

**IDENTIDADE PÓS-CONVENCIONAL E IDENTIDADE NARRATIVA:  
APONTAMENTOS SOBRE ÉTICA CONTEMPORÂNEA**

***IDENTITÉ POST-CONVENTIONNELLE ET IDENTITÉ NARRATIVE: NOTES  
SUR L'ÉTHIQUE CONTEMPORAINE***

*Flavia Renata Quintanilha*<sup>1</sup>

**Resumo:** Habermas, em seu projecto emancipatório – que transita entre Freud e Marx – dedica-se em criar uma teoria da sociedade que aponte para as patologias da sociedade contemporânea e que proporcione a emancipação humana através de uma racionalidade alternativa à racionalidade instrumental, a comunicativa. Tal racionalidade, para o filósofo, manifesta-se pelo discurso, ou seja, pela argumentação acerca de teorias ou normas práticas através do qual abre-se aos envolvidos um entendimento e compreensão intersubjectivo. Em sua configuração de uma teoria social crítica, Habermas se apropria da teoria evolutiva da consciência moral individual, proposta por Kolberg, e à partir dela desenvolve seu conceito de sociedade pós-convencional. O actual artigo propõe-se, num primeiro momento, apresentar o conceito habermasiano de sociedade pós-convencional e sua relação fundamental com a concepção de identidade, destacando as fragilidades dessa articulação e, num segundo momento tentar um diálogo entre Habermas e Ricoeur acerca das concepções: consciência moral e sabedoria prática.

**Palavras-chave:** Sociedade pós-convencional. Identidade. Consciência moral. Sabedoria Prática. Habermas. Ricoeur.

**Résumé:** Habermas, dans son projet émancipateur - qui se déplace entre Freud et Marx – est dédié à la création d'une théorie de la société qui pointe vers les pathologies de la société contemporaine et qu'apporte l'émancipation humaine par une rationalité alternative à la rationalité instrumentale, communicative. Pour le philosophe, cette rationalité se manifeste à travers le discours, c'est à dire, par l'argumentation sur des théories ou des normes pratiques qui rend accessible aux impliqués l'entendement et la compréhension inter-subjectifs. Chez sa configuration d'une théorie sociale critique, Habermas s'approprie la théorie évolutive de la conscience morale individuelle proposée par Kolberg et, en partant de ce principe, il développe son concept de la société post-conventionnelle. Cet article envisage, d'une part, d'introduire le concept habermasien de la société post-conventionnelle et sa relation fondamentale avec la conception d'identité, mettant en évidence les faiblesses de cette articulation et, d'autre part, d'essayer un dialogue entre Habermas et Ricoeur à propos des conceptions: conscience morale et sagesse pratique.

**Mots-clés:** Société Post-Conventionnelle. Identité. Conscience morale. Sagesse pratique. Habermas. Ricoeur.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia na Universidade de Coimbra. Membro Colaboradora do Instituto de Estudos Filosóficos, Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação - Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. E-mail: quintanilh@gmail.com

## **1. Sociedade Pós-convencional: a hipótese do desenvolvimento moral**

Em sua obra *Para a reconstrução do materialismo histórico*, 1976, Habermas dedica-se em resolver os conflitos aparentes nas sociedades capitalistas através de uma elaboração da evolução social. Ele considera que, por serem as sociedades contemporâneas constituídas por uma organização mais elaborada, quando comparadas às sociedades arcaicas e, sobretudo, por possuírem formas próprias para resolverem seus conflitos, elas são também complexas. Portanto, a complexidade da sociedade contemporânea está, justamente, em sua capacidade de evoluir no que tange as normas morais e jurídicas, quando em situações de conflitos. Para o filósofo, essa capacidade evolutiva é a mesma que o indivíduo utiliza para enfrentar dilemas morais. Mas como é possível fazer essa relação?

Considerando a teoria de Kohlberg, o processo de desenvolvimento da consciência moral pode ser dividida em três níveis, a saber: 1) Nível pré-convencional refere-se àquele em que a ação é orientada pelo prazer ou desprazer, obediência ou desobediência e todo agir é julgado com base em consequências imediatas; 2) Nível convencional diz respeito ao momento em que as regras são aceitas por valerem em seu ambiente. A ação desse nível corresponde à preocupação quanto a resposta que terá o resultado de sua ação. Se terá aceitação em seu ambiente social. Esse também é o nível pelo qual se manifesta a lei e a ordem, ou seja, nesse ponto as regras são fundamentais para o funcionamento da sociedade. É também o momento em que se manifestam as ações por respeito às tradições. 3) Nível pós-convencional refere-se ao momento em que o indivíduo desenvolve uma concepção moral autônoma, independente dos padrões de comportamento. Esse nível primeiro prevê uma orientação contratual, no qual os acordos são estabelecidos pelo reconhecimento mútuo de diferentes interesses e pela necessidade de se alcançar um ponto de vista aceitável para todos. Num estágio mais elevado, os indivíduos que atingirem esse nível serão capazes de agir baseados em princípios escolhidos por eles próprios. Não se trata de normas concretas, mas de princípios abstratos que orientarão suas decisões diante aos conflitos morais. É desse ponto que Habermas parte para elaborar seu conceito de sociedade pós-convencional e relacionar a ela a necessidade de interações através de discursos com o propósito de chegar ao consenso quanto à questões morais e de justiça.

Conforme Habermas, a sociedade produz sua própria identidade racional, que também é autêntica e verdadeira, assim como a do indivíduo. Essa identidade não se dá

através do exame de fora, pela qual permite o observador se comparar e identificar algo como semelhante. Essa identidade se forma da mesma maneira que a *identidade do Eu*<sup>2</sup> se afirma sobre si e, esse afirmar-se a si mesmo, configura-se através e com a consciência moral que é atingida devido ao amadurecimento reflexivo do indivíduo. É através da consciência moral que o indivíduo aciona sua capacidade de usar a competência interativa para elaborar conscientemente saídas para conflitos de ação moral que possam ser relevantes (HABERMAS, J. 1983. p. 67). Para o filósofo, o modelo de desenvolvimento individual é homólogo ao modelo de formação da identidade coletiva, ou seja, ao dar ênfase à consciência moral ele acredita que o desenvolvimento do Eu, em sua identidade individual, segue o mesmo procedimento para formar uma identidade coletiva. Consequentemente, o mundo da vida ocupa a posição fundamental para que o Eu se estabeleça e se realize e, em contrapartida, a sociedade mantém-se em conservação permanente por meio de sua capacidade de reflexão alcançada nesse estágio. É a noção de identidade que possibilita essa reflexão, o que para Habermas denota um processo evolutivo. A identidade coletiva, portanto, apresenta-se como uma macroconcepção de desenvolvimento moral manifestada pelas fases da cultura e evolução da própria imagem de mundo. Nas palavras de Pinzani (2009):

[...] a identidade do indivíduo forma-se num processo de socialização, por meio do qual o sujeito se integra num determinado sistema social através da apropriação de “generalizações simbólicas” (idioma, visões de mundo, regras de comportamento, etc), Nesse processo, é fundamental que o indivíduo aprenda a interiorizar ou internalizar essas estruturas simbólicas.[...] A formação da identidade individual acontece, portanto, sempre e somente numa dimensão de interação do sujeito com seu mundo natural e social, com outros sujeitos.

Assim, devido a sua capacidade linguística o indivíduo faz uso de sua aptidão interativa que é própria de seu desenvolvimento. Por ser a *identidade do Eu* fruto de competências cognitivas que vão se formando conforme descentramento de compreensão do mundo, ao mesmo tempo que o eu pós-convencional é interativo, é também idêntico a si, isto é, este Eu localiza-se no mundo ao qual pertence, mas procura uma auto identificação com os membros do grupo. Visto dessa forma, a identidade

---

<sup>2</sup> “a identidade do Eu pode se confirmar na capacidade que tem o adulto de construir, em situações conflitivas, novas identidades, harmonizando-as com as identidades anteriores agora superadas, com a finalidade de organizar – numa biografia peculiar – a si mesmo e às próprias interações, sob a direção de princípios e modos de procedimento universais” (HABERMAS, 1983. p. 70).

coletiva são Eus que em larga escala sustentam a autonomia e atua na normatização das sociedades e, por ter como foco da estrutura o mundo da vida, a construção de Eus pós-convencionais se dá de maneira natural, pois obedece a racionalidade comunicativa. A integração social, segundo a visão de Habermas, é o que mantém essa rede de relações existente nas sociedades pós-convencionais e que tem a solidariedade como seu elemento mais importante. Entretanto, por ser a solidariedade um elemento frágil, essa relação é constantemente ameaçada principalmente pela economia e a burocracia. Outrossim, ainda que possa haver uma pluralidade das formas de vida, deve-se considerar que a própria ideia de uma sociedade, cujas práticas podem ser justificadas pelo discurso, fundamenta-se na concepção de indivíduos capazes de agir, na qual todos se incluem, e capazes de controlar suas ações de acordo com seus propósitos e crenças. Essa ideia de ação é inerente tanto àquela de dar ou não consentimento para uma proposição particular, quanto à das normas que regulam as interações entre cidadãos. Portanto, esse comprometimento pode ser a base para acordos que são fundamentados em discursos legítimos no âmbito da política e que conceberão as normas que irão assegurar tanto as liberdades individuais quanto os direitos de participação e comunicação em instituições e comunidades políticas, como propõe Habermas em sua política deliberativa (MOON, 1995, p.157-160).

Diante disso podemos perguntar: É viável atribuir à teoria evolutiva da consciência moral o estatuto de dever e, ainda, seu discurso pode afirmar fatos que, em princípio, relacionam-se também à evolução moral da sociedade? E mais, essa evolução nos permite chegar a estabelecer uma *Ética Discursiva*?

## **2. Identidade Pós-convencional, Discurso e o mascaramento do formalismo kantiano**

Consideremos que a identidade pós-convencional possa ser vista como a condição de maturidade da consciência moral atingida pelo indivíduo, a qual o permite agir de forma ética, de maneira reflexiva e consciente, não apenas contando com a racionalização dos fatos, mas discernindo sua posição diante deles numa integração à tudo e todos que com ele se relaciona. Dessa maneira as concepções de bem não se afirmam como um dever abstrato, mas marcam a identidade individual e do grupo.

Assim, a formulação do ponto de vista moral 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 de 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* (ou auto-realização) e que só serão acessíveis a um debate racional *no interior* do horizonte não problemático de uma forma de vida historicamente concreta ou de conduta de vida individual. (HABERMAS, 2003, p. 131)

Em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas levanta a possibilidade de um aprendizado construtivo, passando e de certo modo superando o ponto de vista moral através de sua proposta de *Ética do Discurso*. Essa proposta serve para complementar a teoria de Kohlberg no sentido de preservar a eticidade já existente. Para ele as operações abstrativas da moralidade resultam em dois problemas: através da moralidade abstrata, ao se considerar isoladamente as questões de justiça essas questões ganham um teor racional e carregam consigo uma sequela que impede a mediação entre moralidade e eticidade. Isso levado ao contexto do mundo da vida e estruturas que motivam a ação, poderá comprometer profundamente as estruturas normativas já existentes. Para resolver essa questão, Habermas acredita que no estágio pós-convencional da consciência moral racional

o juízo moral desliga-se dos pactos locais e da coloração histórica de uma forma de vida particular; ele não pode mais apelar para a validade desse contexto do mundo da vida. E as respostas morais conservam tão somente a força de motivação racional dos discernimentos; elas perdem com as evidências inquestionáveis, que foram pano de fundo de um mundo da vida, a força de impulsão de motivos empiricamente eficazes. Para tornar-se eficaz na prática toda moral universalista tem que compensar essas perdas de eticidade concreta, com que ela a princípio se acomoda por causa da vantagem cognitiva. As morais universalistas dependem de formas de vida que sejam, de sua parte, a tal ponto “racionalizadas”, que possibilitem aplicação inteligente de discernimentos morais universais e propiciem motivações para a transformação dos discernimentos em agir moral. Apenas as formas de vida que vêm, neste sentido, “ao encontro” de morais universalistas preenchem as condições necessárias para revogar as operações abstrativas de descontextualização e da desmotivação. (HABERMAS, 2003, p. 131)

Em contrapartida, a ética do discurso, além de figurar como o meio pelo qual os indivíduos poderão atingir o consenso através de suas produções discursivas, ela representa o patamar comunicativo atingido pelos indivíduos que têm sua capacidade comunicativa como base de uma reflexão acerca do mundo. Desta maneira, a evolução

proposta pelo autor se dá através da racionalidade. A lógica de reconstrução social é apreendida pelo progresso de aprendizagem racionalmente construído. Essa evolução filogenética (cognitiva, linguística e de interação), presente nas estruturas do Eu que se articula com imagens do mundo (*Weltbilder*), reflete como pano de fundo um saber dos grupos sociais e, ao mesmo tempo, assegura um vínculo coerente na multiplicidade de orientação de suas ações (HABERMAS, 1983). Habermas acredita, com isso, ter ultrapassado a razão transcendental kantiana através de sua concepção de racionalidade comunicativa, visto que em Kant a razão orienta apenas o agir moral, enquanto o agir comunicativo a interação e reconhecimento linguístico mútuo. Entretanto, aparentemente, todo esse esforço de Habermas em tentar fundamentar o princípio moral pós-convencional e assegurá-lo através da lógica do discurso prático, negando de certo modo a moralidade abstrata kantiana, foi em vão. Ao analisamos os princípios fundamentais de sua ética, notamos que sua formulação nada mais é que uma atualização da razão prática kantiana. O princípio de universalização (U)<sup>3</sup> derivado do Imperativo Categórico e o princípio do discurso (D)<sup>4</sup> uma nova versão do Princípio Universal do Direito, que também tem seu fundamento no imperativo categórico. Além disso, Kant já se preocupava com a necessidade de se ter uma organização social que assegurasse a liberdade de expressão. No entanto, para Kant, havia a necessidade de que se assumisse uma posição de erudito que reflete sobre ações e princípios, o que consiste no uso público da razão (DURÃO, 1999, p. 55-60), o que é mantido de certa forma no pensamento habermasiano.

Até agora apresentamos a ideia habermasiana de um amadurecimento da consciência moral através da aceitação de uma ética discursiva como forma mediadora de conflitos em sociedades complexas. Em nosso último tópico tentaremos um diálogo entre Habermas e Ricoeur acerca da questão da identidade e suas implicações ao esboço de uma ética contemporânea.

### **3. Identidade Narrativa, Sabedoria Prática e Mediação Hermenêutica: a nova arquitetônica da ética contemporânea**

Acreditamos, mesmo com diferenças fundamentais entre Ricoeur e Habermas,

---

<sup>3</sup> “(U) toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultam de uma observância *universal* para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo possam ser aceitas sem coação por *todos* os concernidos” (HABERMAS, 2003, p. 147).

<sup>4</sup> “Toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um Discurso prático” (HABERMAS, 2003, p. 148).

que podemos aproximar suas visões filosóficas em três pontos básicos: o reconhecimento de ambos quanto ao *status* filosófico da linguagem, que leva cada qual desenvolver sua própria concepção de racionalidade e a influência de Kant em seus estudos.

Consideramos, grosso modo, que a linguagem para Ricoeur ocupa duas posições fundamentais: a de problema filosófico, já que o falar humano insere-se na questão do símbolo e da interpretação (*De l'interprétation*, 1965) e que ela, a linguagem, atua como *medium* para que a pessoa acesse o mundo público. Percebemos, com isso, que ação e linguagem são pontos inseparáveis na construção de um sujeito que expressa sua racionalidade como manifestação e realização de si e que, com isso, abre a possibilidade de situar-se no campo da ética. Para Ricoeur, o fim último da ação humana é a perspectiva de *vida boa*. Em contrapartida, o que sustenta essa ação é o próprio sujeito em sua finitude e capacidade de manifestar uma intencionalidade. Junto a essa capacidade, e originária à sua própria identidade, está a *estima de si* que representa o momento reflexivo da *práxis*, pelo qual o sujeito hierarquiza preferências para agir de maneira consciente. Assim, ao mesmo tempo que o sujeito que age intencionalmente, motivado por razões atribuídas a si normas de ação, é também capaz, através de sua iniciativa, criar um novo arranjo que dê origem a outro percurso para a história. Ou seja, ao mesmo tempo em que esse sujeito reflete e toma decisões para si, escreve sua própria história e reconhece-se nela, construindo com isso sua própria identidade. Essa identidade não mais diz respeito àquela perspectiva cartesiana da filosofia do sujeito como identidade imediata através de uma intuição intelectual de si, tampouco à perspectiva kantiana que encerra o sujeito a uma pretensão de identidade formal ou transcendental<sup>5</sup>. A perspectiva ricoeuriana, agora, compreende a identidade como um si mesmo consciente e que depende de uma relação dialógica com o outro. A vontade e o agir humano estão situados temporalmente e o sujeito depende do outro para construir sua própria história. O *si mesmo*, agora constituído como *ipseidade*, constrói-se por uma narrativa de vida, pela qual se insere no mundo como sujeito que age e se que se responsabiliza por suas ações, ao mesmo tempo que se reconhece no outro. Esse sujeito, para Ricoeur, vai além do corpo e psique. Ele tem sua identidade inscrita numa teia de relações na qual e pela qual se reconhece e se referencia através de sentimentos para com o outro e a si próprio ao assumir seus atos (PORTOCARRERO, 2013).

---

<sup>5</sup> “O ‘eu’ da aprecepção transcendental não existe independente de seus pensamentos, por isso estes pensamentos são referidos sempre a um único e mesmo ‘eu’” (MARTINS, 1998/1999, p. 75).

Distinta da perspectiva habermasiana que concebe a razão comunicativa através das categorias do sujeito, da lei e da justiça e que sustentam a condição argumentativa na busca de uma sociedade democrática possível de amadurecimento moral; Ricoeur acredita que as narrativas históricas são capazes de transmitir universais humanos e, à partir desses universais que carregam características éticas, chegar ao terceiro estágio, da sabedoria prática. Em outras palavras, o pano de fundo simbólico construído por esses universais formam o contexto das convicções necessário para que a razão prática atue numa mediação hermenêutica acerca de decisões morais que é puramente formal. A ética contemporânea na visão de Ricoeur, portanto, vai além da argumentação. Ela serve-se do verbo como uma abertura criadora e carrega a suprema tarefa hermenêutica ao mediar esse caráter criativo sem que se fira a regra já posta. Compreendemos, com isso, que o ponto em comum entre os dois filósofos é o que também os afastam na perspectiva de uma busca da sociedade justa. Para Habermas o que mantém a perspectiva de uma ética contemporânea em sociedades democráticas é a própria condição de existência do discurso, com isso ele admite que a sociedade democrática passa a ser “a forma de uma coexistência simultaneamente igualitária e comunicativa de uma multiplicidade de ideias do Bem, que concorrem entre si” (WELLMER, 1993, p. 83), e que essa coexistência mantém o reconhecimento recíproco do direito à individualidade, ou seja, ele acredita que, através de uma espécie de evolução social, se chegue aos direitos de maneira dedutiva e natural como reflexo do próprio *ethos*; esta questão gira em torno de sua proposta acerca do conceito de “situação ideal de fala” que é caracterizado pelas “qualidades formais que os discursos devem apresentar para que possam ser gerados consensos racionais” (FORST, 2010, p. 233-234), em outras palavras, ele admite a necessidade de se criar condições ideais de possibilidade iguais aos participantes de discursos reais a fim de problematizar pretensões de validade requeridas em consenso factuais.

Ricoeur, por sua vez, prioriza a ética para depois introduzir a moral. O âmbito da ética é o mesmo pelo qual se forma a identidade do sujeito, por estarem ética e identidade submetidas à símbolos que se configuram através de uma narrativa. Para ele, pelo fato de o sujeito responder a pergunta “*quem sou eu?*” através da narrativa de sua própria história, na relação com o outro e por ter a capacidade de se situar como narrador e personagem em sua própria narrativa é que se faz viável a reflexão ética. Essa *atestação de si*, poder de agir por si mesmo, é a realização de uma autonomia que se sustenta através da função narrativa que a linguagem assume nesse contexto. Essa



autonomia é tratada por Ricoeur como intencionalidade ética, *ipseidade*. Portanto, a *ipseidade* refere-se a autoconstrução à partir da temporalização de si próprio.<sup>6</sup> O ser enquanto *ipse* é a manifestação de uma pessoa enquanto realização de si próprio. Em contrapartida, esse sujeito que afirma-se por sua própria narrativa e da *estima de si*, reconhece o outro através da *solicitude* e como outro pela *similitude* (RICOEUR, 1996, p. 235-282).

Concluindo, pensar a ética como originária à pessoa requer a aceitação de uma condição primeira do homem ao qual é impossível se afastar. Agir no horizonte dessa condição é atualizar o ser em conformidade a sua raiz mais primitiva, pois na ação ética o homem se realiza devido a sua identificação com o outro. Considerando esse pressuposto, a linguagem apresenta-se como forma de vida e, sendo assim, tem uma força estruturante para opiniões, ações e proferimentos comunicativos e, mais ainda, que ela contribui genuinamente para uma referenciação global desses elementos graças a sua produtividade de abertura no mundo, faz-nos acreditar que esta abertura linguística no mundo juntamente com sua relação complementar com as operações racionais dos sujeitos nele existentes, sujeitos estes falíveis e capazes de aprendizado, é o que se torna favorável a interação através de produções discursivas e o desenvolvimento das capacidades reflexivas que tais produções fomentam. Nesse contexto, apontamos uma mesma raiz para as concepções de Paul Ricoeur e a de Jürgen Habermas acerca da delimitação da ética contemporânea, a linguagem. Não obstante suas concepções de racionalidade configurarem o fio condutor da capacidade de ação dos sujeitos aqui analisados, percebermos, de um lado que o que limita a Ética Discursiva é manter a razão kantiana, mesmo que suavizada, fazendo com que ela cumpra a mera função normatizadora dos discursos práticos. E, por outro lado, considerando a proposta de identidade narrativa, levantamos a seguinte questão: é possível pensar uma identidade coletiva, nos limites de uma antropologia filosófica, que não se referencie à símbolos como propõe Paul Ricoeur?

## Referências

ANSCOMBE, G. E. M. *Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe*, edited by Mary Geach and Luke Gormally. Exeter, UK: Imprint Academic, 2005.

\_\_\_\_\_. *Intention*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers*

---

<sup>6</sup> RICOEUR, P. *Anthropologie Philosophique: écrits et conférences* 3, p. 3-55.

- Volume II. Oxford: Basil Blackwell, 1981b.
- CORTINA, A. *Ética Aplicada y Democracia Radical*. 3 ed. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2001.
- DURÃO, A. B. “O conceito de opinião pública em Kant.” In: *Revista Cultural Fonte*, Londrina, v. 2, p. 55-60, 1999.
- FERRY, J-M. *Filosofia da Comunicação: da antinomia da verdade à função última da razão. Justiça política e democracia procedimental*. São Paulo: Paulus, 2007.
- FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Trad. Paulo César de Souza.
- HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe.
- \_\_\_\_\_. “A nova intransparência”, in: *Novos Estudos-CEBRAP*, n° 18, setembro 1987, p. 103-114. Trad. Carlos Alberto Marques Novaes.
- \_\_\_\_\_. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. Trad. Gilda Lopes Encarnação.
- \_\_\_\_\_. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. Trad. Guido A. de Almeida.
- \_\_\_\_\_. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 2 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b. Trad. Flavio Beno Siebeneichler.
- \_\_\_\_\_. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2007. Trad. Flavio Beno Siebeneichler.
- \_\_\_\_\_. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São. Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento Pós-metafísico: estudos filosóficos* Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989. Trad. Manuel Jiménez Redondo.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa, I: racionalidad de la acción y racionalización social*. 4 ed. Madrid: Taurus, 2003c. Trad. Manuel Jiménez Redondo.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa, II: crítica de la razón funcionista*. 4 ed. Madrid: Taurus, 2003d. Trad. Manuel Jiménez Redondo.
- \_\_\_\_\_. “Reconciliation Throug the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism”, in: *The Journal os Philosophy*, vol. 92, n° 3 (Mar., 1995), p. 109-131. Translated by Ciaran Cronin.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, 4ed. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Berlin : B. Cassirer, 1922. p. 167-76.
- MARTINS, C. A. “Autoconsciência Pura, Identidade e Consciência em Kant”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 21/22: 67-89, 1998/1999
- MOON, D. “Practical Discourse and Communicative Ethics”. In.: WHITE, S. *Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995., p. 143-166.
- PINZANI, A. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed. 2009.
- PORTOCARRERO, M. L. *Hermenêutica e Fragilidade em P. Ricoeur*, In: *PROMETEUS - Ano 6 - Número 12 – Julho-Dezembro/2013*
- RICOEUR, P. *Anthropologie Philosophique: écrits et conférences 3*.
- \_\_\_\_\_. *Ética e Moral. Covilhã: LusoSofia*. 2011.
- \_\_\_\_\_. “Identidade Fragil: respeito pelo outro e identidade cultural”. In: *Les droits de*

*la personne en question – Europe – Europa 2000*, publicação FIACAT

\_\_\_\_\_. *O discurso da ação*. Lisboa: Edições 70. 2013.

\_\_\_\_\_. *Si mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI. 1996.

WELLMER, A. “Sentido Comum e Justiça”, In: ROHDEN, V. (Org) *Ética e Política*. Porto Alegre: Goethe Instituto/Editora da UFRS, 1993.

WARREN, M. E. The Self in Discursive Democracy, In: WHITE, S. *Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995. p. 167-200.