), *Piaget: 100 anos*. São Paulo: Cortez.
- VENTURI, G. (1995) *Autonomia e heteronomia em moral sexual*. Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP, *dátilo*.
- _____ (1997). Desenvolvimento moral e moral sexual, in FREITAG, Barbara (org.). *Piaget: 100 anos*. São Paulo: Cortez
- _____ (2003). Opinião pública, democracia e legislação eleitoral, in *Reforma Política*, Vannuchi, P. (org.). São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- VITA, A. de, (2000). *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: UNESP.
- _____ (1993). *Justiça Liberal*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- WEBER, M (1972). *Ensayos de Sociologia Contemporânea*. Barcelona: Martinez Roca.
- _____ (1982 a). *Sociologia*. São Paulo: Ática.
- _____ (1982 b). A 'objetividade' do conhecimento nas Ciências Sociais (Ed. orig. 1904), in G. Cohn (org.), *Weber*. São Paulo: Ática.
- WILLIAMS, B. (1991). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Mass., p. 155, *apud* J. Habermas (1993), *Justification and Application*, MIT, p.124.