



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**RAFAEL AUGUSTO PALAZI**

**HABERMAS E A RACIONALIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA:  
*Um estudo sobre a Teoria da ação comunicativa***

**CAMPINAS  
2021**

**RAFAEL AUGUSTO PALAZI**

**HABERMAS E A RACIONALIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA:**

**Um estudo sobre a *Teoria da ação comunicativa***

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Supervisor/Orientador: Marcos Severino Nobre

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO RAFAEL AUGUSTO PALAZI, E ORIENTADA PELO PROF. DR. MARCOS SEVERINO NOBRE.

**CAMPINAS**

**2021**

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

P173h Palazi, Rafael Augusto, 1992-  
Habermas e a racionalização do mundo da vida : um estudo sobre a teoria da ação comunicativa / Rafael Augusto Palazi. – Campinas, SP : [s.n.], 2021.

Orientador: Marcos Severino Nobre.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Habermas, Jürgen, 1929-. 2. Comunicação. 3. Mundo da vida. 4. Teoria crítica. I. Nobre, Marcos Severino, 1965-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Habermas and the rationalization of the lifeworld : a study on The Theory of Communicative Action

**Palavras-chave em inglês:**

Communication

Lifeworld

Critical theory

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Mestre em Filosofia

**Banca examinadora:**

Marcos Severino Nobre [Orientador]

Delamar José Volpato Dutra

Felipe Gonçalves Silva

**Data de defesa:** 22-02-2021

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia

**Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)**

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-8303-1763>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/7628696572010012>



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 22/02/2021, considerou o candidato Rafael Augusto Palazi aprovado.

Prof(a). Dr(a). Marcos Severino Nobre

Prof(a). Dr(a). Delamar José Volpato Dutra

Prof(a). Dr(a). Felipe Gonçalves Silva

*A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.*



## Agradecimentos

Ao menos para mim, *uma das* maiores dificuldades de se escrever um trabalho em filosofia é sempre ter a impressão que chegar ao final significa estar apto para começá-lo. Agradeço a todos que me encorajaram a chegar ao fim e, assim, a começar tudo de novo.

Agradeço ao CNPq pelo financiamento deste trabalho (código do processo 130709/2019-0).

Agradeço aos meus pais, Cláudia e Valter, que sempre me incentivaram ao estudo: vocês fizeram e fazem tudo (e até mais) para que eu sempre seguisse minhas escolhas livremente. Agradeço aos meus irmãos, Leonardo e Gabriel, por serem resistência e por renovarem em mim, a cada vez que nos encontramos, a esperança de um mundo melhor.

Agradeço aos meus tios, Marisa e Anselmo, por sempre me acolherem com o coração aberto e com uma gratuidade inimaginável.

Aos colegas e amigos do Grupo de Teoria Crítica da Unicamp pelo companheirismo no dia a dia, pela leitura e comentários dos esboços deste trabalho durante todas suas fases.

Aos membros do Núcleo de Direito e Democracia do CEBRAP pelo aprendizado que recebi de vocês desde 2016.

Um agradecimento muitíssimo especial para Inara Marin, que não se cansa de cuidar de todos. Seu exemplo intelectual e de resiliência é inspiração para todos que a conhecem. Comigo não é, de modo algum, diferente.

Agradeço aos professores Felipe Gonçalves Silva e Delamar J. Volpato Dutra pelos comentários em minha banca de qualificação. Eles foram fundamentais para a reformulação deste trabalho.

Ao meu orientador Marcos Nobre agradeço pela competência, paciência e profissionalismo com que me orientou neste e em outros trabalhos. Marcos é, para mim, um exemplo de intelectual por mesclar o conhecimento teórico, o engajamento na esfera pública e a sensibilidade para com as questões sociais de modo raro.

Agradeço aos funcionários e técnicos do IFCH/Unicamp por todo apoio para realização desta pesquisa. Em especial à Daniela Paula Grigolletto e ao Paulo Roberto de Oliveira.

À Fernanda Ramos e ao Pedro Ferreira pela amizade, por compartilharem comigo moradia e as preocupações da vida (e da vida acadêmica). Agradeço imensamente a vocês dois pela ajuda valiosa com a revisão final.

À Isabela Salinas por todo o tempo que temos compartilhado juntos, pela amorosa escuta e doce companhia. Obrigado pelos gatos e pelas plantas. Só você sabe o quanto tem de você neste trabalho.

*Conceituar o que é, eis a tarefa da filosofia, pois o que é, é a razão.  
No que concerne ao indivíduo, cada um é de toda maneira um filho de seu tempo;  
assim também a filosofia é seu tempo apreendido em pensamentos.*

G. W. F. Hegel (*Filosofia do Direito*)

## RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo propor a interpretação do conceito de *racionalização do mundo da vida* como um conceito central para a obra *Teoria da ação comunicativa*, de Jürgen Habermas. Nesta pesquisa procuramos levantar argumentos para essa interpretação nos níveis da reconstrução da filosofia da linguagem, para a formulação do conceito de pragmática formal (reconstrução das possibilidades universalistas de entendimento) e da teoria da evolução social (reconstrução da história da teoria social disponível, como processo de aprendizagem). Buscamos, então, argumentar a favor de que a reconstrução da história da teoria social tem precedência explicativa sobre as condições universalistas, próprias da ação comunicativa na sociedade moderna. Para isso, a reconstrução da teoria da evolução social de Habermas parte principalmente dos déficits da teoria social de M. Weber. Seguindo a tradição da teoria crítica, Habermas critica a parcialidade da teoria de Weber com seu conceito de racionalidade limitada à ação racional com respeito a fins [*Zweckrationalität*] para apresentar um conceito de comunicação linguística para superar a ação direcionada ao êxito pela ação comunicativa, que visa, antes de tudo, ao entendimento. Habermas recorre às teorias de G. H. Mead e E. Durkheim para fundamentar a ação comunicativa nas dimensões prático-morais e estético-expressivas. Com isso, Habermas leva adiante a superação da teoria da racionalização de Weber a partir de uma ideia de mundo da vida, como campo de reprodução simbólica da ação comunicativa. Conforme nossa hipótese, será justamente esse conceito de processo de racionalização do mundo da vida que fornecerá as condições sociais e simbólicas para que a ação comunicativa, compreendida em sua universalidade, possa se realizar “livremente”.

**Palavras-chave:** ação comunicativa; mundo da vida; racionalização social; teoria crítica

## ABSTRACT

This dissertation aims to propose the interpretation of the concept of rationalization of the lifeworld as a central concept for *The Theory of Communicative Action*, by Jürgen Habermas. In this research we seek to raise arguments for this interpretation at the levels of reconstruction of the philosophy of language, for the meeting of the concept of formal pragmatics (reconstruction of universalist possibilities of understanding) and the theory of social evolution (reconstruction of the history of available social theory, as a process of learning). Then, we will try to argue in favor of the fact that the reconstruction of the history of social theory has explanatory precedence over the universalist condition of the communicative action in modern society. For this, the reconstruction of Habermas' theory of social evolution starts mainly from the deficits of M. Weber's social theory. Following the tradition of critical theory, Habermas criticizes the partiality of Weber's theory with his concept of rationality limited to purposive rationality [*Zweckrationalität*] to present a concept of linguistic communication that seeks to overcome the action directed to success by communicative action, which aims, first of all, for understanding. Habermas uses the theories of G. H. Mead and E. Durkheim to base the communicative action in the practical-moral and aesthetic-expressive dimensions. Habermas goes on to overcome Weber's theory of rationalization based on an idea of the lifeworld, as a field of symbolic reproduction of communicative action. According to our hypothesis, it will be precisely this concept of the rationalized lifeworld that it will provide the social and symbolic conditions so that the communicative action and its universality can take place "freely".

**Keywords:** communicative action; lifeworld; societal rationalization; critical theory

## **LISTA DE TABELAS**

<b>TABELA 1 - Coordenação da ação alto/baixo grau de racionalização</b>	<b>83</b>
---	-----------

## LISTA DE ABREVIACÕES UTILIZADAS

***TkH, I*** – HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Volume 1. 10ª Edição. Frankfurt: Surhkamp Taschenbuch Verlag, 2016.

***TkH, II*** – HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Volume 2. 10ª Edição. Frankfurt: Surhkamp Taschenbuch Verlag, 2016.

***TWI*** – HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2014.

***FG*** – HABERMAS, J. *Facticidade e validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Trad. de Rúrion S. Melo e Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

***LR*** – COOKE, Maeve. *Language and reason: A Study of Habermas’s Pragmatics*. THE MIT Press, 1997.

## SUMÁRIO

**Introdução** 13

**Capítulo I: Ação comunicativa e conceitos fundamentais** 21

I.1. Ação comunicativa e pragmática formal.

I.2. Pretensões de validade criticáveis.

I.3. Mundo mítico e mundo moderno: casos limite.

I.4. A teoria dos três mundos de Popper: fundamentos teóricos para modelos de ação.

**Capítulo II: Max Weber teórico da racionalização** 63

II.1. Max Weber e a teoria da racionalização social.

II.2. Da racionalização cultural para a racionalização social.

II.3. Validade social: Weber e a pragmática formal.

**Capítulo III: Racionalização do mundo da vida** 86

III.1. George Herbert Mead e Émile Durkheim: déficits em Weber.

III.2. Racionalização do mundo da vida.

III.3. Ação comunicativa e moral pós-convencional.

**Conclusão e perspectivas** 135

**Bibliografia** 143

## Introdução

O objetivo desta dissertação é perseguir a hipótese de que a *Teoria da ação comunicativa*, de Jürgen Habermas, pode ser lida a partir do fio condutor do conceito de racionalização do mundo da vida. Conforme procuramos defender, trata-se de reafirmar a centralidade da teoria sociológica para a fundamentação do universalismo proposto por Habermas para sua ideia de ação comunicativa. Vale lembrar, logo de saída, que a tradição de pensamento da teoria crítica, que desde Max Horkheimer<sup>1</sup> compreende que a *atitude crítica* significa apontar as limitações das teorias tradicionais disponíveis, as quais se não enfrentadas, funcionam como justificção da dominação vigente. Seguindo esse projeto, Habermas leva adiante o projeto crítico que contempla essa mesma *atitude crítica* no que tange à filosofia da linguagem mais avançada do início dos anos 1980. O mesmo se aplica também para a teoria social de Max Weber e Émile Durkheim, assim como à teoria psicológica de George H. Mead. Para adentrarmos nos termos próprios de Habermas, essa incorporação da teoria tradicional pela teoria crítica é definida como *reconstrução*.<sup>2</sup>

No caso específico da *Teoria da ação comunicativa*, trata-se de compreender a *reconstrução* como *reconstrução das condições de possibilidade de um discurso universalista* e como *reconstrução da história da teoria*. Como conciliar esses dois conceitos de reconstrução? Para tentarmos responder a essa questão, abordamos esses dois conceitos para a compreensão da teoria crítica que Habermas formula em sua *Teoria da ação comunicativa*. O primeiro consiste em estabelecer as condições de possibilidade de *fundamentação* da universalidade do discurso, cujo maior ganho será uma ideia

---

<sup>1</sup> Sobre o conceito de teoria crítica pensado por Horkheimer e seus desdobramentos no século XX, ver: NOBRE, M. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

<sup>2</sup> Ver: REPA, L; NOBRE, M. (Orgs.) *Habermas e a reconstrução*: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papyrus, 2012. Os organizadores do livro afirmam: “No entanto, essa teoria da racionalidade em sentido amplo não foi o que acabou sendo desenvolvido na obra de referência de Habermas, a *Teoria da ação comunicativa*, de 1981. Nesse contexto, Habermas não vê sentido em uma separação entre elaborações sistemáticas e história da teoria. Para ele, seria possível alcançar resultados semelhantes ou até mais precisos aos pretendidos pelo projeto das ciências reconstitutivas mediante o recurso aos grandes teóricos da sociedade como fontes de explicações para os problemas contemporâneos. É exatamente esse o procedimento que ele adota na *Teoria da ação comunicativa*.” p.30.

específica de validade [*Gültigkeit*], ligada à fundamentação dada pela pragmática formal. O recurso aqui se refere à filosofia da linguagem de J. Austin e J. Searle, amparado pelo segundo L. Wittgenstein. A parcialidade da filosofia da linguagem desses autores repousa no fato de não apresentar o enfoque de suas análises em termos propriamente comunicativos: tanto para o conceito de *uso* da linguagem, bem como para um conceito apropriado de teoria da ação. Isso implica que não foram capazes de conceber um tipo de estrutura que coordena as ações que visam ao entendimento. E isso, vale lembrar, não apenas no nível teórico, mas também nos prático-moral e estético-expressivo.

Além disso, também por meio do conceito de ação comunicativa, o uso da linguagem está sempre ligado à necessidade de aceitabilidade e justificação, que impele atores à necessidade de apresentarem razões cuja autoridade é dada em última instância por bons argumentos. Esse quadro, nomeado de *pragmática formal* é o que permite a Habermas formular a ideia de pretensões de validade que, na linguagem proposicional, dirige-se simultaneamente aos níveis teórico, prático e expressivo. Nesse sentido, a pragmática formal é pensada por Habermas como portadora da *situação ideal de fala*, que consiste em uma estrutura intuitiva, contrafactual. Por isso, se assim não o fosse, seria impossível fundamentar a validade presente na comunicação, que para Habermas é o caso desde na prática cotidiana.

O segundo sentido de reconstrução será por nós apresentado como reconstrução da história da teoria social disponível. Partimos neste trabalho da ideia de que este segundo sentido de reconstrução toma a teoria de Max Weber como fonte principal. Isto é, que sua teoria da racionalização é o ponto de partida para a reconstrução da história da teoria social. Isso significa que Habermas não está de acordo com todos os aspectos da teoria da racionalização de Weber. Na verdade, será a demonstração de suas limitações que levará Habermas a se voltar para a teoria de Durkheim e Mead em busca de elementos que supram as lacunas teóricas presentes em Weber. Essa que, por sua vez, consiste em pensar a teoria da racionalização como portadora de uma ideia específica de desenvolvimento da racionalidade com olhar retrospectivo ao decorrer da história do Ocidente. Ao mesmo tempo, consiste ainda em criticar essa mesma teoria do desenvolvimento da razão a partir de sua parcialidade. Para tanto, o conceito de *racionalização social* será abordado como central nessa dinâmica, porque será

considerado como o recurso adequado de explicação sociológica, diante das cisões que constituem o complexo tecido social moderno.

Entretanto, a dificuldade de uma compreensão dessa ordem é visível logo de saída quando tratamos da teoria da racionalização de Max Weber. Habermas interpreta que Weber se vale de um conceito reduzido quando analisa a racionalidade da ação no quadro institucional da moderna sociedade capitalista. A superação do modelo weberiano, é encontrada, por sua vez, nos modelos de Mead e Durkheim, como recursos adequados para a explicação da racionalização em termos comunicativos. Conforme procuramos esclarecer, na *Teoria da ação comunicativa*, a racionalização será pensada não apenas em termos teórico-cognitivos, mas também prático-morais e estético-expressivos. Para tanto, Habermas recorre à linguistificação do sagrado pensada por Durkheim para explicar a filogênese no nível prático-moral e à psicologia comportamental ontogenética de Mead no nível estético-expressivo. Nesta pesquisa, portanto, o conceito de racionalização é considerado como o *fio condutor* tanto para uma compreensão adequada do desenvolvimento das normas sociais, quanto da formação individual. Isso também é verdadeiro para a compreensão do desenvolvimento técnico-científico, solidificado em teorias. O que é importante para Habermas, ademais, é ressaltar que os papéis da comunicação e da linguagem passam a mediar estruturas as relações interpessoais, normativas e objetivas simultaneamente.

Habermas concebe racionalização não como um processo no qual estruturas que se separam e potencialmente criam *esferas culturais de valor*, como é o caso da teoria de Weber. Para Habermas, racionalização só tem sentido se pensada como *racionalização do mundo da vida*. Esse passo teórico da *Teoria da ação comunicativa* nos oferece uma chave valiosa para a compreensão do desenvolvimento da sociedade moderna. Nesse sentido, embora a linguagem sofra separações no processo de modernização, a saber, a *separação* entre as validades [*Geltungen*] teórico-cognitivas, que versam sobre o mundo objetivo (totalidade de estados de coisa); prático-morais, que se relacionam com o mundo social (normas sociais); e estético-expressivas, que dizem respeito ao mundo subjetivo (expressões performáticas dos atores); elas não chegam a formar como em Weber, esferas de legalidade próprias, são fundamentadas pelo mesmo critério de validade, a saber, pela mesma *Gültigkeit*. Assim, ao demonstrar que o processo de racionalização é *interno* ao mundo da vida, a linguagem desempenha um papel constante de teste da ação

comunicativa para com o estoque de conhecimento transmitido de geração em geração, interpretado e renovado por atores socializados.

Assim, é importante a relação estabelecida pela *atitude crítica* que Habermas promove com o seu conceito de ação comunicativa: tratá-lo a partir da hipótese da centralidade do processo de racionalização, implica procurar um modo de conexão entre a reconstrução que tem por objetivo as condições dadas da ação que visa ao entendimento, a saber, a pragmática formal e a que visa à teoria do desenvolvimento social. Essa dupla reconstrução aponta elos possíveis entre uma interpretação da teoria da linguagem com uma teoria da sociedade. O ponto de partida reconstrutivo evidencia os déficits que ambas as *teorias tradicionais* possuem. A reconstrução de Habermas localiza-os na teoria da racionalização de Weber, por partir de um conceito reducionista de racionalidade (racionalidade com respeito a fins) e na filosofia da linguagem, por não apresentar um aporte adequado à validade das normas sociais e à validade da dimensão estético-expressiva como simultânea nos atos de fala, presentes para o autor em toda a ação orientada ao entendimento. O eixo de trabalho da dissertação consiste na compreensão que os dois modelos podem ser lidos sob a chave do processo de racionalização social. Assim, consideramos que partir da teoria da racionalização social é um percurso explicativo razoável para a conexão dos conceitos fundamentais para a obra de 1981.

O passo seguinte, diante dessa hipótese, é compreender que a racionalização do mundo da vida significa também localizar uma história evolutiva da espécie<sup>3</sup> a partir da reconstrução da história da teoria. As coisas podem ser organizadas da seguinte maneira: para que faça sentido a descrição do alto grau de abertura da pragmática formal, é necessário também que, no fim das contas, a racionalização do mundo da vida seja configurada como *teoria da evolução social*. Tomados pela inspiração weberiana, que formulou pela primeira vez o conceito de racionalização social, na medida em que procurou apresentar uma saída não teleológica à filosofia da história dos séculos XVIII e XIX, defendemos dissertação que a teoria da evolução social presente na *Teoria da ação comunicativa* pode ser lida partir do conceito de *racionalização do mundo da vida*. Essa

---

<sup>3</sup> Ver: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014. Sobre a questão da espécie, damos ênfase no artigo de Habermas: *Trabalho e interação: comentários sobre a Filosofia do espírito de Hegel em Jena*, p.72 e no artigo que dá título ao livro, p.84.

centralidade diz respeito a compreensão de que *racionalização social* ocupa um lugar privilegiado dentre as diversas reconstruções propostas no livro de Habermas. Por isso, a apresentação deste trabalho toma conceitos demasiado importantes como “pragmática formal”, “pretensões de validade”, “teoria do significado”, “mundo da vida”, “sistema” e, até mesmo o conceito de “ação comunicativa” sob a organização teórico-conceitual de *racionalização do mundo da vida*. É apenas nesse sentido que a *racionalização* é central.

Como teoria crítica, a teoria da ação formulada por Habermas propõe um marco teórico que concebe a emancipação ancorada na configuração presente: o estabelecimento de condições universais porque funcionam simultaneamente na prática social e que subjazem a toda ação que visa ao entendimento. Todavia, para isso, o conceito de racionalização incorporado por Habermas depende, na verdade, de um conceito específico de racionalidade. E essa demonstração toma grande parte do fôlego de Habermas. Isso o leva também a notar que para a formulação de um conceito amplo de racionalidade é preciso se considerar a validade normativa que se encontra embutida nas ações de grupos e indivíduos. A partir da ação orientada ao entendimento, é possível afirmar que a posição teórica de Weber é, para Habermas, ambígua. Diante dessa ambiguidade é que Habermas irá propor sua nova interpretação sobre o processo de racionalização. Por um lado, racionalizar significa para ambos um processo transistórico de desencantamento do mundo, em outras palavras, do processo de queda das imagens de mundo metafísicas e religiosas como justificativas da validade mais básica de uma sociedade. Por outro, o aumento paulatino das capacidades prático-morais e estético expressivas. Será também esse o ponto sobre o qual Habermas fundamenta um conceito de racionalidade comunicativa, mas também onde podemos notar as diferenças cruciais entre os autores. Essa diferença, por sua vez, vem à tona apenas na modernidade, pois o desentendimento entre Habermas e Weber remete a uma dimensão conceitual de racionalidade que, no fim das contas, recai em um conceito de modernidade. Isso porque, do modo como Weber compreendeu o processo transistórico de racionalização cultural, esse leva ao estabelecimento da racionalidade com respeito a fins [*Zweckrationalität*] como regra geral em todos os domínios da vida social. Para ele, a ação racional é sinônimo de cálculo e estabelecimento de estratégias calculadas de ação.

Apenas assim Habermas poderá alçar seu distanciamento do diagnóstico dos tempos modernos elaborados por Weber. Isso apenas será possível se o estabelecimento

da racionalidade e racionalização comunicativa tratar das dimensões não exploradas por Weber: trata-se da investigação da racionalidade comunicativa, que toma a racionalidade não apenas como conhecimento teórico-instrumental, mas também como dimensões estético expressiva e prático-moral. Para Habermas, essas outras duas dimensões constitutivas da racionalidade são completamente ignoradas por Weber, ao confundir modernização e complexificação capitalista com racionalização social de modo geral.

Para tanto, o modo de apresentação da dissertação segue a seguinte ordem: O **primeiro capítulo** abordará o problema a partir da exposição dos conceitos fundamentais da ação comunicativa. Ou ainda, como e porque seria necessário recorrer ao conceito de ação comunicativa para a fundamentação da universalidade do uso da razão e porque a ideia de ação comunicativa é dependente de uma pragmática formal. Essa que, por sua vez, é pensada por Habermas como constante levantamento de pretensões de validade criticáveis. A reconstrução da filosofia da linguagem é abordada nesse primeiro capítulo, tendo em vista a fundamentação da validade [*Geltung*] na validade [*Gültigkeit*]. Também apresentamos lá a abordagem que apresenta dois conceitos de casos limites como *mundo mítico* e *mundo moderno* e como se relacionam com a diferenciação proposta pela teoria dos três mundos, na reconstrução que Habermas faz a partir de Karl R. Popper.

O **segundo capítulo** tratará dos elementos teóricos que Habermas considera já trabalhados por Weber, mas que não estão organizados no sentido de uma abordagem teórica que parte da tipologia da ação comunicativa. Tendo isso em vista, Habermas procura, a partir dos termos weberianos de sua teoria da racionalização, apresentar como o conceito de *validade social* é um dos elementos fundamentais para a ideia de ação comunicativa - muito embora não tenha sido explorado pelo próprio Weber. O conceito de racionalização weberiano limita os elementos da *ação racional com respeito a valores* à *ação racional com respeito a fins*. Habermas julga que há, sobretudo nas considerações sobre o diagnóstico do direito moderno, a ausência da importância dos ganhos intersubjetivos patentes na formação da consciência de mundo moderna: esses “ganhos” só poderão ser compreendidos se houver a consideração sobre a noção de desenvolvimento prático-moral e da formação da identidade do eu.

O **terceiro capítulo**, por fim, trata da concepção de racionalização própria da teoria de Habermas. Este capítulo apresenta a teoria da racionalização da perspectiva do desenvolvimento onto-filogenético em termos propriamente habermasianos. Este último capítulo toma a teoria da evolução social partir das teorias de Mead e Durkheim. Entendemos que, segundo Habermas, como Weber parte da racionalidade com respeito a fins para explicar o processo de racionalização, confunde-o com o processo de modernização capitalista. O efeito é uma análise limitada para os desafios de se explicar o fenômeno da racionalização. É, portanto, a perspectiva unilateral de Weber que impede a sua teoria da abertura para o conceito de mundo da vida. No fim das contas, a consideração weberiana, que toma como ponto de partida a racionalidade como *ação racional com respeito a fins*, também se apresenta como incapaz de compreender de modo adequado a própria sociedade moderna como marcada por dissensos e conflitos. Esses que poderiam ser interpretados a partir dos quadros teóricos comunicativos, como a partir da ação comunicativa e do mundo da vida.

Dessa forma, escolher como tema de pesquisa o processo de racionalização na *Teoria da ação comunicativa* significa, logo de saída, que trabalharemos o conceito a partir da apropriação reconstrutiva que Habermas realiza para com a teoria da racionalização de Max Weber. Mas não só isso. Esse tema nos conecta também à interpretação que a tradição da teoria crítica fez desse conceito. Sobretudo na *Dialética do Esclarecimento* encontramos a utilização da ideia de racionalização para uma tese que Habermas não aceita como válida em hipótese alguma: que os efeitos da racionalização social engendram *diretamente* o bloqueio da prática emancipatória na vida cotidiana. Ou ainda, a tendência à integração total da sociedade sob o “mundo administrado”. Dessa forma, estudar o conceito também nos leva a compreender a *Teoria da ação comunicativa* a partir do seguinte filtro: trata-se de um livro que procura fundamentar a ação sobre um novo paradigma, o qual se contrapõe aos desenvolvimentos do conceito em Weber, mas também à tradição em que Habermas se insere, a teoria crítica. Tentamos justificar a escolha do tema ainda no sentido de que se conseguirmos deixar claro os porquês desse filtro de leitura, a saber, a partir da teoria da racionalização social, podemos também apresentar o conceito de ação comunicativa a partir de uma potência emancipatória concreta proffuca, se considerada como contraponto às patologias das sociedades modernas.

Trata-se, por fim, de considerar imbricações profundas entre o processo de racionalização e linguagem muito além de conceito formulado independentemente da história e da sociedade, assumindo contornos *puramente filosóficos*. Interpretamos que a obra de Habermas não procura apresentar teses que logrem definições definitivas ou dedutivas sobre a questão da ação comunicativa: trata-se de um debate constante com a tradição sociológica, com a teoria tradicional e, sobretudo, com a própria tradição da teoria crítica. Nesse sentido, julgamos ter apresentado argumentos na direção de que a profunda conexão entre pragmática formal e a teoria da evolução social sejam evidenciadas. O *conceito filosófico da racionalização do mundo da vida*, central desta nossa análise dos textos de Habermas é, portanto, um instrumento para uma possível interpretação da sociedade moderna.

## Capítulo I: Ação comunicativa e seus conceitos fundamentais

Na exposição deste primeiro capítulo partimos de uma abordagem na qual apresentamos os argumentos de Habermas sobre a teoria dos atos de fala. Isso tem por objetivo apresentar como a teoria de Habermas se insere no problema das pretensões de *validade*, que culmina na pragmática formal. Ao mesmo tempo, a partir da ideia de validade, encontrada na reconstrução de Habermas a partir de Weber, procuramos justificar uma abertura do conceito de *validade* própria da visão de mundo moderna (como aberta) em contraponto à visão de mundo mitológica (como fechada). Levando em conta essa abertura, procuramos uma conexão na interpretação da teoria dos três mundos de Popper com a moderna consciência de mundo, essa que se apresenta como caso limite para o estabelecimento da pragmática formal.

### I. 1. Teoria dos atos de fala: poder dos atos de fala ilocucionários

A *teoria dos atos de fala* foi inaugurada por John Austin em uma série de aulas por ele entregue à Universidade de Harvard e publicada em 1955, sob o título de *How to do things with words*.<sup>4</sup> Essas palestras representam um ponto singular no ambiente da filosofia da linguagem desenvolvida até então, porque propõem uma relação inédita entre a linguagem (como análise de sentenças) e a ação (como validade convencional de proposições). Se toda a filosofia da linguagem até então tratava a abordagem filosófica da linguagem como análise de sentenças, Austin propõe que o critério de verdade tão utilizado para tais análises não pode ser em todos os casos isolado de um contexto no qual ela é proferida. Portanto, o contexto de asserção tem de ser incorporado ao julgamento acerca da verdade ou falsidade das proposições, na medida em que o fato da asserção é,

---

<sup>4</sup> AUSTIN, J. *How to do things with words*. Oxford, 1955.

antes de tudo, fazer alguma coisa. Será esse o ponto de partida de Habermas na apresentação de Austin dessa teoria em *How to do things with words*. Na segunda *Lecture*, Austin lança a tese que inaugura uma mudança muito relevante no contexto da filosofia analítica, a saber, que quando falamos, ou melhor, quando realizamos um *ato de fala*, estamos também *fazendo alguma coisa em determinado contexto*.

Austin chama a atenção ao problema de se considerar a filosofia da linguagem do ponto de vista da pura análise de sentenças e das correspondências dessas com os *estados de coisas*, sendo esses últimos isolados e como se possíveis de serem analisados *apenas* como “verdadeiros” ou “falsos”. Pois, ao falarmos algo, não estamos apenas operando no âmbito da pura análise de sentenças, mas também nos colocamos um interesse no âmbito prático, a saber, da ordem da ação. Para Austin, ao dizermos algo, isto é, ao fazermos referência a um estado de coisas, estamos *antes de tudo* praticando um ato de fala. Nesse último caso, trata-se de um ato de fala locucionário.

Mas a reviravolta provocada por Austin não termina aí. Pois ele afirma que na medida em que praticamos um ato locucionário, fazemos uma asserção, existem ainda *pretensões* que estão implícitas ao que é dito e que, mediante o elemento performático da ação, levam um ouvinte a entender uma sentença e aceitá-la: a isso ele nomeia atos ilocucionários. Além disso, quando essa ação leva um possível interlocutor a agir de determinado modo, Austin classifica-a como atos perlocucionários. Dentre as demais tematizações que compõem as palestras de Austin, essas três distinções são o núcleo daquilo que Habermas apresenta em sua reconstrução acerca dos *atos de fala*.<sup>5</sup>

Mas qual a relação entre essa divisão com o conceito de ação comunicativa de Habermas e com a ideia de que a ação comunicativa coordena as ações? De fato, o próprio Austin busca compreender a sequência entre interações dos atos de fala. Para Habermas, entretanto, Austin tende a apresentar os efeitos dos atos perlocucionários como consequência dos atos ilocucionários estarem embebidos em contextos de interação. E com isso Habermas não pode concordar. Porque o modo de coordenação da ação, que conecta com sentido uma sequência de interações também tem de ser originalmente a busca pelo entendimento.

---

<sup>5</sup> *TkH*, I, p.288.

Sobre esse ponto, Austin associa a ideia de perlocução com a imprevisibilidade que uma sequência de interação pode vir a desencadear. Ademais, a partir da divisão entre atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários, Habermas distingue ainda o *sentido do que é dito*, como atos ilocucionário, e a *intenção do agente*, como constitutivo da ação com respeito a fins. Com isso, Habermas aproxima os atos perlocucionários da ação estratégica. Assim, para Austin, como os efeitos de uma ação extrapolam as intenções daquele que realiza um ato de fala, é improvável que se consiga rastrear o sentido do que é dito sem fazer referência aos atos perlocucionários.<sup>6</sup> Contra essa posição, Habermas afirma que o modo original da linguagem e, portanto, o modo pelo qual os atos ilocucionários realizam-se em todas as proposições comunicativas, é a ação que visa ao entendimento. Por essa razão, apenas os atos ilocucionários fazem referência ao sentido do que é dito, muito mais do que a intenção daquele que sentencia. Além disso, Habermas propõe, através da interpretação do *sentido*<sup>7</sup> do que é dito como ato ilocucionário, que a perlocução não poderá ser o que conecta os atos de fala, mas a harmonização dos planos individuais dos participantes e sua busca, sem reservas, dos objetivos ilocucionários. Extraímos dessa posição de Habermas uma definição incisiva de ação comunicativa<sup>8</sup>.

Dessa forma, Habermas compreende como potente na geração de legitimidade *apenas* os atos ilocucionários. Ora, se os atos perlocucionários são apenas uma classe menor que, por assim dizer, distorcem os objetivos primeiros da comunicação, pois ficam presos às intenções daquele que age ou à imprevisibilidade dos efeitos da ação, a propriedade ilocucionária, demonstra, por sua vez, a primazia de uma estrutura de entendimento. No quadro proposto por Habermas, os atos perlocucionários estão submetidos ao poder dos atos ilocucionários. Os atos perlocucionários não podem servir

---

<sup>6</sup> Habermas adentra na discussão desse tema procurando associar as noções de atos de fala perlocucionários à ideia de ação estratégica; todavia, não vamos abordar esse assunto aqui. Interessa-nos muito mais justificar a aproximação de Habermas à filosofia da linguagem a partir da validade das proposições e como podem ser criticadas. Conforme explica Cenci, 2006: “O que vem a ser uma atitude orientada ao entendimento só é possível ser esclarecida com base exclusivamente em atos ilocucionários. As perlocuções devem ser entendidas como uma classe especial de interações estratégicas, nas quais as ilocuções são utilizadas como meios dentro de contextos próprios de ações teleológicas.” p.81.

<sup>7</sup> “Für eine Theorie des kommunikativen Handelns sind nur diejenigen analytischen Bedeutungstheorien, die an der Struktur des sprachlichen Ausdrucks statt an den Sprecherintentionen ansetzen, instruktiv. Allerdings behält sie dabei das Problem im Auge, wie die Handlungen mehrerer Aktoren mit Hilfe des Verständigungsmechanismus aneinander angeschlossen, d. h. in sozialen Räumen und historischen Zeiten vernetzt werden können”. *TkH*, I, p.372.

<sup>8</sup> “Diese Art von Interaktionen, in denen *alle* Beteiligten ihre individuellen Handlungspläne aufeinander abstimmen und daher ihre illokutionären Ziele *vorbehaltlos* verfolgen, habe ich kommunikatives Handeln genannt.” *TkH*, I, p.294.

como portadores de critério de validade para a ação que se orienta ao entendimento porque baseiam-se, em última instância, na tentativa de previsibilidade da ação por parte de um ator. Habermas afirma que essa espécie de falta de clarificação se deve ao fato de Austin manter-se ainda preso na ideia de “atos de comunicação”, que não podem ser confundidos com “ação comunicativa”. Isso coloca a teoria de Austin na posição de estar apenas preocupada com o que coordena atos de fala isolados uns dos outros. Essa limitação explica o fato da teoria de Austin estar inapta a considerar que existe um fundo comum às interações, capaz de validá-las pelos falantes e interlocutores, de dar-lhes *sentido*. Entretanto, mesmo essa reformulação da teoria de Austin, inserindo a ideia de sentido não é, segundo Habermas, ainda suficiente para explicar toda a complexidade prática do que se quer dizer com o conceito de validade. A ideia de sentido precisa ser complementada pelo conceito de aceitabilidade.

Em linhas gerais, Habermas terá de fazer dois movimentos para levar adiante seu projeto da pragmática formal. O primeiro deles consiste em reforçar o elemento do *sentido e dos seus efeitos* do que se faz, quando se diz algo a partir da conexão entre as ações humanas. Ou seja, Habermas tem de superar uma dimensão *cognitivista própria da filosofia da linguagem*, segundo a qual é possível a análise apenas das pretensões de validade presente nos atos ilocucionários se for passível de verificação em referência a estados de coisas mediante critérios de “verdade” ou “falsidade”.<sup>9</sup> Habermas reconhece que no interior da filosofia analítica os próprios autores diagnosticam uma mudança fundamental, que é representada pelo abandono dos auspícios de construção de um sistema lógico formal capaz de conter todas as sentenças. Austin e Searle demonstram que, diante da implausibilidade da construção desse sistema formal, a filosofia da linguagem deve levar em conta na medida em que se faz algo quando se fala e, assim, até a discussão no quadro da filosofia analítica se torna mais próxima à ideia de filosofia prática.

Para Habermas, esse argumento é reforçado pelas *Investigações filosóficas* de Ludwig Wittgenstein, na medida que há uma preocupação com os jogos de linguagem da

---

<sup>9</sup> Com a teoria dos atos de fala, seria possível superar os resquícios ontológicos que a linguagem assumiu no século XX. Um contraponto interessante seria entre Austin e Frege: mesmo ao diferenciar *sentido e referência*, valorizando o papel que o sentido linguístico das proposições possuem, bem como a linguagem no problema representação na teoria do conhecimento - na relação entre sujeito e mundo, Frege retoma elementos ontológico e platônicos, em uma abordagem manifestamente metafísica da linguagem.

vida cotidiana – muito embora Wittgenstein não explique historicamente as mudanças estruturais nas regras desses jogos. Para levar a ideia de comunicação a um novo patamar, Habermas precisa interpretar as pretensões ilocucionárias na direção de coordenar as ações. Para realizar essa tarefa, Habermas terá de apresentar essa aproximação com a filosofia da linguagem mostrando como sua pragmática formal fundamenta a ação orientada ao entendimento na dimensão pragmática da análise de proposições e não mais das análises puramente semântica ou empírica das sentenças. Ela deixa de ser puramente empírica porque não existem fatos puros ou independentes de interpretação. Afasta-se também de uma análise puramente semântica porque o sentido de uma proposição está conectado com a resposta que um interlocutor apresenta na determinada situação. Para que seja possível um ato de fala coordenar ações é necessário outro nível, que Habermas chama de pragmático, eliminando a possibilidade de se pensar a linguagem independentemente de seu uso, como se fosse possível de se isolar uma proposição das outras: “O nível *pragmático* do acordo que é efetivo para a coordenação conecta o nível *semântico* do sentido do entendimento com o nível *empírico* do desenvolvimento seguinte contextualmente dependente do acordo relevante para sequência de interação.”<sup>10</sup> Dessa forma, a validade de uma sentença dotada de sentido é revisada por meio da possibilidade de questionamento das pretensões levantadas. Possibilidade essa de questionamento que é identificada como pragmática. Não basta às proposições fazerem sentido, elas têm de estar conectadas por meio de condições de validade umas às outras. Isso só é possível pragmaticamente, isto é, mediante a possibilidade de que possam ser reconhecidas como válidas pelo interlocutor em uma ação que visa ao entendimento.

Maeve Cooke apresenta uma interpretação interessante acerca desse tema em seu livro *Language and reason: a study of Habermas pragmatics*. Sobre essa transição, a saber, da teoria do significado para a pragmática, vale ressaltar o comentário de Cooke:

Habermas acredita ser a principal fraqueza que assola as teorias pragmáticas existentes sua reprodução da validade como uma dada forma de vida. Entretanto, a asserção que o entendimento é conectado com um processo intersubjetivo de avaliação não apenas adiciona uma nova dimensão na descrição do sentido: isso também revela as dimensões inerentemente pragmáticas do entendimento. Como nós veremos, Habermas argumenta que as “condições de

---

<sup>10</sup> “Die *pragmatische* Ebene des koordinationswirksamen Einverständnisses verknüpft die *semantische* Ebene des Sinnverstehens mit der *empirischen* Ebene einer kontextabhängigen Weiterverarbeitung der interaktionsfolgenrelevanten Einigung.”. *TkH*, I, p.399.

validação” que um falante tem que ser capaz de reconstruir para entender uma sentença estão conjugadas com contextos de interpretação e discussão. A asserção de Habermas que diz que entendimento está em uma conexão inextrincável com *Verständigung* pode, assim, permitir a ele que retenha o que vê como um *insight* válido da semântica de verdade condicional enquanto mina a própria noção de uma teoria semântica do significado.<sup>11</sup>

Na citação acima, Cooke clarifica que Habermas procura se afastar de uma noção pragmática que justifica uma determinada forma de vida; com isso, reafirma o papel da pragmática formal, na medida que reconstrói formalmente o modo de reprodução universal das pretensões de validade. Por isso, há a adição de uma lacuna, um contexto pragmático do qual a validade de um ato de fala depende para ser reconhecido como válido. Dessa forma, a validade de um ato de fala depende também de um ambiente intersubjetivo de discussão e interpretação. Esse ambiente de discussão abre espaço para que a ação comunicativa supere os limites da semântica condicionada a um conceito de verdade descolado do contexto no qual a ação comunicativa se insere. Assim, é possível apontar uma clara dependência de um contexto aberto para a prática comunicativa e para a justificação de validade de uma determinada pretensão.

O segundo movimento de Habermas é demonstrar como para a pragmática formal, bem como para a fundamentação do conceito de ação comunicativa, é fulcral a possibilidade de que as pretensões de validade sejam criticáveis, condição para sua teoria da ação comunicativa. De fato, a segunda tarefa está consolidada quando Habermas afirma: “*Nós entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável.*”<sup>12</sup> Ora, aqui pode-se perceber que o próprio entendimento [*Verständnis*] de um ato de fala, tem de estar em conexão com a ideia que existem determinadas pretensões de validade que subjazem ao que é proferido. Além disso, é preciso que possa ser posto em marcha, pelo

---

<sup>11</sup> No original: “Habermas believes to be the main weakness besetting existing pragmatics theories: their reproduction of validity of a given form of life. However, the assertion that understanding is connected with intersubjective process of evaluation not only adds a new dimension to pragmatics accounts of meaning: it also reveals the inherently pragmatic dimensions of understanding. As we shall see, Habermas argues that the “validation conditions” which a speaker has to be able to reconstruct in order to understand an utterance are tied to pragmatic contexts of interpretation and discussion. Habermas’s assertion that understanding is inextricably bound with *Verständigung* may thus allow him to retain what he sees as the valid insight of truth-conditional semantics while radically undermining the very notion of a semantic theory of meaning”. COOKE, M. *Language and reason: a study of Habermas’s pragmatics*. Cambridge: The MIT Press, 1994. p.98.

<sup>12</sup> “*Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht.*” *TkH*, I, p.400.

ato de fala, um exercício argumentativo na busca pelo entendimento [*Verständigung*]. Pode-se ainda realizar uma secção argumentando que existem duas condições presentes nos atos de fala, mais precisamente nos atos de fala ilocucionários, nas ações que visam ao entendimento. A primeira delas consiste no reconhecimento da *condição de satisfação* para o entendimento do que se quer dizer com um ato de fala e, por isso, ainda se encontra conectado à compreensão do sentido de uma ação. A outra, *condição de aceitabilidade*, está vinculada às condições abertas por um determinado ato de fala e que vem à tona na medida em que se levanta uma pretensão de validade. Essas duas condições são simultâneas.

Para que a pragmática formal possa ser formulada de modo que demonstre as condições universalistas da linguagem, essas condições de aceitabilidade das proposições não devem estar à mercê das condições empíricas, como se, por exemplo, fosse expressão de uma *vontade contingente* de um falante sobre um ouvinte. No caso da imposição da vontade de uma pessoa sobre outra, como no caso da ilocução em causa ser uma pretensão poder, Habermas aponta que as condições de satisfação devem ser complementadas por uma condição de sanção.<sup>13</sup> Afastando a pretensão de poder ou a ação estratégica, Habermas reafirma a universalidade dos atos de fala em conexão com as pretensões de validade. Ele o faz por meio de três *tipos*, estruturas da comunicação nas quais a ação orientada ao entendimento pode ser classificada. No quadro conceitual abaixo, os atos de fala estão apresentados por Habermas como condições inevitáveis em qualquer ação comunicativa e, por essa razão, são condições universais para a ação que visa ao entendimento. Segundo Habermas, nesses termos, os atos de fala servem:

- (a) para estabelecer e renovar relações interpessoais, através das quais o falante assume uma relação com algo no mundo de ordens legítimas (sociais);
- (b) para representar (ou pressupor) estados e eventos, nos quais o falante assume uma relação com algo no

<sup>13</sup> “Die Anmeldung eines *Geltungsanspruches* ist nicht Ausdruck eines kontingenten Willens; und das Ja zu einem Geltungsanspruch keine allein empirisch motivierte Entscheidung. Beide Akte, das Stellen und das Anerkennen eines Geltungsanspruches, unterliegen konventionellen Beschränkungen, weil ein solcher Anspruch nur in Form einer Kritik zurückgewiesen, und gegen Kritik nur in Form einer Widerlegung verteidigt werden kann. Wer sich einer Anweisung widersetzt, wird auf geltende Vorschriften hingewiesen, nicht auf Strafen, die im Falle der Nichtbefolgung zu erwarten sind. Und wer die Gültigkeit der zugrunde liegenden Normen anzweifelt, wird *Gründe* anführen müssen, sei es gegen die Legalität der Vorschrift, d. h. die Rechtmäßigkeit ihrer sozialen Geltung, oder gegen die Legitimität der Vorschrift, d. h. den Anspruch, im moralisch-praktischen Sinne richtig oder gerechtfertigt zu sein. Geltungsansprüche sind *intern* mit Gründen verknüpft. Insofern können die Bedingungen für die Akzeptabilität von Anweisungen dem illokutionären Sinn einer Sprechhandlung *seiht* entnommen werden; sie brauchen nicht durch *hinzutretende* Sanktionsbedingungen vervollständigt zu werden.“ *TkH*, I, p.405.

mundo de estados de coisas; (c) para manifestar experiências – isto é, para representar a si mesmo – por meio das quais o falante assume uma relação com algo no mundo subjetivo, para o qual ele tem acesso privilegiado. (...) Apesar dos atos de fala orientados para o entendimento estarem sempre envolvidos, dessa forma, em uma rede complexa de relações com o mundo, o papel ilocucionário – sob condições padrão, o sentido do componente ilocucionário – determina o aspecto de validade sob o qual o falante deseja que sua proposição seja entendida *primeiramente e antes de tudo*. Quando ele faz uma declaração, assere, narra, explica, representa, prevê, discute sobre algo, ou semelhante, ele está procurando por um acordo com o ouvinte baseado no reconhecimento de uma pretensão de verdade. Quando o falante declara uma sentença experiencial em primeira pessoa, expõe, revela, confessa, manifesta algo, ou semelhante, o acordo pode acontecer apenas sobre a base do reconhecimento de uma pretensão de validade de veracidade ou sinceridade. Quando o falante dá uma ordem ou faz uma promessa, nomeia ou avisa alguém, batiza ou casa alguém, compra alguma coisa, ou semelhante, o acordo depende de que aqueles envolvidos admitam que a ação é correta. Considerações úteis sugerem o início da análise com idealizações ou *casos limites dos atos de fala*. Estou pensando aqui em:

- atos de fala constatativos, nos quais *sentenças elementares proposicionais são utilizadas*;
- atos de fala expressivos, nos quais *sentenças elementares experienciais* (na primeira pessoa do presente) aparecem; e em
- atos de fala regulativos, nos quais aquelas *sentenças elementares imperativas* (como em comandos) ou *sentenças elementares intencionais* (como em promessas) aparecem.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> “Als Medium der Verständigung dienen Sprechakte (a) der Herstellung und der Erneuerung interpersonaler Beziehungen, wobei der Sprecher auf etwas in der *Welt* legitimer Ordnungen Bezug nimmt; (b) der Darstellung oder der Voraussetzung von Zuständen und Ereignissen, wobei der Sprecher auf etwas in der *Welt* existierender Sachverhalte Bezug nimmt; und (c) der Manifestation von Erlebnissen, d. h. der Selbstrepräsentation, wobei der Sprecher auf etwas in der ihm privilegiert zugänglichen subjektiven *Welt* Bezug nimmt. Das kommunikativ erzielte Einverständnis bemißt sich an genau drei kritisierbaren Geltungsansprüchen, weil die Akteure, indem sie sich miteinander über etwas verständigen und dabei sich selbst verständlich machen, nicht umhin können, die jeweilige Sprechhandlung in genau drei Weltbezüge einzubetten und für sie, unter jedem dieser Aspekte, Gültigkeit zu beanspruchen. Wer ein verständliches Sprechaktangebot zurückweist, bestreitet mindestens einen dieser Geltungsansprüche. Indem der Hörer einen Sprechakt als unrichtig, unwahr oder unwahrhaftig ablehnt, bringt er mit seinem »Nein« zum Ausdruck, daß die Äußerung ihre Funktionen der Sicherung einer interpersonalen Beziehung, der Darstellung von Sachverhalten oder der Manifestation von Erlebnissen nicht erfüllt, weil sie entweder mit *unserer Welt* legitim geordneter interpersonaler Beziehungen oder mit *der Welt* existierender Sachverhalte oder mit der *jeweiligen Welt* subjektiver Erlebnisse nicht in Einklang steht. Obwohl verständigungsorientierte Sprechhandlungen stets auf diese Weise in ein komplexes Netz von Weltbezügen eingelassen sind, geht aus ihrer illokutionären Rolle (unter Standardbedingungen aus der Bedeutung ihres illokutionären Bestandteiles) hervor, unter welchem Geltungsaspekt der Sprecher seine Äußerung *vor allem* verstanden haben möchte. Wenn er eine Aussage macht, etwas behauptet, erzählt, erklärt, darstellt, voraussagt, erörtert usw., sucht er mit dem Hörer ein Einverständnis auf der Grundlage der Anerkennung eines Wahrheitsanspruchs. Wenn der Sprecher einen Erlebnissatz äußert, etwas enthüllt, preisgibt, gesteht, offenbart usw., kann ein Einverständnis nur auf der Grundlage der Anerkennung eines Wahrhaftigkeitsanspruchs zustande kommen. Wenn der Sprecher einen Befehl oder ein Versprechen gibt,

Como exposto na citação acima, Habermas irá acrescentar, como definição de sua pragmática formal, a ideia de que os atos de fala ilocucionários devem ser considerados como atos de fala que se relacionam com os três mundos, objetivo, subjetivo e social, mas também com as três pretensões de validade que são constitutivas de sua pragmática, quais sejam, pretensão de validade constativa, pretensão de validade de correção normativa e pretensão de validade de sinceridade.

Para melhor explicarmos o ponto da passagem do sentido levantado por uma pretensão de validade para o conceito de pragmática formal de Habermas, é preciso também notar que as pretensões de validade são partes constitutivas dos atos ilocucionários. Para Habermas, elas não podem ser encontradas em outro lugar: estão implícitas em todos os atos de fala, na medida em que se age comunicativamente. Conforme vimos acima, nas três dimensões descritas por Habermas nessa tipologia de casos puros dos atos de fala, no caso da pragmática formal, *não* é possível que em uma interação os atos de fala sejam postos *apenas* no nível do entendimento das proposições e das pretensões levantadas. Habermas propõe uma expansão da ideia da teoria do sentido a partir de uma teoria da ação comunicativa.<sup>15</sup> O autor realiza a superação de uma teoria do sentido [*Bedeutung*] com o recurso da teoria da validade [*gültig*] para compreender um tipo de ação que se coloca de modo crítico, como veremos a seguir, por meio das pretensões de validade, frente às forças estabilizadoras das normas.

Diferentemente da teoria “objetivista”, na qual a função da linguagem seria apenas a de procurar meios para melhor descrever estados de coisas no “mundo objetivo” Habermas, como aponta Maeve Cooke, irá fundamentar uma teoria pragmática que não se preocupa apenas com os atos de fala constativos, mas também com os regulativos e os expressivos: “Para Habermas, não apenas os atos de fala constativos, mas também os

---

jemanden ernannt oder ermahnt, eine Taufe besiegelt, etwas kauft, jemanden heiratet usw., hängt ein Einverständnis davon ab, ob die Beteiligten die Handlung als richtig gelten lassen. Diese Grundmodi sind um so reiner ausgeprägt, je eindeutiger die Verständigung an nur einem dominierenden Geltungsanspruch orientiert ist. Die Analyse setzt zweckmäßigerweise an idealisierten oder *reinen Fällen von Sprechakten* an. Ich denke dabei an: - konstative Sprechhandlungen, in denen *elementare Aussagesätze* verwendet werden; - expressive Sprechhandlungen, in denen *elementare Erlebnissätze* (der i. Person Präsens) auftreten; und an - regulative Sprechhandlungen, in denen entweder (wie in Befehlen) *elementare Aufforderungssätze* oder (wie in Versprechen) *elementare Absichtssätze* auftreten.“ *TkH*, I, p.413-414.

<sup>15</sup> “Diese bedeutungstheoretische Linie der Ausgestaltung des Organonmodells führt weg von der objektivistischen Konzeption des Verständigungsvorganges als eines Informationsflusses zwischen Sender und Empfänger,<sup>14</sup> hin zum formalpragmatischen Begriff inner durch Verständigungsakte vermittelten Interaktion sprach und handlungsfähiger Subjekte.” *TkH*, I, p.373.

regulativos e expressivos devem ser entendidos em termos de suas condições de validade. Essa modificação ajuda a superar a abstração cognitivista.”<sup>16</sup> Tal “abstração cognitivista” é superada em Habermas na medida em que o autor reafirma o poder dos atos de fala, sobretudo dos atos ilocucionários, ao propor que sejam válidos simultaneamente *em suas três dimensões*, a saber, nos atos de fala constatativos, nos atos de fala expressivos e nos atos de fala regulativos. Isso só é possível porque Habermas propõe a transição do conceito de semântica (sentido da proposição) para a pragmática formal (condições de validade) e da análise de sentenças (partículas de linguagem isoladas umas das outras) para os atos de fala (baseado em que proferir uma proposição é também uma atitude prática).<sup>17</sup> Dessa forma, o conceito de pretensões de validade é ampliado por Habermas. Assim, a pretensão de validade não é reconhecida apenas em proposições passíveis de verificação no binômio “verdadeiro” e “falso”, como é o caso dos atos de fala constatativos, mas em um quadro conceitual amplo o bastante para conter pretensões de sinceridade e correção normativa.<sup>18</sup>

## 1.2. Pretensões de validade criticáveis

Habermas afirma que as pretensões de validade são internamente conectadas com razões e fundamentos. Ora, esse mecanismo de esforço contínuo – que impele os atores a prover razões na medida em que levantam pretensões de validade sobre critérios de verdade, de correção normativa ou de sinceridade, – pode ser entendido como uma das definições melhor acabadas do que Habermas quer dizer com ação comunicativa. Dessa forma, poder contar com a possibilidade de discussão sobre as pretensões de validade de uma proposição é uma potência localizada nos próprios atos ilocucionários, e, em última

---

<sup>16</sup> COOKE, M. *LR*, p.50.

<sup>17</sup> “Bühlers Theorie der Sprachfunktionen kann mit den Methoden und den Einsichten der analytischen Bedeutungstheorie verknüpft und zum Kernstück einer Theorie verständigungsorientierten Handelns gemacht werden, wenn es gelingt, den Begriff der Geltung, über die Wahrheitsgeltung von Propositionen hinaus, zu verallgemeinern und Gültigkeitsbedingungen nicht mehr nur auf der semantischen Ebene für Sätze, sondern auf der pragmatischen Ebene für Äußerungen zu identifizieren.” *TkH*, I, p. 375.

<sup>18</sup> Ver também: “ Auf der Linie von Wittgenstein II über Austin bis zu Searle wird die formale Semantik von Sätzen auf Sprechhandlungen ausgedehnt. Sie beschränkt sich nicht länger auf die Darstellungsfunktion der Sprache, sondern öffnet sich einer unvoreingenommenen Analyse der Mannigfaltigkeit illokutionärer Kräfte. Die *Gebrauchstheorie der Bedeutung* macht auch die pragmatischen Aspekte des sprachlichen Ausdrucks einer begrifflichen Analyse zugänglich (...).” *Idem*.

instância, na linguagem.<sup>19</sup> Conforme esboçamos anteriormente, essa é uma propriedade presente na linguagem e não simplesmente fruto da intenção do agente ou do ouvinte. Ora, se a racionalidade comunicativa é o princípio mais original da reprodução social – a partir do capítulo V, Habermas inclui o conceito de integração social<sup>20</sup> como mediado pela ação comunicativa –, tem de haver na um princípio de crítica na própria linguagem e não nas intenções subjetivas do falante.

Conforme dissemos anteriormente, esse é o poder constitutivo dos atos ilocucionários. Ao examiná-los Habermas localiza nas pretensões de validade criticáveis uma forma de coordenação da ação na modernidade. De acordo com o autor: “Isso torna claro mais uma vez que apenas aqueles atos de fala com os quais um falante conecta pretensões de validade criticáveis pode levar um ouvinte a aceitar uma proposta independentemente de forças externas. Dessa forma, eles podem ser efetivos como mecanismos de coordenação da ação”.<sup>21</sup> Como o falante é impelido dentro da linguagem e sem forças externas em uma interação cuja convicção é a de se chegar ao entendimento sobre algo nos três mundos: objetivo, subjetivo e social, ele tem de justificar sua pretensão, ou ainda, “o que se quer dizer com uma pretensão”, não expressa de modo locucionário pela sentença proferida através de novas razões, com novos argumentos. Ou

---

<sup>19</sup> “Der Terminus *Verständigung* hat die Minimalbedeutung, daß (mindestens) zwei sprach- und handlungsfähige Subjekte einen sprachlichen Ausdruck identisch verstehen. Nun besteht die Bedeutung eines elementaren Ausdrucks in dem Beitrag, den dieser zur Bedeutung einer akzeptablen Sprechhandlung leistet. Und um zu verstehen, was ein Sprecher mit einem solchen Akt sagen will, muß der Hörer die Bedingungen kennen, unter denen er akzeptiert werden kann. Insofern weist bereits das Verständnis eines elementaren Ausdrucks über die Minimalbedeutung des Ausdrucks *Verständigung* hinaus. Wenn nun der Hörer ein Sprechaktangebot akzeptiert, kommt zwischen (mindestens) zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten ein *Einverständnis* zustande. Dieses beruht aber nicht nur auf der intersubjektiven Anerkennung eines einzigen, thematisch hervorgehobenen Geltungsanspruchs. Vielmehr wird ein solches Einverständnis gleichzeitig auf drei Ebenen erzielt. Diese lassen sich intuitiv leicht identifizieren, wenn man bedenkt, daß ein Sprecher im kommunikativen Handeln einen verständlichen sprachlichen Ausdruck nur wählt, um sich *mit* einem Hörer *über* etwas zu verständigen und dabei *sich selbst* verständlich zu machen. Es liegt in der kommunikativen Absicht des Sprechers, (a) eine im Hinblick auf den gegebenen normativen Kontext *richtige* Sprechhandlung zu vollziehen, damit eine als legitim anerkannte interpersonale Beziehung zwischen ihm und dem Hörer zustande kommt; (b) eine *wahre* Aussage (bzw. *zutreffende* Existenzvoraussetzungen) zu machen, damit der Hörer das Wissen des Sprechers übernimmt und teilt; und (c) Meinungen, Absichten, Gefühle, Wünsche usw. wahrhaftig zu äußern, damit der Hörer dem Gesagten Glauben schenkt. Daß die intersubjektive Gemeinsamkeit eines kommunikativ erzielten Einverständnisses auf den Ebenen normativer Übereinstimmung, geteilten propositionalen Wissens und gegenseitigen Vertrauens in die subjektive Aufrichtigkeit besteht, läßt sich wiederum mit den *Funktionen sprachlicher Verständigung* erklären.” *TkH*, I, p.412-413.

<sup>20</sup>

<sup>21</sup> “Daran wird noch einmal deutlich, daß nur solche Sprechhandlungen, mit denen der Sprecher einen kritisierbaren Geltungsanspruch verbindet, sozusagen aus eigener Kraft, und zwar dank der Geltungsbasis der auf Verständigung angelegten sprachlichen Kommunikation, einen Hörer zur Annahme eines Sprechaktangebots bewegen und damit als Mechanismus der Handlungs koordinierung wirksam werden können.” *Ibid.*, p.409-410.

até mesmo impelindo um ator a mudar a ênfase da pretensão de validade. Nesse sentido, é imprescindível para compreendermos o que Habermas quer dizer com “ação comunicativa” que essa seja definida como um tipo de ação que, por princípio, parte da convicção de que em uma interação tem de se haver abertura para constante justificação argumentativa. Não apenas acerca dos conteúdos do discurso, mas também de seus pressupostos e, das dimensões nele implícitas, a saber, das próprias pretensões da validade.

Também o *reconhecimento intersubjetivo* das pretensões linguísticas entre falante e ouvinte é dependente, desde o início, da possibilidade de se tomar uma atitude de “sim/não” diante do ato de fala. Habermas argumenta ainda que as três pretensões de validade presentes nos atos de fala, mas que tomam forma na performance de se dizer algo, ocorrem simultaneamente em todos os atos de fala comunicativos, se consideradas sob as condições padrão. Com isso, é, pois, constitutivo para o conceito de ação comunicativa a investigação das ideias de aceitabilidade das proposições:

Eu desejo explicar agora, em uma analogia distinta das assunções básicas das condições semânticas de verdade, o entendimento de uma sentença pelo conhecimento das condições sob as quais um ouvinte pode aceitá-la. *Nós entendemos um ato de fala quando nós sabemos as condições que o torna aceitável.* Para o falante, as condições de aceitabilidade são idênticas às condições para seu sucesso ilocucionário. A aceitabilidade não é definida aqui em um sentido objetivista, da perspectiva de um observador, mas na atitude performativa de um participante na comunicação. Um ato de fala pode ser chamado de “aceitável” se ele satisfizer as condições que são necessárias em razão de que ao ouvinte seja permitido tomar uma posição “sim” na pretensão levantada pelo falante. Essas condições não podem ser satisfeitas por apenas um dos lados, apenas pelo falante ou pelo ouvinte. Elas são, na verdade, condições para que o reconhecimento intersubjetivo da pretensão linguística, a qual de forma típica de uma dada classe de atos de fala, fundamenta um acordo específico dizendo respeito às obrigações relevantes para a sequência de interações.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> “Ich will nun, in entfernter Analogie zur Grundannahme der Wahrheitssemantik, das Verständnis einer Äußerung auf die Kenntnis der Bedingungen zurückführen, unter denen die Äußerung von einem Hörer akzeptiert werden kann. *Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht.* Aus der Perspektive des Sprechers sind die Akzeptabilitätsbedingungen mit den Bedingungen seines illokutionären Erfolgs identisch. Akzeptabilität wird nicht im objektivistischen Sinne aus der Perspektive eines Beobachters definiert, sondern aus der performativen Einstellung des Kommunikationsteilnehmers. Ein Sprechakt soll dann »akzeptabel« heißen dürfen, wenn er die Bedingungen erfüllt, die notwendig sind, damit ein Hörer zu dem vom Sprecher erhobenen Anspruch mit >Ja< Stellung nehmen kann. Diese Bedingungen können nicht einseitig, weder Sprecher- noch Hörerrelativ erfüllt sein; es sind vielmehr

Na citação acima encontramos aquelas condições para que um ato de fala seja reconhecido como válido, a saber, as condições de satisfação e as condições de aceitabilidade. Uma vez que a teoria semântica do sentido é superada pela pragmática, Habermas equaciona as condições de satisfação com as de aceitabilidade. Isso porque ambas condições, de aceitabilidade e as de satisfação, são colocadas sob a ideia mais geral de reconhecimento intersubjetivo da pretensão linguística: não se trata mais de demonstrar *apenas* o sentido de uma ação, mas de como a ação comunicativa depende de ambos os atores envolvidos na interação. Mais do que isso, depende do falante se colocar na posição de ouvinte. Como comenta Cooke: “A ideia que a validade de que razões está conectada (internamente ou ‘externamente’) a contextos pragmáticos de argumentação é, nos escritos de Habermas, conectada com outra tese que, se bem sucedida, reforçaria a ideia de que o entendimento é inescapavelmente pragmático.”<sup>23</sup> Esse movimento na linguagem conecta uma vez mais a ideia de ação comunicativa com a coordenação da ação: o fato do reconhecimento intersubjetivo ser constituinte da validade de uma sentença é o que garante para Habermas que o comprometimento com a busca pelo entendimento em uma situação seja capaz de levar um ouvinte a tomar uma posição de “sim/não”, de aceitabilidade ou de negação, frente ao falante que, ao falar, coloca-se no lugar do ouvinte. Desse modo, mediante a aceitabilidade de uma ação comunicativa é responsabilidade do falante de oferecer razões convincentes ao ouvinte.

Para Habermas, esse movimento linguístico de reconhecimento de pretensões de validade é capaz de levar adiante uma sequência interativa:<sup>24</sup> “As condições essenciais, as quais um ouvinte tem que saber para compreender uma sentença, aparecem como

---

Bedingungen für die *intersubjektive Anerkennung* eines sprachlichen Anspruchs, der sprechakttypisch ein inhaltlich spezifiziertes Einverständnis über interaktionsfolgenrelevante Verbindlichkeiten begründet”. *TkH*, I, p. 400-401.

<sup>23</sup> “The idea that the validity of reasons is connected (internally or “externally”) to pragmatic contexts of argumentation is, in Habermas’s writings, linked up with another thesis that, if successful, would reinforce the idea that understanding is inescapably pragmatic”. COOKE, p.113.

<sup>24</sup> Cooke tem uma explicação muito assertiva dessa questão: “Habermas’s basic idea seems to be the following: The reasons that a hearer attributes to a speaker in order to understand the claim(s) raised with a given utterance are merely potential reasons and thus are themselves validity claims. A validity claim is something inherently intersubjective, it is demand for recognition. To raise a claim is always to call for a response. This demand for recognition will be satisfied only if the person to whom it is addressed meets it ‘frontally’, (i.e. respond by taking its challenge seriously). To do so, the addressee must embark on a process of critical evaluation, weighing the validity of the claim and demanding reasons from the speaker if its validity is questionable. A hearer who is not in a position to actually ask the speaker for reasons must reconstruct such reasons and attribute them to the speaker.(...) he is putting forward the thesis that the very process of reconstruction reasons involves critical evaluation and that, as a result, understanding itself demands an evaluative reaction from the hearer.” COOKE, p.114.

sendo as condições que a torna válida, onde validade é uma *pretensão* e está conectada com o fato de o falante assumir a responsabilidade de prover razões convincentes.”<sup>25</sup> Para uma compreensão mais fina do problema, é importante que lancemos mão de uma diferenciação proposta por Habermas. Sempre que o autor se refere às condições *semânticas* da forma das sentenças, ele utiliza validade como *Geltung*. Esse elemento insere, desde o início, o problema da filosofia da linguagem – como em G. Frege – que trata do problema do sentido da sentença [*Satz*] a partir de sua validade. O segundo passo, fruto da teoria dos atos de fala é que só se poderá fundamentar *Geltung* se se compreende a questão como validade [*Gültigkeit*] de uma teoria pragmática. Dessa forma, a pragmática formal, como é o caso do projeto de Habermas, fundamenta as pretensões de validade [*Geltungsansprüchen*] em uma teoria pragmática das proposições porque se pergunta pela validade não apenas da sentença isolada formalmente, nem apenas de um ponto de vista fregeano como sentido [*Bedeutung*] de uma dada sentença, mas pela fundamentação de condições de possibilidade das proposições. É apenas quando a investigação se pergunta pela *fundamentação da validade* é que vem à tona a ideia de *validade* [*Gültigkeit*].

Esse esquema teórico descrito até aqui, que envolve sobretudo a fundamentação da ação comunicativa recorrendo ao auxílio do conceito de pragmática formal, pode ser interpretado como a reformulação de Habermas quando escreveu sobre a “situação ideal de fala”<sup>26</sup>, justamente por sua aproximação formal e de base contrafactualista. De fato, mantém-se na obra de 1981 a tarefa de teorizar uma série de pressuposições para fundamentar um conceito de ação que visa ao melhor argumento. O mais importante nesse caso é que Habermas acredita ser possível reconstruir do ponto de vista teórico as pressuposições de simetria que um falante competente possui ao entrar em uma discussão, agindo comunicativamente. Muito embora mais tarde Habermas venha a abandonar alguns detalhes da “situação ideal de fala”, o projeto da *Teoria da ação*

---

<sup>25</sup> No original: “The essential conditions which a hearer has to know in order to understand an utterance thus appear to be the conditions that would make it valid, where validity is a *claim* and is tied to the speaker’s undertaking the responsibility to provide convincing reasons.” *LR*, p.114.

<sup>26</sup> O conceito de *situação ideal de fala* pode ser definido como: “Chamo de ideal a uma situação de fala em que as comunicações não somente não estão impedidas por fluxos externos contingentes, senão tão pouco por coações que seguem da própria estrutura da comunicação. A situação ideal de fala exclui as distorções sistemáticas da comunicação.” Ver: HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel J. Redondo. Madrid: Catedra, 1989. p.153.

*comunicativa* mantém a diretriz de rastreio dessas pressuposições a partir da “reconstrução de um saber intuitivo de falantes competente”.<sup>27</sup>

Alguém poderia argumentar com razão que as condições descritas acima, na ampla conceituação da ação comunicativa proposta por Habermas, estão restritas às suas considerações sobre a reconstrução da linguagem *tal como se apresenta a nós*. Ou ainda, poderia objetar que a pragmática formal cumpriria uma função que, em última instância, demonstra um *déficit social*, insuficientemente justificado na transição da teoria formal da linguagem de Habermas para uma teoria estritamente social.<sup>28</sup> Maeve Cooke oferece um argumento interessante para reforçar essa objeção. Ela afirma que as pretensões de validade não podem ser internas, mas externas à linguagem. Talvez porque seu foco de análise esteja tão íntimo ao problema da linguagem do ponto de vista racionalização do mundo da vida, pareça haver uma contradição no projeto da *Teoria da ação comunicativa*:

Contudo, embora Habermas aparente acreditar que essa consideração de entendimento é aplicável para todos os tipos de pretensão de validade, a discussão acima sugere uma necessidade de melhor qualificação. Ela é válida, se for o caso, apenas para aquelas pretensões em que a justificação é conectada internamente à argumentação. Em segundo, ao menos em formas pós-convencionais da ação comunicativa, entender pretensões de validade que não recaem nessa categoria é também conectado a contextos intersubjetivos de avaliação crítica na medida em que ‘validade’ é interpretada de uma maneira dialógica-falibilista; entretanto, como nós vimos, aqui, não se trata de uma conexão interna, mas ‘externa’.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> “Ein solches Programm zielt auf hypothetische Rekonstruktionen desjenigen vortheoretischen Wissens, das kompetente Sprecher einsetzen, wenn sie Sätze in verständigungsorientierten Handlungen verwenden. Das Programm stellt kein Äquivalent für eine transzendente Deduktion der beschriebenen kommunikativen Universalien in Aussicht. Die hypothetischen Rekonstruktionen müßten aber an Sprecherintuitionen geprüft werden können, die über ein möglichst breites soziokulturelles Spektrum streuen.“ *TkH*, I, p.199.

<sup>28</sup> O argumento que ficou conhecido como *déficit do social* foi desenvolvido por Axel Honneth, em *Kritik der Macht*, de 1986. Segundo Mariana Teixeira, Honneth afirma ainda que a busca pelas condições universais da comunicação significaria um “afastamento da hermenêutica, bem como uma aproximação à teoria dos sistemas”. Ver: TEIXEIRA, Mariana O. N. *Patologias sociais, sofrimento e resistência: reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Tese de Doutorado, IFCH/Unicamp. Campinas, 2016, p.63.

<sup>29</sup> COOKE, K. *LG*, p.120. No original: “However, although Habermas appears to believe that this account of understanding is applicable to all validity claims, the above discussion has suggested the need for qualification. It holds, if at all, only for those claims for which justification is internally linked to argumentation. Second, at least in postconventional forms of communicative action, understanding validity claims that do not fall into this category is also tied to intersubjective contexts of critical evaluation to the extent that ‘validity’ is interpreted in a dialogical-fallibilist way; however, as we saw, here the connection is not an internal one but, a ‘external’ one”.

A força da objeção acima se estabelece porque Cooke ataca o núcleo do conceito de ação comunicativa, a saber, que a compreensão dos atos de fala e suas pretensões de validade dependem da justificação argumentativa. Entretanto, essa forma de justificação não estaria na própria linguagem, como a autora afirma, mas na forma da ação comunicativa pós-convencional. Vale a pena ressaltar que essa discussão, iniciada por Tomas McCarthy e, mais tarde, trazida à discussão brasileira por Luiz Repa<sup>30</sup>, faz referência ao conceito de reconstrução como categoria fundamental para se compreender a teoria de Habermas. De modo similar, T. McCarthy<sup>31</sup> e L. Repa<sup>32</sup>, em momentos distintos, classificaram a ideia de reconstrução em dois blocos fundamentais: reconstrução vertical – como reconstrução da história da teoria – por um lado, e por outro, como reconstrução horizontal – reconstrução das condições de possibilidade já dadas do entendimento possível, cuja explicação envolveria a construção da pragmática formal.<sup>33</sup> Compreendemos aqui que essa ideia de reconstrução vertical complementa a horizontal na medida que apresenta a especificidade da ideia de ação comunicativa em relação com a época específica, a modernidade. Entretanto, segundo interpretamos, a posição de Habermas não associa diretamente os efeitos da reconstrução horizontal propostos na *Teoria da ação comunicativa* com a aplicação na teoria social. A análise formal das propriedades universais da ação comunicativa por meio das pretensões de validade não

---

<sup>30</sup> REPA, L. *As transformações da filosofia de Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Singular, 2008.

<sup>31</sup> Afirma McCarthy: "Several lines of research suggest themselves: formal-pragmatic analysis of general structures of communication; investigation of pathological or distorted patterns of communication in the light of standards and conditions for normal communication established in formal pragmatics; application of formal-pragmatic perspectives to studies in the ontogenesis of communicative competence; and their application to the theory of anthropogenesis, the process of hominization from which the sociocultural form of life emerged; as well as to the theory of social evolution itself. The structures of communicative rationality singled out by Habermas would have to prove themselves adequate to the empirical materials available in all these areas. Since, as was suggested above, their universal significance cannot be established solely by the 'horizontal' reconstructions of formal pragmatics, it would have to be established principally in the 'vertical' reconstructions of developmental theories; that is, the mastery of these structures would have to be shown to represent the developmental-logically most advanced stage of species-wide competencies." McCARTHY, T. *Rationality and relativism*. In: THOMPSON & HELD, (Ed.) *Habermas: critical debates*, The Macmillan Press, 1982. p.68.

<sup>32</sup> Também Repa em *As transformações* diagnostica a questão: "A relação entre filosofia e ciência pode ser analisada pela maneira como Habermas articula dois sentidos básicos de reconstrução racional. De um lado ele elabora a noção de reconstrução horizontal de padrões de racionalidade, apoiada em argumentos transcendentais fracos, cuja meta é a constituição de uma teoria universalista da racionalidade comunicativa. De outro lado, a reconstrução toma um sentido vertical, consistindo em teorias genéticas que demonstram como aqueles padrões de racionalidade se constituíram sobre condições empíricas". p.16-17.

<sup>33</sup> Em *Habermas e a reconstrução*, Repa e Nobre argumentam a favor de que a reconstrução vertical, como reconstrução da história da teoria, ocupa um lugar peculiar na *Teoria da ação comunicativa*. Diante da inviabilidade, por diversas razões, do projeto de uma teoria da evolução social original, Habermas, impellido por McCarthy, realiza na extensa obra de 1981 a reconstrução "vertical" a partir da história da teoria.

implica que o mesmo tipo de análise explique o processo de *vir a ser* dessas estruturas. Dessa forma, o que leva Cooke a afirmar a conexão entre as pretensões da ação comunicativa e justificação argumentativa como “externa”, pode ser interpretada como a lacuna deixada em aberto pela autora sobre o tema racionalização do mundo da vida.

Assim, a crítica acima que denuncia a falta ligação teórica entre pretensões de validade e justificação argumentativa, colocando enfoque no âmbito da pragmática formal e não no processo de aprendizagem que é condição ao pensamento próprio à sociedade moderna, pressupõe, podemos dizer, a primazia da reconstrução horizontal sobre a vertical.<sup>34</sup> A conclusão segundo a qual a pretensão de validade é externa às estruturas linguísticas pós-convencionais não está de acordo com nossa hipótese da centralidade do processo de racionalização no conjunto da obra de 1981. O posicionamento de M. Cooke em relação a Habermas em *Language and reason* resume-se à questão de que as pretensões de validade e sua justificação são ligadas de modo externo. Acreditamos que tal abordagem pode ser vista de outra perspectiva. Trata-se de expor que os três mundos correspondem às três pretensões de validade básicas. O processo de separação entre os mundos e de suas respectivas pretensões corresponderia, portanto, à lógica e dinâmica do processo de racionalização da história do Ocidente, que é identificado como diferenciação das estruturas do mundo da vida. É a partir disso que se desenvolve a dimensão universalista da pragmática formal. Mas apenas se forem considerados como “tipos ideais”, ou ainda, hipóteses analíticas para a compreensão da validade na sociedade moderna.

### I. 3. Pensamento mítico: confusão entre linguagem e mundo

---

<sup>34</sup> Fazemos referência aqui ao texto de Thomas McCarthy de 1982, no livro editado por John Thompson e David Held (THOMPSON & HELD, (Ed.) *Habermas: critical debates*, The Macmillan Press, 1982). Dentre as críticas que Habermas recebe naquela espécie de balanço de suas obras publicadas até o final dos anos 1970, aquela de seu fiel colaborador e tradutor nos chama a atenção. Vale ressaltar que, na ocasião de publicação daqueles textos Habermas já havia publicado sua sistematização mais, por assim dizer, completa acerca da ação comunicativa, mas, de fato, o texto não entra nas discussões, talvez pela proximidade a 1981. Thomas McCarthy, entretanto, muito provavelmente já estava em contato com o texto e, por isso, tem uma visão privilegiada frente às críticas levantadas. Para se ter ideia da dimensão dessa colaboração de longa data, Habermas afirma no prefácio à Teoria da ação comunicativa que “o conselho de Thomas McCarthy, que me encorajou a começar novamente, foi importante”. HABERMAS, J. *TkH*, p. xli.

Do ponto de vista da teoria da evolução da linguagem presente na *Teoria da ação comunicativa* é importante diferenciar dois casos limites. O primeiro consiste em uma visão de mundo mítica – em que a linguagem se encontra fechada e limitada. O segundo, define a visão de mundo em um processo de diferenciação do mundo da vida, que é concebido por Habermas como índice do processo de racionalização. Isso porque a divisão indica um contraponto totalizante frente ao mundo da vida em processo de racionalização. Tal como exposto por Habermas, o pensamento mítico faz referência a um ponto zero de tensão entre a totalidade que o compõem e os potenciais da ação comunicativa. Nele, a totalidade coesa sequer lança mão da distinção básica entre linguagem e mundo, linguagem e natureza, ou ainda, entre cultura e natureza. Se Habermas toma a evolução social como um processo transistórico, no estágio mítico o mundo da vida ainda não desenvolveu a distinção entre esse par de elementos mencionados anteriormente. Ou ainda, o mundo e a linguagem se confundem. Seguindo o modelo weberiano do “jardim encantado”, o mundo mítico não permite a abertura por parte de quem emite uma sentença e o próprio mundo em questão. Esse mecanismo de simbiose impede a consideração básica da linguagem e do discurso como *meio* para a comunicação, ou ainda, para o entendimento. Nesse sentido, dizer algo é dizer *a própria coisa*. Uma vez que o mito constitui uma totalidade, na qual se encontram em conjunção também as ações humanas, a linguagem não possui o papel estrito de meio para a comunicação. Vale ressaltar que isso é válido não apenas quando é o caso de uma sentença fazer referência a estados de coisas no mundo: a confusão ocorre também quando a sentença indica regras morais ou estados de consciência individuais.

O que o pensamento moderno e sua visão de mundo podem caracterizar com certa propriedade como vontades individuais, regras morais e fatos objetivos, mistura-se à natureza, num amálgama aparentemente indissolúvel. É curioso observar que Habermas toma o conceito de *visão de mundo reificada* para tratar dessa visão de mundo mítica. Muito embora o conceito de reificação tenha sido amplamente utilizado para o diagnóstico da consciência moderna, Habermas utiliza o mesmo conceito para definir o *déficit* de diferenciação entre natureza e cultura, entre linguagem e mundo. Habermas faz referência à antropologia que nasce com Émile Durkheim e segue até Claude Lévi-Strauss, para sustentar que no pensamento mítico há a mistura entre linguagem e mundo:

Sem dúvidas, a confusão entre natureza e cultura de modo algum significa apenas uma mistura dos mundos objetivos e sociais, mas também - aos nossos olhos - uma diferenciação deficiente entre *linguagem e mundo*, isto é, entre discurso como o meio da comunicação e que, sobre o qual, o entendimento pode ser alcançado na comunicação linguística.<sup>35</sup>

A ênfase de Habermas procura afastar quaisquer teses que porventura venham a afirmar que a diferenciação entre linguagem e mundo seja natural: trata-se de compreendê-la como um processo. Na *TkH*, a figura do pensamento mítico serve a Habermas como caso limite: aquele em que a linguagem ainda não cumpre sua função mais fundamental, a saber, meio para o entendimento. Dessa forma, a visão de mundo mítica apresenta restrições para o potencial linguístico por não permitir à linguagem um afastamento em relação aos objetos no mundo objetivo, às normas no mundo social e à própria subjetividade, ao mundo subjetivo do ator. Como o pensamento mítico atrela natureza à cultura e vice-versa, toda asserção é identificada com a própria natureza. Ele restringe, assim, a linguagem de sua potência para com os diversos domínios do mundo da vida aos quais ela se refere.

É com esse intuito que nasce a teoria da evolução social presente em *TkH*, para explicar sistematicamente como é possível de se reconstruir tal diferenciação:

Não estamos nos referindo aqui a pretensões de validade especiais – no pensamento mítico diversas pretensões de validade, tais como verdade proposicional, justeza normativa e sinceridade expressiva, ainda não estão diferenciadas. Mas mesmo o conceito difuso de validade em geral ainda não está livre de misturas empíricas. Conceitos de validade [*Geltungsbegriffe*] como moralidade e verdade estão amalgamados com conceitos de ordem empíricas, tais como causalidade e saúde. Então, uma visão de mundo constituída pode ser identificada com a ordem do mundo ele mesmo a tal ponto que não pode ser percebida *como* uma interpretação do mundo que é sujeita ao erro e aberta à crítica. Nesse respeito, a confusão de natureza e cultura toma a significação da reificação da visão de mundo.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> “Allerdings bedeutet die Konfusion zwischen Natur und Kultur keineswegs nur die *konzeptuelle Vermengung* von objektiver und sozialer Welt, sondern auch eine für unser Empfinden mangelhafte Differenzierung *zwischen Sprache und Welt*, also zwischen dem Kommunikationsmedium Sprache und dem, *worüber* in einer sprachlichen Kommunikation eine Verständigung erreicht werden kann.“ *TkH*, I, p.120.

<sup>36</sup> “Dabei dürfen wir nicht an spezielle Geltungsansprüche denken: im mythischen Denken sind verschiedene Geltungsansprüche wie propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und expressive Wahrhaftigkeit noch gar nicht ausdifferenziert. Aber selbst der diffuse Begriff von Geltung überhaupt ist noch nicht von empirischen Beimengungen befreit; Geltungsbegriffe wie Moralität und Wahrheit sind mit empirischen Ordnungsbegriffen wie Kausalität und Gesundheit amalgamiert. Darum kann das sprachlich

Conforme a citação acima, a abertura que se constitui como fundamental para a revisão e crítica se passa apenas quando se desenvolvem *conceitos formais de mundo*. Essa sistematicidade, como veremos, é dependente de um processo de aumento de crescimento paulatino da racionalidade se esta for considerada como racionalidade comunicativa.

A comunicação linguística e a tradição cultural que nela fluem só se tornam realidade por si mesmas frente à realidade da natureza e da sociedade no grau em que conceitos formais de mundo e pretensões de validade são diferenciados. Ao agirmos comunicativamente nós procedemos a partir daquelas *pressuposições formais da intersubjetividade* que são necessárias se formos capazes de nos referirmos a algo no mundo objetivo, idêntico para todos os observadores, ou a algo em nosso mundo social intersubjetivamente compartilhado. As pretensões por verdade proposicional ou por justeza normativa atualizam essas pressuposições de elementos comuns para sentenças particulares. Então, a verdade de uma proposição significa que o estado de coisas aferido existe como algo no mundo objetivo; e a justeza de uma ação em respeito a um contexto normativo existente significa que a relação interpessoal estabelecida merece reconhecimento como um elemento do mundo social. Pretensões de validade são em princípio abertas à crítica porque são baseadas em conceitos formais de mundo. Eles pressupõem um mundo que é idêntico para *todos os observadores possíveis*, ou um mundo compartilhado intersubjetivamente *por membros* e os são de uma forma tão abstrata que são livres de todo conteúdo específico. Tais pretensões, por mais abstratas que sejam, tomam forma na realidade pois exigem uma resposta racional de um parceiro na comunicação.<sup>37</sup>

A visão de mundo mítica oferece um nível de amálgama tão vinculativo que impede a possibilidade da diferenciação básico entre natureza e cultura:

Como resultado, o conceito de mundo é dogmaticamente investido de um conteúdo específico que é desacoplado da discussão racional e, então, da crítica. Os conceitos formais de mundo garantem uma distinção entre mundo e linguagem. O último grau dessa distinção

---

konstituierte Weltbild so weitgehend mit der Weltordnung selbst identifiziert werden, daß es nicht *als* Weltdeutung, als eine Interpretation, die dem Irrtum unterliegt und der Kritik zugänglich ist, durchschaut werden kann. In dieser Hinsicht gewinnt die Konfusion von Natur und Kultur die Bedeutung einer Reifikation des Weltbildes.“ *TkH*, I, p.81-82.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.82.

é a capacidade de se valer do discurso e do embate argumentativo sobre questões objetivas, sociais e subjetivas. O exercício do uso da linguagem é, por excelência, interpretativo.<sup>38</sup>

Nesse sentido, para Habermas, a pragmática formal é a expressão de que são necessárias pressuposições básicas na comunicação para que a discussão racional possa se estabelecer. A atitude que a moderna forma de mundo toma como básica, a saber, a de se esperar que um ator possa tomar uma relação sim/não diante de uma proposição, é apresentada por Habermas como um fenômeno peculiar. Em uma sociedade marcada pela união entre discurso e natureza essa atitude linguística básica ainda não existe. Essa espécie de “desacoplamento” entre discurso e natureza é condição para que o discurso seja aberto à avaliação.

Por essa razão, sua condição mais elementar é que as estruturas da sociedade tenham permitido à ação comunicativa agir de modo “livre” frente à determinação do pensamento mítico. Racionalizar significa também aqui alargar as condições de possibilidade para a compreensão do mundo a partir da racionalidade organizativa da linguagem no discurso e, em última instância, por meio do melhor argumento. No processo de racionalização, se compreendido como o processo de cisões e transformações na estrutura da sociedade, manifesta-se justamente a carência que abre possibilidades para justificação da conexão entre as atitudes de compreensão da existência de estados de coisas, com a formação de normas e com própria instância íntima da subjetividade. Para Habermas, portanto, a queda da visão de mundo mítica é condição para as pressuposições que compõem as conexões entre as pretensões de fala e *os três conceitos formais de mundo*. É interessante observar que Habermas afirma ainda que a própria instância de subjetividade é um produto do processo de decaída da visão de totalidade proporcionada pelo mundo mítico. A longa citação abaixo demonstra essa última sentença:

Em outro lugar, nós utilizamos a formulação ‘confusão entre natureza e cultura’ fazendo referência apenas à natureza *externa* ou ao mundo objetivo. Mas uma mistura análoga de domínios de realidade pode ser também indicada como o relacionamento entre

---

<sup>38</sup> “Demgegenüber verhindern mythische Weltbilder eine kategoriale Entkoppelung von Natur und Kultur, und dies nicht nur im Sinne einer konzeptuellen Vermengung von objektiver und sozialer Welt, sondern auch im Sinne einer Reifizierung des sprachlichen Weltbildes, was zur Folge hat, daß das Konzept der Welt mit bestimmten, der rationalen Stellungnahme und damit der Kritik entzogenen Inhalten dogmatisch besetzt wird“. *Ibid*, p.83-84.

a cultura e a natureza *interna* do mundo subjetivo. Apenas na medida em que o conceito formal de um *mundo externo* se desenvolve – um mundo objetivo de estado de coisas existentes e mundo social de normas – que pode surgir o conceito complementar de *mundo interno* ou da subjetividade, isto é, um mundo para o qual o indivíduo tem acesso privilegiado e ao qual tudo o que atribuído que pode ser incorporado no mundo externo. Apenas contra o pano de fundo de um mundo objetivo e medido contra pretensões criticáveis por verdade e eficácia, as crenças podem aparecer como sistematicamente falsas, intenções de ação como sistematicamente sem sentido e pensamentos como fantasias ou mera imaginação. Apenas contra o pano de fundo normativo que se torna autônomo, que é mediado contra pretensões criticáveis frente à justiça normativa, as intenções, desejos, atitudes, sentimentos podem aparecer como ilegítimas ou meramente idiossincráticas, como não generalizáveis ou meramente subjetivas. No grau em que visões de mundo míticas controlam a cognição e as orientações da ação, uma clara demarcação do domínio da subjetividade é aparentemente impossível. Intenções e motivos são por muito pouco separados das ações e suas consequências, como sentimentos, são a partir delas normativamente fixadas, expressões estereotipadas. Nessa conexão, tem sido observado que membros de sociedades arcaicas vinculam suas próprias identidades em larga medida a detalhes do conhecimento coletivo estabelecido nos mitos e fazem especificações formais de prescrições rituais. Eles não têm a seu dispor um conceito formal de mundo que poderia assegurar a identidade da realidade natural e social em face das mudanças interpretativas de tradições culturais temporalizadas; nem o indivíduo pode contar com um conceito formal do *ego* que poderia assegurar sua própria identidade em face da subjetividade que se torna independente e fluida.<sup>39</sup>

Acima, notamos que Habermas reformula o que fora dito como confusão entre natureza e cultura complementando com a distinção entre *mundo externo* (mundo objetivo e mundo social) e *mundo interno* (mundo subjetivo). Ora, o autor entende que o processo de formação individual está atrelado às condições formais de uma sociedade – entendido aqui como condições intersubjetivas de formação –, seria contraditório assumir que a ideia de subjetividade existe *desde sempre* na história da espécie, uma vez que é característica do pensamento mítico a fusão entre natureza e cultura, mas também entre mundo interno e mundo externo. O foco da análise de Habermas está em apresentar que o processo de distinção entre natureza e cultura é fundamental para que haja o estabelecimento da distinção entre o que é individual, objetivo e social. Ao tomar essa

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.51-52.

direção, Habermas aponta para o surgimento do mundo subjetivo como índice de racionalização: a atitude de diferenciação entre realidade e fantasia, entre legítimo e ilegítimo é condição para a tomada de atitude sim/não de um ator diante dos fatos e diante de normas. Ademais, é *contra* um pano de fundo de fatos e regras estabelecidos que o conceito formal de mundo interno pode mostrar sua força: o controle e a totalidade oferecidos pela *reificação* mítica coloca restrições para o estabelecimento do próprio domínio subjetivo.

A pragmática-formal reflete a teorização formal estabelecida desse processo em que o poder do pensamento mítico deixa de cumprir tal totalidade. Só assim as condições de validade internas podem ser reconstruídas internamente, pois são reconhecidas como válidas internamente e postas em teste intersubjetivo, na medida em que a visão de mundo se encontra plástica para a ação:

Se a racionalidade da visão de mundo pode ser julgada nas dimensões especificadas de modo pragmático-formal, de abertura/fechamento, nós estamos equalizando mudanças sistemáticas na visão de mundo que não podem ser explicados apenas em termos psicológicos, econômicos ou sociológicos - isto é, por meio de fatores externos - mas que podem ser traçados também a partir um crescimento de conhecimento internamente reconstruível. Naturalmente, o processo de aprendizado deve ser, por sua vez, explicado com a ajuda de mecanismos empíricos; mas eles são concebidos ao mesmo tempo como soluções de problemas, de tal forma que eles estão abertos a avaliações sistemáticas à luz de *condições de validade internas*. A posição universalista força a assunção de que a racionalização da visão de mundo acontece por meio de um processo de aprendizagem. Isso, de modo algum, implica que o desenvolvimento das visões de mundo ocorre de uma forma contínua ou linear, ou que seja necessário no sentido de uma causalidade idealista; questões da dinâmica de desenvolvimento não são prejudicadas por essa suposição. Mesmo que nós concebamos transições históricas entre sistemas de interpretação estruturados diferentemente como processo de aprendizagem, nós devemos satisfazer a demanda por uma análise formal das constelações de sentido que tornam possíveis a reconstrução das sucessões empíricas das visões de mundo como uma série de passos que podem ser recapitulados de modo perspicaz da perspectiva de um participante e podem ser submetido a testes intersubjetivos.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> "Wenn die Rationalität von Weltbildern in der formalpragmatisch bestimmten Dimension Geschlossenheit/Offenheit beurteilt werden kann, rechnen wir mit systematischen Veränderungen von Weltbildstrukturen, die nicht allein psychologisch, ökonomisch oder soziologisch, also mit Hilfe externer

Em suma, para estabelecer essa distinção, o primeiro capítulo de *TkH* utiliza dois casos limite, que funcionam tipologicamente para, em um primeiro momento, explicar a noção do modelo em que a sociedade esteja totalmente integrada pelo pensamento mítico. Para em um segundo momento, por sua vez, apresentar a potencialidade “liberta” da linguagem como mediadora da ação que visa ao entendimento. No segundo modo, para Habermas, pressupõe-se conceitos formais de mundo, que vão culminar na própria conceituação de ação comunicativa. A contraposição desses dois modelos será elucidativa para o desenvolvimento do processo de racionalização como o estabelecimento paulatino de tal distinção. A linguagem poderá, então, ser reconhecida como elemento fundamental de tensão entre os domínios de objetos, sendo esses últimos não apenas produto de atitudes individuais, mas efeitos das diferenciações estruturais sofridas no interior do mundo da vida. Assim é que o processo de racionalização assume uma função fundamental.

Destacamos um passo importante nesse argumento. Habermas compreende que há, sem dúvidas, uma relação profunda entre linguagem e mundo. Entretanto, para o autor, essa relação é fundamentalmente mediada pelo conceito de *mundo da vida*. Essa abordagem revela que “linguagem e cultura são constitutivas do mundo da vida ele mesmo”<sup>41</sup>. Com o conceito de mundo da vida, Habermas procura sanar os problemas de duas abordagens: uma como a visão de mundo mítica, na qual a linguagem e a busca pelo entendimento não cumprem papéis de mediação, e outra, que identifica a linguagem com estados de coisas – tal como o positivismo cientificista que se mantém até mesmo na *teorias da linguagem positivistas*.

De modo geral, os ganhos teóricos proporcionados pelo conceito de mundo da vida se evidenciam justamente pelo fato de que o mundo da vida se diferencia da natureza

---

Faktoren erklärt, sondern auch auf einen intern nachkonstruierbaren Wissenszuwachs zurückgeführt werden können. Gewiß müssen Lernvorgänge ihrerseits mit Hilfe empirischer Mechanismen erklärt werden; sie sind aber zugleich in der Weise als Problemlösung konzipiert, daß sie einer systematischen Bewertung anhand *interner Gültigkeitsbedingungen* zugänglich sind. Die universalistische Position zwingt zu der mindestens im Ansatz evolutionstheoretischen Annahme, daß sich die Rationalisierung von Weltbildern über Lernprozesse vollzieht. Das heißt keineswegs, daß sich Weltbildentwicklungen kontinuierlich, linear oder gar, im Sinne einer idealistischen Kausalität, notwendig vollziehen müßten. Fragen der Entwicklungs *dynamik* sind mit dieser Annahme nicht präjudiziert. Wenn man historische Übergänge zwischen verschiedenen strukturierten Deutungssystemen als Lernprozesse begreifen will, muß man aber der Forderung nach einer formalen Analyse von Sinnzusammenhängen genügen, die es erlaubt, die empirische Aufeinanderfolge von Weltbildern als eine aus der Teilnehmerperspektive einsichtig nachvollziehbare und intersubjektiv überprüfbare Folge von Lernschritten zu rekonstruieren.” *TkH*, I, p.110.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 125.

e/ou de um pensamento concreto na medida que com ele o processo de formação do nível mais básico de consenso e de interpretação é sempre cultural: o consenso básico do mundo da vida é resultado de um processo cooperativo de interpretação. Ademais, o modo pelo qual o próprio mundo da vida - que se reconhece como um horizonte de sentido - passa a oferecer maiores aberturas para a ação comunicativa está condicionado, pelo menos da perspectiva teórica defendida pela *TkH*, a um processo de racionalização. Portanto, Habermas terá de propor novos fundamentos para esse conceito de racionalização de origem weberiana a partir de novos marcos teóricos.

#### **I.4. Teoria dos três mundos de Popper: fundamentos para modelos teóricos da ação**

Contra o positivismo presente no empirismo lógico – sobretudo porque nesse modelo a dicotomia sujeito *versus* objeto passa a ser posta nos termos linguagem *versus* mundo exterior – Habermas acredita haver na teoria dos três mundos de Popper uma mediação interessante de ser explorada em sua reconstrução. A crítica do positivismo por Popper apresenta, a partir da teoria dos três mundos, boas razões para a superação da distinção sujeito *versus* objeto, ou ainda na tradição filosófica, mente *versus* corpo, ou até mesmo, como em Frege, como conjuntos linguísticos *versus* objetos do mundo. A teoria de Popper parece interessante para Habermas porque apresenta mediações de conceitos formais de mundo para fundamentar a relação entre sujeito e objeto. Ora, se Habermas procura encontrar esteios para uma nova teoria da ação em que empreende substituir tais dicotomias por uma teoria da mediação linguística da ação comunicativa, esse modelo parece frutífero como ponto de partida. Como afirma Habermas: “É, entretanto, de interesse que em ambos os casos Popper está criticando o conceito empirista fundamental de um sujeito que confronta o mundo de forma imediata, recebe impressões dele por meio das percepções sensíveis ou influencia estados de coisas por meio de ações.”<sup>42</sup>

A mediação apresentada pela teoria dos três mundos de Karl Popper tem por característica uma distinção ontológica entre cada mundo: o primeiro deles trata-se do mundo dos objetos físicos ou estados de coisa físicos; o segundo, do mundo dos estados de consciência ou estados mentais; o terceiro, do mundo dos conteúdos objetivos do

---

<sup>42</sup> *TkH*, I, p.76.

pensamento, especialmente do pensamento científico, mas também da produção poética e das obras de arte.<sup>43</sup> Para Habermas, a intuição presente em tal teoria oferece um caminho para a resolução do problema da teoria da ação. Mais precisamente, salta aos olhos nessas formulações que o esquema geral apresenta uma dobradiça frutífera para uma teoria da linguagem potente na reformulação da teoria da ação, porque aponta para a ampliação da noção de racionalidade. Entretanto, é sintomático que Popper apresente os três, mas sobretudo o terceiro mundo, a partir de uma categoria *ontológica*, como uma totalidade que contém tanto produções científicas, e as aquisições humanas tais como teorias em geral e obras de arte. Dessa forma, o conceito de racionalidade implícito no terceiro mundo aponta para o desenvolvimento científico e técnico, apresentando um mesmo critério para as avaliações culturais e para o conhecimento científico, colocando ambos como possíveis de equalização e pertencentes a uma mesma totalidade de entes.

Visando levar adiante o *insight* próprio da teoria de Popper, Habermas afirma o seguinte:

Eu gostaria de substituir o conceito ontológico de ‘mundo’ por outro derivado da tradição fenomenológica e adotar o par conceitual ‘mundo’ e ‘mundo da vida’. Quando sujeitos socializados participam de processos de interpretação cooperativos, eles mesmo empregam o conceito de mundo de uma maneira implícita. A tradição cultural, que Popper introduz pelo bordão ‘produtos da mente humana’, cumpre diferentes papéis dependendo de como funciona por detrás, como um estoque cultural de conhecimento a partir dos quais os participantes na interação esboçam suas interpretações ou fazem de si mesmos tópicos de esforço intelectual.<sup>44</sup>

Embora em outros aspectos verse como crítica aos dois outros mundos (totalidade dos objetos físicos e totalidade dos estados mentais), a substituição proposta por Habermas atinge sobretudo a noção de terceiro mundo de Popper. A transposição de “mundo” como totalidade de entes, os quais constituem teorias e conhecimentos culturais para “mundo da vida”, significa que a dimensão interpretativa assume o protagonismo no processo em que indivíduos socializados se valem de um conhecimento cultural *desde sempre* disponível. Tal conhecimento, ademais, não poderia ser compreendido puramente

---

<sup>43</sup> *Idem.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.82.

por definições de objetos correspondentes nos mundos físico ou subjetivo. Habermas se posiciona contra a ideia de que o terceiro mundo seja aproximado de uma totalidade como “espírito objetivo”. Trata-se, na verdade, “[...] de um conhecimento cultural diferenciado de acordo com *várias pretensões de validade*”.<sup>45</sup> Notadamente, a transição de “mundo ontológico” para a ideia de pretensão de validade coloca a mediação entre um “mundo da vida” e as pretensões de validade tematizada internamente e por meio da linguagem.

Como se pode observar, os três mundos, que segundo a ontologia de Popper são símbolos de uma teoria da totalidade de entes, é substituída em Habermas por uma noção de *ação*, ou *pragmática*, que se revela no uso da linguagem no mundo da vida cotidiano: usos esses que, por sua vez, constituem o próprio pano de fundo de *todas* as asserções que são orientadas para o entendimento. Para Habermas, a ideia de “mundo” passa a ser compreendida apenas de maneira implícita, ou ainda, como casos limites da ação comunicativa. Assim, o foco da questão passa a ser de como indivíduos socializados se valem de proposições e, por conseguinte, de pretensões de validade, na medida em que levantam pretensões visando o entendimento. Assim, a ideia de “mundo” será apenas compreendida como *caso limite* da ação comunicativa que funciona, ao mesmo tempo, como pressuposições implícitas para a comunicação.

Uma vez que a teoria dos três mundos é transformada em fundamento para a teoria da ação, apresenta-se um problema: como lidar com os aspectos culturais da ação que não podem ser limitados a critérios de verdade e falsidade? Para Habermas, é impossível um debate com a profusão de sentidos culturais propostas pela teoria sociológica da ação a partir de um conceito de sentido da ação reduzido à sua correspondência a estados de coisas. A saída encontrada por Habermas consiste em compreender que há uma diferenciação de esferas de validade que superam a dimensão do critério de verdade de uma ação em jogo no mundo da vida cultural. Isso colocaria fim nas denotações ontológicas – bem como para com o resquício de empirismo na teoria dos três mundos de Popper.

Conforme defendemos aqui, o que Habermas diagnostica como insuficiente na apropriação de Popper pode ser buscada na teoria de Max Weber. Esse último compreende que a modernidade apresenta essa profusão de sentidos da ação que

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.83.

engendra esferas de valor com legitimidades próprias, com pretensões de validade próprias<sup>46</sup>: “Ele [Weber], então, inclui no terceiro mundo componentes avaliativos e expressivos da *cultura* bem como cognitivos e instrumentais. Se se adota essa alternativa, se deve naturalmente explicar que ‘validade’ e ‘conhecimento’ podem dizer respeito a componentes não-cognitivos da cultura. Eles não podem ser correlacionados do mesmo modo às teorias e afirmações com entidades do primeiro mundo. Valores culturais não cumprem uma função representacional.”<sup>47</sup>

Concordando neste aspecto com Weber, Habermas toma a teoria dos três mundos de Popper como ponto de partida para análise e crítica da história da teoria da ação. Habermas sumariza tal história em *quatro conceitos básicos e analiticamente distintos*. Avaliamos que o autor os define como *básicos e analiticamente distintos*: são básicos porque correspondem a atitudes básicas e simbolicamente mediadas por meio das quais *todas* as ações humanas podem encontrar sentido. São, ainda analiticamente distintos porque *todas* as ações possuem um teor de cada um deles, embora haja a preponderância de um tipo de validade sobre outra, dependendo da pretensão levantada. Ora, se o conceito de mundo deixa de apresentar, como em Popper, uma densidade ontológica, tudo se passa como se o conceito de mundo fosse apenas um caso limite. Esse esquema que Habermas propõe diz respeito ainda a um *sistema da ação* que é reconstruído a partir da história da teoria da ação. O sistema sugere, assim, que a história da teoria cumpra uma função elucidativa para a fundamentação dos modelos de casos limite da ação. Por fim, é ainda um sistema que não compreende que há hierarquia entre as atitudes em relação aos mundos. Afirma Habermas:

Com esse sistema de referência os participantes estabelecem o que for possível de ser entendido sobre *qualquer coisa*. Os participantes da comunicação que se orientam para o entendimento, uns com os outros sobre algo, não assumem uma relação apenas para com um mundo objetivo, como é sugerido pelo modelo pré-comunicativo dominante pelo empirismo. Eles, de modo algum, referem-se apenas a coisas que ocorrem ou poderiam ocorrer no mundo objetivo, mas também às coisas no mundo social e subjetivo. Falantes e ouvintes operam com um *sistema* de vários mundos igualmente primordiais.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 83-84.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.84.

<sup>48</sup> *Ibid.*

A teoria dos três mundos é, então, posta em conjunção com os conceitos de ação presentes na história das “teorias científicas” ou, em outras palavras, da filosofia prática. Nesse esquema geral, Habermas propõe uma reconstrução, em linhas gerais, da filosofia prática numa categorização de Aristóteles até ele próprio. As teorias científicas que versam sobre a ideia de ação podem ser resumidas em quatro: a) ação teleológica e seu desdobramento, ação estratégica; b) ação normativamente regulada; c) ação performática e, por fim, d) ação comunicativa.

Essa espécie de tipologia proposta por Habermas define ação teleológica como: “O ator atinge um fim ou leva a ocorrência de um estado de coisas pela escolha de meios que têm por promessa serem bem-sucedidos em uma dada situação e aplica-os de uma maneira adequada. O conceito central é que trata-se de uma decisão entre cursos de alternativas, tendo em vista a realização de um fim, guiada por máximas e baseada na interpretação da situação.”<sup>49</sup> Para esse primeiro conceito de ação, tudo se passa como se os pressupostos dissessem respeito apenas ao *mundo objetivo*, ou à totalidade de fatos existentes. A ação que visa a um fim procura transformar estados de coisas neste mundo, calculando o fim diante da situação apresentada por um contexto qualquer. Aqui, a interpretação é guiada – e quase determinada – por máximas ou regras, mas está subordinada aos fins postos pela decisão mais adequada entre alternativas previamente postas. Quando Habermas se refere ao mundo objetivo, indica ainda que nele há existência [*Existieren*] de estados de coisas.

O conceito de ação normativamente regulada, por sua vez, é definido como: “O conceito de ação normativamente regulada não refere-se ao comportamento do ator solitário que encontra outros atores ao seu entorno, mas a membros de um grupo social que orientam suas ações por valores comuns.”<sup>50</sup> Para esse conceito de ação não é suficiente apenas o mundo objetivo: é necessário um conceito de segundo mundo, a saber, o *mundo social*. Nesse contexto, trata-se da inserção da ideia de *legitimidade* ou *validade* [*Geltung*]: o mundo social é mediado pelo interesse comum, no qual não o ator isolado, mas por intermédio de uma relação interpessoal, reconhece que determinada norma é válida. Habermas afirma a necessidade de que “complexo motivacional” incorpore pelos próprios indivíduos a internalização dos valores julgados como dotados de gerar justiça

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.85.

<sup>50</sup> *Ibid.*

normativa. Do ponto de vista do mundo social, a existência de normas [*Bestehen*] não possui o mesmo sentido que a existência de fatos no mundo, elas apontam para o “dever-ser”.

O terceiro modelo é o da ação performática. Segundo Habermas, a “ação performática refere-se primordialmente não a um ator solitário, nem a um membro de um grupo social, mas a participantes em interação constituindo um público uns para com outros, ante o qual eles apresentam-se a si mesmos. Cada agente pode monitorar o acesso público ao sistema de suas próprias intenções, pensamentos, desejos, sentimentos, etc., aos quais ele tem acesso privilegiado.”<sup>51</sup> O conceito de ação performática apresenta uma espécie de súmula para com os outros dois modelos de ação, pois pressupõe a existência de um mundo objetivo e social. Mas o faz com o foco na atitude expressiva do sujeito. Muito embora encontre, mediante uma expressão performática, uma pedra de toque no mundo objetivo, como no caso da expressão de conhecimento, crenças e intenções (que podem ser colocadas em contraponto ao mundo objetivo), Habermas afirma que não é possível “possuir” sentimentos e desejos no mesmo sentido que objetos do mundo objetivo, tais como cor, peso, extensão.<sup>52</sup> Por tais razões o critério pressuposto na ação dramática é a *sinceridade*. É importante destacar que a relevância da ação performática como um dos mundos coloca a atitude expressiva de sujeitos como regidas não apenas pelo êxito da ação, nem apenas pela legitimidade de normas; mas pela carência [*Bedürfniss*] que atitudes expressivas suscitam em direção a juízos apreciativos, tais como sobre o que viria a ser a felicidade, perigo ou o terror.<sup>53</sup>

Tendo exposto os três conceitos de ação, Habermas apresenta, por fim, a ideia de ação comunicativa como um quarto tipo. O autor define:

Finalmente, o conceito de *ação comunicativa* refere-se à interação de pelo menos dois sujeitos capazes de fala e de ação que estabelecem relações interpessoais (seja por meios verbais ou não verbais). Os atores buscam alcançar entendimento sobre a situação da ação e seus planos de ação a fim de coordenar suas ações pela forma do acordo. O conceito central de *interpretação* se refere, em primeira instância, à negociação das situações que admitem

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p.86.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p.91.

<sup>53</sup> *Idem.*

consenso. Como nós veremos, será dado à linguagem um lugar de destaque nesse modelo.<sup>54</sup>

A rigor, como podemos observar na citação acima, o último modelo de teoria da ação dá destaque para a ação orientada para o entendimento. Ademais, são apresentadas algumas condições: sua dependência de uma *relação interpessoal, interpretação e linguagem*. Para que uma ação possa ser compreendida como *ação comunicativa* é fundamental que ocorra em um ambiente interpessoal – ou intersubjetivo –, porque há o reconhecimento de outro falante em pé de igualdade. A coordenação da ação deve ser direcionada por acordos comuns reconhecidos como válidos pelos falantes. Além disso, aparece a ênfase na necessidade de uma abertura à interpretação por meio da linguagem, que diz respeito às situações de ação. A partir dessa ideia de necessidade interpretativa, podemos encontrar no conceito de ação comunicativa a reafirmação de que existem condições implícitas para o exercício interpretativo da linguagem: elas podem ser classificadas como distinção entre natureza e cultura, mas também a separação dos três mundos. Assim, o modelo da ação comunicativa pode ser identificado como um modelo que compreende a manifestação da racionalidade da ação de modo mais complexo frente aos três modelos anteriores: o exercício do uso racional da linguagem como um poder de interpretação que *contrasta* os três mundos *simultaneamente*, superando as limitações objetivas, normativas ou subjetivas.

De modo mais completo, justificamos o papel fundamental da linguagem para a interação simbolicamente mediada, segundo o modelo da ação comunicativa, como uma ação cuja força é disruptiva frente ao conhecimento tido por certo no horizonte de sentido. Sendo assim, a ação comunicativa refere-se interpretativamente aos três mundos, apresentando uma tensão frente ao horizonte de sentido dado pelo mundo da vida. Conforme Habermas:

Apenas o modelo comunicativo da ação pressupõe a linguagem como o meio não encurtado para o entendimento,<sup>55</sup> por meio do qual falantes e ouvintes, afastam-se do [*aus dem Horizont (...) beziehen*] contexto de seu mundo da vida pré-interpretado e

---

<sup>54</sup> *Idem*.

<sup>55</sup> Nesse excerto, Thomas McCarthy escolhe, em sua tradução para o inglês o termo *Verständigung* como *communication*. Nesse contexto, entendemos que Habermas evidenciar quais são os pressupostos formais do entendimento. De fato, o foco de Habermas é o conceito de entendimento que, em uma abordagem teórico-comunicativo, é mediado pela linguagem e pela prática da comunicação. Esse pode ser um indício para a escolha pouco literal na tradução para o inglês.

referem-se simultaneamente às coisas no mundo objetivo, social e subjetivo a fim de negociar as definições comuns da situação. Esse conceito interpretativo de linguagem está por detrás dos vários esforços para desenvolver uma pragmática formal.<sup>56</sup>

É interessante observar que para que o poder disruptivo da interpretação linguística possa ocorrer livremente, ou seja, nos termos de Habermas, como *meio não encurtado* da orientação para o entendimento, é necessário que haja uma diferenciação entre os três mundos como estruturas da comunicação e que, ao mesmo tempo, sejam religados pela complexidade envolvida na prática comunicativa. Para que essa concepção prática seja possível, é preciso fundamentá-la no processo histórico de diferenciação dessas estruturas linguísticas (que só pode se estabelecer, antes de tudo, pela distinção entre natureza e cultura), em conexão com a teoria da evolução social.

Se, por outro lado, os esforços pela formulação da pragmática formal dependem de um processo interpretativo que aparece por contraste do mundo da vida pré-interpretado, assim também todo o aparato formal que Habermas mobiliza para explicar o modelo da ação comunicativa é dependente de uma abertura reflexiva proporcionada pela racionalização do mundo da vida. Procuramos defender que esse processo de cisão é interpretado do ponto de vista da teoria como racionalização social. Nesse sentido proposto por Habermas, racionalizar pode ser interpretado também como a liberação da capacidade de ação, como capacidade de interpretação pela linguagem não encurtada pelo modo de socialização complexa de indivíduos filhos de uma moralidade pós-convencional.

Para a validação de uma hipótese dessa ordem, Habermas encontra uma pedra de toque teórica via a psicologia de Jean Piaget. Habermas entende que o modelo de “consciência descentrada de mundo”, aquela na qual está aberta a possibilidade “reconstrução intrínseca do processo de aprendizagem” está relacionada com a habilidade de construção da “constelação significativa para a análise formal”. É a partir dessa perspectiva que se constituem as bases para a compreensão do processo de aprendizagem não apenas no nível ontogenético, mas também filogenético: ambos como

---

<sup>56</sup> “Allein das kommunikative Handlungsmodell setzt Sprache als ein Medium unverkürzter Verständigung voraus, wobei sich Sprecher und Hörer aus dem Horizont ihrer vorinterpretierten Lebenswelt gleichzeitig auf etwas in der objektiven, sozialen und subjektiven Welt beziehen, um gemeinsame situationsdefinitionen auszuhandeln. Dieses Interpretationskonzept der Sprache liegt den verschiedenen Bemühungen um eine formale Pragmatik zugrunde.” *TkH*, I, p.142.

processos equalizados para a evolução da própria espécie humana.<sup>57</sup> Nesse sentido é que se afirma a teoria da evolução social. Na análise que visa demonstrar a cisão que, por sua vez, implica no processo de formação linguística de conceitos formais de mundo, bem como atitudes básicas de falantes competentes frente a tais mundos.

Habermas dá ênfase ao fato de Piaget contar com estágios de desenvolvimento da moralidade dotados de modo intrínseco pela racionalidade, para além de compreender a distinção entre o gênero humano e a natureza. Se a teoria dos três mundos de Popper pode ser realocada a partir dos três conceitos formais de mundo, agora também Piaget é compreendido por Habermas como um autor que amplia a noção de racionalidade em desenvolvimento, em um sentido de expansão da potencialidade presente na linguagem, o que fornece elementos que a teoria de Max Weber estaria inapta a alcançar. Racionalização ganha aqui um outro sentido, que vai além do processo de desencantamento do mundo: o conceito deve fazer referência ao desenvolvimento moral e ao processo de formação da individualidade do eu.

Segundo Habermas, Piaget dá o tom reflexivo ao processo na medida que aponta que para o surgimento da ideia abstrata de “eu”, ou “*ego*”, como parte constitutiva de um sistema referencial de três mundos e, ao mesmo tempo, capaz de assumir a posição de um “outro, ou *alter*”. Esse “descentramento reflexivo” é explicado pela capacidade desenvolvida para a negociação de uma determinada situação comum em que os esforços interpretativos do *ego* têm a possibilidade de reconhecer que o *alter* também possui um mundo subjetivo. Só assim é possível compreender que domínios expressivos do *alter*, são para o *ego*, dimensões que podem contrastar com o mundo normativo e externo. E vice-versa. Como afirma o autor: “A atribuição de experiências que um observador empreende da perspectiva de uma terceira pessoa deve repousar, em *última instância*, em uma ação direcionada ao entendimento, onde o *alter*, da perspectiva da segunda pessoa, aceita a proposição expressiva do *ego* como sincera.”<sup>58</sup> Para Habermas, a estabilização desse jogo de espelhos reflexivos é dada pela fixação do próprio conceito formal de mundo do “eu”. Esse “eu” reflexivo, mais ou menos estabilizado formalmente, garante a adoção de uma

---

<sup>57</sup> As lacunas teóricas de Weber serão demonstradas por Habermas como racionalização em Mead (ontogênese, *I e Me*) e Durkheim (filogênese, a partir do conceito de consciência coletiva e o processo de linguistificação do sagrado) encontrassem seu ponto de chegada na noção de “consciência descentrada de mundo” de Piaget. Ver Capítulo III desta dissertação.

<sup>58</sup> *TkH.*, II, p.104.

terceira pessoa, porque fica pressuposto à estrutura da comunicação que dois indivíduos podem remeter a outro: “ele”, que não é participante direto de uma interação. Entretanto, os envolvidos na interação podem postular, na medida em que se referem à terceira pessoa como “ele”. Nesse sentido, “ele” também, é no contexto de uma relação entre “eu” e “tu”, dotado de um mundo subjetivo.

Assim, para Piaget há um desenvolvimento cognitivo em um sentido mais amplo, que não é compreendido apenas como a construção de um universo externo, mas também como construção de um sistema de referência para a demarcação *simultânea* do mundo objetivo e social, como mundo subjetivo. *Apenas* na medida que o sistema formal de referência dos três mundos é diferenciado, podemos formar um conceito reflexivo de ‘mundo’ e abrir o acesso para o mundo por meio de esforços interpretativos comuns, no sentido de uma negociação cooperativa de definição da situação. O conceito de mundo subjetivo nos permite contrastar não apenas nosso próprio mundo interno, mas também o mundo subjetivo dos outros com o mundo externo. *Ego* pode ser considerado como certos fatos (o que ele diz respeito a elementos legítimos do mundo social comum) vistos da perspectiva do outro, isto é, como elementos do mundo subjetivo do *alter*. Ele pode considerar, de agora em diante, que o *alter* é de sua parte, considerando o que ele diz respeito ao estado de coisas e normas válidas vistas da perspectiva do ego, isto é, como componente do mundo subjetivo do ego.<sup>59</sup>

Essa pode ser uma definição possível da intersubjetividade almejada pela teoria de Habermas. Sua justificativa é dada pela ideia de que só existe, de fato, intersubjetividade em uma sociedade que fora capaz de gerar tais diferenciações nas estruturas linguísticas que compõem sua estrutura formal de ação.

Ademais, esse aparato da teoria piagetiana não seria capaz de dar um passo adiante. Esse passo pode ser descrito como *dimensão de validade interna* que uma teoria da ação pragmática procura oferecer. Procuramos, a partir dessa dimensão de validade, apresentar o contraste entre o mundo da vida e as atitudes básicas de falantes competentes frente aos saberes tidos por certos, em um dado mundo da vida. Essa é uma dimensão constitutiva da tensão entre ação comunicativa e mundo da vida. Habermas continua:

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p.106.

Toda ação orientada para a busca do entendimento pode ser concebida como parte de um processo de interpretação visando às definições de situações que são reconhecidas intersubjetivamente. Os conceitos dos três mundos servem aqui como um sistema comum pressuposto de coordenadas nas quais os contextos podem ser ordenados de tal forma que o acordo será buscado sobre o que participante pode tratar como um fato, como uma norma válida ou uma experiência subjetiva. A este ponto, eu posso introduzir o conceito de mundo da vida por ora como correlato [*Korrelat*] do processo de busca do entendimento. Sujeitos agindo comunicativamente sempre chegam ao entendimento no horizonte de um mundo da vida. Seu mundo da vida é formado por um pano de fundo de convicções mais ou menos difusas, sempre não-problemáticas. Esse pano de fundo serve como uma fonte de definições das situações que são pressupostas por participantes como não problemáticas. Em suas realizações interpretativas, os membros de uma comunidade de comunicação demarcam o mundo objetivo e seus mundos sociais intersubjetivos dos mundos subjetivos de indivíduos e (outras) coletividades. Os conceitos formais de mundo e as pretensões de validade correspondentes provêm o andaime formal com o qual aqueles que agem comunicativamente ordenam contextos problemáticos de situação, isto é, aqueles que requerem acordo em seu mundo da vida, que é pressuposto como não-problemático.<sup>60</sup>

Acima, notamos que os três conceitos formais de mundo podem ser definidos sob a organização de uma forma de consciência de mundo descentrada para com um mundo da vida difuso e, ao mesmo tempo, não problematizado. O pano de fundo simbólico do mundo da vida determina situações pré-interpretadas na medida em que apresenta um tema e um recorte para a interpretação. O mundo da vida também constitui um lugar no qual o entendimento é alcançado pelo processo de interpretação, ou seja, quando atores agem orientados pelo entendimento, não *pisam no vazio*; ao contrário, posicionam-se novamente em seu mundo da vida. Ademais, Habermas adiciona que há um processo de reconhecimento intersubjetivo nas próprias situações. Isso poderia levar a crer que a

---

<sup>60</sup> "An dieser Stelle kann ich den *Begriff der Lebenswelt* zunächst als Korrelat zu Verständigungsprozessen einführen. Kommunikativ handelnde Subjekte verständigen sich stets im Horizont einer Lebenswelt. Ihre Lebenswelt baut sich aus mehr oder weniger diffusen, stets unproblematischen Hintergrundüberzeugungen auf. Dieser lebensweltliche Hintergrund dient als Quelle für Situationsdefinitionen, die von den Beteiligten als unproblematisch vorausgesetzt werden. Bei ihren Interpretationsleistungen grenzen die Angehörigen einer Kommunikationsgemeinschaft die eine objektive Welt und ihre intersubjektiv geteilte soziale Welt gegen die subjektiven Welten von Einzelnen und (anderen) Kollektiven ab. Die Weltkonzepte und die korrespondierenden Geltungsansprüche bilden das formale Gerüst, mit dem die kommunikativ Handelnden die jeweils problematischen, d. h. einigungsbedürftigen Situationskontexte in ihre als unproblematisch vorausgesetzte Lebenswelt einordnen." *TkH*, I, p.107-108.

*correlação* entre a ação que visa ao entendimento e o mundo da vida – já que ambas compartilham desde reconhecimento intersubjetivo até uma espécie de teleologia da ação – seria símbolo de uma harmonia entre ação comunicativa e mundo da vida. Essa *correlação*, apresentada por Habermas, pode ser causa de uma confusão conceitual que procuramos evitar, a saber, de que correlação seja entendida como *harmonia pré-estabelecida*. Vejamos, pois, como Habermas segue o argumento:

O mundo da vida também armazena o mundo interpretativo de gerações precedentes. Este é o contra-peso conservador do risco de dissenso que surge com cada processo real de busca por entendimento; para que atores comunicativos possam alcançar um entendimento apenas pela forma de tomada de posições sim/não sobre pretensões de validade criticáveis. *A relação entre esses pesos modifica-se com o descentramento da visão de mundo*. Quanto mais a visão de mundo que provê o estoque cultural de conhecimento é descentralizada, menos a necessidade de entendimento é coberta *antecipadamente* por um mundo da vida interpretado imune à crítica e mais essa necessidade tem de ser encontrada pela realização interpretativa dos próprios participantes, isto é, pela forma de um acordo arriscado (porque racionalmente arriscado), mais frequentemente nós podemos esperar orientações racionais da ação. Assim, por ora, nós podemos caracterizar a racionalização do mundo da vida na dimensão do ‘acordo normativamente atribuído’ [*normativ zugeschriebenes Einverständnis*] versus ‘entendimento obtido comunicativamente’ [*kommunikative erzielte Verständigung*]. Quanto mais as tradições culturais decidem de antemão quais pretensões de validade devem ser aceitas, quando, onde, para quê, de quem e para quem, menos os próprios participantes têm a possibilidade de produzir e examinar os fundamentos potenciais sobre os quais suas posições sim/não são baseadas.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> “Die Lebenswelt speichert die vorgetane Interpretationsarbeit vorangegangener Generationen; sie ist das konservative Gegengewicht gegen das Dissensrisiko, das mit jedem aktuellen Verständigungsvorgang entsteht. Denn die kommunikativ Handelnden können eine Verständigung nur über Ja/Nein-Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen erreichen. *Die Relation zwischen diesen Gewichten ändert sich mit der Dezentrierung der Weltbilder*. Je weiter das Weltbild, das den kulturellen Wissensvorrat bereitstellt, dezentriert ist, um so weniger ist der Verständigungsbedarf *im vorhinein* durch eine kritikfest interpretierte Lebenswelt gedeckt; und je mehr dieser Bedarf durch die Interpretationsleistungen der Beteiligten selbst, d. h. über ein riskantes, weil rational motiviertes Einverständnis befriedigt werden muß, um so häufiger dürfen wir rationale Handlungsorientierungen erwarten. Deshalb läßt sich die Rationalisierung der Lebenswelt vorerst in der Dimension »normativ zugeschriebenes Einverständnis« vs. »kommunikativ erzielte Verständigung« charakterisieren. Je mehr kulturelle Traditionen eine Vorentscheidung darüber treffen, welche Geltungsansprüche wann, wo, für was, von wem und wem gegenüber akzeptiert werden müssen, um so weniger haben die Beteiligten selbst die Möglichkeit, die potentiellen Gründe, auf die sie ihre Ja/Nein Stellungnahmen stützen, explizit zu machen und zu prüfen.“ *Ibid.*, p.107.

A citação acima aponta para um conceito de racionalização do mundo da vida como “acordo atribuído normativamente” *versus* “entendimento alcançado comunicativamente”. A distinção que define aqui a racionalização do mundo da vida marca as distinções fundamentais entre os conceitos de “acordo” e “entendimento”. Por um lado, se o *acordo* [*Einverständnis*] prévio se sobrepõe aos participantes de uma interação, mesmo que com uma justificativa normativa para sua força, se congela de antemão os padrões de avaliação da situação daqueles envolvidos. Por outro lado, se definimos a ação comunicativa como a ação que se orienta pelo entendimento, o sentido de *Verständigung* é compreendido como algo que ainda se pode obter [*erzielen*], dependendo da liberação dos potenciais comunicativos mediado pelos conceitos formais de mundo. Essa lacuna entre o conhecimento tido por certo e o exercício de obtenção de um novo entendimento é garantido novamente pela ideia da formação de uma visão de mundo descentrada.

Entretanto, a visão descentrada do mundo não pode garantir um desenvolvimento *mais racional* em sentido linear e contínuo. Como para Piaget, se pode apenas compreender internamente que seu desenvolvimento tornou possível a ampliação das condições racionais que coordenam as ações e permitem a formação de pretensões de validade criticáveis, ou ainda, da possibilidade de tomadas de posição sim/não. O poder de crítica localizado da ação que visa ao entendimento, por fim, se alimenta do mundo da vida, mas não devolve a ele a mesma estabilidade: revela-se o poder de dissenso da ação comunicativa para com o mundo da vida racionalizado. Encontramos uma boa definição da visão de mundo moderna para a *Teoria da ação comunicativa*.

É por essa razão, ademais, que podemos justificar os dois casos limites de interpretação: o mundo mítico e o mundo moderno.

Se nós acessarmos sistemas culturais de interpretação desse ponto de partida, fica evidente porque a visão de mundo mítica representa um caso limite instrutivo. No grau em que o mundo da vida social é interpretado através da visão de mundo mítica, o ônus da interpretação é removido dos membros individuais, bem como a chance de que eles tragam um argumento aberto para a crítica. Nessa medida, a visão de mundo permanece, no sentido de Piaget, sociocêntrica; ela não permite a diferenciação entre o mundo da existência de estados de coisas, normas válidas e experiências subjetivas expressivas. A visão de mundo linguística é reificada como ordem do mundo e não pode ser vista como um sistema

interpretativo aberto à crítica. Dentro de tais sistemas de orientação, as ações não podem chegar àquela zona crítica na qual o acordo alcançado comunicativamente depende de respostas autônomas sim/não para pretensões de validade criticáveis. Neste quadro, se tornam claras quais propriedades formais as tradições culturais têm de apresentar, se as orientações de ações racionais são possíveis em um mundo da vida interpretado correspondentemente e se ele pode concentrar uma conduta racional da vida.<sup>62</sup>

Podemos ver, que o modelo de caso limite de Habermas toma o mundo mítico como aquele em que as possibilidades de crítica são limitadas por um sistema cultural que reifica a linguagem, que identifica o próprio sistema a “ordem do mundo”. Ressaltamos nesse caso que *não* há abertura para que surjam “respostas autônomas sim/não” de participantes da interação para as pretensões de validade criticáveis. Aqui, portanto, os três conceitos formais de mundo encontram-se unidos não pelo teste da prática comunicativa, mas *via* um acordo justificado de antemão pelas estruturas que compõem o pensamento mítico.

Como comenta McCarthy, as teses de Habermas, quando tematizam a teoria das pretensões de validade criticáveis, têm relação direta com a distinção entre sociedade mítica e sociedade moderna. Para Habermas, apenas a sociedade moderna que gerou – por meio do processo de racionalização do mundo da vida – a distinção entre o mundo objetivo, mundo subjetivo e mundo social, que socializa indivíduos por meio da ação comunicativa em sentido “livre”. Isso é, no sentido em que as pretensões de validade são criticáveis. Por conseguinte, apenas esse tipo de sociedade poderá gerar um conceito de socialização no qual o processo de subjetivação é intersubjetivo. Dessa maneira, o processo de socialização advém do fato da ação comunicativa coordenar as ações nestes três âmbitos que por razões difusas vieram a se estabelecer dessa forma: “Então, contrastando os modos de pensamento mítico e moderno, Habermas caracteriza o

---

<sup>62</sup> “Je mehr kulturelle Traditionen eine Vorentscheidung darüber treffen, welche Geltungsansprüche wann, wo, für was, von wem und wem gegenüber akzeptiert werden müssen, um so weniger haben die Beteiligten selbst die Möglichkeit, die potentiellen Gründe, auf die sie ihre Ja/Nein-Stellungnahmen stützen, explizit zu machen und zu prüfen. Wenn wir unter diesem Gesichtspunkt kulturelle Deutungssysteme beurteilen, zeigt sich, warum mythische Weltbilder einen instruktiven Grenzfall darstellen. In dem Maße wie die Lebenswelt einer sozialen Gruppe durch ein mythisches Weltbild interpretiert wird, wird die Last der Interpretation dem einzelnen Angehörigen ebenso abgenommen wie die Chance, selber ein kritisierbares Einverständnis herbeizuführen. Soweit das Weltbild im Sinne Piagets soziozentrisch bleibt, läßt es eine Differenzierung zwischen den Welten existierender Sachverhalte, geltender Normen und ausdrucksfähiger subjektiver Erlebnisse nicht zu. Das sprachliche Weltbild wird als Weltordnung reifiziert und kann nicht als kritisierbares Deutungssystem durchschaut werden. Innerhalb eines solchen Orientierungssystems können Handlungen jene kritische Zone gar nicht erreichen, in der ein kommunikativ erzielt Einverständnis von autonomen Ja/Nein-Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen abhängt.“ *TkH*, I, p.108.

primeiro em termos da diferenciação entre os mundos objetivo, social e subjetivo das atitudes fundamentais em relação a eles e das pretensões de validade que lhes são próprias.”<sup>63</sup>

A questão que de imediato surge é se o pensamento mítico revela essas características restritivas à estrutura da ação comunicativa, quais são as condições de possibilidade culturais, em sentido amplo, para que a ação comunicativa possa se expressar de modo socialmente mais ou menos “livre”. Do ponto de vista teórico-formal, parece bem justificada a ideia de que a diferenciação dos três mundos somado à visão de mundo descentrada é um fundamento para a formulação de pretensões de validade criticáveis e, assim, da ação comunicativa que, uma vez livre de um acordo prévio, é capaz de suscitar formas racionais de condução da vida. Do ponto de vista cultural, a explicação de Habermas terá de se contrapor ao conceito de racionalização de Max Weber.

Habermas divide, portanto, o conceito de racionalização cultural e societal em dois blocos explicativos, cada um com duas características. As distinções entre os dois blocos podem ser expostas como: o que Weber já havia desenvolvido como formação de subsistemas da ação racional com respeito a fins e diferenciação das esferas culturais de valor, por um lado e, por outro, todos os elementos que o conceito de racionalidade teórico-instrumental weberiano não conseguiu compreender, a saber, a análise da sociedade moderna a partir de uma visão de mundo descentrada, que permitiria a compreensão e reconstrução interna de suas próprias estruturas; o mundo da vida, como contextos de processos de entendimento e, por fim, as condições de possibilidade para uma conduta racional da vida.<sup>64</sup> Assim, podemos afirmar que o pontos sobre o qual Habermas e Weber concordam é a necessidade de que as tradições culturais sejam compreendidas como envoltas em um processo de racionalização. Entretanto, o argumento geral de Habermas é marcado pela perspectiva weberiana do processo de racionalização, mas agora como sistema de propriedades formais que exhibe orientações da ação racional permitindo ao mundo da vida ser interpretado correspondentemente. Isto é, como possível que as orientações da ação se consolidem como conduta racional da

---

<sup>63</sup> McCARTHY, *Rationality and Relativism*. In: Habermas: critical debates. p.75.

<sup>64</sup> *TkH*, I, p.72.

vida.<sup>65</sup> Essas características, pontos-cegos na teoria de Weber, compõem o conceito de racionalidade comunicativa.

Em suma, por um lado, os pontos-cegos de Weber quanto aos papéis assumidos pela *tradição cultural* que, na avaliação de Habermas, é propriamente moderna, são resumidos em: “**a)** a tradição cultural torna possível a diferenciação dos conceitos formais de mundo diferenciando pretensões de validade (verdade proposicional, justiça normativa e sinceridade subjetiva) e diferenciação de atitudes básicas (objetivante, conforme a normas e expressiva). As expressões simbólicas podem ser produzidas em nível formal, as quais são sistematicamente conectadas com razões e acessíveis para avaliação objetiva. **b)** As tradições culturais devem permitir uma relação reflexiva consigo mesma; elas devem ser tão despojadas de seu dogmatismo a ponto de permitirem, por princípio, que as interpretações armazenadas na tradição sejam colocadas em questão e sujeitas à revisão crítica. Então, interconexões de sentido podem ser metodologicamente examinadas. Atividades cognitivas de segunda ordem emergem: processos de aprendizagem guiados por hipóteses e filtradas por meio de argumentos no domínio do pensamento objetificante, *insight* prático-moral e na percepção estética.”<sup>66</sup> Esses dois elementos da racionalização foram pensados em *TWI* como *racionalização de cima para baixo*.<sup>67</sup>

Por outro lado, os dois elementos que foram alvo de análise, ao menos parcialmente por Weber com sua teoria da racionalização, podem ser resumidos em: “**c)** Nos seus componentes cognitivo, moral e avaliativo, a tradição cultural deve manter uma conexão inversa com formas especializadas de argumentação, a tal ponto que o processo de aprendizado correspondente pode ser socialmente institucionalizado. Dessa forma, subsistemas culturais podem surgir – para ciência, direito e moralidade, música, arte e literatura – nos quais as tradições assumem uma forma de serem apoiadas por argumentos tornados fluidos por meio da crítica permanente, mas ao mesmo tempo garantidos profissionalmente. **d)** Por fim, a tradição cultural deve interpretar o mundo da vida de tal forma que a ação orientada para o sucesso possa ser liberada dos imperativos de um entendimento que, é repetidas vezes, e pode ser, pelo menos parcialmente,

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p.71.

<sup>66</sup> *Idem.*

<sup>67</sup> *TWI*, p.99.

desacoplado da ação orientada para o entendimento. Isso possibilita a institucionalização de sistemas racionais com respeito a fins para metas generalizadas, por exemplo, a formação de subsistemas controlados por dinheiro e poder, para uma economia racional e uma administração racional.”<sup>68</sup> A esses dois elementos, Habermas chamou em *TWI* de *racionalização de baixo para cima*.<sup>69</sup>

Isto posto, o segundo capítulo da dissertação irá desenvolver os dois primeiros aspectos e o terceiro capítulo os dois últimos. Segundo a citação acima, é de fato Weber quem apresenta o problema. Isso quer dizer, nos termos de Habermas, que Weber compreende a separação das esferas culturais de valor como o espraiamento da ação racional com respeito a fins, mas também que é necessária uma estrutura de legitimação para que operem dessa forma.

Os participantes devem, assim, adotar uma atitude reflexiva em relação aos padrões de interpretação que ordinariamente tornam possível suas conquistas interpretativas. Essa mudança de atitude significa que a validade do padrão interpretativo tematizado é suspensa e o saber correspondente tornado problemático, ao mesmo tempo, o elemento problemático da tradição cultural é trazido sob a categoria de um estado de coisas para a qual se pode referir de uma maneira objetivante.<sup>70</sup>

A partir disso, os efeitos dessa ideia de reflexão, que nasce no seio das tradições culturais envoltas no processo de racionalização são, para Habermas, muito mais complexos e ambíguos do que Weber poderia conceber. Procuraremos apresentar a seguir como a questão da *validade*, como afirma Habermas, encontra-se não apenas suspensa, no sentido de posta sob suspeita e crítica, mas também torna possível a interpretação de estados de coisas de modo “objetivante”. Essa dimensão de abertura das pretensões de validade para a referência a estados de coisas de modo “objetivante” é a forma que Habermas encontra de explicar o próprio progresso técnico e científico de modo não neutro ou natural, mas dependente de pretensões de validade. Em Weber, a técnica e a ciência são descritas como racionais porque são frutos do processo de racionalização, no qual o processo de “modernização” significa o ancoramento da racionalidade com respeito a fins nas

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.71-72.

<sup>69</sup> *TWI*, p.100.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p.82

instituições. A partir disso, podemos traçar as diferenças fundamentais que o conceito de ação comunicativa fomenta para uma teoria da racionalização.

## Capítulo II: Max Weber teórico da racionalização

### II.1. Max Weber e a teoria da racionalização

Habermas acredita ser possível organizar o complexo projeto teórico de Max Weber tendo a teoria da racionalização como fio condutor do pensamento weberiano. Pois, para Weber, um dos objetivos de sua sociologia compreensiva<sup>71</sup> é a análise das origens do racionalismo ocidental e a teoria da racionalização cumpre esse papel explicativo descrevendo o processo de desencantamento<sup>72</sup> do mundo por meio da história das religiões. Mostra-se, assim, razoável o recurso de encontrar certa coesão para a obra weberiana a partir de seu conceito de racionalização<sup>73</sup>.

A escolha de Habermas por apresentar tal organização por meio do conceito de racionalização aponta para dois assuntos importantes para a *Teoria da ação*

---

<sup>71</sup> Observamos o primeiro parágrafo de Economia e Sociedade, em que Weber afirma: “Soziologie (im hier verstandenen Sinn dieses sehr vieldeutig gebrauchten Wortes) soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will. ‚Handeln‘ soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. ‚Soziales‘ Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist“. WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Coautoria de Johannes Winkelmann. 5. rev. Aufl./besorgt von Johannes Winkelmann Tubingen: Mohr, 1980.

<sup>72</sup> A literatura clássica sobre o desencantamento do mundo é, sem dúvida, o livro de Wolfgang Schluchter: “Se encantamento quer dizer ‘mitificação dos caminhos de salvação’, então desencantamento quer dizer desmistificação. Isto é o que no processo histórico religioso se entende por desencantamento do mundo. Com esse sentido, foi incorporado por Weber na versão revisada de seu estudo sobre o protestantismo ascético, que é acrescida em 1920 da seguinte frase: ‘Com o [protestantismo ascético] chega à sua culminação o processo de desencantamento do mundo que começou com as antigas profecias judaicas e que, apoiado no pensamento grego, abandonara como superstição e ultraje todos os meios mágicos para buscar a salvação’. Weber via nessa desmistificação dos caminhos da salvação um processo de racionalização religiosa. E diz, de maneira geral, que se pode medir o ‘grau’ da racionalização de uma religião de acordo com dois parâmetros: pelo grau da unidade sistemática ‘ao qual tenha sido levada por ela a relação de Deus e mundo e, de acordo com isso, a própria relação ética com o mundo’ e pelo grau ‘que se tenha despojado da magia’. De acordo o segundo critério, o protestantismo ascético representa o ‘estágio mais algo’. É nele que se haveria posto fim, de ‘maneira mais contundente’ à magia.” SCHLUCHTER, W. *El desencantamiento del mundo: seis estudios sobre Max Weber*. Cidade do México, 2017.

<sup>73</sup> *TkH*, I, p.143.

*comunicativa*: o primeiro consiste no fato de que Weber procurou explicar o processo de formação da complexa sociedade moderna sem recorrer ao conceito de filosofia da história, evitando um determinismo evolucionário e um naturalismo ético, mas também o tipo de universalismo e racionalismo que vigoraram no pensamento do século XVIII<sup>74</sup>. Perspectiva que Habermas considera interessante para a análise da sociedade moderna. O segundo consiste na questão de Weber, se lido de um ponto de vista sistemático – atitude que seria vigorosamente denegada pelo próprio Weber – parte implicitamente de uma ideia de racionalidade da ação fundada unicamente nos padrões de modernização capitalista e da burocratização do estado, a saber, de um tipo ideal de racionalidade com respeito a fins.

Em relação ao segundo assunto, para Habermas, a teoria crítica de Herbert Marcuse foi a que formulou que à teoria da racionalização de Weber subjaz uma forma de dominação política específica e não um conceito explicativo de racionalidade enquanto tal. Mais do que isso, esse conceito funciona na própria teoria de Weber como uma forma de dominação política oculta: “Marcuse está convencido de que naquilo que Weber chamou de ‘racionalização’ não se impõe uma ‘racionalidade’ enquanto tal, mas sim uma forma de dominação política oculta imposta em seu nome.”<sup>75</sup> Assim como Marcuse, Habermas procura demonstrar que há “conteúdos políticos na razão técnica”<sup>76</sup>. Entretanto, para Habermas, Marcuse teria formulado a crítica a Weber no sentido de encontrar modos alternativos à técnica, algo como uma *nova* técnica, uma vez que essa técnica moderna é diagnosticada por Marcuse como intrinsecamente justificadora da própria dominação capitalista e burocrática. Para conseguir demonstrar a tese que, ao mesmo tempo, concorda com Marcuse contra a neutralidade de Weber, mas que busca investigar formas de validade que justifiquem a dominação da técnica – sem, para isso, recair no *idealismo* da possibilidade de fundação de uma *nova técnica*<sup>77</sup> –, desde *TWI* Habermas se volta para a reconstrução da teoria da racionalização social de Weber. Há, portanto, um caminho aberto com *TWI*, que leva à *Teoria da ação comunicativa*: esse caminho, mais precisamente um projeto de trabalho, é dado pelo papel fundamental que

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p.153.

<sup>75</sup> *TWI*, p.70.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p.71.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 84.

a teoria da racionalização passa a ocupar.<sup>78</sup> Dessa forma, *TkH* concilia essas considerações sobre o processo de racionalização de Weber com trabalho de Habermas da década de 1970, dos estudos sobre a filosofia da linguagem: primeiramente como *pragmática universal* e depois como *pragmática formal*.

Para Weber, a modernidade é um momento peculiar e específico na história da espécie humana. Habermas argumenta que Weber recorre à teoria da racionalização para entender sua própria sociedade – marcada pela efervescência política, econômica, religiosa, científica, artística e, de modo mais amplo, cultural. Essa teoria seria capaz de explicar a moderna forma de pensamento. De acordo com Weber, para entender a sociedade moderna, também é necessário explicar esse processo como divisão entre sociedade, cultura e personalidade.<sup>79</sup> Habermas argumenta que Weber utiliza desses três conceitos para classificar, de acordo com seus conteúdos, o racionalismo ocidental: do ponto de vista da sociedade, a modernidade produz a diferenciação entre Estado moderno e a economia capitalista. Do ponto de vista da cultura, atesta-se o desenvolvimento da técnica e da ciência, da arte autônoma e de uma religião guiada por princípios. Por fim, do ponto de vista da personalidade, Weber diagnostica as bases motivacionais de uma *conduta metódica da vida*, ou seja, uma forma de vida austera que pode ser extraída de uma ética da convicção, própria do protestantismo Calvinista, e que perpassa todos os âmbitos da vida. Esses são os sinais da eleição divina dos desígnios indecifráveis da salvação. É a partir desse panorama organizativo, como divisão desses três âmbitos que Habermas, concordando com Parsons, adentra na teoria da racionalização weberiana.

Ademais, para Weber, a racionalização entendida como modernização das sociedades ocidentais e europeias (marcadamente do século XVI ao século XVIII) resulta em profundas cisões entre *esferas culturais de valor*, a saber: ciência e tecnologia, arte e literatura, direito e moralidade. O mesmo ocorre quanto ao surgimento de *sistemas culturais de ação*, com aspectos próprios de validade: a empresa científica, a empresa artística, o sistema legal e a congregação religiosa. Além disso, a sociedade moderna

---

<sup>78</sup> Sobre esse ponto, ver: NOBRE, M. *Introdução à edição brasileira*. In: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como "ideologia"*. São Paulo, Editora Unesp, 2014. No contexto de *TWI*, Nobre afirma: "Foi a nova configuração do capitalismo, um capitalismo estatalmente regulado, que permitiu a Habermas distinguir dois níveis de racionalização que pareciam antes amalgamados ou encobertos. E foi o que lhe abriu o caminho que levou até a *Teoria da ação comunicativa*". p.31.

<sup>79</sup> Esse modelo de divisão da sociedade, Habermas identifica como fruto dos estudos da teoria de Weber realizado por Talcott Parsons.

também conta com *sistemas centrais de ação que estabilizam a estrutura da sociedade*: a economia capitalista, o Estado moderno e a família nuclear. Por fim, há emergência de um *sistema da personalidade*, isto é, disposições comportamentais e de orientação de valor típicas da conduta metódica da vida e sua antítese subjetiva.<sup>80</sup>

Habermas encontra na conceituação weberiana dos papéis estabilizadores e inter-relacionados do Estado moderno e da economia capitalista associação interessante. Quando procura *descrever* a sociedade acaba utilizando o mesmo aparato para *explicar* seu surgimento. Por um lado, Weber procura tão somente *descrever* o modo pelo qual a sociedade moderna tornou possível o descolamento entre sociedade civil e Estado, cujo processo leva também a economia capitalista a se regular “independentemente” de outras esferas sociais. Ele o faz a partir da ideia de que o racionalismo ocidental como modernização gera um tipo de ação racional. Trata-se do tipo ideal da ação descrito por *Economia e Sociedade*: ação racional com respeito a fins. Habermas ressalta que Weber ainda considera que tais ações racionais estão presentes na administração do Estado moderno e nas ações racionais da economia, na empresa capitalista. Para além disso, uma vez que a economia e o Estado possuem *funções estabilizadoras*, é preciso também *explicar como* cumprem tais funções. A resposta *explicativa* de Weber – não apenas *descritiva*, vale lembrar – é que tais funções são cumpridas na medida em que a ação racional com respeito a fins se institucionaliza nas duas instituições modernas supracitadas: Estado e empresa capitalista. O salto argumentativo se dá na medida em que, segundo Habermas, tal institucionalização burocrática e econômica não pode ocorrer no vazio, mas é dependente do próprio processo de racionalização cultural, que por sua vez é transistórico e compreendido como *desencantamento do mundo* e que encontra sua expressão mais avançada em instituições do direito pós-tradicional e da representação moral.

Portanto, em termos weberianos descrição da sociedade capitalista se dá por meio da ação racional com respeito a fins. Para Habermas, tudo se passa como se o padrão encontrado por Weber em sua tipologia da ação racional com respeito a fins fosse utilizado para a *descrição* e *explicação* do advento do processo de modernização da sociedade ocidental. Seu enfoque na dimensão da *validade*, ancorada em princípios

---

<sup>80</sup> Ver: *TkH*, I, p.165-166.

universalistas da moral e do direito, é significativo. Entretanto, seu conceito tácito de racionalidade, o qual subjaz à sua neutralidade científica, denuncia seu positivismo. Para Habermas, disso resulta ainda que o efeito da teoria weberiana, é a afirmação da impossibilidade de fundamentação para as questões normativas. Essa abordagem weberiana do problema se conecta com a ideia segundo a qual apenas dois *tipos ideais* podem ser considerados como *racionais*, a saber, a ação racional com respeito a valores e a ação racional com respeito a fins. O diagnóstico da modernidade como *um caminho que leva diretamente à perda de liberdade e sentido pelo predomínio da ação racional com respeito a fins* é o efeito de seu ceticismo por quaisquer tentativas de fundamentação moral.

Weber é cético em questões normativas; ele está convencido que a decisão entre diferentes sistemas de valor (embora clarificado analiticamente) não pode ser fundamentada, não pode ser racionalmente justificada. Estritamente falando, não há *postulados da racionalidade do valor* ou sistema de crenças com respeito a seu conteúdo. Mesmo assim, a *forma* pela qual o ator fundamenta suas preferências, nas quais ele é orientado por valores, é para Weber um aspecto a partir do qual uma ação pode ser vista como racionalizável.<sup>81</sup>

Esse mesmo ceticismo com relação à concepção de uma racionalidade que é capaz de fundamentar a prática moderna não permite que Weber observe a racionalização a partir do estabelecimento da racionalidade crítica presente nas pretensões de validade. Tampouco de um campo simbólico de reprodução, gestado pelo processo de modernização. Em outras palavras, a fundamentação de pretensões de validade, ou seja, a *validade*, como *Gültigkeit*, não encontra espaço em sua teoria. Com efeito, a tendência do processo como um todo caminha na direção contrária:

Weber chama ações que satisfazem as condições de racionalidade de meios e escolhas de “racionalidade com respeito a fins” e aquelas que satisfazem as condições de racionalidade normativa de “racional com respeito a valores”. Esses dois aspectos podem variar independentemente. Avanços na dimensão da racionalidade com respeito a fins podem “tomar lugar em favor de uma moralidade cética, um tipo de ação puramente racional com respeito a fins, ao custo da ação atrelada à racionalidade com respeito à valores”. De fato, é nessa direção que a cultura Ocidental racionalizada parece se desenvolver.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p.171.

<sup>82</sup> *TkH*, I, p.172.

É singular o modo pelo qual Habermas interpreta *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo* de Weber. De acordo com Habermas, Weber observa a manifestação religiosa da ética protestante, que tem seu ponto mais alto dado pelo Calvinismo, como sinônimo da forma ética mais desenvolvida, no sentido de mais racionalizada, que as ações racionais com respeito a valores podem assumir: como *ética da convicção*.<sup>83</sup> Por outro lado, Weber identifica a ação racional com respeito a fins o tipo ideal para a análise da ação capitalista e administrativa. É sintomático o modo pelo qual Weber lança mão dos dois tipos ideais a partir dos quais se poderia considerar uma ação *racional* buscando defini-las como ação racional com respeito a fins ou ação racional com respeito a valores.<sup>84</sup> Por mais que os tipos ideais weberianos relutem em formar um sistema, Habermas, movido pela linha de raciocínio que concebe que ponto principal de unidade de seu projeto é uma teoria da racionalização, compreende que Weber vê na tendência do espraiamento da ação racional com respeito a fins tanto o ponto de partida teórico como ponto de chegada do diagnóstico. O que resulta, de modo geral, em um conceito de racionalidade como razão instrumental. O argumento weberiano trabalha como se o conceito de afinidade eletiva entre *ética protestante* e *"espírito" do capitalismo* estivesse a serviço de uma noção de racionalidade questionável. Isso é o que leva Habermas a afirmar que Weber possui um conceito não clarificado de racionalidade, mas sim que se limita, em última análise, aos ditames dos padrões de modernização da sociedade capitalista.

A combinação da racionalidade com respeito a fins e ação racional com respeito a valores resulta em um tipo de ação que satisfaz as condições para a *racionalidade prática em sua totalidade*. Quando pessoas e grupos generalizam esse tipo ao longo do tempo e através de esferas sociais, Weber fala de uma conduta de vida *racional-metodológica*.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Weber distingue entre a "ética da convicção" e "ética da responsabilidade". Para Habermas, há uma contradição entre a exposição da ética da responsabilidade e a ética da convicção, porque o fundamento da ação racional repousa na ética da convicção e não na ética da responsabilidade.

<sup>84</sup> Habermas leva a sério a disposição do termo *racional* que Weber apresenta entre os quatro tipos ideais da ação, a saber, *ação tradicional*, *ação afetiva*, *ação racional com respeito a valores*, *ação racional com respeito a fins*. Habermas nota que as *ações racionais*, ou seja, aquelas que são símbolos da sociedade racionalizada são apenas duas. Dessa forma, a leitura de *Ética protestante e o 'espírito' do capitalismo* indica que a afinidade eletiva é encontrada porque subjaz ao positivismo científico de Weber uma noção *restrita de racionalidade* que lhe permite encontrar a relação entre a ética da convicção e o espírito do capitalismo.

<sup>85</sup> "Die Verknüpfung zweckrationalen und wertrationalen Handelns ergibt nun den Handlungstyp, der Bedingungen *praktischer Rationalität im ganzen* erfüllt. Wenn Personen und Gruppen Handlungen dieses Typs über Zeit und soziale Bereiche generalisieren, spricht Weber von einer *methodisch-rationalen Lebensführung*." *TkH*, I, p.245.

A profunda cisão da totalidade da visão de mundo religiosa e a constituição de esferas de ação dotadas de legalidade própria [*Eigengesetzlichkeit*] são também, para Habermas, um oportuno ponto de partida para a compreensão das condições internas necessárias para o surgimento do racionalismo Ocidental. Para Habermas, Weber não almeja oferecer uma fundamentação ética autônoma, pois ele parte do desencantamento do mundo como processo histórico concreto, sem avaliar outras direções que esse processo poderia tomar. Entretanto, o ponto de chegada da teoria weberiana não é a fundamentação da ética da convicção (baseada *unicamente* em princípios últimos da ação) ou da ética da responsabilidade (baseada nos resultados da ação, frente a um fim dado e, de algum modo, mais próxima da ação política<sup>86</sup>). De acordo com Habermas,

Ele [Weber] quer esclarecer precisamente as condições culturais sobre as quais a transição para o capitalismo poderia ser realizada de modo a resolver o problema evolutivo básico de integração social de um subsistema diferenciado da ação racional com respeito a fins. Ele está apenas interessado, portanto, nas ideias que possibilitam ancorar a ação racional com respeito a fins no sistema de trabalho social em uma forma racional com respeito a valores, isto é, institucionalizá-la e fornecer a ela uma base motivacional.<sup>87</sup>

Por mais que Weber entenda o processo de racionalização como teoria da evolução empiricamente mediada e não como filosofia da história, fato esse que o destaca positivamente frente aos seus contemporâneos<sup>88</sup>, o problema encontrado no diagnóstico da racionalização, se reflete, por exemplo, na interpretação de que a sociedade moderna oferece as bases para uma ética racional cujo fundamento, embora implícito em Weber, seja dado pela mescla entre valores e eficácias. Podemos derivar assim, que a forma de vida protestante, austera e regrada, coloca-se em favor da instituição do trabalho social capitalista. É por isso que Weber estivesse dando ênfase na palavra alemã *Beruf*, cuja referência destina-se tanto a *profissão* como *vocação*.

---

<sup>86</sup> Política entendida nos ditames da filosofia política moderna, como nos paradigmas Hobbes e Maquiavel, por exemplo, aos quais Weber não é de modo algum avesso.

<sup>87</sup> *TkH.*, I, p.198.

<sup>88</sup> Habermas indica aqui que o paradigma é Condorcet, que interpreta o progresso a partir de sua identificação com a realização da perfeição. CONDORCET, M. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Wentworth Press, 2018.

Assim, a ética de convicção é a explicação empírica<sup>89</sup> da moderna forma de consciência de mundo e, por isso, Weber põe ênfase explicativa da sociedade moderna apenas nessa noção ética. Desse modo, a afinidade eletiva encontrada entre “a ética protestante” e o “espírito do capitalismo” apresenta um nexos apropriado para Weber tratar da “ética da convicção” como um conceito que compreende um tipo ideal ético no centro dessa sociedade. No entanto, a reconstrução proposta por Habermas busca não apenas nexos de sentido, como queria a sociologia compreensiva de Weber. Mas procura também colocar Habermas coloca em uma perspectiva sistemática as distinções que a teoria de Weber apresenta.

Eu vou demonstrar o que o desencantamento significa de um ponto de vista estrutural em conexão com as atitudes em direção ao mundo que Weber distingue. Ao fazer isso, eu vou, por razões sistemáticas, considerar não apenas a racionalização ética das visões de mundo, mas também a transformação de seus componentes cognitivos - pelo menos a título de sugestão. Eu vou então tratar os aspectos estruturais da transição da visão de mundo madura religiosa-metafísica para o modo de pensamento moderno.<sup>90</sup>

Habermas só consegue levar adiante a ideia de que o processo de racionalização não pode ser apenas compreendido a partir da racionalização ética das visões de mundo na medida em que a tarefa da *Teoria da ação comunicativa* é apresentar uma nova concepção do que vem a ser a própria racionalidade. Ora, se a virada teórico comunicativa pretende oferecer uma concepção de racionalidade a partir da pragmática formal, fundamentando uma teoria da relação entre os mundos objetivo, normativo e subjetivo, assim também é possível a evolução do ponto de vista das estruturas que possibilitam uma atitude objetivante de um ator para com o mundo externo.

Em relação à racionalização como desencantamento do mundo, Weber acerta ao conceber a racionalização da visão de mundo como um processo no qual os problemas cognitivos, normativos e expressivos são desenvolvidos a partir com uma lógica interna. Do ponto de vista cultural é isso que significa o processo de racionalização. Entretanto, Weber também está interessado em compreender como as instituições modernas e laicas

---

<sup>89</sup> O mesmo termo *Beruf* aparece diferenciado, entretanto, quando Weber distingue o papel do cientista e do político. A distinção nesses dois aspectos é, ademais, reforçada por Weber, diferentemente do que ocorre na análise da sociedade do ponto de vista a ação racional com respeito a fins. Ver: WEBER, M. *A política como vocação*. Trad. de Maurício Tragtenberg. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

<sup>90</sup> *TkH*, I, p.205.

estão vinculadas ao processo de racionalização religiosa, entendido como desencantamento do mundo. Aqui, portanto, a crítica de Habermas já pode ser delineada: a ideia de mundo da vida racionalizado e, simultaneamente, não-problematizado, cumpre uma função que Weber não conseguiu alcançar, a saber, a abertura para a fundamentação da validade que subjaz às atitudes de atores para com o mundo externo, o mundo moral e mundo subjetivo.

Trata-se de conceber um campo simbólico que não é compreendido como totalidade e que, na verdade, não pode ser reduzido quer seja à ética da convicção ou da ética da responsabilidade. Pois o mundo da vida não pode ser tomado por princípios restritos a uma visão de mundo religiosa, mas racionalizado em um sentido comunicativo. Isso implica, por fim, a fundamentação em bases comunicativas de uma moral universalista laica e da ideia de indivíduo autônomo. Para que tais *atitudes críticas básicas* possam se concretizar, Habermas terá que conceber uma ideia de mundo da vida racionalizado cujas características são marcadamente fragilizadas pelo processo de crítica das pretensões de validade, mas que ainda pode ser considerado como um espaço normativo e um campo simbólico intersubjetivamente compartilhado.

## **II.2. Da racionalização cultural à racionalização social**

Habermas critica o que chama de uma transição da racionalização cultural para a racionalização da sociedade, presente na teoria de Weber. Trata-se de notar uma questão importante quanto ao diagnóstico de Weber para com a modernidade. O conceito de racionalização social é formulado para compreender não apenas a racionalização dos valores e da cultura em geral, mas também na tentativa de explicação da legitimidade própria para o estabelecimento das instituições modernas. O conceito de racionalidade de Weber é estreitado ao olhar para o padrão típico ideal das instituições, ou seja, para o direito positivado, para a economia capitalista e para o aparato do Estado. O direito passa a ser um aparato positivo e codificado na legitimidade moderna, ele passa a ter uma dimensão de validade universalista que é fundamental para se explicar a legitimidade das instituições que compõem a complexa sociedade moderna. Com efeito, Weber não pretende *definir* a racionalidade com respeito a fins que é liberada com a racionalização social. Na verdade, ele observa que o direito moderno carrega consigo a explicação do

ancoramento normativo desse tipo de racionalidade nas instituições modernas existentes. Afirma Habermas:

O ponto de referência a partir do qual Weber investiga a racionalização *social* é, portanto, a *racionalidade com respeito a fins da atividade empreendedora* tal como ela se institucionalizou na empresa capitalista. (...) Como é possível a institucionalização da orientação da ação racional com respeito a fins no domínio do trabalho social? A racionalização social consiste no estabelecimento de subsistemas da ação racional com respeito a fins e, de fato, nas formas da empresa capitalista e das instituições governamentais modernas. O que exige explicação aqui não é a racionalidade com respeito a fins da ação econômica e administrativa, mas sua institucionalização. E isso não pode ser explicado, por sua vez, pela referência à regulação da ação racional com respeito a fins; a *regulação normativa da ação racional com respeito a fins* envolve uma forma de integração social que *ancora* as estruturas da racionalidade com respeito a fins no sistema da personalidade e no sistema das instituições.<sup>91</sup>

Os ganhos da teoria de Weber manifestam-se na preocupação pelo estabelecimento de um sistema de *validade* que ancora a legitimidade de subsistemas da sociedade moderna. Para Habermas, Weber se vale da ética da convicção, ou seja, da estrutura da congregação religiosa, da família e do direito, para fornecer as justificativas normativas ao *modus operandi* do Estado e da economia no ancoramento da vida social moderna. Apenas essa estrutura própria da ética protestante, possibilitada pela racionalização cultural se entendida como desencantamento do mundo, garante a abertura da visão de mundo para o estabelecimento da legitimidade exigida pelo alto grau de desenvolvimento da sociedade moderna. Esse grau de racionalização apenas pode ser fundamentado porque depende de que haja uma dimensão *normativa e legitimadora no núcleo da ação racional com respeito a fins*. Essa pressuposição, entretanto, é o ponto de maior divergência de Habermas para com Weber. Para ele:

Há na transição da racionalização cultural para a social um perceptível e determinante *estreitamento* do conceito de racionalidade na teoria da ação de Weber – que é, de qualquer forma, adaptado para o tipo de ação racional com respeito a fins. Então, Weber inicia *imediatamente* a partir das formas realmente existentes do racionalismo ocidental, sem vê-las em contraste às

---

<sup>91</sup> “Von jenem Bezugspunkt her wird die zentrale Fragestellung klar, die es erlaubt, Modernisierung als gesellschaftliche Rationalisierung zu behandeln. Wie ist die *Institutionalisierung* zweckrationaler Handlungsorientierungen im Bereich der gesellschaftlichen Arbeit möglich?..” *TkH*, I, p.302.

possibilidades contrafactuais de um mundo da vida racionalizado.<sup>92</sup>

Na citação acima, Habermas formula sua crítica a Weber destacando o termo *estreitamento*, isso pois sua teoria toma como padrão em sociedades modernas a ação racional com respeito a fins. O *estreitamento* indica a predominância de um tipo de ação sobre outra. Habermas indica sobretudo a *adaptação* da racionalidade ainda presente na ação racional com respeito a valores para o cálculo de meios e fins – que, de acordo com o autor, não é fundamentado teoricamente por Weber de modo consciente. Chamamos a atenção para o fato de que Habermas comenta que após Weber estreitar seu conceito de razão, *imediatamente* o autor analisa “formas realmente existentes do racionalismo ocidental”. A partir disso podemos afirmar que Habermas, diferentemente de Weber, dá um passo para trás diante da *imediatividade* com que Weber começa sua análise. Desse modo, isso significa dizer que Habermas irá procurar uma estrutura que forneça “possibilidades contrafactuais” para a análise do racionalismo ocidental. O campo que possibilita estruturas simbólicas para essa análise contrafactual está imbricado com o mundo da vida. Habermas não está discordando de que, de fato, existiram tais formas no desenvolvimento do Ocidente, mas a pergunta pela fundamentação da validade seria capaz de oferecer aporte para tal projeto.

A redução do conceito de ação racional em sentido amplo (com respeito a valores e com respeito a fins) para razão instrumental impede Weber de vislumbrar o campo simbólico propriamente descrito como mundo da vida. Isso porque, no processo de racionalização, o mundo da vida apresenta elementos racionalizados que não são passíveis de compreensão científica ou de cálculo: vide, no caso da teoria dos três mundos que Habermas extrai de Popper, os mundos subjetivos e normativos. Para que possam ser fundamentadas tais características, que são, para Habermas, estruturas sedimentadas na linguagem e acessíveis de modo intuitivo a falantes competentes em um mundo da vida intersubjetivo e compartilhado, o próprio conceito de razão que Weber tinha em mente e estivera protegido pelas regras exigentes de seu método sociológico compreensivo, acaba por manifestar seu positivismo. Ademais, Habermas lança mão de possibilidades outras

---

<sup>92</sup> “Beim Übergang von der kulturellen zur gesellschaftlichen Rationalisierung macht sich eine *folgenreiche Verengung* des Rationalitätsbegriffs bemerkbar, die Weber, wie wir sehen werden, in seiner auf den Typus zweckrationalen Handelns zugeschnittenen Handlungstheorie vornimmt. Weber setzt also *unmittelbar* an den faktisch Vorgefundenen Gestalten des okzidentalen Rationalismus an, ohne sie an den kontrafaktisch entworfenen Möglichkeiten einer rationalisierten Lebenswelt zu spiegeln.“ *TkH*, I, p.306.

de se conceber a racionalidade da ação. Para isso, ele apela para elementos contrafactuais que apenas são acessíveis a partir de um conceito de mundo da vida:

É claro que o próprio Weber, particularmente em contextos metodológicos, parte da propriedade do argumento determinado pelo positivismo de seu tempo, de acordo com o qual os valores do julgamento ético expressam puramente atitudes subjetivas e não são capazes de serem fundamentadas em uma forma vinculativa. Isso permanece em contradição com seus próprios argumentos pela superioridade da ética da responsabilidade sobre a ética da convicção.<sup>93</sup>

Na análise que Weber faz das instituições, ele não é preciso ao não considerar que internamente a elas também têm de operar um nível de legitimidade que não pode ser reduzida ao cálculo de meios para determinados fins. Embora a ética protestante seja pensada como uma evidência empírica e fruto culminante de um processo transistórico marcadamente cultural, quando Weber identifica sua afinidade eletiva ao capitalismo, fica evidente para Habermas que a racionalidade em operação é *apenas* aquela do cálculo de meios:

As investigações empíricas de Weber são focadas diretamente no problema do surgimento do capitalismo e na questão de como a ação racional com respeito a fins pode, de fato, ser institucionalizada na fase de sua emergência. Ele, então, relaciona a racionalização social desde o início aos aspectos da racionalidade com respeito a fins; ele não vê o perfil histórico desse processo em comparação com o que é estruturalmente possível.<sup>94</sup>

O que Habermas chama aqui de “estruturalmente possível” é o aparato contrafactual que sua teoria da comunicação se empenha em estabelecer. Contra o positivismo localizado no cerne da avaliação weberiana sobre o processo de racionalização social, a ideia de legitimidade tem de ser modificada. O diagnóstico de Habermas é que a partir de um cenário no qual a racionalidade da ação seja compreendida a partir de novos

---

<sup>93</sup> “Freilich geht Weber selbst, vor allem in methodologischen Zusammenhängen, von einer durch den Positivismus seiner Zeit bestimmten Argumentationslage aus, derzufolge ethische Werturteile bloß subjektive Einstellungen ausdrücken und einer intersubjektiv verbindlichen Begründung nicht fähig seien. Dem widersprechen seine eigenen Argumente für die Überlegenheit der Verantwortungs-gegenüber den Gesinnungsethiken.“ *TkH*, I, p.317.

<sup>94</sup> “Webers empirische Untersuchungen konzentrieren sich *unmittelbar* auf das Problem der Entstehung des Kapitalismus und auf die Frage, wie zweckrationale Handlungsorientierungen in der Entstehungsphase tatsächlich institutionalisiert werden konnten. Damit bezieht er gesellschaftliche Rationalisierung von vornherein auf den Aspekt der Zweckrationalität; er spiegelt das geschichtliche Profil dieses Vorgangs nicht am Hintergrund dessen, was *strukturell möglich* gewesen wäre.“ *TkH*, I, p.320.

fundamentos, é possível que a legitimidade social seja apresentada de modo diferente. Por exemplo, se as formas jurídicas modernas possuem em suas formulações a universalidade, elas também expressariam um tipo de moralidade universalista, para a qual Weber, no entanto, sequer dá o lugar de um subsistema de ação autônomo.

De modo geral, Habermas indica que nos ditames do pensamento weberiano, mas também do de Durkheim (pelo menos naquela de *Da divisão do trabalho*<sup>95</sup>), os efeitos do processo de racionalização seriam insuficientes para manter na sociedade um nível básico de reprodução social. Em Weber, porque à sociedade moderna estaria subjacente a necessidade da ética religiosa protestante, que se alinha aos imperativos do trabalho capitalista. Em Durkheim, porque a divisão do trabalho capitalista seria tão complexa que as normas sociais, responsáveis pela integração social, cederiam à integração sistêmica, gerando um diagnóstico das sociedades modernas próximo a um estado potencial de anomia.<sup>96</sup> Do ponto de vista do pensamento crítico, Karl Marx foi o primeiro a propor que, na medida em que se investiga as estruturas do modo produção capitalista, poderia se demonstrar a tendência de cumprimento dos ideais burgueses de igualdade e liberdade a partir da unidade entre teoria e prática na luta de classes.<sup>97</sup>

A inspiração para fundamentar a união entre teoria e prática de modo semelhante à Marx encontra eco na teoria crítica de Habermas. Entretanto, de modo diferente do que em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, a *Teoria da ação comunicativa* procura reconstruir uma estrutura normativa não a partir do materialismo, mas da crítica a Weber, ou melhor, à crítica de sua teoria da racionalização social. A leitura de Habermas aposta, nesse sentido, na reconstrução das estruturas da linguagem como portadoras da capacidade de crítica inerente às pretensões de validade. Desse modo, as esferas de valor que, para Weber, são perpassadas pela ação racional com respeito a fins na modernidade, encontram em Habermas uma unidade formal por meio das pretensões de validade que subjazem à comunicação, como sua condição de possibilidade. Trata-se, pois, de estruturas formais, que não podem ser definidas como provenientes apenas de fontes empíricas.

---

<sup>95</sup> DURKHEIM, E. *Da divisão do trabalho*. Tradução de Eduardo Brandão. 4. ed. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2010.

<sup>96</sup> Segundo a citação de Habermas do livro de Durkheim: “Se em todos esses casos a divisão do trabalho não gerar solidariedade, é porque as relações dos órgãos não estão reguladas, porque estão em um estado de anomia”. *TkH*, II, p.178.

<sup>97</sup> HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

A unidade da racionalidade na multiplicidade de esferas de valor racionalizadas de acordo com suas lógicas internas, é garantida precisamente no nível formal de resgate argumentativo das pretensões de validade. As pretensões de validade diferem de pretensões empíricas através da pressuposição de que elas podem ser tornadas melhores por meio de argumentos. E argumentos e razões têm, pelo menos, isto em comum, que eles e apenas eles, podem desenvolver a força da motivação racional sob a qual as condições comunicativas testam cooperativamente pretensões de validade hipotéticas.”<sup>98</sup>

Vemos a partir da citação acima que o “resgate argumentativo das pretensões de validade” indica que a teoria de Habermas encontra na filosofia da linguagem, através de uma teoria pragmático-formal da linguagem, modos de encontrar uma unidade, ainda que formal, para as esferas culturais de valor pensadas por Weber.

Contrariamente a essa perspectiva de unidade formal na linguagem, Weber lança um diagnóstico pessimista quanto à possibilidade de proliferação dos ideais como os de liberdade ou de sentido. Com o processo de racionalização social, isto é, o estabelecimento dos aparatos cada vez mais complexos da economia e da administração do Estado, espraia-se paulatinamente a racionalidade com respeito a fins *por entre* as diversas esferas de valor, cada vez mais subdivididas, de modo que a racionalidade do cálculo de meios para fins opera entre todas elas a favor de uma crescente burocratização.<sup>99</sup> Diante do diagnóstico pessimista de Weber, Habermas afirma:

Weber trata a emergência e desenvolvimento do capitalismo do ponto de partida da institucionalização da orientação da ação racional com respeito a fins; ao fazer isso, ele se depara com os papéis da ética protestante e do direito moderno. Ele mostra como, com sua ajuda, a racionalidade cognitiva instrumental é institucionalizada na economia e no Estado. Entretanto, isso não

---

<sup>98</sup> HABERMAS, J. *TkH*, I, p.249.

<sup>99</sup> Ressaltamos que, em artigo comparativo entre as diversas interlocuções entre a teoria do direito e o pensamento de Habermas, Delamar Dutra afirma: “Esse imbricamento entre Estado e legalidade remete à noção de Estado legal, cuja melhor formulação para Weber será a burocracia. O Estado regido pela legalidade é portador de algumas características peculiares. Primeiro, o seu aspecto processual, já que qualquer direito pode ser criado e modificado por meio de um estatuto sancionado corretamente quanto à forma (...). Em segundo lugar, a legalidade, já que se obedece não à pessoa em virtude de seu direito próprio, mas à *regra* estatuída, a qual estabelece, ao mesmo tempo, a quem e em que medida se deve obedecer, de tal forma que também o que emite uma ordem obedece a uma regra, a saber, à lei ou ao regramento de uma norma *formalmente* abstrata”. p.77. Essa interpretação da sociologia do direito que sustenta o “Weber jurista” como *formalista*, no quadro desenhado por Habermas para as teorias do direito, daria um suporte para conceber o reducionismo de Weber ao pensar o direito unicamente a partir de uma racionalidade com respeito a fins. Ver: DUTRA, Delamar J. V. *É possível uma fundamentação do direito neutra normativamente?* Quatro modelos analisados por Habermas. In: *Dissertatio*, n. 45, pp.73-112, 2017.

produz por si mesmo a sua predição pessimista da reificação dos subsistemas na gaiola de ferro.<sup>100</sup>

Como vemos na citação acima, Habermas localiza uma lacuna na teoria weberiana cuja análise pode ser muito profícua. O primeiro ponto é que Weber vê, segundo Habermas, a “emergência e surgimento do capitalismo como institucionalização da orientação da ação racional com respeito a fins”. Esse modelo weberiano para a compreensão do surgimento das instituições burguesas implica um conceito de racionalidade que exclui de sua constituição, ou ainda, na validade institucional, outras manifestações da racionalidade que não são do tipo do cálculo de meios. Isso não significa que outros tipos de ação não existem na complexa transição da sociedade tradicional para a moderna. Apenas que as instituições modernas operam codificadas por *expectativas de comportamento* dessa ordem. O segundo ponto é que “ele [Weber] se depara com os papéis da ética protestante e do direito moderno”. Em relação a esse ponto interpretamos que Weber se utiliza dos dados empíricos de seu tempo, ou seja, a universalidade do direito e uma ética da convicção como material exclusivo para seu diagnóstico. O terceiro ponto consiste em afirmar: “Ele mostra como, com sua ajuda, a *racionalidade cognitiva* instrumental é institucionalizada na economia e no Estado”. Dessa forma, por meio do direito moderno e da ética protestante, se configura no Estado e na economia um nível de legitimação necessário para que tais instituições funcionem autonomamente. É interessante o fato de Habermas, ao observar que Weber coloca em conjunto o direito e a ética, apenas a ética protestante cumpre o papel de aprofundamento do ancoramento dos princípios universalistas na instituição familiar. Chamamos a atenção, por fim, para a questão de que a racionalidade institucionalizada na economia e no Estado, mediada pelo direito e pela ética protestante, é a mesma que Weber utiliza para descrever a orientação da ação própria da modernidade. Trata-se da racionalidade teórico-cognitiva transformada em cálculo instrumental de meios para o alcance de fins alheios.

Argumentamos, portanto, que Weber parte de uma noção exclusivamente teórico-cognitiva e, sua radicaliza-a quando trata da racionalização social e oferece apenas a ação instrumental como fonte de legitimidade das instituições modernas. Isso o impede de compreender a racionalização social a partir de um campo de ação como o mundo da vida, em que as questões da tradição podem ser interpretadas à luz de pretensões de

---

<sup>100</sup> *TkH*, I, p.248.

validade criticáveis. Em decorrência disso, por associar um conceito geral de ação exclusivamente à ação cognitiva, e utilizá-la como legitimadora do Estado e da economia modernos, ele não pode compreender que, na verdade, a racionalização que levou ao surgimento desses dois subsistemas depende de outras dimensões altamente racionalizadas na modernidade, como a prático-moral e a estético-expressiva. A transformação proposta por Habermas em relação a Weber quanto à ideia de *validade*<sup>101</sup> é importante aqui porque é complementada pelas dimensões prático-morais e estético-expressiva e, assim, passa a ser reformulada a partir de pretensões de validade criticáveis da ação comunicativa. Dessa forma, a modernidade passa a ser o momento da história em que o direito não assume a função de institucionalização apenas da ação racional com respeito a fins, mas também se constitui como *locus* de garantia do direito universalistas. A brecha na teoria da validade weberiana revela uma ambiguidade da modernidade. Garante, como Weber ressalta, o funcionamento autônomo do Estado e da economia, mas também garante o surgimento da esfera pública: o espaço necessário para o discurso e debate de opiniões “livres”.<sup>102</sup>

Isso não significa dizer, todavia, que Habermas abandona aqueles problemas constitutivos da teoria weberiana, a exemplo da investigação das disfunções da modernidade como crise de sentido e perda de liberdade. Entretanto, no vocabulário habermasiano, tais disfunções são pensadas como patologias que surgem a partir do descolamento de contextos normativos de um *tipo* de racionalidade, a ação instrumental. Esse tipo de racionalidade se incrusta, se sedimenta e se complexifica no Estado e da economia. A teoria de Weber padece da falta de um horizonte semelhante ao do mundo

---

<sup>101</sup> Weber pensa, no contexto da relação social o conceito de *Geltung* a partir de uma noção de probabilidade da representação pelos participantes da relação da existência de uma ordem legítima. Podemos ver no §5 de *Wirtschaft und Gesellschaft*, primeiro aparecimento do conceito, quando Weber define-o: „Handeln, insbesondere soziales Handeln und wiederum insbesondere eine soziale Beziehung, können von seiten der Beteiligten an der *Vorstellung* vom Bestehen einer legitimen Ordnung orientiert werden. Die Chance, daß dies tatsächlich geschieht, soll ‚Geltung‘ der betreffenden Ordnung heißen“. Quanto a esse conceito, Habermas toma o conceito de *Gültigkeit* como uma forma de fundamentação da validade de modo formal. Tudo se passa como se Weber não houvesse desenvolvido uma ideia de *validez*, de *Gültigkeit*. Ver: *TkH*, I, p.67.

<sup>102</sup> Habermas já apresenta na *Teoria da ação comunicativa* uma ideia inicial para uma teoria do discurso, cuja principal propriedade seria promover uma unidade pós-metafísica para a razão dissolvida por meio de um *conceito procedimental* de racionalidade. Notamos que esse conceito terá, mais tarde, muitas implicações, que não podem ser apresentadas aqui, mas são fundamentais para uma teoria radical da democracia, desenvolvida pelo autor em *FG*, de 1992. Ver: HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Trad. de Felipe Gonçalves e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020. Sobretudo, capítulo III, parte III.

da vida e de uma noção de *validade* para além do código jurídico positivado. Afirma Habermas:

Como eu mostrei, Weber tinha a seu dispor um conceito complexo de racionalidade prática que toma a coordenação dos aspectos da ação como racional com respeito a fins e racional com respeito a valores como seu ponto de partida. Mesmo assim, *por outro lado*, Weber considera a racionalização social explicitamente a partir da perspectiva da racionalidade com respeito a fins. No nível das instituições, ele não aplica o conceito de racionalidade compreensiva sobre a qual ele baseou suas investigações quanto a tradição cultural. Apenas o complexo cognitivo-instrumental adquire significância para a racionalidade dos sistemas de ação. No nível dos subsistemas econômico e político, apenas os aspectos da racionalidade com respeito a fins, e não aquela da ação racional com respeito a valores é suposta como tendo efeitos de formação de estruturas. Da sociologia da economia, do Estado e do direito, de Weber se tem a impressão de que nas sociedades modernas os processos de racionalização aderem apenas ao conhecimento empírico-teórico e aos aspectos instrumentais e estratégicos da ação, enquanto que a racionalidade prática não pode ser institucionalizada independentemente, isto é, com uma lógica interna específica a um subsistema.<sup>103</sup>

Como vemos acima, a análise das instituições é restrita ao conhecimento teórico e estratégico. A situação weberiana se complica ainda mais na medida em que se vale do princípio da “promulgação” para explicar o direito moderno. Sua afinidade com o diagnóstico da perda de sentido e liberdade são notáveis porque a ideia de legitimidade é, também ela, reduzida à ação racional com respeito a fins. Ela não encontra espaço para crítica, debate ou dissenso no processo de construção de leis e de sua execução. Por isso, Habermas se situa radicalmente contra a ideia weberiana que afirma que o direito moderno funciona a partir desse princípio. Desse modo, é impossível para Weber *explicar* como as ações racionais com respeito a fins se estabeleceram em um sistema jurídico. Ademais porque se estabeleceram assim e não de outra forma. Falta a Weber um conceito de *validade* adequado para um modo de justificação à altura do direito universalista na modernidade. Habermas formula em sua teoria da evolução social a explicação faltante a Weber: “A forma do direito moderno deve ser explicada, em vez disso, em termos de estruturas morais pós-tradicionais que o incorpora.”<sup>104</sup> De acordo com Habermas, a

---

<sup>103</sup> *TkH*, I, p.254.

<sup>104</sup> *TkH*, I, p.260.

própria ideia de consenso que subjaz às teorias jurídicas é baseada na teoria da racionalização weberiana, desde que seja possível a reconstrução do mal entendido de uma concepção reducionista de racionalidade. O consenso, portanto, como consenso racional<sup>105</sup> passa a ser necessariamente mediado pela linguagem que visa ao entendimento, bem como pelas pretensões de validade criticáveis. Não apenas pelo conceito de racionalidade técnica ou cognitiva.

Weber coloca ênfase precisamente nas propriedades estruturais conectadas ao formalismo do direito, que é tematizado por especialistas e com a positividade das normas que são sancionadas. Ele enfatiza as características estruturais que eu elucidei como positivismo, legalismo e formalismo do direito. Mas ele negligencia o momento de necessidade por justificação racional; ele exclui do conceito de direito moderno precisamente as concepções de justificação racional que surgem com as teorias modernas do direito natural no século XVII e, desde então, têm sido características, se não de todas as normas particulares, certamente do sistema legal como um todo e, especialmente, dos fundamentos público-legais da dominação. É dessa forma que Weber assimila o direito a uma organização de meios aplicados de maneira racional com respeito a fins, descola a racionalização do direito do complexo de racionalidade prático-moral e o reduz a relações de meios e fins.<sup>106</sup>

O segundo capítulo de *TkH* termina indicando dois objetivos, que são elucidativos. O primeiro consiste em reformular a teoria da ação em outros termos do que aqueles de Weber. Conforme afirma Habermas, essa reformulação pretende entender “racionalização dos sistemas sob outros aspectos do que aqueles da racionalidade com respeito a fins”. Essa afirmação indica que Habermas, uma vez que diagnostica os problemas de Weber, apresenta o conceito de racionalização não apenas da perspectiva do aumento paulatino de um conhecimento teórico-objetivante, mas também a partir de

<sup>105</sup> “Embora as concepções de justificação vistas em detalhe, o que é importante é que é requerido uma fundamentação autônoma, independente da tradição - nos termos de Weber, que a validade baseada no consenso tradicional seja substituída pela validade baseada no consenso racional.” *TkH*, I, p.261.

<sup>106</sup> “Weber betont vor allem die strukturellen Eigenschaften, die mit dem Formalismus eines fachlich systematisierten Rechts und mit der Positivität gesatzter Normen Zusammenhängen. Er hebt die Strukturmerkmale hervor, die ich als Positivität, Legalität und Formalität des Rechts erläutert habe. Aber er vernachlässigt das Moment der Begründungsbedürftigkeit, er schließt aus dem Begriff des modernen Rechts gerade die rationalen Begründungsvorstellungen aus, die mit dem Vernunftrecht im 17. Jahrhundert aufkommen und seitdem, wenn nicht für alle Rechtsnormen, so doch für das Rechtssystem im ganzen, insbesondere für die öffentlich-rechtlichen Grundlagen der legalen Herrschaft kennzeichnend sind. Dies ist der Weg, auf dem Weber das Recht an ein zweckrational zu handhabendes Organisationsmittel assimiliert, die Rationalisierung des Rechts vom moralisch-praktischen Rationalitätskomplex abkoppelt und auf eine pure Rationalisierung von Zweck-Mittel-Beziehungen reduziert.” *TkH*, I, p.355.

uma abordagem da teoria da racionalização em seus aspectos prático-moral e estético-expressivo. O segundo objetivo é indicar o desacoplamento entre um sistema diferenciado e complexo para com o mundo da vida racionalizado.

### II.3. Validade social: Weber e a pragmática formal

No trilho da reconstrução a Max Weber, a aproximação acima nos leva a um ponto fundamental para capítulo III da *Teoria da ação comunicativa*: trata-se da formulação de uma interpretação da teoria weberiana chamada pelo autor de “versão não-oficial”<sup>107</sup> cujo objetivo é demonstrar a plausibilidade de se valer do conceito de validade social presente em Weber unindo-o à universalidade das pretensões de validade da pragmática formal. Para a pragmática formal, as condições do entendimento repousam no reconhecimento da dimensão de validade *socialmente* justificadas. Além disso, a dimensão da validade incrustada no modo de reprodução simbólica da linguagem na modernidade, bem como as funções estruturantes da universalidade presente nos atos de fala ilocucionários, aparecem na *Teoria da ação comunicativa* como argumentos contra o reducionismo da ação instrumental weberiana. Todavia, o ponto de partida do conceito de *validade social* é dependente dessa interpretação “não oficial de Weber.

A “versão oficial”, que Habermas remete à interpretação de Wolfgang Schluchter, compreende um quadro tipológico de quatro tipos de ação: tradicional, afetiva, racional com respeito a valores e racional com respeito a fins. O argumento principal da “versão oficial” é que o processo de racionalização leva paulatinamente a identificação do último tipo, isto é, o racional com respeito a fins, como o mais racional. Por “racional” entende-se aqui a maior probabilidade de alcançar o sucesso de uma ação, ou ainda, sua probabilidade de serem efetivas. Nesse modelo “oficial”, o tipo de ação mais racional, fruto do processo de racionalização, é aquele em que “um ator se comporta racionalmente com respeito a fins quando ele escolhe *fins* a partir de um horizonte articulado de *valores* e organiza *meios* disponíveis levando em consideração *consequências* alternativas.”<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> *TkH*, I, p.381.

<sup>108</sup> *TkH*, II, p.281.

Não obstante, paralelamente a essa versão oficial, Habermas afirma ser possível interpretar Weber a partir de um outro quadro categorial, chamado de “não oficial”, segundo o qual o interesse de Weber também poderia se estender a formas de validade e acordo normativo. Desse modo a tipologia da ação social encontra uma nova estrutura, a ação social baseada em *posições de interesse* e em ação social de acordos de outra ordem. Segundo Habermas: “em um caso, as ações sociais ganham estabilidade por meio da mistura factual de posições de interesse; no outro, por meio de um reconhecimento adicional de pretensões de validade normativas”.<sup>109</sup> Para sustentar esse aspecto relativamente implícito de Weber, Habermas coloca maior destaque no argumento da distinção entre os tipos de ação, em comunidade [*Gemainschaftshandeln*] e em sociedade [*Gesellschaftshandeln*]. O modo pelo qual se entende a racionalização da sociedade toma uma via distinta daquela recorrente na interpretação da teoria weberiana. As mudanças históricas que levaram a transição do “costume” para a “convenção” trouxeram consigo a necessidade de estabelecer mecanismos de crença na legitimidade. Habermas usa o *insight* de tais diferenças para ir além de Weber, afirmando que o modo de validade da “sociedade” extrapola a interação baseada na *complementaridade de interesses* e passa a ser baseada em um *consenso normativo*.

Ações sociais podem ser distinguidas conforme os mecanismos de coordenação da ação individual, por exemplo, se o acordo de uma relação social é baseado sobre apenas nas posições de interesse ou também sobre um acordo normativo. É desse modo que Weber distingue a pura facticidade de uma ordem econômica da validade [*Geltung*] social de uma ordem legal.<sup>110</sup>

Não por acaso, Habermas compreende que a “versão não-oficial” da leitura de Weber não fora explorada pelo próprio Weber. Primeiramente, como observamos na citação acima, a dimensão da *validade* é apresentada por Weber em favor da *ordem legal*. Habermas identifica que Weber faz referência a tal acordo apenas no que concerne à ordem racional do direito privado, ou ainda, a legitimidade formulada dentro daquele mesmo modelo de um sujeito que busca seus interesses, como sujeitos privados. Essa aproximação tem por consequência a impossibilidade da teoria em compreender retrospectivamente os “fundamentos discursivos da formação da vontade.”<sup>111</sup> Em segundo lugar, Habermas

---

<sup>109</sup> *TkH*, I, p.191.

<sup>110</sup> *TkH*, I, p.282.

<sup>111</sup> *TkH*, I, p.284.

compreende como uma limitação a questão de o ponto de partida ser a ordem legal e os interesses subjetivos do direito privado. Pois coloca a orientação da ação como fundamentalmente centrada na ação racional com respeito a fins, deixando de se extrair a racionalidade de um estágio moral e prático pós-convencional. Para tanto, Habermas propõe uma nova tipologia da ação, expressa no quadro abaixo:

**Tabela 1 - Coordenação da ação alto/baixo grau de racionalização<sup>112</sup>**

	Baixo grau de racionalização	Alto grau de racionalização
Coordenação da ação por meio de interesses	Ação <i>de fato</i> consuetudinária [ <i>Sitte</i> ]	Ação estratégica [ <i>Interessehandeln</i> ]
Coordenação da ação por meio de acordo normativo	Ação convencional baseada no acordo [ <i>Gemeinschafthandeln</i> ]	Ação pós-convencional baseada no acordo [ <i>Gesellschafthandeln</i> ]

Os efeitos dessa perspectiva unidimensional, segundo Habermas, impactam negativamente sobre o conceito de racionalização social weberiano, bem como em seu diagnóstico de juridicização das sociedades modernas. O limite de Weber impõe-se, portanto, pelo fato de que sua teoria não consegue cumprir as tarefas de uma teoria da racionalização que explique adequadamente os fenômenos práticos em andamento na modernidade. Habermas afirma: “Para que os processos de racionalização sociais sejam investigados em sua totalidade, outros fundamentos teóricos da ação são requeridos”.<sup>113</sup> Assim, o processo de racionalização proposto por Habermas procura formas alternativas de se compreender a validade social que não se restrinjam ao direito privado e nem identifiquem racionalidade com racionalidade estratégica.

Diferentemente de Weber, esse tipo de validade, para Habermas, agora direcionado à busca do entendimento, não será reconstruído como fundamentalmente atrelado a um aparato institucional ou legal, nem aos mecanismos de ação puramente

<sup>112</sup> Figura reelaborada conforme *TkH*, I, p.285.

<sup>113</sup> “Damit Prozesse gesellschaftlicher Rationalisierung in ihrer ganzen Breite untersucht werden können, bedarf es anderer handlungstheoretischer Grundlagen.” *TkH*, I, p.384.

individuais. Ele deve ser reconstruído a partir da *legitimação e validade* presentes na própria linguagem, validando-se no modo de coordenação *intersubjetiva* da ação na vida cotidiana.

Ora, essa mesma noção de linguagem, portadora de legitimidade social, é fundamental para Habermas apresentar a pragmática formal como melhor teoria para a consideração da validade de fenômenos sociais. Essa noção pragmática é relevante para a teoria crítica da sociedade se for trabalhada em conjunto com as noções da teoria da ação formuladas pela sociologia. Ou seja, como o problema semântico do sentido é compreendido historicamente nas transformações das estruturas que constituem o modo de reprodução da sociedade. Essas transformações, vistas teoricamente, são capazes de diagnosticar quais são as normas que, linguisticamente, coordenam as ações na sociedade moderna. Assim, a filosofia da linguagem perde a função de sozinha fundamentar a universalidade das pretensões de validade. A ela corresponde o campo do mundo da vida. Mas, para uma teoria de tal complexidade, mostrou-se necessária a reconstrução do processo de racionalização da sociologia de Weber.

Habermas indica, portanto, que a reconstrução dos saberes intuitivos de falantes competentes passa necessariamente pelo reconhecimento da legitimidade social presente, no sentido de serem produzidos internamente pela normatividade das interações intersubjetivas. A teoria dos atos de fala, desenvolvida por Austin, e apresentada por nós no capítulo I desta dissertação, indica como a teoria do sentido e a pragmática se entrelaçam no interior da filosofia da linguagem – mesmo que lá ainda não tenham assumido uma dimensão social – como Habermas encontra na ideia do consenso extraída da teoria da racionalização “não-oficial” de Max Weber. Para todo efeito, a importante ligação entre o volume I de *TkH* com o capítulo V da obra resume-se da seguinte maneira, os elementos que faltam a Weber são encontrados em Mead e Durkheim. O trabalho de Habermas mescla esses dois últimos autores colocando-os como fontes de uma teoria da evolução social que recorre à reconstrução da história da teoria, pois eles são agora compreendidos como os dois principais contribuidores de fundamentos de um novo conceito de racionalização.

Em suma, interpretamos que Habermas indica que o ponto cego da teoria da racionalização weberiana repousa, em última instância, nas dificuldades envolvidas em

não compreender a sociedade moderna em dois níveis, como sistema e mundo da vida. Além disso, o fato de Weber não compreender a tensão entre um tipo racional de ação intersubjetiva e o mundo da vida não-problematizado como constitutiva do processo de racionalização, leva-o também a não compreender as estruturas de *validade social* que ancoram o próprio sistema da economia e do Estado como ações racionais com respeito a fins no mundo da vida. A ética da convicção, ao mesmo tempo que é dependente de uma comunidade religiosa, é demasiado fraca para manter um nível básico de coesão social para a sociedade moderna. A negligência weberiana de uma fundamentação ética e estética que Habermas extrai da validade das dimensões prático-comunicativas e estético-expressivas indicam um conceito de racionalização do mundo da vida impensado para o quadro teórico de Weber. O problema consiste, por sua vez, em revisitar a problemática da racionalização social em *outros termos*. Ou como afirma Habermas em *TWI*: “Gostaria de reformular aquilo que Max Weber chamou de ‘racionalização’ para ir além do enfoque subjetivo que Parsons compartilha com ele e propor um novo quadro categorial, o qual parte da distinção fundamental entre *trabalho* e *interação*.”<sup>114</sup>

Isso nos leva ao assunto do terceiro capítulo: apresentar a racionalização do mundo da vida fazendo referência à reconstrução da história da teoria em Mead e Durkheim. Cabe-nos comentar como Habermas reconstrói suas teorias mostrando como tais autores deram passos importantes em direção ao conceito de mundo da vida. A dimensão da *validade da ação* encontrada por Weber precisa ser complementada em dois sentidos: primeiramente, como racionalização do mundo da vida e como intersubjetividade linguística fomentada pelo processo de racionalização do mundo da vida e, em segundo lugar, finalmente desobrigada do poder das tradições pelo desacoplamento entre *sistema* e *mundo da vida*. Isso libera as condições de possibilidade da ação comunicativa pela forma moderna de pensamento, que encontra sua correspondência na moralidade pós-convencional.

---

<sup>114</sup> Ver: *TWI*, p.76.

### Capítulo III: Racionalização do mundo da vida

Se no capítulo I colocamos o foco da análise no aspecto reconstrutivo da filosofia da linguagem, trabalhamos agora para comentar qual a lógica de desenvolvimento histórico e social a partir do conceito de mundo da vida. Apenas pelos conceitos de ação comunicativa, teoria da racionalização e mundo da vida, será possível apresentar de modo apropriado o conceito de saber intuitivo de falantes competentes que se manifestam nas sociedades modernas e permite à ação comunicativa alçar pretensões de validade universalistas. Assim, neste terceiro capítulo pretendemos discutir as dificuldades que Habermas enfrenta ao reinterpretar o conceito de racionalização como racionalização do mundo da vida, de tal sorte a reforçar sua adequação como base para a conexão de um conceito de ação comunicativa com a teoria social.

#### III. 1. George Herbert Mead e Émile Durkheim: déficits em Weber

Diante das limitações interpretadas na *Teoria da ação comunicativa* a partir da teoria da racionalização de Max Weber, Habermas empreende demonstrar que tais limitações acabaram por gerar implicações de cunho paradoxais nas análises que a tradição da teoria crítica propôs em seus diagnósticos da sociedade. Embora não queira abrir mão do conceito de racionalização, conforme procuramos apontar anteriormente, Habermas se vale do que chama de “mudança de paradigma” para conseguir manter uma ideia de racionalização ocidental que, ao mesmo tempo, não recaia nos diagnósticos segundo os quais a tendência do processo de racionalização tende a gerar “perda de sentido e perda de liberdade”. De acordo com Habermas, esse não é apenas o caso de Weber, mas também da atualização do diagnóstico do pós segunda guerra por Adorno e Horkheimer, que interpretam essa tendência como dialética da racionalização, e cuja máxima é: “o esclarecimento tende a reverter-se em mitologia”. Nesses dois casos, Habermas encontra em Georg Lukács o ponto de mediação e de transição entre o diagnóstico weberiano e o de Adorno e Horkheimer. Isso porque, para Habermas, Lukács compreendeu o problema marxista da reificação *como reificação da consciência* e o fez de

tal forma que a reificação da consciência pode estar em consonância com o difuso processo de racionalização weberiano.<sup>115</sup>

Nesse sentido, a decisão de Habermas em reformular o processo de racionalização tendo em vista um novo marco teórico para tratar do problema da reificação aparece para nós como um empreendimento semelhante ao de Lukács, a saber, repensar o problema da dominação como socialmente mediado e possível de superação em conjunto com a teoria da racionalização de Weber. Habermas, entretanto, discorda de Lukács em um ponto central para o autor de *História e consciência de classe*: que o diagnóstico da reificação pode ser pensado *pari passu* ao conceito de consciência. Isso significa dizer que, para Habermas, Lukács leva muito a sério a “moderna filosofia do sujeito”, ao ponto de fazer uso do conceito de sujeito para o pensamento social sem realizar a crítica necessária aos pressupostos de estabelecimento desse próprio conceito. Ao defendermos nesta dissertação que o processo de racionalização social é um conceito central para a obra de Habermas de 1981, estamos com isso argumentando que o conceito de ação comunicativa – e não *apenas* a ideia de racionalidade com respeito a fins – está no núcleo da relação entre ser humano e natureza, mas sobretudo das relações intersubjetivas que compõem as estruturas *desde sempre em movimento* da sociedade. A fim de evitar que a racionalidade seja identificada com a “racionalidade do conceito abstrato de sujeito que domina um objeto”, Habermas encontra no campo de reprodução simbólico do *mundo da vida*, dotado de estruturas linguísticas e normativas, aparatos teóricos que vão além do “pensamento clássico alemão”, e dão sustentação para se pensar a racionalização de estruturas da sociedade a partir do paradigma comunicativo.

Essa mudança de paradigma é, pois, compreendida através da reconstrução da história da teoria social. Para a superação dos limites presentes na “filosofia da consciência” em direção “ao paradigma comunicativo”, é necessário para Habermas explicar quais outras teorias apresentaram um conceito de racionalização social sem recair, como fez Weber, na identificação da racionalização como espraiamento da ação racional com respeito a fins sobre esferas culturais de valores. Se as teorias de Mead e Durkheim cumprem a explicação da racionalização, correspondentemente, nos níveis

---

<sup>115</sup> Sobre a discussão entre Lukács e Weber, do ponto de vista da teoria crítica, ver: TEIXEIRA, Mariana O. N. *Razão e reificação*: um estudo sobre Max Weber em *História e consciência de classe*. Dissertação de mestrado, Campinas, 2010; e também NOBRE, Marcos. *Lukács e os limites da reificação*: um estudo de “História e Consciência de Classe”. São Paulo: Editora 34, 2001.

onto- e filogenéticos (expressivo e normativo), a teoria de Husserl, Schütz e Luckmann cumprem-na no sentido de constituição do campo simbólico do mundo da vida, no qual a mediação constitutiva da tradição e dos campos semânticos são fundamentais e dos quais se alimentam o exercício de interpretação. Se o conceito de racionalidade com respeito a fins dá lugar à ação comunicativa – que passa a ser o fundamento mais básico das relações de atores socializados em uma moralidade pós-convencional para com os mundos objetivos, sociais e subjetivos –, o conceito de mundo da vida é o que garante um campo de garantia de que tais campos funcionem como reprodução simbólica da sociedade.

Para Habermas, o paradigma que Mead e Durkheim fundaram podem servir de modelo para se reconstruir a teoria social e indicar a superação naquilo que Weber, limitado em seu diagnóstico da modernidade a um conceito de ação racional com respeito a fins, não encontrou solução adequada, recaindo imediatamente em um diagnóstico pessimista para com os efeitos da modernidade em geral. Nosso caso paradigmático aqui é que a nova fundamentação proposta por Habermas indica que a ideia de integração social, de origem durkheimiana pode ser interessante se somada a ideia de interação linguisticamente mediada de Mead:

Como nós vimos, em seus escritos tardios, particularmente em seus estudos da sociologia da religião e direito, Durkheim se aproximou da ideia da linguistificação de um consenso religioso básico que foi definido como fluxo comunicativo. Desta perspectiva teórica, eu vou tentar definir as mudanças na forma da integração social descrita por Durkheim como indicadores do processo de racionalização. Com isso, nós retornamos ao ponto de explicação de Mead sobre a interação linguisticamente mediada e guiada normativamente pela forma de uma reconstrução racional.<sup>116</sup>

O conceito de integração social, que foi pensando por Durkheim como “linguistificação do consenso religioso básico” passa a ser indicador do processo de racionalização. Isso não ocorre via o aumento da racionalidade entendida como cálculo, mas sim pela definição da abertura para o fluxo comunicativo cotidiano. Ou seja, pelo nível e o *status* que o consenso básico exerce sobre o comportamento esperado em uma dada estrutura social e religiosa. Muito mais do que pensar a questão da integração social como *coerção social*, Habermas foca na dimensão *linguística* que o conceito possui. Dessa forma, a integração social pode indicar um índice de abertura para a manifestação da própria linguagem. É nesse sentido

---

<sup>116</sup> *TkH*, II, p.85-86.

que Habermas retorna à Mead, pois compreende a normatividade da interação como possível de reconstrução racional, ou seja, como capacidade de organização discursiva a partir desse consenso básico. Por fim, para Habermas, Mead e Durkheim oferecem o aparato adequado para a compreensão da interação simbolicamente mediada: tanto Mead como Durkheim teriam preocupações similares no que diz respeito às estruturas comportamentais e linguísticas que subjazem às interações humanas.

No caso de Mead, partindo da análise do comportamento [*behavior*] como uma parte do processo mais amplo de interação animal - que é considerado pelo autor como um organismo que reage a estímulos externos -, ele infere que, em nível evolutivo, constituem desde o “gesto” um nível de ação que, na interação entre dois indivíduos, é sempre guiado por regras: primeiramente como interação simbolicamente mediada e depois como interação normativamente mediada. O argumento de Mead visa demonstrar que do ponto de vista de uma interação simbólica, a resposta evolutiva de estímulos presentes no gesto animal já representa um nível básico de entendimento, submetido a regras construídas em determinada performance, sedimentada em regras, as quais se apresentam em detrimento de uma evolução puramente biológica ou natural. Habermas indica, ademais, que há uma lacuna explicativa em Mead, a saber, como se passa da interação simbólica para a normativamente mediada.

No caso da interação normativamente mediada, a dimensão da encenação gestual adquire uma dimensão lúdica, propriamente como um jogo. Uma vez que se estabelece tal dimensão, Mead compreende que os objetos do mundo exterior ou físico são cada vez menos vistos como *meros objetos*: eles passam a ser compreendidos como objetos sociais. Mas tal característica não é apenas pensada para as considerações de Mead sobre o mundo externo. Ela diz respeito, sobretudo, às próprias estruturas de formação individuais em relação às normas vigentes na sociedade. Como sua formação é dependente da aquisição e reconhecimento de normas presentes no comportamento da sociedade em que o indivíduo se constitui, o indivíduo, ou o *self*, está sempre atrelado a uma estrutura normativa. Ademais, tal como pensado por Mead, essa estrutura é internalizada no processo de socialização, obrigando o cumprimento de expectativas gerais de comportamento, definidas como *outro generalizado*.

Ademais, a reconstrução que Habermas propõe a partir da teoria de Mead procura extrapolá-la. Habermas procura partir do modelo evolutivo ontogenético de Mead, que afirma a posição de formação do “I” frente ao “Me” não apenas como um exercício simultâneo de incorporação de regras e normas na própria formação da identidade, mas também de crítica das expectativas de comportamento. Essa questão manifesta na máxima dos *interesses individuais protegidos* diz respeito ao espaço de divergência garantido os interesses individuais. A teorização acerca da formação crítica do indivíduo deve encontrar uma formulação também no nível da espécie, no sentido da explicação da constituição das normas sociais que extrapolam o nível ontogenético.

Apenas quando o poder da tradição é rompido, na medida em que a legitimidade de normas existentes podem ser vistas à luz de alternativas hipotéticas, que os membros de um grupo dependente de cooperação – isto é, sobre esforços comuns para obter metas coletivas – questionam a si mesmos se as normas em questão regulam as escolhas de membros de tal forma que cada um deles podem ver seus interesses protegidos. De qualquer forma, com a conceitualização da ação normativamente regulada e a constituição de um mundo de relações interpessoais legitimamente reguladas, uma perspectiva aberta por Mead pode ser perseguida não ontogeneticamente, mas no contexto da evolução social. O entendimento de normas pós-convencionais está entrelaçado com um conceito de racionalidade comunicativa que se torna concreta *apenas* quando as estruturas do mundo da vida são diferenciadas e os membros desenvolvem interesses individuais divergentes.<sup>117</sup>

A teoria da evolução social que desponta a partir da teoria de Mead aponta, uma vez mais, para um conceito de racionalidade comunicativa. O grau de desenvolvimento de uma sociedade pode ser compreendido a partir de um potencial disruptivo frente à tradição e no qual a ação comunicativa é passível de ser exercida. A possibilidade de formulação das supracitadas *alternativas hipotéticas* são, portanto, aberturas para o exercício crítico das normas recebidas pela tradição, desde o processo de socialização de indivíduos. Dessa

---

<sup>117</sup> “Erst wenn die Macht der Tradition soweit gebrochen ist, daß die Legitimität bestehender Ordnungen im Lichte hypothetischer Alternativen betrachtet werden kann, fragen sich die Angehörigen einer auf Kooperation, d. h. auf gemeinsame Anstrengungen zur Erreichung kollektiver Ziele angewiesenen Gruppe: ob die fraglichen Normen die Willkür der Angehörigen in der Weise regulieren, daß *ein jeder von ihnen sein* Interesse gewahrt sehen kann. Mit der Begrifflichkeit des normenregulierten Handelns und der Konstituierung einer Welt legitim geregelter interpersonaler Beziehungen *öffnet* sich jedenfalls diese Perspektive, die Mead freilich nicht ontogenetisch verfolgt, sondern im Zusammenhang der sozialen Evolution behandelt. Das posttraditionale Verständnis von Normen ist mit einem Begriff kommunikativer Rationalität verwoben, der erst in dem Maße aktuell werden kann, wie sich die Strukturen der Lebenswelt differenzieren und die Angehörigen divergierende *eigene* Interessen ausbilden.“ *Ibid*, p.65.

forma, Habermas procura reinterpretar a obrigatoriedade imposta pelo conceito de outro generalizado de Mead, em primeiro lugar, pela relativização dessa interiorização com sua teoria da evolução social; mas também a partir de uma reconstrução do próprio Mead: haveria algo produtivo na tensão apresentada pelo autor entre o par conceitual de “*I*” e “*Me*”.<sup>118</sup> “*Me*” é definido como “a perspectiva a partir da qual a criança constrói um sistema de comportamento interno adotando as expectativas do outro generalizado para si mesma”; “*I*” por sua vez é o “mundo de experiências em que o *self* tem acesso privilegiado” e que, de modo mais importante, *reage* as atitudes obrigatórias que advêm da internalização do “*Me*”. Esse esquema teórico explica a ontogênese de um ponto de vista comportamental.<sup>119</sup>

O que se passa, em suma, para Habermas, é que o conceito de “*Me*” em Mead é pensado como uma instituição das normas sociais fixas. Dessa maneira, ao fazer isso, Mead conseguiu estabilidade normativa para explicar a aquisição de habilidades e competências comunicativas de indivíduos socializados *do ponto de vista ontogenético*. Ou seja, a formação individual é regida por normas que se impõem normativamente no processo de socialização, pela obrigatoriedade normativa imposta do “*Me*” sobre o “*I*”. Isto posto, a questão que Habermas direciona a Mead é: uma vez que o autor se vale do conceito de outro generalizado será necessário tratar também de sua explicação no nível filogenético. Dessa forma, explicar como se formam as estruturas normativas se impõe como uma tarefa para que possam ser compreendidas a partir do que poderiam ser e não são ou ainda poderiam vir-a-ser se fomentadas.

---

<sup>118</sup> Ch. Morris, na introdução à versão inglesa de 1972, escreve: “Agora, todas as atitudes de outros que se organizaram e assumiram o controle em um *self* - embora possa ser específico ou generalizado - constituem o ‘*Me*’. Se isso fosse tudo o que há no *self*, o resultado seria extremo e unidimensional, não deixando lugar algum para a criatividade ou para a atividade reconstrutiva; o *self* não apenas refletiria a estrutura, mas não seria nada mais do que essa reflexão. O *self* completo, entretanto, é concebido por Mead como sendo tanto ‘*I*’ como ‘*Me*’. O ‘*I*’ é o princípio da ação e do impulso; e com essa ação modifica a estrutura social.” No original: “Now all of the attitudes of others organized and taken over into one’s self - however specific or generalized they may be - constitute the “*Me*.” If this were all that there is to the self, the account would be an extreme and one-sided one, leaving no place for creative and reconstructive activity; the self would not merely reflect the social structure, but would be nothing beyond that reflection. The complete self, however, is conceived by Mead as being both “*I*” and a “*me*.” The “*I*” is the principle of action and of impulse; and in its action it changes the social structure.” MORRIS, Ch. *Introduction*. In: MEAD, G. H. *Mind, Self and Society*. Chicago: The Chicago University Press, 1972. p.xxiv-xxv.

<sup>119</sup> Habermas, todavia, apresenta uma associação entre essa perspectiva meadiana com a psicanálise, associando o “*I*” com ego e “*Me*” com super-ego. Essa é uma discussão que foi retomada por Axel Honneth em *Luta por reconhecimento* via a mediação da psicanálise da teoria das relações de objeto, via D. Winnicott e J. Benjamin.

É com esse intuito que Habermas se volta para a teoria de Durkheim. Habermas encontra, a partir do conceito de *consciência coletiva*, um modo de preencher a lacuna filogenética de Mead. Uma vez que Durkheim concebe o que Habermas chama de agir ritualístico como um modo de produção de consenso mediado pelos símbolos religiosos e interpretado na semântica do sagrado<sup>120</sup>, trata-se de um modo de ação que já incorpora em si normas da sociedade como um todo: o rito reforça a unidade entre os membros de uma comunidade e a unidade gerada pelo sagrado é consensual. Por seu intermédio, a comunidade identifica seus membros como participantes de um mesmo grupo que possuem a mesma visão de mundo, cujo vetor é o sagrado. A fronteira normativa entre o que é verdadeiro e falso, correto ou errado, delimita-se pela força integradora do sagrado, por um lado e, por outro, pela força desintegradora do profano. No agir ritualístico, a consciência coletiva, como identidade coletiva, identifica a individualidade de cada participante com a identidade do grupo. Para Habermas, “a identidade da pessoa é, desde o início, apenas uma imagem espelhada da identidade coletiva; essa que garante a solidariedade social de uma forma, por assim, dizer, mecânica.”<sup>121</sup>

Ademais, a lacuna deixada em aberto na análise que Habermas faz de Mead, a saber, aquela da interação simbólica para a interação normativamente regulada, encontra uma resposta em Durkheim. Ela aponta, segundo interpretamos, para uma característica evolutiva que vale a pena ser destacada: Habermas compreende que a distinção entre sagrado e profano - típica da ação ritual - representa o fundamento da ação normativamente mediada e carrega consigo o poder de se fazer perder uma função simbólica puramente adaptativa: a ação ritual mantém e estabelece a identidade coletiva. Assim, os elementos instintuais, por assim dizer, residuais, passam a ser *mediados* para determinado grupo pelo compartilhamento do mesmo conteúdo semântico<sup>122</sup>. Nesse sentido, a mediação proporcionada pela ação ritual aponta para o *poder* de absorver tais resíduos e sublimá-los. Trata-se do estabelecimento, via rito, da “unidade intersubjetiva de uma comunidade de comunicação” e não apenas de “um organismo individual”, que responde a estímulos de modo evolutivo. Segundo Habermas:

---

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> *TkH*, II, p.53.

<sup>122</sup> *TkH*, II, p.55.

Eu conjecturaria que há uma divisão no meio de comunicação correspondente à segregação do sagrado para os domínios profanos da vida: a significação religiosa, que torna possível um consenso normativo e então provê os fundamentos para a coordenação da ação ritual, é a *parte arcaica restante* do estágio da interação simbolicamente mediada após experiências de domínios nos quais objetos perceptíveis e manipuláveis são tratados de uma maneira proposicionalmente estruturada que, cada vez mais, fluem para a comunicação.<sup>123</sup>

Uma vez que a mediação entre a *parte arcaica restante* para a *maneira proposicionalmente estruturada* é dada pelo agir ritual, Habermas dá o mesmo passo que Durkheim. A saber, ter de assumir também que a comunidade que torna válida a totalidade dos critérios sociais é dado por instituições religiosas. Ora, se justamente é a unidade proporcionada pela ação ritual – no estabelecimento de um consenso básico na distinção entre o que é sagrado e o que é profano – que permite a transição de uma estrutura de ação simbolicamente mediada para normativamente mediada, também as instituições que nascem a partir da necessidade de se estabelecer um consenso básico, serão marcadamente religiosas. É nesse ponto que Habermas concorda com Durkheim, quando ele afirma que “toda grande instituição tem seu nascimento do espírito da religião”<sup>124</sup>.

Dito isso, é importante retomamos e compararmos uma abordagem de tal ordem com a Weber. Enquanto Weber apresenta a ideia de que é a ética da convicção protestante, moderna e racionalizada que permite o ancoramento das instituições modernas (mesmo sem servir de fundamento ético para tanto), Durkheim está preocupado com a investigação acerca do *nascimento* das instituições sociais e seu laço com o consenso ritual produzida no nível da espécie. Para fugir da necessidade weberiana de uma racionalidade que opera tanto no “espírito do capitalismo”, como na “ética protestante”, Habermas irá afirmar, mesmo que recorrendo ao conceito de Weber, que há um processo de racionalização neste consenso básico que, do ponto de vista de sua origem, é dado pelas instituições religiosas. Nosso autor lança a hipótese de que é o processo de racionalização que irá liberar o consenso básico da espécie humana das amarras do agir ritual para uma dimensão até então escondida no mistério do sagrado e que passa a ser compreendida de modo propriamente linguístico. A consciência de que as propriedades do consenso – mesmo que ainda religioso – como sendo fundamentalmente

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.54.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p.55-56.

linguísticas funciona de forma a afrouxar o poder prescritivo do agir ritual. Essa dimensão linguística coloca-se cada vez mais como potencial crítico frente ao rito, isto é, de modo disruptivo frente ao rito que afirma e reafirma o consenso de modo prescritivo. O agir ritual encontra-se atrelado à consciência coletiva e às instituições formando uma totalidade. Afirma Habermas: “Quando mais as instituições são diferenciadas, entretanto, mais se perdem as amarras da prática ritual”<sup>125</sup>.

A ideia de linguistificação do sagrado pode ser interpretada como uma outra passagem: da ação ritual para a ação comunicativa. Uma vez que o sagrado se encontra em relação com as instituições diferenciadas em suas estruturas, a transição teórica é compreendida como a passagem da totalidade fundada no rito passa a depender da linguagem empregada na sua tentativa de manutenção como totalidade. Dessa forma, o recurso a Durkheim é muito importante: trata-se do fenômeno que foi por ele descrito como linguistificação do sagrado.

Embora Durkheim tenha desenvolvido uma noção de consenso básico da comunidade religiosa, ele não o fez no sentido propriamente da *ação comunicativa*. Esse argumento de Habermas é fundamental na medida em que, como procuramos apontar no capítulo I desta dissertação, o autor concebe a ideia de ação comunicativa como dotada da capacidade de coordenar ações no nível das normas e do conhecimento objetivo, mas também no nível da formação da identidade. Nesse sentido, o que Durkheim explica no nível filogenético (como processo no qual o sagrado assume contornos linguísticos) não é compreendido por ele como constitutivo também no nível da formação da personalidade, ou seja, naquilo que os ganhos da psicologia de Mead garantem: “(...) que a formação da identidade pessoal acontece por meio da comunicação linguística.”<sup>126</sup> Habermas indica que para Mead, a socialização é, ao mesmo tempo, um processo de individuação. Isso só é possível porque Mead compreende o papel da linguagem no processo de socialização: “*I*” é a estrutura comunicativa que impele a formação ontogenética, como socialização, para a individuação.

Dessa forma, a associação conceitual proposta por Habermas procura unir os conceitos de Durkheim, a saber, a consciência coletiva com a formação do consenso

---

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> *TkH*, II, p.58.

normativo, no sentido de apresenta-los na construção e reprodução das normas sociais mais básicas. Um elemento importante na construção desse consenso é o papel desempenhado pelas instituições sociais, que detêm a autoridade das normas e que, no caso do pensamento religioso, o fazem valer pela unificação do rito. Se tomamos o caso limite do pensamento mítico, o rito representa essa unificação, expiação e restauração da ordem moral por meio das instituições que representa. Mais do que isso, como diz Habermas: “Essa visão de mundo estabelece um nexó análogo entre ser humano, natureza e sociedade, que é representado como uma totalidade no conceito básico do poder mítico”<sup>127</sup>. Ademais, o ponto de maior ênfase, para Habermas, é que a abordagem do problema via Durkheim apresenta o pensamento mítico e sua forma de reprodução fazendo referência ao papel da comunicação linguística envolvido na base de reprodução das normas. Dessa forma, a referência às instituições religiosas formadoras de consenso básico se aplica também ao modo pelo qual a ação ritual passa a se valer da linguagem para a reprodução de normas.

Essas suposições contrafactuais significam um estado de integração social no qual a linguagem tem apenas uma significação mínima. O consenso anterior necessita, é claro, ser atualizado linguisticamente e canalizado em situações de ação, mas o alcance do entendimento mútuo permanece tão restritamente fixado em um papel instrumental que a influência da estrutura dos atos de fala tem sobre a natureza e composição das tradições culturais podem ser ignoradas. (...) Essa situação expressa a ideia de que o processo de socialização no qual a força individualizante de uma intersubjetividade linguisticamente mediada não cumpre ainda papel algum. Finalmente, as estruturas da visão de mundo, instituições e da personalidade individual ainda não estão seriamente separadas umas das outras; elas estão fusionadas na consciência coletiva constitutiva da identidade do grupo. Há uma diferenciação desse tipo nas estruturas da comunicação linguística, mas ela apenas tem efeito na medida em que a ação comunicativa tem seu próprio peso nas funções de entendimento mútuo, integração social e formação da personalidade e dissolve a relação simbiótica em que estão a religião e a sociedade.<sup>128</sup>

A partir da citação acima podemos extrair a potência que Habermas atribui à ação comunicativa. É a partir dela, de seu *próprio peso*, que se pode conceber a quebra da relação simbiótica entre religião e sociedade. Apenas quando a ação comunicativa assume

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p.56.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p.87-88.

a função predominante sobre o entendimento mútuo, a integração social e a formação da personalidade é que as pretensões de validade criticáveis podem fluir “livremente” de modo a fazer pressão sobre um aspecto tematizado do mundo da vida. Ademais, do ponto de vista da história da espécie os ganhos da ação comunicativa podem ser observados na constante necessidade de criação de justificações para a ordem social. Seria possível compreender uma potência disruptiva da ação comunicativa que se encontra atrelada à distinção básica entre sociedade e religião. Dessa forma, a quebra da relação simbiótica apontada por Habermas entre sociedade e religião oferece a abertura para que o modo de reprodução cultural, de integração social e de individualização passe a depender cada vez mais de esforços comunicativos. É apenas na medida em que a ação comunicativa passa a coordenar esses três âmbitos, que Habermas pode focar na força individualizante que repousa na ação comunicativa. Isso quer dizer que a ação comunicativa, compreendida como estrutura dos atos de fala, encontra-se liberada do poder (estranhamente descrito como) *instrumental* e limitador de uma consciência coletiva unificadora. Dessa forma, podemos inferir que, na medida em que a unidade da consciência coletiva se desfaz, é possível notar o surgimento da identidade individual.

Esse é o modo pelo qual Habermas transpõe um conceito weberiano de racionalização para a teoria da consciência coletiva de Durkheim. O que está em jogo, e que coloca em evidência a diferença para com Weber, é o fato de que Durkheim dá tons linguísticos ao processo e a teoria da ação weberiana da racionalização passa a ser interpretada de tal sorte a partir da ideia de linguistificação do sagrado e não *apenas* como quebra da visão de mundo mítica. Em última instância, trata-se de dar à separação entre indivíduo e instituições contornos propriamente linguísticos. Na verdade, um processo linguístico que, ao se realizar, esfacela a simbiose entre a totalidade formada pela religião, dando forma a cada componente da linguagem.

Naquilo que chama de *experimento mental*, Habermas utiliza conceito de consciência coletiva para demonstrar a fusão entre esses elementos que se diferenciam quando estão compreendidos em um processo de racionalização.<sup>129</sup> O mais importante,

---

<sup>129</sup> É importante destacar que Günther Dux em seu artigo *Communicative Reason and Interests* apresenta uma forte crítica à associação habermasiana do conceito de consciência coletiva a um conceito preliminar da ideia de mundo da vida. Essa associação, proposta pela reconstrução da história da teoria, entretanto, conforme compreendemos, não tem a pretensão de realizar uma interpretação correta nos termos da teoria de Durkheim como um todo, mas de indagar possível notar na ideia de consciência coletiva um conceito que represente um campo linguístico comum entre falantes, capaz de fornecer normas para a coordenação da

no entanto, é que, na passagem (ideal) do agir ritualístico para o comunicativo, o consenso passa a ser cada vez mais dependente de seu *alcance* do que simplesmente de sua *reprodução*. Porque o modo de reprodução simbólico da sociedade apresenta mudanças estruturais via linguagem (tais quais podem ser derivadas da ideia de linguistificação do sagrado), há uma lenta e paulatina transformação da própria consciência coletiva.

Contra a ideia weberiana, segundo a qual o processo de racionalização cultural é descrito como mediado pela ação racional com respeito a valores, Habermas se vale de Durkheim para afirmar uma lacuna intersubjetiva entre os valores institucionalizados e a prática comunicativa cotidiana, mediada comunicativamente pelas pretensões de validade contidas nos atos de fala. Trata-se do reconhecimento intersubjetivo das normas levantadas pela linguagem. O que chama a atenção é o reconhecimento intersubjetivo como abertura para que a integração social seja pensada em conjunto da possibilidade de interpretação de situações pelos próprios atores:

Então, a integração social não mais toma lugar diretamente via valores institucionalizados, mas pela forma de um reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade levantadas pelos atos de fala. A aplicação de normas de ação mediadas comunicativamente depende de que os participantes cheguem a definições de situações compartilhadas que se referem simultaneamente às facetas objetivas, normativas e subjetivas da situação em questão. Participantes na interação devem eles próprios relacionar-se às normas de uma dada situação e adaptá-las para tarefas especiais.<sup>130</sup>

Portanto, contra a ideia de que o conceito de mundo da vida racionalizado significaria encontrar meios de defesa do conceito de indivíduo burguês, a teoria de Habermas procura, por meio de uma teoria da linguagem, contornos que expliquem as condições de surgimento do indivíduo desde o nível filogenético. Os papéis de interpretação e crítica próprios que são da tensão entre “*I*” e “*Me*” estão condicionados às aberturas que a sociedade como um todo oferece para seu estabelecimento e exercício. Entretanto, com o poder interpretativo da linguagem, e na medida em que a ação comunicativa passa a ser constitutiva do processo de socialização, a teoria de Mead já havia dado os contornos comunicativos que superam os paradoxos da filosofia da consciência, a saber, por meio de

---

ação. Ver: DUX, Günher. *Communicative Reason and Interests*. In: McCARTHY, T. JOAS, Hans. (ed.) *Communicative Action*. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: Polity Press, 1991. p.76.

<sup>130</sup> *TkH*, II, p.89.

uma noção de intersubjetividade que é anterior à de consciência individual. Na medida em que Habermas defende que o processo de socialização pode ser descrito como individuação<sup>131</sup>, a formação da identidade está conectada à capacidade de reconhecer a validade de asserções que o *self* formula simultaneamente sobre si mesmo, sobre o mundo objetivo e normativo, mas também sobre o mundo subjetivo de outras pessoas. Em discussão direta a U. Beck<sup>132</sup>, ainda no final dos anos 1980, escreve Habermas: “Somente à luz da *racionalização* do mundo da vida é possível entender o processo de *individuação* dos sujeitos socializados, como algo que não se resume à liberação singularizadora de sistemas de personalidade comandados pela autorreflexão. Mead liberou o núcleo intersubjetivo do Eu.”<sup>133</sup> Diante da mudança de paradigma da autorreflexão para a intersubjetividade, contida no próprio conceito de *ego* (eu) de Mead, será possível compreender a relação do indivíduo para com a sociedade como crítica ao seu mundo da vida comum, isto é: ao seu mundo da vida racionalizado.

Ademais, a aquisição da capacidade linguística, que nos termos de Durkheim ocorre por meio daquilo o autor chamou de integração social, não ocorre *apenas* formalmente. Ela é dependente da rede difusa formada pelo mundo da vida social. Nesse sentido, como exige a comunicação que visa ao entendimento e sua sistematização na pragmática formal, a organização das pretensões de validade é levantada e criticada necessariamente em relação a um conteúdo dado e tematizado por meio da argumentação, que segue adiante *na interação* e não no vazio. Assim, a pressão por revisão e reinterpretação dialogam constantemente com um saber difuso, pré-interpretado,<sup>134</sup> que apresenta aberturas e restrições temáticas para a ação comunicativa. Por isso, ressaltamos que a ação comunicativa e a intersubjetividade presentes na teoria que Habermas procura formular *não repousam* na representação de uma consciência isolada e individual.<sup>135</sup>

<sup>131</sup> Ver também: HABERMAS, J. “Individuação através da socialização”. In: *Pensamento pós-metafísico: Estudos filosóficos*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 2002.

<sup>132</sup> BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo, SP: Editora 34, 2010. Habermas argumenta, contra Beck, que o processo de socialização pela individuação oferece caminhos para se pensar a socialização não apenas como inclusão como *individuação* para *padronização*. A perspectiva intersubjetiva da socialização aberta com Mead coloca a questão em outros termos: a incorporação de princípios críticos às tradições da moral pós-convencional.

<sup>133</sup> HABERMAS, J. *Individuação através da socialização*, p.234.

<sup>134</sup> Repa apresenta uma sistematização acerca dos níveis de pré-interpretação do mundo da vida. Para essa sistematização, ver: REPA, L. *As transformações da filosofia de J. Habermas*.

<sup>135</sup> Ver também: “Mas se motivos e as metas da ação são acessíveis apenas sob interpretações dependentes da tradição, o ator individual não pode ser, ele mesmo, a instância final em desenvolver e revisar sua

Nesse sentido, a relação entre as pretensões de validade levantadas universalmente e o contexto da interação é fundamentada no jogo interativo, nos testes intersubjetivos e discursivos nos quais indivíduos socializados estão imersos. Embora o mundo da vida sempre permaneça às costas dos atores – eles nunca pisam no vazio ao realizarem uma ação –, as pretensões de validade levantadas e apresentadas pela ação comunicativa tornam tais garantias pré-interpretadas cada vez mais porosas. Esse movimento é compreendido por Habermas de um ponto de vista evolucionário. Foi justamente Mead o autor que pensou o poder da linguagem na construção de conceitos formais de mundo, tendo em vista a construção de um discurso universalista.

Mead desenvolve a suposição básica de uma ética comunicativa com intenções sistemáticas e evolucionárias. Sistemáticamente, ele deseja mostrar que uma moral universalista pode ser melhor explicada dessa forma. Mas ele deseja explicar esse fato em termos de uma teoria evolucionária. O conceito básico teórico da ética da comunicação é o “discurso universal”, a ideia formal do entendimento mútuo na linguagem. Porque a ideia de chegar a um entendimento racionalmente motivado e mútuo pode ser encontrada na própria estrutura da linguagem, não é uma mera demanda prática, mas é construída internamente à construção da vida social.<sup>136</sup>

A teoria de Mead conseguiu desenvolver a partir pano de fundo não-metafísico as dimensões fundamentais de um universalismo linguístico, através da idealização de uma *comunidade de fala* cujo fundamento encontra-se ancorado *na construção da vida social*. É justamente nesse sentido que a moral universalista não tem fundamentos transcendentais em Mead, como também não os tem para Habermas. Por essa razão, Habermas não se preocupa em refutar Weber por meio de um recurso à filosofia moral kantiana, por meio da reformulação do imperativo categórico, ou algo semelhante. Nesse

---

interpretação de necessidades. Mas sim, sua interpretação modifica-se no contexto do mundo da vida de um grupo social ao qual ele pertence. Pouco a pouco, os discursos práticos também podem se transformar em processos quase-naturais. O indivíduo não é o senhor de interpretações culturais à luz das quais ele compreende seus motivos e objetivos, seus interesses de orientações de valor, não mais do que ele dispõe sobre a tradição na qual ele cresceu.” No original: “Wenn aber Motive und Handlungsziele nur unter traditionsabhängigen Deutungen zugänglich sind, kann der *einzelne* Akteur für die Fortbildung und die Revision seiner Bedürfnisinterpretationen nicht selbst *letzte* Instanz sein. Seine Interpretationen wandeln sich vielmehr im Kontext der Lebenswelt der sozialen Gruppen, denen er angehört - wobei nach und nach auch praktische Diskurse in diesen naturwüchsigen Prozeß eingreifen können. Sowenig dem Einzelnen die Tradition, in der er aufgewachsen ist, zur Disposition steht, so wenig ist er Herr der kulturellen Interpretationen, in deren Licht er seine Motive und Handlungsziele, seine Interessen und Wertorientierungen versteht.” *TkH*, II, p.146.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p.96.

sentido, o aporte às ciências reconstrutivas verticais furta a teoria da pretensão de fundamentar a universalidade da ação em termos *dedutivos ou transcendentais*. O caso de Mead é paradigmático porque cumpre essa função reconstrutiva e oferece material para Habermas recorrer à mediação da linguagem como formadora das estruturas comunicativas que subjazem na construção da vida social.

Entretanto, Mead não dá um passo adiante no sentido da formulação do mundo da vida. Esse direcionamento faltante à teoria de Mead indicar elementos para a compreensão dos limites da linguagem e da comunicação na sociedade moderna capitalista. Em termos do diagnóstico sociológico da sociedade moderna, essa não era uma preocupação de Mead. Ademais, essa abordagem tem duas consequências: a primeira é indicada, conforme discutimos acima, pela limitação ao nível ontogenético de formação individual. A segunda, por sua vez, é que sua abordagem evolutiva e linguística não abarca *possíveis restrições à comunicação*. Trata-se da ideia de que apenas a ação comunicativa é capaz de cumprir funções sociais de integração e reprodução da sociedade. A concretização de uma teoria da sociedade, na medida em que busca compreender os entraves da comunicação, coloca também outra questão: quais as estruturas de dominação que restringem sistematicamente, em um dado momento evolutivo, a comunicação em sua função de reprodução simbólica? Diz Habermas:

A unilateralidade da aproximação comunicacional teórica de Mead e seu procedimentalismo estruturalista pode ser visto já no fato de que principalmente aquelas funções sociais que vêm à tona se concentram na ação comunicativa e na qual a ação comunicativa *não* pode ser substituída por outros mecanismos. A reprodução material da sociedade - mantendo sua existência física tanto internamente quanto externamente - é misturada com a imagem da sociedade entendida como mundo da vida estruturada comunicativamente. A negligência da economia, da guerra, e da luta por poder político, a desconsideração da dinâmica em favor de uma lógica de desenvolvimento social são detrimientos, sobretudo, das reflexões de Mead sobre a evolução social. Precisamente na medida em que a integração social tem que ser mais e mais garantida via consenso, há uma questão premente quanto aos limites da eficácia empírica dos motivos racionais. As restrições de reprodução do sistema social, que atingem diretamente as orientações de ações de indivíduos socializados, permanecem fechadas para uma análise restrita às estruturas de interação. A racionalização do mundo da vida, que ocupa o interesse de Mead, tem que ser localizada em uma história *sistemática* acessível apenas para a análise funcional. A esse respeito, a teoria da divisão do trabalho de Durkheim tem a

vantagem que conecta as formas de solidariedade social com a diferenciação do sistema social.<sup>137</sup>

A citação acima indica como para Habermas, o modelo weberiano da teoria da racionalização, é colocado em marcha no sentido da aproximação comunicativa de Mead e da linguistificação do sagrado em Durkheim. Para Habermas, as deficiências explicativas desse modelo quase *naive* evidenciam-se porque não se preocupam com a reprodução material da sociedade. Ora, justamente porque Mead ignora uma parcela muito importante da vida social das sociedades modernas, ou seja, a formação de subsistemas de ação que não respondem à comunicação ideal de um mundo da vida racionalizado. Nesse sentido, a ideia de racionalização do mundo da vida propõe resolver essa questão a partir do desacoplamento entre sistema e mundo da vida.<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> “Die Einseitigkeit seines kommunikationstheoretischen Ansatzes und des strukturalistischen vorgehens zeigt sich schon daran, daß nur diejenigen gesellschaftlichen Funktionen in den Blick kommen, die auf kommunikatives Handeln übergehen und in denen kommunikatives Handeln auch nicht durch andere Mechanismen ersetzt werden kann. Die materielle Reproduktion der Gesellschaft, die Sicherung ihres physischen Bestandes nach außen wie nach innen, sind aus dem Bild einer Gesellschaft, die als kommunikativ strukturierte Lebenswelt verstanden wird, ausgeblendet. Die Vernachlässigung von Ökonomie, Kriegführung, Kampf um politische Macht, das Absehen von der Dynamik zugunsten der Logik gesellschaftlicher Entwicklung beeinträchtigen vor allem Meads Überlegungen zur sozialen Evolution. Gerade wenn es zutrifft, daß die soziale Integration in zunehmendem Maße durch kommunikativ erzielten Konsens gesichert werden muß, drängt sich die Frage nach den Grenzen der integrativen Kapazität verständigungsorientierten Handelns, nach den Grenzen der empirischen Wirksamkeit rationaler Motive auf. Die Reproduktionszwänge des Gesellschaftssystems, die durch die Handlungsorientierungen der vergesellschafteten Individuen *hindurch greifen*, verschließen sich einer auf Interaktionsstrukturen eingegengten Analyse. Die *Rationalisierung der Lebenswelt*, der Meads Interesse gilt, erhält erst ihren Stellenwert in einer *Systemgeschichte*, die nur einer funktionalistischen Analyse zugänglich ist. Demgegenüber hat Dürkheims Theorie der Arbeitsteilung den Vorzug, daß sie die Formen gesellschaftlicher Solidarität in den Zusammenhang mit der strukturellen Differenzierung des Gesellschaftssystems stellt.” *TkH*, II p.169.

<sup>138</sup> Para uma análise minuciosa do problema, ver: DIETZ, Simone. *Lebenswelt und System: widerstreitende Ansätze in der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas*. Königshausen & Neumann, 1993. Também a tese de doutorado de Clodomiro Bannwart trata dessa questão quando versa sobre a teoria da evolução e das estruturas normativas de Habermas. Ele afirma: “Segundo o modelo de Habermas da evolução social, desenvolvido no quadro da teoria da ação comunicativa e da ética do discurso (posteriormente denominado mais precisamente teoria do discurso), a relevância do aumento da complexidade sistêmica no processo de evolução social não é passado por alto, mas a ênfase recai na ‘lógica do desenvolvimento’, pois os estágios da consciência moral são considerados como decisivos. Na determinação do processo de evolução, Habermas inverte o vetor [em relação a Luhmann] na medida em que argumenta que o aumento da complexidade e a correspondente diferenciação social dependem de ‘mecanismos de aprendizado’. Nesse sentido, afirma que os processos de diferenciação podem ser tanto ‘sinais de processos de evolução’ como também causas de estagnação evolutiva. Muda da mesma forma o vetor relativamente ao marxismo, na medida em que ressalta que o foco determinante da evolução não se encontra na ‘dinâmica do desenvolvimento’ (nas forças produtivas), mas na ‘lógica do desenvolvimento’ (nas relações intersubjetivas, normativamente orientadas). É possível constatar que, segundo a concepção de Habermas, o desenvolvimento das técnicas de produção e o aumento da complexidade sistêmica representam *condições* da evolução social, ao passo que o desenvolvimento das estruturas normativas constitui o seu fundamento”. BANNWART, Clodomiro. *A moral pós-convencional em Habermas*, Dissertação de mestrado, IFCH/Unicamp, 2002.

### 3.2. Racionalização do mundo da vida

Procuramos apresentar como Habermas, na *Teoria da ação comunicativa*, compreende o conceito de racionalização social – que até 1981 estava posto em termos gerais<sup>139</sup>, ou seja, para a sociedade como um todo – em termos específicos de racionalização *do mundo da vida*. Embora que, com *TWI*, Habermas tenha diferenciado a racionalização em dois níveis, conforme comentamos na transição do primeiro para o segundo capítulo desta dissertação – de cima para baixo e de baixo para cima –, ainda não havia se estabelecido o vocabulário que consideramos específico da obra de 1981. O conceito de racionalização ainda não estava definido como “racionalização do mundo da vida”. Isso é importante para demarcar que a apropriação que Habermas faz de Weber considera que a racionalização no que tange ao momento histórico da modernização (por volta dos séculos XVI a XVIII – algo como a transição da sociedade tradicional para a moderna, se medidos como o estabelecimento das condições culturais e econômicas para o surgimento e estabelecimento do Estado moderno e da economia capitalista na Europa) aponta para a liberação dos potenciais comunicativos presentes na linguagem e libertos pela reflexão em que a divisão formal de domínios de legitimidade foi capaz de produzir. Entretanto, isso só ocorre se for convincente a afirmação de que a ação comunicativa é o modo principal de reprodução simbólica da humanidade. Ou ainda, se racionalidade for identificada com a capacidade de dar razões no discurso levantando pretensões de validade abertas à crítica. Uma vez que o processo de racionalização é identificado à modernização, Habermas terá de reconfigurar o modelo de análise da sociedade: o conceito de racionalização [*Rationalisierung*] aplica-se apenas ao mundo da vida, enquanto o sistema passa a ser compreendido como *complexificado*. Mas, para isso, seria necessário explicar o que Habermas chama de *desacoplamento entre mundo da vida e sistema*. Essa é uma consequência daquilo que estava presente em *TWI* e que passa a ser explicada na *TkH*, remetendo à Marx.

Para tanto, será necessário comentar como Habermas reconstrói o conceito de *mundo da vida* da fenomenologia de Husserl, tal como formulado pelo autor enquanto

---

<sup>139</sup> Em *Técnica e ciência como 'ideologia'* Habermas utiliza o termo “racionalização” tanto para o sistema como para o mundo da vida. Na *Teoria da ação comunicativa*, racionalização faz referência apenas para mundo da vida.

horizonte de sentido e estoque de conhecimento sociocultural fixo e disponível a interpretação dos atores. Consideramos importante notar que Habermas desenvolve uma reconstrução às considerações de Husserl – mas também a seus continuadores Schutz e Luckmann –, na medida em insere o conceito de mundo da vida em um processo histórico de transformação de aprendizado de suas estruturas. Essa reconstrução tem por objetivo demonstrar que a ação comunicativa se encontra em constante tensão com o mundo da vida. Compreendemos que a ideia de racionalização tem que ver, portanto, com os auspícios de que a teoria extrapole o estabelecimento das condições de possibilidade do entendimento possível.

Para Habermas, ao mesmo tempo em que o mundo da vida se apresenta aos atores e/ou participantes da interação como um campo de ação *desde sempre existente*, deve ser possível, pelo menos do ponto de vista teórico, compreender a dinâmica evolutiva das suas estruturas. Seria possível ainda investigar uma forma de desenvolvimento do mundo da vida que se mistura com a própria história do desenvolvimento da espécie humana. Nesse sentido, o conceito de mundo da vida é complementar ao de ação comunicativa, porque, ao mesmo tempo que Habermas irá estabelecer as condições de possibilidade da ação comunicativa em suas considerações pragmático-formais, a reconstrução do conceito de mundo da vida, por sua vez, baseia-se na reconstrução do desenvolvimento histórico concreto que levou ao desenvolvimento da própria universalidade do discurso e da prática nos termos de *pretensões de validade criticáveis*. Porque a reconstrução do mundo da vida é mediada empiricamente pelas contingências do processo de racionalização é que se pode explicar a formação da complexa sociedade moderna.

Dessa forma, partimos aqui de que a reinterpretação radical proposta por Habermas ao conceito weberiano de racionalização, somada ao conceito de mundo da vida da fenomenologia, lança um novo olhar à sua pragmática formal. Essa aproximação funciona manifestamente para o autor na dinâmica da *Teoria da ação comunicativa* como uma *complementaridade* no quadro teórico proposto. Isso significa que Habermas apresenta sua teoria da ação comunicativa em direta conexão às considerações sobre o processo social gerativo de sua pragmática formal, formulando o conceito de mundo da vida como horizonte cultural e social que possibilita aquelas pretensões de validade da ação comunicativa. Porque é apenas fundamentando a universalidade das pretensões de

validade como efeito do processo de racionalização do mundo da vida que Habermas poderá fundamentar um ambiente de discussão e debate o qual *empurra* os falantes para dar razões de suas convicções.

Em outros termos, uma nova interpretação acerca do processo de racionalização oferece também uma nova explicação da reconstrução que Habermas propõe três anos mais tarde com a teoria da evolução social de Lawrence Kohlberg<sup>140</sup>, reconstruindo as raízes da moralidade de cunho pós-convencional a partir da história da espécie. No contexto da *Teoria da ação comunicativa*, essas raízes são por nós interpretadas como o desenvolvimento do processo de racionalização social enquanto *processo de aprendizagem*. Dessa forma, a *tendência* evolutiva de Mead é agora pensada como racionalização comunicativa do mundo da vida.

Mead pode interpretar certas tendências evolucionárias (que Durkheim também tem em vista) como racionalização comunicativa do mundo da vida. Este é um assunto, primeiramente, da diferenciação de componentes estruturais do mundo da vida, os quais estão firmemente envolvidos na consciência coletiva: cultura, sociedade e pessoa são separadas uns dos outros. Também é uma questão, em segundo lugar, de mudanças nesses três níveis, alguns substituídos por um conhecimento especializado de acordo com as pretensões de validade e baseados em razões; legalidade e moralidade são separadas uma da outra como “direito” e “moral” e são universalizadas; finalmente, o individualismo se espalha junto a essas pretensões elevadas por autonomia e autorrealização. A estrutura racional dessas tendências em direção a linguistificação podem ser vistas no fato de que a continuidade da tradição, a manutenção de ordens legítimas e a continuidade das histórias de vida se tornam cada vez mais dependentes de atitudes que

---

<sup>140</sup> A reconstrução a que fazemos referência é a que se encontra em HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, publicado originalmente em 1983. Kohlberg oferece a ideia de que existem estádios de “evolução da consciência moral”. O processo de racionalização do mundo da vida, conforme exposto na *Teoria da ação comunicativa*, tem por objetivo explicá-los, com e contra Weber como processo de aprendizado social. Trata-se de um elemento comum com a reconstrução que Habermas faz de Kohlberg: “Kohlberg compreende a passagem de um para outro estádio como aprendizado.” p. 154. As afinidades de tema e sua abordagem são muito grandes entre Habermas e Kohlberg. Isso demonstra como o problema de uma teoria da evolução social são situados anos 1980. Não analisamos aqui relação entre *Consciência moral e ação comunicativa* e a *Teoria da ação comunicativa*, do modo aprofundado que o tema exige. Infelizmente porque Habermas em 1981 Habermas só tivera acesso ao livro de Kohlberg *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes* de 1974. No mesmo 1981, Kohlberg publica *Essays on Moral Development: the psychology of moral development*, que seria de grande relevância para o texto de 1983 de Habermas. Um balanço muito interessante sobre o tema, bem como sobre relação entre Mead, Piaget e Kohlberg pode ser encontrado em: GARZ, Detlef. *Sozial psychologische Entwicklungstheorien: von Mead, Piaget und Kohlberg bis zur Gegenwart*. Opladen: Westdeutsche Verlag, 1994.

remetem, no caso de sua problematização, às pretensões de validade criticáveis.<sup>141</sup>

Embora Habermas tenha afirmado que apenas a pragmática formal pode diagnosticar as patologias sociais como comunicação sistematicamente distorcidas, em última análise, apenas com a partir dessa noção, o diagnóstico seria incompleto. Pois, ao mesmo tempo em que deve levar a sério os contornos universalistas da ação comunicativa na sociedade moderna, Habermas diz também que a ação comunicativa tem de estar em conexão com o pano de fundo de conhecimento do qual os participantes da interação nutrem suas posições. Em *Consciência moral e ação comunicativa*, Habermas afirma que: “A ação comunicativa pode ser compreendida como um processo circular no qual o ator é as duas coisas ao mesmo tempo: ele é o *iniciador*, que domina as situações por meio de ações imputáveis; ao mesmo tempo, ele é também o *produto* das tradições nas quais ele se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais ele se cria.”<sup>142</sup> Conforme apresentamos no capítulo I, a teoria da ação comunicativa busca reconstruir as pretensões de validade universalistas que se encontram implícitas na linguagem e inscritas no modo de ação humana. A característica principal da linguagem é a busca pelo entendimento e a pragmática formal é símbolo desse projeto reconstrutivo, pois demonstra essa tese por meio da reconstrução dos saberes intuitivos de modernos falantes competentes<sup>143</sup>.

Habermas afirma que é a partir da complementaridade entre ação comunicativa e mundo da vida que a pragmática formal pode ser conciliada com a teoria social.<sup>144</sup> Essa não é, ademais, uma conciliação fortuita e cujo efeito poderia ser

---

<sup>141</sup> “Auf diese Weise kann Mead bestimmte evolutionäre Trends, die auch Dürkheim im Blick hat, als *kommunikative Rationalisierung der Lebenswelt* deuten. Dabei handelt es sich einmal um die Ausdifferenzierung der im Kollektivbewußtsein zunächst eng verwobenen strukturellen Komponenten der Lebenswelt: Kultur, Gesellschaft und Person treten auseinander. Zum anderen geht es um die teils parallel laufenden, teils komplementären Veränderungenauf diesen drei Ebenen: um die Verdrängung des sakralen Wissens durch ein auf Gründe gestütztes, nach Geltungsansprüchen spezialisiertes Wissen; um die Trennung von Legalität und Moralität bei gleichzeitiger Universalisierung von Recht und Moral; schließlich um die Ausbreitung des Individualismus mit wachsenden Ansprüchen an Autonomie und Selbstverwirklichung. Die rationale Struktur dieser Versprachlichungstendenzen zeigt sich darin, daß die Fortsetzung von Traditionen, der Bestand legitimer Ordnungen und die Kontinuität der Lebensgeschichte einzelner Personen immer stärker von Einstellungen abhängig werden, die im Falle ihrer Problematisierung auf Ja/Nein-Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen verweisen.” *TkH*, II, p.164.

<sup>142</sup> HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, p.166. [Modificação da tradução de ‘O agir’ para ‘A ação’]

<sup>143</sup> Ver: HABERMAS, *TkH*, II, p.135.

<sup>144</sup> Ver HABERMAS, *TkH*, I, p. 330.

considerado uma propriedade secundária da sua obra. Argumentamos aqui que o conceito de racionalização do mundo da vida é o que dá substância a um dos objetivos principais de toda a obra: demonstrar como o conceito de ação comunicativa só é levado a cabo se puder ser justificado por meio da teoria social. Conforme procuramos explicitar, se a pragmática formal pode ser definida pela análise das condições de possibilidade do entendimento mútuo, do ponto de vista da ação comunicativa que visa ao entendimento *nas sociedades de cunho pós-convencionais*, o estoque de conhecimento racionalizado permite a operação da linguagem de modo crítico frente às normas sociais, à cultura e à própria subjetivação. A explicação do desenvolvimento empírico do processo depende agora não apenas da história da teoria, de possível compreender como a civilização moderna produziu concretamente um fenômeno social e histórico de tal ordem.

Levando essa suposição adiante, compreendemos que explicar o processo de racionalização significa enfatizar o processo que possibilita o surgimento de um tipo de ação crítica aos seus próprios pressupostos. Para tanto, é preciso uma completa reconfiguração do conceito tal como formulado por Weber e recepcionado pela teoria crítica. Ademais, o conceito de racionalização social é muito caro à teoria crítica, basta observar como esse assunto foi desenvolvido e os efeitos paradoxais gerados na sua recepção no que se convencionou chamar de primeira geração dessa corrente teórica.<sup>145</sup> Partindo da reconstrução do processo de racionalização Habermas irá se afastar de dois grandes paradigmas filosófico-sociológicos anteriores, sobretudo no que tange à *práxis*.

---

<sup>145</sup> Sobre esses efeitos, ver o capítulo IV de *Teoria da ação comunicativa*. Especialmente quando Habermas afirma: “Horkheimer e Adorno radicalizam a teoria da reificação de Lukács de modo sociopsicológico, eles o fazem com o intuito de explicar a estabilidade das sociedades capitalistas desenvolvidas sem *ter* que abrir mão da perspectiva proporcionada pela crítica do fetichismo da mercadoria. A teoria tem a obrigação de explicar porque o capitalismo simultaneamente aumenta as forças produtivas e paralisa as forças de resistência subjetiva. Lukács assumiu que a validade de uma lógica de acordo com a qual o processo de reificação da consciência *deve* conduzir à sua auto superação na consciência de classe proletária. Horkheimer e Adorno colocaram a lógica de Hegel de lado e tentaram explicar empiricamente a evidência que refuta esse prognóstico. Que a razão objetiva não é passível de restauração nem mesmo por conceitos dialéticos, nisso eles têm a mesma opinião que Weber, o ‘arqui-positivista’ [Tradução nossa]. “Horkheimer und Adorno radikalisieren Lukács’ Theorie der Verdinglichung sozialpsychologisch in der Absicht, die Stabilität entwickelten kapitalistischer Gesellschaften zu erklären, ohne den Ansatz bei der Kritik des Warenfetischismus preisgeben zu müsse. Die Theorie soll erklären, warum der Kapitalismus gleichzeitig die Produktivkräfte steigert und die Kräfte des subjektiven Widerstands stillstellt. Lukács hatte die Gültigkeit einer Logik unterstellt, derzufolge der Prozeß der Verdinglichung des Bewußtseins zur Selbstaufhebung im proletarischen Klassenbewußtsein führen *muß*. Horkheimer und Adorno schieben Hegel Logik beiseite und machen sich daran, die Evidenzen, die jene Voraussage wiederlagen, empirisch zu erklären. Daß sich die objektive Vernunft auch in dialektischen Begriffen nicht wiederherstellen läßt, darin sind sie mit Weber, dem ‘Erzpositivististen’, einer Meinung.” HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016 [1981] p. 497.

Em primeiro lugar, com sua crítica às limitações de uma teoria do sujeito na teoria crítica – que Habermas nomeia de “filosofia da consciência” –, quando afirma que esse conceito chegou ao limite com os efeitos da dominação da razão instrumental em Horkheimer e Adorno, ao afirmarem que haveria uma equalização da racionalidade com o diagnóstico da reificação da consciência<sup>146</sup>. E em segundo, como reconstrução de uma teoria da ação tradicional, cujo interlocutor é Max Weber, na medida toma a ideia de que os efeitos da racionalização se encaminham para a naturalização de um tipo de dominação, a saber, um tipo de dominação científica e técnica da racionalidade com respeito a fins [*Zweckrationalität*] sobre a natureza e a sociedade<sup>147</sup>. Em ambos os casos, tudo se passa como se os efeitos patológicos presentes no processo de racionalização fossem necessários ao processo de constituição da moderna e complexa sociedade capitalista. Segundo Habermas, o diagnóstico tem sua razão de ser. Pois,

Na recepção da teoria da racionalização weberiana de Lukács a Adorno fica claro que a racionalização da sociedade sempre foi pensada como reificação da consciência; os paradoxos aos quais essa estratégia conceitual levou evidenciam que esse tema não

---

<sup>146</sup> Habermas formulou essa crítica em termos de crítica a *filosofia da consciência*. De modo geral, a primeira geração da Teoria Crítica, a saber, Adorno e Horkheimer - mas também Lukács -, segundo Habermas, trabalharam o conceito de racionalização no interior uma concepção de filosofia do sujeito, levando ao esgarçamento desse conceito, e da *práxis*, uma vez que se continua preso à filosofia moderna. Tal esgarçamento leva ao paradoxo da reificação da consciência como um processo transistórico. A favor da superação de tal concepção, dentre os objetivos de Habermas na *Teoria da ação comunicativa*, está a fundamentação da intersubjetividade como ponto de partida para a formulação uma teoria filosófica da ação e cujo fim é a conjunção e atualização para com a teoria social mais avançada, no caso, aquela da década de 1980.

<sup>147</sup> Sobre essa questão, são fundamentais as considerações de Habermas via a teoria crítica de Marcuse, sobre o conceito de racionalização weberiano e sua crítica, mediante, um diagnóstico da racionalidade técnica presente desde o último quarto do século XIX, a saber, que a forma de legitimação da dominação se manifesta no poder assumido pela ciência e pela técnica, deixando de ser a troca justa a justificativa da dominação: “Marcuse está convencido de que naquilo que Weber chamou de ‘racionalização’ não se impõe uma ‘racionalidade’ enquanto tal, mas sim uma forma de dominação política imposta em seu nome. Como a racionalidade desse tipo se refere tão somente à escolha correta entre estratégias, ao emprego apropriado da tecnologia e à instauração adequada de sistemas (para fins *estabelecidos* em situações *dadas*), ela subtrai à reflexão e à reconstrução racional o contexto dos interesses sociais mais amplos contidos nas estratégias eleitas, nas tecnologias empregadas e nos sistemas instituídos. Aquela racionalidade se estende, além disso, apenas sobre relações passíveis de utilização técnica e exige por isso um tipo de ação que implica a dominação, seja sobre a natureza, seja sobre a sociedade. Em virtude de sua estrutura mesma, a ação racional com respeito a fins é exercício do controle. Por isso, a ‘racionalização’ das relações vitais segundo o critério dessa racionalidade equivale à institucionalização de uma dominação que não se reconhece politicamente: a razão técnica de sistemas sociais de ação racional com respeito a fins esconde seu conteúdo político inconfesso.” Ver: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014. p.76-77.

pode ser satisfatoriamente trabalhado no contexto conceitual da filosofia da consciência.<sup>148</sup>

Dessa forma, para Habermas, a *atitude crítica*, cuja inspiração é proveniente sem dúvida da crítica marxista, manifesta-se na perspectiva da formulação de um diagnóstico apurado dessas sociedades, mas também do vislumbre da possibilidade de emancipação do tipo de dominação capitalista e burocrática. Também via Marx, Habermas não abre mão de afirmar que a única forma de se encontrar tais potenciais é a partir da análise das potências presentes na *práxis* humana. Isso explica a centralidade dada pelo autor em uma ideia de *teoria da ação*. Entretanto, essa teoria da ação impõe a necessidade de reconstrução da própria racionalidade. Não apenas da racionalidade em geral, mas de uma razão, que aparece como invisível aos olhos de uma teoria cujo ponto de partida é a filosofia da consciência.

Além disso, Habermas se vincula a um movimento comum a Marx, Weber e à tradição da teoria crítica na tentativa de explicação do conjunto da sociedade moderna por meio da transição das sociedades tradicionais para as modernas. Habermas se mantém como um autor que, mesmo escrevendo no final do século XX, compreende a transição importante à sociologia e também à teoria crítica, a partir de nova fundamentação. Por esse motivo, o conceito de racionalização é indispensável para interpretação, na *Teoria da ação comunicativa*<sup>149</sup>, dessa tese clássica da transição das sociedades “tradicionais para a moderna”. Isso porque compreendendo essa transição clássica como racionalização, tal interpretação da modernização passa a ser vista como produto da ação. A investigação das condições de possibilidade para o entendimento, que tem que ser exposta em termos sociológicos, encontra na teoria da ação de Max Weber uma formulação que não está atrelada a um sistema filosófico e cujo horizonte geral seja

---

<sup>148</sup> No original: “An der Rezeption der Weberschen Theorie der Rationalisierung von Luckács bis Adorno wird deutlich, dass gesellschaftliche Rationalisierung stets als Verdinglichung des *Bewusstseins* gedacht worden ist; die Paradoxien, zu denen diese Begriffsstrategie führt, zeigen, dass dieses Thema im begrifflichen Kontext der Bewusstseinsphilosophie nicht befriedigend bearbeitet werden kann.” HABERMAS, J. *TkH.*, II, p.09.

<sup>149</sup> De fato, Habermas não *apenas* se preocupou com a transição da sociedade tradicional tida como pré-capitalista para a capitalista, moderna. Parece-nos que uma vez que Adorno e Horkheimer reconstruíram o proto-sujeito na *Dialética do Esclarecimento* a fim de demonstrar a tese em que o mito se converte em esclarecimento e o esclarecimento em mito, Habermas procura criticar o conceito de sujeito tendo em vista fundamentá-lo de modo *comunicativo*. Desse modo, podemos observar, sobretudo no capítulo V da *Teoria da ação comunicativa* a reconstrução da relação mais primitiva entre os *homines sapiens* por meio de gestos como uma prática comunicativa. A questão de como essa primeira relação interativa gestual acaba por se desenvolver na prática comunicativa gramaticalmente regulada e, por fim, na formulação de argumentos válidos e dotados de universalidade será tratada também aqui como processo de aprendizagem social.

notadamente composto como um sistema totalizante e em que a ação humana constituísse apenas uma parte, embora relevante, da teoria.<sup>150</sup> A teoria da ação, para Habermas, explica a fundamentação social de problemas filosófico-práticos, mas também engendra novas perspectivas sobre a teoria da modernização sociológica. Mais do que isso, será sobre essa dimensão normativa do processo de modernização em que Habermas aposta suas fichas. Dessa forma, o que Weber compreendia como *desencantamento do mundo*, Habermas irá conceitualizar, sob a luz da modernização, como um processo de aprendizagem.

A partir dessa concepção do processo de racionalização como processo de aprendizagem, acreditamos que as exigências da ação comunicativas – ações que criticam tanto o conteúdo de uma proposição, quanto às pretensões de validade ilocucionárias nelas implícitas – *testam* o conhecimento pré-teórico disponível. Elas contestam o conhecimento tido por certo e que aparece a atores como *quase naturais*. O efeito de processo coloca em movimento as estruturas da linguagem e promovem uma transformação sistemática das estruturas do próprio mundo da vida. Segundo nossa interpretação, a questão a ser colocada é: que tipo de aparato teórico é necessário para compreender o movimento histórico e social das estruturas e das pretensões implícitas às regras sociais, às interpretações culturais e às normas socializadoras<sup>151</sup> que substrato da sociedade moderna? Essa teoria precisaria alcançar aquelas condições de possibilidade de um tipo de ação que expresse a ação comunicativa. Além disso, seria ainda possível reconstruir *retrospectivamente* o desenvolvimento da racionalidade comunicativa como um processo *dirigido* de racionalização social.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> REPA, Luiz. *As transformações da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo, SP: Esfera Pública: Singular, 2008.

<sup>151</sup>Ver também: HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. p.169.

<sup>152</sup> Thomas McCarthy, tradutor para o inglês da *Teoria da ação comunicativa* (publicada no mesmo 1981) e intenso colaborador e interlocutor de Habermas no período, escreve em sua brilhante *Introdução do Tradutor*: “As condições da racionalidade comunicativa, da racionalidade motivada pelo reconhecimento intersubjetivo de normas, ganham grande significação empírica para processos de reprodução social. ‘A continuação de tradições, a manutenção de ordens legitimadas e a continuidade das histórias de pessoas individuais tornam-se mais e mais dependentes de atitudes que pontuam em casos problemáticos a posições sim/não sobre pretensões de validade criticáveis.’ Como Habermas resume, a linguistificação do sagrado significa uma racionalização do mundo da vida.” O que mais nos interessa aqui é destacar que na nota 12 de sua introdução, McCarthy diz: “É importante de se notar - mais uma vez - que a ideia de um mundo da vida racionalizado não serve a Habermas como premissa para uma filosofia da história ressurgida, mas como um realce para a investigação empírica e social. Não há nada de inevitável sobre o processo de racionalização; estes são condicionados empiricamente; para compreendermos essas condições, nós necessitamos ir além das descrições estruturais internas ao quadro de uma lógica desenvolvimentista. Além disso, racionalização não pode ser simplesmente equalizada com progresso.”

Assim, para procurar uma resposta satisfatória a essa questão, devemos estar atentos para o modo como Habermas desenvolve a reconstrução no que diz respeito ao conceito de *mundo da vida*. Esse conceito provém da fenomenologia de Husserl e, na *TkH*, é construído conjuntamente com a intersubjetividade e mediado linguisticamente em Schütz e Luckmann<sup>153</sup>. Nesse quadro mais amplo, o conceito de mundo da vida faz referência, sobretudo, a um horizonte, isto é, um estoque de conhecimento que aparece às costas dos atores como não problematizados, disponível a eles para pré-interpretação e, ao mesmo tempo, disponível para interpretação mediante sua ação. O mundo da vida deve ter então, um caráter duplo: como algo pré-estabelecido, mantendo-se às costas dos atores em sua ação e, ao mesmo tempo, mediante um *tema*, recortado em determinada situação:

Apenas os segmentos limitados do mundo da vida, que são trazidos para dentro do horizonte de uma situação, constroem um contexto passível de tematização pela ação orientada para o entendimento e aparecem sob a categoria de conhecimento. Da perspectiva voltada à situação, o mundo da vida aparece como uma reserva de convicções auto compreensivas [*Selbsterständlichkeiten*] e inabaláveis que os participantes da comunicação recorrem em um processo cooperativo de interpretação. Elementos individuais, *auto-compreensões específicas, são, entretanto, mobilizadas* de uma forma de consensual e, ao mesmo tempo, de um conhecimento problematizável *apenas quando elas se tornam relevantes para uma situação*.<sup>154</sup>

---

MCCARTHY, Thomas. *Translator's Introduction*. In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1. p. XXV e p. 404-405.

<sup>153</sup> SCHÜTZ, A & LUCKMANN, Th. *Strukturen der Lebenswelt*, 1973. É importante observar que nos parece plausível afirmar que a publicação de *Strukturen der Lebenswelt* em 1973 foi um dos textos de fundamental importância para Habermas desenvolver seu projeto teórico-reconstrutivo que culmina na *Teoria da ação comunicativa*. Isso porque, mesmo com os avanços realizados por Habermas no sentido de compreender a distinção entre trabalho e interação já em 1968 ele ainda não parecia dispor de meios teóricos capazes de compreender a distinção entre trabalho e interação suficiente para conceber um campo de ação simbolicamente estruturado para a ação comunicativa. Ademais, consideramos que a finalização e a publicação - por parte de Luckmann do livro de Schutz até então ocioso foi fundamental para a reconstrução de Habermas do conceito de *mundo da vida*. Dessa forma, nos colocamos ao lado de uma interpretação da teoria habermasiana segundo a qual o conceito de estruturas simbólicas do mundo da vida é de fundamental importância para possibilidade da análise sociológica e para a compreensão de elementos fundamentais da vida social na modernidade. Ou seja, o objetivo de Habermas será construir um marco teórico crítico e se apropriando de uma dimensão estrutural disponível na teoria tradicional, de modo a explicar como tais conceitos se articulam a partir de uma perspectiva nova, como seria possível introduzir no conceito de estruturas do mundo da vida uma dimensão capaz de compreender os elementos complexificadores e transformadores da cultura e a sua relação com a sociedade como um todo, tendo em vista a constituição das sociedades modernas.

<sup>154</sup> "Nur die begrenzten Ausschnitte der Lebenswelt, die in einen Situationshorizont hereingezogen werden, bilden einen thematisierungsfähigen Kontext verständigungsorientierten Handelns und treten unter der Kategorie des *Wissens* auf. Aus der situationszugewandten Perspektive erscheint die Lebenswelt als ein Reservoir von Selbstverständlichkeiten oder unerschütterten Überzeugungen, welche die Kommunikationsteilnehmer für kooperative Deutungsprozesse benutzen. Einzelne Elemente, bestimmte

Segundo a citação acima é possível afirmar que um dos maiores ganhos advindos da incorporação do conceito de mundo da vida ao de ação comunicativa é a que a abertura para a compreensão da ação humana a partir da orientação para o entendimento a partir de um horizonte compartilhado de conhecimento. Agora podemos ver como a ideia de um sujeito iniciador da ação e dotado de interesses próprios não capaz de oferecer aquele aparato teórico. Ainda é interessante notar como, por meio da tematização de segmentos recortados do mundo da vida a categoria de conhecimento surge à medida em que a precedência da situação e do tema é imposto ao ator. Portanto, trata-se do conhecimento intuitivo dos atores sobre o modo de lidar com a situação<sup>155</sup>. Ademais, conhecimento que aparece aos atores como auto compreensivo, auto evidente, dependente de um processo cooperativo. Uma vez que a meta da ação se orienta para o entendimento, mesmo as convicções mais profundas dos indivíduos (*elementos individuais, ou ainda auto compreensões*) têm de se colocar sob o escrutínio de processos cooperativos de interpretação, mediante a imposição de uma situação, do recorte de um tema e da reserva significativa do mundo da vida.

Habermas também observa um curioso ponto de inflexão. De fato, são evidentes os ganhos fundamentais da teoria de Schütz e Luckmann, porque colocam em evidência esse horizonte de sentido e de pré-interpretações culturais para os propósitos de superação do modelo centrado na eficácia e no sucesso da ação individual. Sobretudo porque esses autores apresentam um grande peso teórico na ação direcionada ao entendimento mútuo e realizam uma virada inflexiva frente à Husserl pois as condições de possibilidade do entendimento dependem de uma estrutura linguística e intersubjetiva em movimento. Entretanto, tais considerações, na medida em que se estabelecem teoricamente tendem a resultar naquilo que Habermas identifica como *déficits* teóricos presentes na fenomenologia, principalmente quando se procura utilizar tais noções para a teoria social. Segundo *TkH*, os *déficits* fenomenológicos podem ser indicados a partir de três pontos: o resquício da filosofia da consciência, a separação entre linguagem e mundo

---

*Selbstverständlichkeiten* werden aber erst in der Form eines konsentierten und zugleich problematisierbaren Wissen mobilisiert, wenn sie für eine Situation relevant werden." HABERMAS, J. *TkH*. Vol. 2, p. 189.

<sup>155</sup> Embora o problema acerca de uma crítica a teoria do conhecimento propriamente *científico* tenha sido um dos principais pontos, senão do todo o livro publicado por Habermas em 1968, a saber, *Conhecimento e interesse*, o conceito de conhecimento tem sua definição mais exata se compreendida na *Teoria da ação comunicativa* como um saber intuitivo de falantes competentes, produto de um mundo da vida racionalizado e, por fim, pré-científico. É curioso observar como o projeto de crítica a teoria do conhecimento dá lugar a fundamentação da interação via intersubjetividade e princípios morais pós-convencionais.

da vida e, por fim, a identificação do mundo da vida com a sociedade como um todo. Por meio da complementaridade entre mundo da vida e o conceito de ação comunicativa, Habermas intenta sanar esses problemas ao afirmar:

Eu gostaria de explicar o conceito de mundo da vida e para esse fim eu devo tomar novamente os fios de nossas reflexões sobre a teoria da comunicação. Minha intenção não é seguir adiante no exame da pragmática formal da ação comunicativa; eu desejo muito mais tomar esse conceito, que já foi um tanto analisado, e seguir adiante na questão de como o mundo da vida como horizonte que está em movimento “desde sempre” é limitado e modifica-se por meio das mudanças estruturais da sociedade como um todo.<sup>156</sup>

Essas são, conforme compreendemos, as condições de possibilidade para o estabelecimento de uma teoria da racionalização das estruturas comunicativas do mundo da vida. A reconstrução do conceito de mundo da vida deve ser capaz de desconectá-lo das amarras da filosofia da consciência por meio de uma teoria da ação *comunicativa*, estabelecendo um nexos entre linguagem e mundo. Isso, a fim de inserir a importante distinção entre *participante* e *narrador*, na medida em que o narrador é capaz de realizar uma reconstrução de suas estruturas, por meio da linguagem.

Em resumo, a limitação da fenomenologia consiste na assunção tácita ou despercebida do modelo teórico da filosofia da consciência. A teoria fenomenológica do mundo da vida explica como são possíveis as interpretações, como a cultura se apresenta disponível à interpretação *dos indivíduos*.<sup>157</sup> A dificuldade aparece na medida em que essa

---

<sup>156</sup> “Ich möchte den Begriff der Lebenswelt explizieren und zu diesem Zweck den Faden unserer kommunikationstheoretischen Überlegungen wieder aufnehmen. Die Absicht ist nicht die formalpragmatische Untersuchung des kommunikativen Handelns weiterzutreiben; ich will vielmehr auf diesem Begriff, soweit er bisher analysiert ist, aufbauen und der Frage nachgehen, wie die Lebenswelt als der Horizont, in dem sich die kommunikativ Handelnden “immer schon” bewegen, ihrerseits durch den Strukturwandel der Gesellschaft im ganzen begrenzt und verändert wird.” *TkH,II*, p.182.

<sup>157</sup> “Schutz und Luckmann stellen sich vor, dass der Akteur aus den Grundelementen seines Wissensvorrats die Welt, aus der heraus er lebt, konstruiert. Sie beschreiben, wie er dabei die allgemeinen seiner Lebenswelt erfährt: “In jeder Situation ist mir die Welt nur in einem beschränkten Ausschnitt gegeben; nur ein Teil der Welt ist in aktueller Reichweite. Um diesen Bereich staffeln sich aber Bereiche wiederherstellbarer oder auch nur erlangbarer Reichweite, die ihrerseits sowohl eine zeitliche als auch soziale Struktur aufweisen. Ferner kann ich nur einem Ausschnitt der Welt wirken. Um die aktuelle Wirkzone staffeln sich jedoch wiederum wiederherstellbare und erlangbare Wirkzonen, die ebenfalls eine zeitliche und soziale Struktur besitzen. Meine Erfahrung der Lebenswelt ist auch zeitlich gegliedert: die innere Dauer ist ein Erlebnisablauf, der aus gegenwärtigen, retentiven und protentiven Phasen besteht, wie auch Erinnerungen und Erwartungen. Sie überschneidet sich mit der Weltzeit, der biologischen Zeit und der sozialen Zeit und sedimentiert sich in der einzigartigen Reihenfolge einer artikulierten Biographie. Und schließlich ist meine Erfahrung sozial gegliedert. Alle Erfahrungen haben eine soziale Dimension, wie denn auch die zeitliche und räumliche Gliederung meiner Erfahrung ‘sozialisiert’ ist. Darüber hinaus hat aber

teoria *representa* as vivências individuais como o fundamento para um recorte da gama de significações intersubjetivas, sociais e temporais em suas interpretações, recaindo em bases subjetivas, as quais recaem em narrativas (em última instância biográficas) para a fundamentação da intersubjetividade. Para Habermas, isso se configura como contrassenso. A base da intersubjetividade, segundo a teoria reconstrutiva almejada por Habermas, que fundamenta o mundo da vida não repousa no sujeito, mas na linguagem.<sup>158</sup>

O objetivo primeiro que a análise fenomenológica das estruturas do mundo da vida coloca-se é esclarecer a organização espaciotemporal do mundo da vida; eu não vou seguir adiante nesse assunto. Interessa-me muito mais o fato de que Schutz e Luckmann prendem-se no modelo da filosofia da consciência. Eles iniciam, como Husserl, com a consciência egológica da qual as estruturas gerais do mundo da vida são dadas como condições subjetivas necessárias da experiência de um mundo da vida social concretamente formado, historicamente marcado.<sup>159</sup>

Assim, no sentido de superar o que considera o último resquício da filosofia da consciência, Habermas apresenta um esquema teórico no qual a linguagem cumpre a função anteriormente ocupada pelo *sujeito* de mediação entre mundo e interpretação das estruturas da sociedade.

Nesse sentido, para Habermas, é necessária ainda uma abordagem teórica que se diferencie daquela das narrativas dos atores que tornam o mundo da vida hermético. Por isso, tal abordagem apresenta grande dificuldade em explicar de modo sistemático, as transformações ocorridas no mundo da vida, considerando um olhar teórico retrospectivo sobre a história da espécie. É apenas essa reconstrução que possibilita se

---

meine Erfahrung von der Sozialwelt eine spezifische Struktur. Der andere ist mir als Mitmensch in der Wir-Beziehung unmittelbar gegeben, während die mittelbaren Erfahrungen der Sozialwelt nach Anonymitätsgraden gestaffelt und in Erfahrungen der zeitgenössischen Welt, der Volwelt und der Nachwelt, gegliedert sind." *TkH*, II, p.196.

<sup>158</sup> "Wenn wir, wie in der auf Humboldt zurückgehende Tradition üblich, einen internen Zusammenhang zwischen Strukturen der Lebenswelt und Strukturen des sprachlichen Weltbildes annehmen, kommt der Sprache und der kulturellen Überlieferung gegenüber allem, was zum Bestandteil einer Situation werden kann, eine in gewisser Weise transzendente Stellung zu. Sprache und Kultur decken sich weder mit dem formalen Weltbegriffen, mit deren Hilfe die Kommunikationsteilnehmer ihre Situation gemeinsam definieren, noch erscheinen sie als etwas Innerweltliches. Sprache und Kultur sind für die Lebenswelt selbst konstitutiv." *Ibid.*, p.190.

<sup>159</sup> „Die phänomenologische Analyse der Lebensweltstrukturen setzt sich in erster Linie das Ziel, die raumzeitliche und soziale Gliederung der Lebenswelt aufzuklären; darauf will ich hier nicht näher eingehen. Mich interessiert vielmehr der Umstand, daß Schütz und Luckmann am Modell der Bewußtseinsphilosophie festhalten. Sie setzen wie Husserl beim egologischen Bewußtsein an, für das die allgemeinen Strukturen der Lebenswelt als notwendige subjektive Bedingungen der Erfahrung einer konkret ausgestaltet, historisch geprägten sozialen Lebenswelt gegeben sind (...)" *Ibid.*, p.196.

compreender, por meio da linguagem, quais são as estruturas fundamentais da comunicação, de tal sorte que oferece modos de rastrear outros dois outros componentes: cultura (como afirma a fenomenologia), mas também a personalidade e as normas sociais, tornando o conceito da vida de modo adequado à tipologia da ação da modernidade.

A fim de conquistar a complexidade almejada por sua teoria, para Habermas, que a ação comunicativa também deve se afastar dos limites da fenomenologia, isto é, do modo que compreende o mundo da vida a partir de sua *virada teórica da ação*. Dessa forma, o ponto-cego das teorias Schutz, Luckmann e Husserl, entendido como a *abordagem teórica da comunicação*. Ora, se a reconstrução da ideia de ação levou ao resultado de uma ação comunicativa, será necessária sua aplicação ao conceito de mundo da vida. E, nesse momento, a ênfase na cultura funciona de modo limitador da essa empreitada de Habermas:

Ações, ou o enfrentamento de situações, apresenta-se como um processo circular, no qual o ator é igualmente tanto o *iniciador* quanto o *produto* das tradições às quais ele pertence, dos processos de socialização e de aprendizado aos quais está sujeito. Enquanto impõe-se *a frente* [a frente] dos atores um segmento relevante da situação do mundo da vida como um problema que ele tem de resolver em alguma direção, *a tergo* [por detrás] ele é sustentado pelo pano de fundo de seu mundo da vida, que de modo algum é composto apenas por certezas culturais. Esse pano de fundo é composto *também* por capacidades individuais, dos conhecimentos intuitivos sobre *como* se lidar com uma situação, e de práticas socialmente estabelecidas, dos conhecimentos intuitivos *sobre os quais* se pode confiar em uma situação, não menos do que as convicções do pano de fundo trivialmente conhecidas. Sociedade e personalidade não são apenas restrições concretas, elas também servem como fonte.<sup>160</sup>

---

<sup>160</sup> "Handeln, oder die Bewältigung von Situationen, stellt sich als Kreisprozess dar, im dem der Akteur beides zugleich ist - der *Initiator* zurechenbarer Handlungen und das *Produkt* von Überlieferungen, in denen er steht, von solidarischen Gruppen, denen er angehört, von Sozialisations- und Lernprozessen, denen er unterworfen ist. Während sich *a frente* dem Handelnden der situations-relevante Ausschnitt der Lebenswelt als Problem aufdrängt, das er in einiger Regie lösen muss, wird er *a tergo* von Hintergrund seiner Lebenswelt getragen, die keineswegs nur aus kulturellen Gewissheiten besteht. Dieser Hintergrund besteht *auch* aus individuellen Fertigkeiten, dem intuitiven Wissen, *wie* man mit einer Situation fertig wird, und aus sozial eingelebten Praktiken, dem intuitiven Wissen, *worauf* man sich einer Situation verlassen kann, nicht weniger als aus den trivialerweise gewussten Hintergrundüberzeugungen. Gesellschaft und Persönlichkeit werden nicht nur als Restriktionen wirksam, sie dienen auch als Ressourcen." *Ibid.*, p.204.

Portanto, com o recurso do conceito de mundo da vida proposto por Habermas, o autor pretende superar a filosofia da consciência, os limites da fenomenologia e reformular a teoria da ação, agora como ação comunicativa. Essa ampliação conta com a incorporação da sociedade e da personalidade. Trata-se de elucidar também como a incorporação dos elementos da sociedade e da personalidade torna cada vez mais racionalizado o mundo da vida. Essa diferenciação constitui-se como essencial para que Habermas consiga de fato fundamentar seu conceito de ação comunicativa no mundo da vida em processo de racionalização. Desse modo, a ação comunicativa não aparece apenas como teste no mundo dependente da interpretação cultural: ela também mostra sua força na medida em que as normas sociais integram indivíduos e no modo de socialização, nas quais se formam as identidades pessoais.

Para fundamentar distinção entre esses três componentes estruturais do mundo da vida evitando o reducionismo culturalista da fenomenologia, Habermas demonstra como Schutz e Luckmann, embora tenham fornecido uma espécie de *action-theoretical twist*, se furtam ainda de uma outra distinção fundamental: a distinção da perspectiva dos participantes e da perspectiva do narrador (também chamada de perspectiva teórica). Da perspectiva do narrador – que se afasta daquela dos falantes competentes cerrados em sua cultura –, é possível compreender o conceito de mundo da vida para além das noções de teste cultural frente ao mundo; portanto, compreendê-lo como estruturas de personalidade e de normas.

Agora, vemos a importância da ideia de racionalização do mundo da vida: Habermas compreende que a sua racionalização é o motor da diferenciação entre cultura, personalidade e sociedade. Esse nível teórico é o que lhe permite diferenciar as narrativas particulares daquela da reconstrução teórica acerca das estruturas da comunicação. Talvez, um conceito de mundo da vida culturalista poderia até ser bem-vindo nas análises das sociedades tradicionais, mas ainda lhe faltaria uma formulação adequada acerca sobre o modo dos indivíduos criticarem regras estabelecidas. Esse é o caso do conceito de mundo da vida em constante processo de racionalização, que se inicia, para Habermas, com a *linguistificação do sagrado*.<sup>161</sup> Na medida em que Husserl, Schütz e Luckmann colocam a ênfase da análise no processo interpretativo unicamente da perspectiva dos

---

<sup>161</sup> *TkH*, II, p.163.

agentes – ou ainda, na perspectiva unicamente situada na cultura – confundem a categoria mais geral de *mundo da vida* com *cultura*, bem como *mundo objetivo de estados de coisas*.

De modo geral, o problema se impõe na medida em que o conceito de mundo da vida, conforme concebido em seu *idealismo culturalista*, se fecha diante da possibilidade de transformação advinda de um conceito de sistema; que, por sua vez, funciona de acordo com outro tipo de regra (na busca do sucesso da ação ou ainda), mas ainda não explica como o mundo da vida pode ser influenciado *por meio de constrangimentos externos* à ação voltada ao entendimento. Para formular um diagnóstico apurado das sociedades modernas, ao mesmo tempo em que contrapõe-se à Weber e à teoria crítica até então, a empreitada de Habermas, tomou esse horizonte não-problematizado na direção de demonstrar, na perspectiva do narrador (teoria social), *como e quais* as transformações e por meio de quais estruturas, atores sociais se valem cooperativamente, comunicativamente, dentro desse horizonte de sentido.

Contra a ideia de que atores em interação seriam *apenas* participantes, Habermas acrescenta por meio do conceito de mundo da vida cotidiano, que a intersubjetividade da interpretação depende de atos de fala articulados de modo *narrativo*. Trata-se de um processo no qual atores entendem-se e constituem-se a si mesmos por meio de suas narrativas e interpretações. Atores constituem seu mundo da vida como uma totalidade de fatos no mundo por meio da articulação *narrativa* de seu cotidiano, no processo cooperativo de construção dessas narrativas. Trata-se, portanto, de afastar uma perspectiva *transcendental do mundo da vida*, para aproximá-lo da forma cotidiana concreta que atores se situam como quem são. A *objetivação do mundo da vida* significa nada mais do que a possibilidade garantida de que falantes competentes possam reconstruir narrativamente suas próprias histórias, desde sua vida cotidiana até a formulação de teorias sociais amplas e abstratas. Nesse sentido, o critério de validade dessas histórias verdadeiras já é aplicado por Habermas como atos de fala constatativos, cujos critérios são de verdade:

Enquanto o conceito teórico-comunicacional que nós discutimos nos distancia da filosofia da consciência, mesmo assim, ele permanece no mesmo nível analítico da filosofia que o conceito transcendental de mundo da vida da fenomenologia. Isto é obtido pela reconstrução do conhecimento pré-teórico de falantes competentes: da perspectiva de participantes, o mundo da vida

aparece como um horizonte formador de processos de busca do entendimento; na delimitação do domínio de relevância de uma dada situação, este contexto permanece, ele próprio, retirado da tematização dentro da situação. O conceito de mundo da vida teórico-comunicativo da perspectiva do participante não é diretamente disponível para objetivos teóricos; ele não é adequado para demarcar um domínio de objetos para as ciências sociais, isto é, a região dentro da qual o mundo objetivo é formado como totalidade acessível hermeneuticamente, no sentido amplo de fatos históricos ou socioculturais. O conceito de mundo da vida cotidiano é mais adequado para isso; é por esse meio que os atores comunicativos localizam suas proposições no espaço social e no tempo histórico. Na prática comunicativa da vida cotidiana, pessoas não apenas encontram outras na atitude de participantes; elas também apresentam narrativamente eventos que acontecem em seu mundo da vida. A narração é uma forma especializada de atos de fala constativos que servem para descrever eventos socioculturais sobre o conceito de “mundo”, no sentido do mundo cotidiano ou mundo da vida, que define a totalidade de estado de coisas que podem ser reportados em histórias verdadeiras.<sup>162</sup>

Hans Joas tem uma leitura profícua sobre o problema levantado na citação acima, na qual interpreta a objetivação do mundo da vida como *story-teller*<sup>163</sup>. Ele nota que Habermas recorre a um conceito de mundo da vida *cotidiano* para se contrapor ao que chama de conceito de mundo da vida transcendental. Para isso, Joas afirma que Habermas terá ainda que afirmar que sua ideia de mundo da vida está em estreita ligação com um *conhecimento narrativo*. Por essa razão, a categoria de análise sociológica que ele próprio propõe como mundo da vida depende de sua formulação dos atos de fala constativos. Trata-se aqui de mais uma imbricação entre a teoria dos atos de fala de

---

<sup>162</sup> “While the communication-theoretic concept of the lifeworld we have been discussing gets us away from the philosophy of consciousness, it nevertheless still lies on the same analytical level as the transcendental lifeworld concept of phenomenology. It is obtained by reconstructing the pretheoretical knowledge of competent speakers: from the perspective of participants the lifeworld appears as a horizon-forming context of processes of reaching understanding; in delimiting the domain of relevance for a given situation, this context remains itself withdrawn from thematization within that situation. The communication-theoretic concept of the lifeworld developed from the participant's perspective is not directly serviceable for theoretical purposes; it is not suited for demarcating an object domain of social science, that is, the region within the objective world formed by the totality of hermeneutically accessible, in the broadest sense historical or sociocultural facts. The everyday concept of the lifeworld is better suited for this purpose; it is by this means that communicative actors locate and date their utterances in social spaces and historical times. In the communicative practice of everyday life, persons do not only encounter one another in the attitude of participants; they also give narrative presentations of events that take place in the context of their lifeworld. Narration is a specialized form of constative speech that serves to describe sociocultural events and objects. Actors base their narrative presentations on a lay concept of the “world,” in the sense of the everyday world or lifeworld, which defines the totality of states of affairs that can be reported in true stories.” TKH, II, p.135-136.

<sup>163</sup> JOAS, *The unhappy*, p.115.

Habermas com seu conceito de mundo da vida. Essa relação surge para demonstrar como é impossível, mesmo ao teórico, assumir uma posição *extramundana*. As categorias de análise da sociedade encontram, portanto, no conceito de *narração* critérios de verificação por verdade ou falsidade. Podemos afirmar, ainda, que a crítica de *contradição performativa* de Habermas a Adorno e Horkheimer quatro anos mais tarde partilha desse mesmo argumento.<sup>164</sup>

É a partir dessa concepção, segundo a qual a ação comunicativa dos indivíduos em cada situação, mediante um recorte e tema do mundo da vida, que servirá como motor do processo de racionalização. A perspectiva do narrador que torna possível para Habermas rastrear as estruturas das ações humanas que, a partir de situações determinadas, possam engendrar a promoção das modificações históricas que levaram e levam o mundo da vida a um processo de aprendizagem. Isso permite que Habermas conecte o modo de se pensar a sociedade advinda da herança marxista com aquele da clássica da sociologia de um modo específico, a saber, buscando explicar como determinadas formas de dominação se incrustam no mundo da vida e se legitimam no ancoramento dessas formas *reificadas* na vida cotidiana.

Dessa forma, a questão acerca de como se age comunicativamente dentro de um mundo da vida não mais fundamentado pela intuição subjetiva leva Habermas a considerar mais do que cultura e a capacidade de interpretação nela inscrita. Para explicar de modo mais completo a reprodução do mundo da vida, ele recorre a um processo no qual paulatinamente cinde-se, na história da humanidade, a cultura da personalidade e das normas, um para com os outros: esse processo é nomeado pelo autor como *diferenciação estrutural do mundo da vida*. Esse processo é o ponto chave da reconstrução completa do conceito de racionalização social de Weber.

Ora, uma vez que o reducionismo culturalista da teoria fenomenológica se mostra evidente, sendo necessária a consideração acerca da *sociedade como um todo*, também fica claro que, para a compreensão teórico-crítica do conceito de mundo da vida, é necessário recorrer às suas formas de desenvolvimento concretas, bem como ao modo pelo qual ele se relaciona às formas de reprodução material da sociedade. No quadro da *Teoria da ação comunicativa*, Habermas não irá recorrer ao materialismo histórico, nem

---

<sup>164</sup> HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002.

no sentido de reconstrução das estruturas normativas ali presentes, nem para explicar as patologias da modernidade. A crítica ao capitalismo muda de figura e passa agora pela necessidade de crítica aos modos da razão funcionalista incrustados no poder e no dinheiro. Com esse conceito de sociedade, Habermas julga ser possível compreender tais patologias como a própria linguagem, mas que se encontra sistematicamente distorcida pela razão funcionalista. Essa abordagem é muito frutífera, porque procura demonstrar, por um lado, que o conceito de ação comunicativa não pode ser compreendido independentemente da lógica de desenvolvimento do mundo da vida e, por outro, que o mundo da vida não pode ser compreendido independentemente das relações exercidas sobre os modos de produção e reprodução material da sociedade.

Essa seria uma explicação razoável para o impasse encontrado no *materialismo histórico*. Mesmo sem incorporar diretamente o conceito de *desenvolvimento dos modos de produção* presentes no materialismo histórico, Habermas havia recorrido a tal teoria com o objetivo de buscar fundamentações sociológicas para uma noção de evolução social. Ora, se a fenomenologia cumpre esse papel teórico com o conceito de mundo da vida, o paradigma que ela também permite a Habermas compreender o fenômeno da reificação como comunicação sistematicamente distorcida. É apenas munido de tais pressupostos que Habermas poderá formular o conceito de desacoplamento entre sistema e mundo da vida. É assim que Habermas julga ter reunido argumentos o bastante para declarar um desacoplamento entre sistema e mundo da vida. A ideia de desacoplamento coloca um grande desafio à construção de um diagnóstico de tempo presente: buscar compreender de quais modos se relacionam e como funciona essa relação entre sistema e mundo da vida em um momento histórico específico.<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup> Essa asseveração foi criticada de modo mais completo por Hans Joas em seu texto *The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism*. Uma das críticas levantadas por Joas que consideramos mais forte consiste na interpretação de que há um estranho recurso ao funcionalismo na reconstrução de sociedade em dois níveis proposta por Habermas. Ela consiste no fato de que no esforço de Habermas ao compreender a “sociedade como um todo”, traz consigo a reelaboração do problema da reificação como efeito patológico proveniente de subsistemas, de ação que estão descolados do mundo da vida, mas ao mesmo tempo instrumentalizam-no. Ora, se o próprio Habermas compreende que o sistema é circunscrito, na teoria funcionalista por dimensões vitais (tais como a autopreservação e a sobrevivência biológica), então tal sistema não seria capaz de coordenar ações. Dessa forma, Joas não vê sentido imane em estabelecer uma relação de influência do campo sistêmico da reprodução material para com o mundo da vida. Mais do que isso, Joas afirma que não encontra razão no contexto da *Teoria da ação comunicativa* para Habermas empreender o esforço de compreender a sociedade em dois níveis.

Interpretamos que o encontro desse limite no materialismo histórico em 1976 parece direcionar Habermas à reconstrução de um horizonte normativo que será encontrado por meio do conceito de mundo da vida. Procuramos nesta seção apresentar como o conceito de mundo da vida tal como formulado pela fenomenologia hermenêutica é limitado ainda à filosofia da consciência. Em sua formulação inicial não se encontram considerações sobre as possibilidades de transformações estruturais. Será apenas com a ideia de ação *comunicativa* – identificada como modo de reprodução do mundo da vida, constituído pela linguagem – que será possível reconstruir sistematicamente a sua própria história de aprendizagem. Essa abertura de um *mundo da vida objetivado* poderá ainda oferecer aparato conceitual para que o intérprete teórico tenha acesso às estruturas dessa sociedade. Encontramos nesse ponto uma abertura para o estabelecimento de um diagnóstico que explique os efeitos do capitalismo tardio como patologias advindas do sistema sobre o mundo da vida. E não mais nos termos da reificação da consciência, como na recepção de teoria de Weber pelo marxismo de Lukács a Adorno.

Ainda não deixa de ser inquietante que todo o esforço de Habermas em elaborar um diagnóstico diametralmente oposto a Max Weber tenha sido fundamentado na reformulação radical do conceito weberiano de racionalização social. Isso porque, na obra de 1981, Habermas lança seu projeto em termos de uma nova conceitualização da ideia de racionalização, por meio do mundo da vida racionalizado. A noção de racionalização, por fim, seria capaz de explicar dois fenômenos. O primeiro seria o recurso ao conceito de mundo da vida que significa uma tentativa de demonstrar como a ação comunicativa se comporta frente ao estoque de conhecimento adquirido geração após geração, ou melhor, explicar que a ação comunicativa – que visa ao entendimento – não se passa no vazio. O segundo, por sua vez, seria o modo pelo qual Habermas explica o próprio surgimento histórico e social das estruturas que possibilitam a ação comunicativa (um tipo de ação que é, por definição, crítica às pretensões de validade) que depende do contexto levantado pelo recorte e tematização do mundo da vida, enquanto mundo objetivo, subjetivo e social.

### **III.3. Ação comunicativa e moral pós-convencional**

Procuraremos apresentar nesta última parte como o conceito de mundo da vida é fundamental para que a teoria da linguagem de Habermas possa encontrar um vínculo forte na teoria social. Habermas encontra na última seção do capítulo III da *Teoria*

*da ação comunicativa* (a primeira consideração intermediária) um assunto muito relevante para a formulação da pragmática formal. Nessa parte, o autor procura estabelecer, por um lado, uma justificativa a mais para seu conceito de pragmática formal, ao mesmo tempo, em que justifica porque um conceito de pragmática empírica seria insuficiente para a alçada de sua teoria. Ou ainda, que a teoria da ação comunicativa – composta analiticamente pelos atos de fala, atos ilocucionários e, nos termos de Habermas, pela pragmática formal – tem que ser colocada prática para ser capaz de diagnosticar a ideia de ação “livre” na modernidade. Ademais, apresenta-se no escopo teórico lançado na análise restrita da primeira consideração intermediária uma tensão entre sua pragmática formal – necessária à ação comunicativa – e a análise reconstrutiva que versa sobre o que Habermas chama de “complexidade das situações naturais”. Como diz: “Os *tipos puros* da interação linguisticamente mediadas podem ser trazidos progressivamente mais próximos da complexidade das situações naturais sem sacrificar todas as perspectivas teóricas para a análise da coordenação da ação”.<sup>166</sup>

Esse assunto lança luz especialmente para a compreensão de dois elementos importantes que já destacamos anteriormente. O primeiro deles é o reaparecimento da reconstrução de Weber sobre as teses do capítulo III. Após uma virada brusca em direção à filosofia da linguagem, não deixa de ser curioso a retomada literal do vocabulário weberiano na utilização do conceito “tipo puro”, no momento em que a pragmática formal é confrontada com a empírica. Segundo a nossa interpretação, tal conceito tem por objetivo lembrar o leitor de que as exigências da pragmática formal (basicamente pretensões de validade criticáveis de verdade, correção normativa e sinceridade) não têm a pretensão de possuir qualquer teor conceitual descritivo frente à realidade. Por essa razão, Habermas aproxima o conceito de tipo ideal com os de *casos limites* da conversação, da ação regulada normativamente e da ação dramatúrgica. Essa aproximação a Weber coloca-nos, então, diante da pergunta desta pesquisa: seria possível compreender todo o aparato conceitual necessário para a formulação da teoria da ação de Habermas como *dependente* do processo de racionalização?<sup>167</sup>

---

<sup>166</sup> *TkH*, p.328.

<sup>167</sup> Conforme afirma Maeve Cooke: “O que é uma teoria da racionalização social? Como Richard Bernstein coloca, o termo ‘racionalização’ pode causar problemas para leitores de língua inglesa, que ‘frequentemente pensam racionalização como uma atividade que disfarça ou esconde motivos subjacentes e intenções’. Em contraste, Habermas usa o termo ‘racionalização’ para se referir ao desenvolvimento de uma lógica interna de um modo particular de coordenação da ação. Sua teoria do desenvolvimento é compreensiva no sentido que ela reconhece dois tipos de processos de racionalização e não permanece fixo em apenas um (como a

Retomamos a discussão que trouxemos até aqui apontando que a mobilização conceitual mais relevante do “tipo puro” de coordenação da ação e da pragmática formal tem um objetivo central: buscar as pressuposições da comunicação (que, para Habermas, são universais). De fato, se o projeto da *Teoria da ação comunicativa* tivesse como maior objetivo a análise da ação comunicativa exclusivamente como *tipo puro* da estrutura linguística das interações, a tensão entre pragmática formal e a dinâmica empírica da racionalização não teria encontrado uma solução razoável. Pode-se observá-la a seguir:

Não é meu objetivo caracterizar disposições comportamentais empiricamente, mas compreender propriedades estruturais de processos de busca pelo entendimento, dos quais nós podemos derivar pressuposições pragmática gerais da ação comunicativa. (...) Finalmente, de modo adicional à ação comunicativa, nós incluímos em nossa análise as fontes do conhecimento do pano de fundo (isto é, do mundo da vida), a partir do qual participantes suprem suas interpretações.<sup>168</sup>

O segundo elemento importante é que última seção do capítulo III suscita, diante da tensão mencionada, uma lacuna que apenas será retomada por Habermas na segunda consideração intermediária<sup>169</sup>. A solução para essa lacuna é o processo de aprendizagem social, que é teorizado como *teoria da evolução social*. Podemos ver que essa teoria considera elementos empíricos próprios ao desenvolvimento formal da moralidade. É nesse contexto que se torna relevante a compreensão da evolução social em um esquema de desenvolvimento da moral em termos pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais. Segundo nossa interpretação, a segunda consideração intermediária apresenta novamente a relação entre pragmática empírica e

---

maioria das teorias fizeram). No núcleo da teoria da ação comunicativa há uma distinção categorial entre dois modos de racionalização social, correspondendo a dois modos categoriais distintos da integração social”. No original “What’s a theory of societal rationalization? As Richard Bernstein points out, the term “rationalization” could cause problems for English-speaking readers, who “frequently think rationalization as an activity that disguises or conceals underlying motives and intentions”. In contrast, Habermas uses the term “rationalization” to refer to the development of the internal logic of a particular mode of social action coordination. His theory of rationalization is comprehensive in the sense that it recognizes two kinds of rationalization processes and does not remain fixated on just one (as most theories hitherto have done). At the heart of Habermas’s theory of communicative action is a categorical distinction between two modes of societal rationalization, corresponding to two categorically distinct modes of societal integration.” COOKE, M. *Language and reason*, p.130.

<sup>168</sup> “It is not my aim to characterize behavioral dispositions empirically, but to grasp structural properties of processes of reaching understanding, from which we can derive general pragmatic presuppositions of communicative action” e como ela é dependente da reconstrução vertical aqui: “Finally, in addition to communicative action, we include in our analysis the resources of the background knowledge (that is, lifeworlds) from which participants feed their interpretations.” *TkH*, I, p.330.

<sup>169</sup> Neste ponto, a questão fica um tanto mais complexa porque há uma associação daquilo que a filosofia de Austin e Searle consideram como perlocução à ideia de ação estratégica.

pragmática formal, agora sob o ponto de vista evolução social. Ora, nesse sentido, a pragmática formal, uma vez estabelecida como estrutura que garante a universalidade dos pressupostos da comunicação é novamente confrontada com a explicação histórica. Isso se apresenta como uma pedra de toque contra a validação dessa mesma tese via sistemas puramente filosóficos.

Assim, a tensão entre pragmática formal e teoria da evolução social só é compreendida quando a análise de Habermas se direciona para uma dupla preocupação: conceber as condições universais da ação e os desenvolvimentos históricos concretos que levaram ao estabelecimento das condições de possibilidade do entendimento. Pode parecer contraditório ceder lugar, em uma teoria cujas pretensões são formalistas, esse recurso investigativo à evolução social. Conforme procuramos apontar nesta dissertação, esse é o modo de explicação habermasiano das condições históricas para o desenvolvimento da ação comunicativa e que dão primazia à preocupação histórica de desenvolvimento da racionalidade sobre aquela explicação formal da mesma racionalidade.

Julgamos que o modo pelo qual a moderna consciência de mundo *veio a ser* – a saber, os impactos históricos e sociais que constituíram *empiricamente* o desenvolvimento da racionalidade humana – pode ser reconstruído de um ponto de vista *vertical*. Essa reconstrução é levada a cabo pela vertente humboldtiana, a qual Habermas manifestamente endossa, que defende a interconexão entre o desenvolvimento de formas de vida culturais e a linguagem.<sup>170</sup> A divisão estrutural entre os mundos objetivo, social e subjetivo tem relação direta com as três pretensões de validade correspondentes à estruturas do mundo da vida, que diferenciam-se na modernidade e compartilham a orientação para o entendimento.

No mesmo livro *Language and reason*, Maeve Cooke, ao analisar a pragmática formal de Habermas, foca na formulação teórica da universalidade encontra um problema explicativo quanto ao conceito de *standard conditions* (padrões de comportamento). De fato, no capítulo III (primeira consideração intermediária), Habermas não explicita tais condições. Cooke aponta com destreza esse limite: Habermas defende enfaticamente o caráter formal de sua proposta pragmática, mas deixa não apresenta uma definição a

---

<sup>170</sup> *TkH*, II, p.190.

essas condições. Portanto, se analisado exclusivamente do ponto de vista da pragmática formal, o conceito habermasiano de ação comunicativa não conseguiria explicar adequadamente seu próprio vir-a-ser.

Uma resposta possível para essa questão está na segunda consideração intermediária (capítulo VI) da *Teoria da ação comunicativa*. Habermas propõe a hipótese de que apenas por meio de uma teoria da evolução social é possível apresentar o vir-a-ser das *condições standard*. Para isso, Habermas precisa explicar como o processo de racionalização do mundo da vida proporciona o desenvolvimento de suas próprias estruturas. É mais importante compreender que a ideia de moralidade pós-convencional é um recurso teórico para a explicação das pretensões de validade criticáveis.

Na medida em que é possível demonstrar que o conceito de integração social é mediado pela ação comunicativa, também podemos compreender que, na sociedade moderna, o processo de socialização de indivíduos dá espaço para a dimensão mais “livre” da ação comunicativa, isto é, a abertura ao dissenso da ação por meio de argumentos. Mais do que isso, o nível pós-convencional da moralidade pressiona os falantes desde a socialização. Ademais, tal *disputa* que é inerente à modernidade não se manifesta apenas no nível da discussão dos argumentos, afirma Habermas, no nível daquilo que é expressamente dito. Ela opera sobretudo no nível das pretensões de validade subjacentes ao discurso. Ou ainda, no nível da ação compreendida em sua dimensão como ato de fala ilocucionário e, simultaneamente, nas três pretensões de validade presentes em toda ação comunicativa. Conforme Cooke: “A tese de que o falante, com cada ato de fala, levanta três pretensões de validade simultaneamente também tem implicações para a noção de uma concepção pós-metafísica de razão como, por um lado, dividida em várias dimensões não hierárquicas e, por outro, baseado em uma unidade formal.”<sup>171</sup>

Uma vez que a pragmática formal é estabelecida como noção teórica situada na visão de mundo moderna, é importante levar em conta também o que Habermas escreve em 1985:

---

<sup>171</sup> No original: “The thesis that the speaker, with every speech act, raises three validity claims simultaneously also has implication for the notion of a postmetaphysical conception of reason as, on the one hand, split up into various nonhierarchical dimensions and, on the other hand based on a formal unity.” COOKE, p.134.

Ainda mais incisiva é a renúncia à ilusão de método que se vincularia aos projetos de uma totalidade concreta de possibilidades futuras de vida. O conteúdo utópico da sociedade da comunicação se reduz aos aspectos formais de uma intersubjetividade incólume. Mesmo a expressão “situação ideal de fala” conduz ao erro, na medida em que sugere uma forma concreta de vida. O que se deixa distinguir normativamente são as condições necessárias, mas universais, para uma práxis comunicativa cotidiana e para um procedimento de formação discursiva da vontade que poderiam colocar os próprios participantes em condição de realizar, por iniciativa própria, as possibilidades concretas de uma vida melhor e menos arriscada, segundo as necessidades e os discernimentos próprios.<sup>172</sup>

Na citação acima Habermas reafirma o papel que a situação ideal de fala tem para com as situações empíricas. Por um lado, é difícil afirmar que em 1985 Habermas tenha mudado radicalmente de posição, pois reafirma que nem a pragmática formal, nem a situação ideal de fala procuram oferecer aparatos para a determinação de formas concreta de vida. Vemos ainda, na verdade, que a fonte do conteúdo utópico da sociedade é apresentada por Habermas nas condições normativas para o surgimento de uma “intersubjetividade incólume”. Por outro, sedimentou-se entre os intérpretes a crítica de Albrecht Wellmer acerca de como Habermas, ao fundamentar a ação comunicativa como uma “situação ideal de fala” estaria procurando estabelecer fundamentos *atemporais*, ou até mesmo, *a-históricos* para sua teoria da comunicação.<sup>173</sup> Tais críticas a Habermas não são de todo infundadas: se observarmos exclusivamente os capítulos I e III da *Teoria da ação comunicativa*, nos quais a reconstrução de Habermas à filosofia da linguagem é predominante; ou mesmo, se o fizermos a partir de uma interpretação linear entre os textos da década de 1970, inaugurados pelas *Christian Gauss Lectures*.<sup>174</sup> De fato, encontramos naquele projeto como um todo o esforço teórico de fundamentar uma teoria da linguagem com pressupostos universalistas e formalistas. Sua aproximação da filosofia da linguagem e do pragmatismo, podem, fazer parecer com que Habermas *procura fundamentar filosoficamente* sua teoria a partir de considerações *unicamente* formais sobre linguagem.

---

<sup>172</sup> HABERMAS, J. *A nova obscuridade*: Pequenos escritos políticos V. São Paulo: Unesp, 2011. p.238.

<sup>173</sup> WELMER, A. *Consenso como telos da comunicação linguística?* In: *Novos Estudos*, n. 48, jul. 1997.

<sup>174</sup> HABERMAS, J. *Obras escolhidas de Jürgen Habermas*: Fundamentação linguística da sociologia. Lisboa: Edições 70, 2010.

Conforme procuramos apresentar no capítulo II desta dissertação, essa espécie de *encarnação histórica* do conceito de ação comunicativa por meio do processo de racionalização do mundo da vida não evita a questão: como as condições dadas *no mundo da vida* são determinantes para o exercício “livre” da ação comunicativa? As exigências que são, de fato, muito altas para a fundamentação da ação comunicativa, (conforme desenvolvidas por Habermas no capítulo III de *TkH*), não são bem compreendidas *independentemente da lógica de desenvolvimento da sociedade*. Como afirma Cooke:

A conexão entre entendimento e a busca pelo entendimento [*Verständigung*] foi descoberta para obter apenas em certos tipos de práticas linguísticas; isto é entendimento e *Verständigung* são conectados apenas naquelas formas pós-convencionais da ação comunicativa, nas quais a validade de certos tipos de pretensões de validade são concebidos como inerentemente discursiva e nas quais há um comprometimento de abertura e avaliação crítica das pretensões de validade na argumentação.<sup>175</sup>

As fundamentações oferecidas por Habermas na ação comunicativa dizem respeito à uma teoria da modernidade que concebe a ação comunicativa como fundamento para *seu diagnóstico de tempo presente*. Assim, a obra de 1981 conecta-se com as suas teorias sobre o desenvolvimento da esfera pública burguesa e como essa esfera concreta significa, se reconstruída a partir das condições da comunicação *contrafactuais*, a liberação de um potencial presente na linguagem. Essa régua, que avalia o *que é* a partir do *poderia ser*, evidencia os limites do próprio desenvolvimento histórico. Conforme a hipótese desta pesquisa, é apenas por meio do processo de racionalização do mundo da vida que a ação comunicativa pode cumprir sua própria meta, pois, ela deve poder se questionar sobre as bases de legitimidade de qualquer asserção. É justamente essa característica que define o fundamento da legitimidade da constituição dos indivíduos na sociedade moderna, da reprodução social e cultural.

---

<sup>175</sup> No original: “The connection between understanding and reaching understanding [*Verständigung*] was found to obtain only in certain sorts of linguistic practice; that is, understanding and *Verständigung* are linked only in those postconventional forms of communicative action in which the validity of certain kinds of validity claim is conceived as inherently discursive and in which there is a commitment to the open and critical evaluation of validity claims in argumentation”. COOKE, p.133, grifo nosso no corpo do texto.

Procuramos aqui comentar como as dimensões ilocucionárias dos atos de fala estão conectadas com a moderna forma de consciência, na medida em que atos de fala *sempre* levantam pretensões de validade. Cooke nos dá argumentos para isso, ao afirmar:

O conceito de racionalidade comunicativa expressa o potencial de racionalidade que é supostamente implícito nas práticas linguísticas cotidianas das sociedades modernas. Elas são localizadas em certas idealizações que guiam a ação comunicativa nas sociedades modernas na medida em que essa comunicação cotidiana é conectada com validade.<sup>176</sup>

É possível, com Cooke, afirmar que Habermas reconhece que, na filosofia, a ideia que esteve sempre ao fundo da consciência moderna é a de um conceito *monológico* de consciência. Para superar esse modelo, Habermas apresenta em seu lugar um conceito de intersubjetividade. Esperamos que neste capítulo tenhamos fornecido elementos para a compreensão do modo de subjetivação da modernidade com intersubjetivo ou ainda, dependente do reconhecimento de pretensões de validade dos atos de fala. Essa é a razão pela qual Habermas conecta o procedimento de coordenação da ação ao processo de subjetivação dos indivíduos.

Mais uma vez, a estrutura que Habermas concebe, de modo formal, encontra-se atrelada ao desenvolvimento de sentido para a ação social, isso se pensada a partir de uma diferenciação concreta na forma de pensamento de uma sociedade:

Searle encontrou essa camada de conhecimento da visão de mundo funcionando na vida cotidiana, com a qual um ouvinte tem de ser familiarizar se ele for capaz de entender o sentido literal de um ato de fala e para agir comunicativamente. Ele dirige, então, nosso olhar para um continente que permanece escondido tanto quanto a análise teórica dos atos de fala é apenas da perspectiva do falante que relaciona suas proposições a algo no mundo objetivo, social e subjetivo. É apenas com a volta para o horizonte formador de contextos do mundo da vida, no qual participantes na comunicação chegam ao entendimento com outro sobre algo, que nosso campo de visão muda de tal forma que nós podemos ver o ponto de conexão da teoria social internamente da teoria da ação comunicativa: o conceito de sociedade tem que ser conectado com

---

<sup>176</sup> "The concept of communicative rationality expresses the potential for rationality that is supposedly implicit in the everyday linguistic practices of modern societies. It is located in certain idealizations that guide communicative action in modern societies to the extent that everyday communication is connected with validity." COOKE, p.98.

o conceito de mundo da vida, esse que, por sua vez, tem que ser conectado ao conceito de ação comunicativa. Então, a ação comunicativa se torna um princípio de socialização [*Vergesellschaftung*] primariamente interessante.<sup>177</sup>

Habermas abre uma lacuna com sua crítica a Weber sobre os aspectos deficitários deste último ao teorizar o processo de racionalização: a necessidade de encontrar uma forma de legitimidade prática e moral. Com isso, tem de encontrar uma fundamentação social que vá além das pretensões de validade presentes da discussão comunicativa, na ação de buscar o entendimento. Pois, pois faz-se necessária a mediação entre a ação comunicativa e o conceito de sociedade, na medida que Habermas finaliza a primeira consideração intermediária indicando que seu conceito de ação comunicativa deve ser compreendido por meio da reconstrução das forças socializadoras, mas, sobretudo, coordenadora do processo de *socialização* [*Vergesellschaftung*] de indivíduos.<sup>178</sup> O elo entre sociedade e ação comunicativa é encontrado por Habermas em suas considerações sobre o conceito de mundo da vida. Dessa forma, o princípio de socialização de indivíduos que, segundo a teoria do autor, se dá em termos da ação comunicativa, situa-se em um horizonte de sentido pré-estabelecido. Como afirma Habermas: “A conexão da teoria da ação com os conceitos básicos da teoria social pode ser assegurada por meio de um conceito de mundo da vida; esse que será introduzido como um conceito complementar ao de ação comunicativa, via a análise do conhecimento do pano de fundo estimulado por Wittgenstein.”<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> “Searle entdeckt diese Schicht des im Alltag fungierenden Weltbildwissens als den Hintergrund, mit dem ein Hörer vertraut sein muß, wenn er die wörtliche Bedeutung von Sprechakten verstehen und kommunikativ handeln soll. Damit lenkt er den Blick auf einen Kontinent, der verborgen bleibt, solange der Theoretiker die Sprechhandlung aus dem Blickwinkel des Sprechers analysiert, der sich mit seiner Äußerung auf etwas in der objektiven, sozialen und subjektiven Welt bezieht. Erst mit der Rückwendung auf den kontextbildenden Horizont der Lebenswelt, aus der heraus sich die Kommunikationsteilnehmer miteinander über etwas verständigen, verändert sich das Blickfeld so, daß die Anschlußstellen der Handlungstheorie für die Gesellschaftstheorie sichtbar werden: das Gesellschaftskonzept muß an ein zum Begriff des kommunikativen Handelns komplementäres Lebensweltkonzept angeknüpft werden. Dann wird kommunikatives Handeln in erster Linie als ein Prinzip der Vergesellschaftung interessant; und zugleich gewinnen die Prozesse gesellschaftlicher Rationalisierung einen anderen Stellenwert. Diese vollziehen sich eher an den implizit gewußten Strukturen der Lebenswelt als, wie es Weber nahelegt, an den explizit gewußten Handlungsorientierungen. In der Zweiten Zwischenbetrachtung werde ich dieses Thema wieder aufnehmen.” *TkH*, I, p.452.

<sup>178</sup> Como dissemos, Habermas adiciona o fato de que na medida que a reprodução simbólica do mundo da vida se dá por meio da ação comunicativa, os processos de socialização ou sociabilidade também são fundamentais para se explicar a racionalização do mundo da vida. Por isso, o papel de Mead no capítulo V é fundamental, pois ele apresenta o problema de como os indivíduos são socializados em termos do *I* e do *Me*.

<sup>179</sup> No original: “The connection of action theory to the basic concepts of social theory can be rendered secure by means of the concept of the lifeworld; this will be introduced as a complementary concept to communicative action via the analyses of background knowledge stimulated by Wittgenstein.” *TkH*, I, p.279.

Habermas, mesmo com o ônus que a teoria da filosofia analítica da linguagem acarreta em sua teoria da ação comunicativa, não se incomoda em lançar mão daquela unicamente para fins do debate entre críticas e superações em termos, *stricto sensu*, de uma teoria do conhecimento. Sua teoria da ação, na verdade, procura recolocar o papel da filosofia em um novo horizonte, diferente daquele que sustenta a ideia de razão prática e teórica a partir de uma unidade teórica *formal* do difuso mundo moderno, proporcionada pela ação comunicativa. Tal unidade só pode ser, por excelência, compreendida em termos pós-metafísicos.<sup>180</sup> Por isso, no lugar de uma discussão infundável acerca da cisão – e sobre a possibilidade de resolvê-la em termos metafísico-causais – entre razão prática e razão teórica, encontra-se o conceito de pretensões de validade em cada *mundo*: objetivo, normativo e subjetivo. Ou ainda, o que se encontra sob a égide do conceito de *ação comunicativa* é a tentativa de compreender quais os fundamentos daquilo que assegura o entendimento entre falantes - principalmente no nível mais básico da comunicação - e como essa unidade garante, por meio de pretensões de validade, que tal compreensão possa servir como fundamento de uma ideia de razão comunicativa. Afirma Habermas:

A teoria da ação comunicativa é baseada na análise do uso da linguagem orientada para a busca pelo entendimento. Com o conceito de ação comunicativa, a coordenação da ação e o efeito vinculante dos efeitos proporcionados pelos atos de fala movem-se para o centro. Por meio dessas propostas, participantes da comunicação estabelecem relações interpessoais através do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis. O que é peculiar a esse mecanismo de busca pelo entendimento é que o *ego* pode, em certo sentido, motivar racionalmente o *alter* para aceitar sua oferta; isto é, o *ego* pode motivar o *alter* prontamente para cobrir a pretensão que ele levantou provendo fundamentos e razões. (...) A força vinculativa dessas expressões difusas pode ser explicada à luz de uma história sistemática da diferenciação das bases de validade do discurso, isto é, em termos lógicos-desenvolvimentais. O ponto de referência para tal reconstrução de formas de busca pelo entendimento, permanece, entretanto, no uso diferenciado da linguagem de

---

<sup>180</sup> Habermas publica, em 2019, *Auch eine Geschichte der Philosophie* um novo livro que procura compreender a filosofia a partir da explicação das raízes genealógicas do pensamento pós-metafísico. Ainda é cedo para afirmar, mas o texto em questão parece apresentar uma nova reconfiguração da teoria da evolução social sob a perspectiva que já se encontrava em *TkH* da reconstrução de um processo transistórico de desenvolvimento da racionalidade ente fé e saber, entre mito e racionalidade, buscando as raízes da normatividade própria da modernidade.

acordo com pretensões de validade, que é característica do cotidiano do mundo moderno.”<sup>181</sup>

Nesse sentido, para que a pragmática formal possa ser frutífera para uma teoria sociológica da ação, Habermas tem que demonstrar como a ação humana, que tem por objetivo rastrear o entendimento possível, é constitutiva para a interação. Só assim será possível compreender a ação comunicativa como o modo mais próprio da ação humana. Conforme comentamos, Habermas busca justamente o tipo de estrutura que falta à sociologia compreensiva, cujo maior expoente e fundador é Max Weber. Para Habermas, a teoria de ação de Weber está focada, principalmente quando propõe um diagnóstico para a modernidade, na ideia de que a ação de um sujeito ou grupos, ao menos *tende cada vez mais* a coordenar a ação direcionada para o *sucesso* da ação. Sob este aspecto, a originalidade de Habermas estaria em demonstrar criticamente essa espécie de *não-compreensão* internamente à teoria da ação da sociologia *compreensiva*. Uma vez que o foco da sociologia compreensiva é a abertura da rigidez do conceito para uma compreensão adequada dos fenômenos sociais, ela deveria estar apta a interpretar que a ideia de uma ação que visa ao sucesso, ou uma racionalidade que calcula os melhores meios para atingir um fim, é incapaz de, em sentido amplo, *explicar mecanismos de reconhecimento da universalidade presente nas ações cotidianas de falantes competentes*. Assim, essa é a razão pela qual na primeira consideração intermediária Habermas utilizará a filosofia da linguagem para criticar a posição weberiana. Isso porque encontra nela uma noção de comunicação, o que pode suprir o ponto-cego de Weber.

Frente à história da teoria crítica, isso implica afirmar que Habermas é o autor, que pela primeira vez nesta corrente teórica, irá propor o movimento de fundamentar a teoria da ação a partir de um novo núcleo: linguagem. Conforme comentamos até aqui, essa não é uma tarefa simples por diversos motivos. Por um lado, porque é dependente

---

<sup>181</sup> No original em inglês: “The theory of communicative action is based on an analysis of the use of language orientated to reaching understanding. With the concept of communicative action, the action-coordinating, binding effect of the offers made in speech-acts moves to the centre. Through these offers participants in communication establish interpersonal relations through intersubjective recognition of criticisable validity-claims. What is peculiar about this mechanism of reaching understanding is that ego can, in a certain sense, rationally motivate alter to accept its offer; that is, ego can motivate alter by its readiness to cover the claim it has raised through providing grounds or reasons. The binding force of these diffuse expressions can be explained in the light of a systematic history of the differentiation of the validity basis of speech, that is, in developmental-logical terms. The reference-point for such a reconstruction of forms of reaching understanding remains, however, the use of language differentiated according to validity-claims, which is characteristic of modern everyday worlds.” HABERMAS, J. *A reply to my critics*. p.342.

de uma filosofia analítica, ou seja, que uma espécie de *nova filosofia prática* desponte do interior do formalismo da análise de sentenças. Por outro, porque Habermas terá de colocar-se frente ao paradigma da ação vigente, a saber, aquele que repousa na ideia de que a ação instrumental ou estratégica é a que melhor se identifica com a própria racionalidade humana.

De certo modo, apresentar a sociologia de Weber e a filosofia da linguagem mais avançada de sua época em sua primeira consideração intermediária, ou seja, em um mesmo capítulo, pode ser uma forma eficaz de “cortar pela raiz” a unilateralidade da recepção weberiana levada a cabo pelo marxismo da teoria crítica de Lukács, mas também, principalmente pelo paradoxo que resulta no bloqueio da *práxis* na *Dialética do Esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno. A forte afirmação dos autores ao defenderem a tese de que racionalidade é, ela mesma é compreendida como racionalidade instrumental e, por conseguinte, que a ação humana não tem outra saída senão a de estar a ela atrelada.<sup>182</sup>

Defendemos aqui, portanto, que para Habermas, a *Teoria da ação comunicativa* passa ao largo de procurar resolver a questão da *práxis* humana dentro do horizonte da discussão puramente filosófica. Ou melhor, os conceitos de ação e de validade são compreendidos apropriadamente se assim o forem dentro do espectro de uma discussão filosófica pós-metafísica e de moralidade de cunho pós-convencional.<sup>183</sup> Como afirma Cenci:

O programa de Habermas tomará por base uma teoria da ação comunicativa e uma concepção pragmático-formal do significado. Ele não se estrutura, pois, mediante o projeto de uma

---

<sup>182</sup> Muito embora Habermas considere que as obras de Adorno como um todo expressam essa posição, reconhecemos aqui que essa é uma interpretação possível. Ela se mantém *mutatis mutandis* no capítulo IV de *Teoria da ação comunicativa*, mas também no livro de 1985 de Habermas, *Discurso filosófico da modernidade*. Entretanto, aqui no Brasil podemos encontrar contrapontos interessantes a essa posição defendida por Habermas nas posições de Marcos Nobre e Adriano Januário. As posições dos autores podem ser encontradas sobretudo em NOBRE, M. *A dialética negativa de de Theodor Adorno*, e na dissertação de mestrado JANUÁRIO, Adriano M., *Th. W. Adorno e os potenciais de resistência no capitalismo tardio industrial*, Dissertação de Mestrado, IFCH/Unicamp, 2013 e *Modelo crítico e diagnóstico de tempo em Theodor W. Adorno*. Tese de Doutorado, IFCH/Unicamp, 2016.

Notamos ainda que segundo os objetivos de Habermas com uma teoria da ação que demonstre estruturas comunicativas que estão inscritas no saber intuitivo de um falante competente coloca a teoria crítica e também a filosofia em uma nova direção frente a dialética: apresenta um programa de ciências reconstrutivas como tarefa fundamental para o *pensamento pós-metafísico*.

<sup>183</sup> BANNWART, Clodomiro. *A moral pós-convencional em Habermas*, Dissertação de mestrado, IFCH/Unicamp, 2002.

transformação da filosofia transcendental de Kant e uma pragmática transcendental, como o fizera Apel. Seu programa será situado a partir de uma concepção de filosofia que se aproxima das ciências reconstitutivas e incorporará uma perspectiva falibilista e um modelo transcendental fraco de fundamentação, ao invés de uma fundamentação última, embora, como almejado por Apel, de caráter não-metafísico.<sup>184</sup>

Isso quer dizer que a fundamentação filosófica da ideia de ação comunicativa está condicionada às provas que as pesquisas empíricas disponíveis demonstram. De fato, todo o empreendimento de Habermas pode vir por terra na medida em que novas diversas pesquisas demonstrarem que suas premissas teóricas estão fundamentalmente equivocadas. Mais do que puramente um *risco* de falibilismo, a teoria da ação de Habermas toma essa possibilidade como sua *condição*.

Luiz Repa, em seu artigo *Reconstrução racional, argumento transcendental, fundamentação última: sobre o debate entre Habermas e Apel*, analisa a questão sob o ponto de vista, defendido por ele, que chama de *reconstrução racional*. Ele inicia a argumentação discutindo justamente qual o estatuto do conceito de racionalidade presente na pragmática formal de Habermas e a possível tensão de se considerar, ao mesmo tempo, o problema da razão na história. Como seria possível conciliar o Habermas de *Discurso filosófico da modernidade* com o que procura fundamentar a pragmática formal e a ética do discurso – podendo essa última ser identificada como uma espécie de um “avatar da filosofia transcendental”? Repa comenta como a distinção entre Habermas e K. O. Apel na busca por uma fundamentação última da pragmática é uma resposta possível para a questão. Mas não apenas impulsionado por uma espécie de sistematização das obras autor, no sentido de uma tentativa de encontrar uma unidade entre duas perspectivas da teoria de Habermas, a saber, mas sim, entre o que Repa – assim como McCarthy, também chamou de reconstrução vertical e reconstrução horizontal<sup>185</sup>. Uma vez que o conceito de pragmática de Habermas, como já indicara Wellmer<sup>186</sup>, depende de uma ideia *transcendental fraca*, Habermas não procura uma fundamentação última para a ação comunicativa, como faz Apel. No contexto de discussão com a filosofia analítica,

---

<sup>184</sup> CENCI, Angelo Vitorio. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Tese de doutorado, IFCH/Unicamp, 2006. p.17.

<sup>185</sup> REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo, SP: Esfera Pública: Singular, 2008.

<sup>186</sup> WELMER, A. *Consensus como telos da comunicação linguística?* In: Novos Estudos, n. 48, jul. 1997.

Repa chega a conclusões interessantes: o recurso de Habermas ao conceito de mundo da vida é um dos pontos que Apel não pode aceitar, nem como fonte de normatividade no jogo argumentativo, nem como fundamentação última para a ação comunicativa. Afirma Repa:

Tal inserção da moralidade na eticidade da práxis comunicativa cotidiana, conduzida em cada caso no interior de um determinado mundo da vida significa para Apel uma espécie distinta de fundamentação normativa, que contradiz os próprios intentos de Habermas de levar adiante o processo de esclarecimento e de racionalização, ou seja, de racionalizar os contextos normativos particulares no sentido de uma institucionalização do universalismo moral e jurídico. Nesse sentido, causa mais espanto, para Apel, uma outra passagem das "Notas" em que Habermas afirma que "as intuições *morais* cotidianas não carecem do esclarecimento do filósofo"; caberia antes à ética do discurso a função terapêutica contra a própria filosofia (1989, p. 121). Para Apel, o que explica essa renúncia ao esclarecimento (que faria ignorar que as intuições morais do cotidiano de sociedades modernas foram influenciadas pelo esclarecimento filosófico) é justamente uma falácia ligada ao problema da fundamentação em Habermas, a qual consiste em pressupor no mundo da vida o que realiza sob as condições exigentes da argumentação filosófica.<sup>187</sup>

A disputa entre Habermas e Apel (já explorada por Cenci, como supracitado) pode ser muito produtiva. Porque desde um ponto de vista puramente filosófico ou lógico-argumentativo, não faria sentido recorrer ao conceito de mundo da vida para a explicação do conceito de ação comunicativa, bem para sua universalização, como mostra Apel em sua grande convergência a Habermas. Isso nos mostra que o recurso ao conceito de mundo da vida tem outra função, que não a de deduzir a pragmática formal como uma *categoria transcendental* – se me for permitida a referência à I. Kant. Trata-se, na verdade, de interpretarmos que Habermas *recorre ao processo histórico* que Weber, Mead e Durkheim pensaram como racionalização, mas que no contexto da *Teoria da ação comunicativa* passa a assumir o papel de uma história evolutiva da espécie – como *racionalização do mundo da vida*. Para só assim, com a mediação de ciências empíricas e teóricas falíveis, justificar o desenvolvimento das capacidades cognitivas, morais e expressivas constitutivas da própria ação comunicativa; mas não apenas para isso,

---

<sup>187</sup> REPA, Luiz. *Reconstrução racional, argumento transcendental, fundamentação última*: sobre o debate entre Habermas e Apel. In: *Kriterion: Revista de Filosofia*. Vol.57, n.135. Belo Horizonte. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2016000300741&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2016000300741&lng=pt&tlng=pt)

também para extrair desse processo a abertura social que o fenômeno da modernização e da modernidade proporciona ao mundo da vida para que a ação comunicativa se volte *reflexivamente* sobre esse estoque de conhecimento da tradição. Isso só é possível no nível da moralidade pós-convencional, a saber, em um mundo da vida racionalizado. Como afirma Bannwart:

No nível pós-convencional há a necessidade de que os indivíduos superem o plano habitual e ingênuo do exercício das ações para alcançar o plano reflexivo das argumentações. Nesse sentido, as instituições existentes que normatizam as ações mediante o direito positivo – desconexas de qualquer legitimidade oriunda das imagens religiosas e metafísicas de mundo – ficam desprotegidas diante do potencial crítico da fala, que pode ser mobilizado, numa atitude hipotética, para inferir as pretensões de validade normativa dessas instituições existentes. No nível pós-convencional, a base consensual das interações não é mais garantida pelas instituições alicerçadas em pressupostos tradicionais, valorativos ou religiosos-metafísicos, antes, porém, passa a depender da evolução das estruturas prático-morais da sociedade.”<sup>188</sup>

---

<sup>188</sup> BANNWART, Clodomiro. *A moral pós-convencional em Habermas*, Dissertação de mestrado, IFCH/Unicamp, 2002. p.53

## Conclusão e perspectivas

O capítulo VIII da *Teoria da ação comunicativa* é dedicado a uma grande consideração final sobre das teses do livro, lançando-as como tarefas para a teoria crítica da sociedade. Ao fundamentar uma crítica da razão funcionalista, por meio da abordagem à teoria dos sistemas de Parsons e à teoria crítica de Marx, Habermas, não por acaso, retorna a Weber apontando dois principais problemas em sua teoria da modernidade. Trata-se de retomar os motivos pelos quais a teoria da racionalização social apresenta limitações e como uma ideia ampla de racionalização do mundo da vida em termos comunicativa pode superá-las. Para nós, a citação apresenta, como conclusão, um nexos interessante para avaliação da hipótese da centralidade do processo de racionalização na *Teoria da ação comunicativa* tal como foi até aqui desenvolvido e das tarefas que dela decorrem.

Um *primeiro problema* surge do fato de Weber estudar a racionalização dos sistemas de ação sob o aspecto da racionalidade com respeito a fins. Se agora, consistente com sua abordagem, nós quisermos chegar a uma descrição e explicação mais adequada das patologias da modernidade, nós devemos aplicar um conceito mais complexo de racionalidade, que nos torne capazes de delinear o escopo para a modernização da sociedade, aberto pela racionalização das visões de mundo no Ocidente. Então, nós poderemos analisar a racionalização de sistemas de ação não apenas sob o aspecto cognitivo-instrumental, mas trazendo os aspectos prático-moral e estético-expressivo para o espectro do todo. Eu procurei satisfazer essa questão analiticamente e, em termos da história da teoria social, elucidando conceitos como 'ação orientada para o entendimento mútuo', 'mundo da vida simbolicamente estruturado' e 'racionalidade comunicativa'. Um *segundo problema* surgiu do fato de que Weber, dificultado pelo bloqueio na formação de seus conceitos teóricos da ação, equalizou o padrão capitalista de modernização com a racionalização social de modo geral. Por isso, ele não pôde traçar as manifestações sintomáticas que notou anteriormente quanto à exploração seletiva de potenciais culturalmente disponíveis. Se quisermos tornar o diagnóstico de Weber frutífero, devemos levar em conta os

efeitos do lado patológico de uma estrutura de classe que não pode ser satisfatoriamente alcançada apenas pelos meios teóricos da ação. Isso coloca o surgimento de subsistemas da ação racional com respeito a fins em outra perspectiva. A racionalização de contextos da ação comunicativa e a emergência de subsistemas da ação econômica e do sistema administrativo racional com respeito a fins, são processos que têm de ser nitidamente distinguidos analiticamente. De acordo com isso, um outro anseio seria reposicionar a análise do nível de orientação da ação conflitantes para aquele de uma oposição entre princípios da integração social. Para objetivos de clarificação conceitual, nós discutimos a tendência ao desacoplamento entre sistema e mundo da vida; então, nós nos voltamos para Parsons para examinar o problema na construção da teoria de como os dois paradigmas podem ser conectados em um nível conceitual básico. Nós devemos agora ver se isso nos deu uma perspectiva interpretativa na qual as inconsistências na explicação do racionalismo ocidental de Weber podem ser resolvidas.<sup>189</sup>

Nesse sentido, a teoria da racionalização ocupa um lugar fundamental nos dois problemas supracitados na teoria de Max Weber e que correspondem às tarefas que Habermas apresenta para a teoria crítica daquele momento. Quais sejam: *o primeiro consiste* na compreensão da racionalização de modo mais amplo do que aquela pensada por Weber. Reconstruindo Weber a partir de dentro, da ideia de validade contida nas ações sociais,

---

<sup>189</sup> „Ein *erstes Problem* ergab sich daraus, daß Weber die Rationalisierung der Handlungssysteme allein unter dem Aspekt der Zweckrationalität untersucht. Wenn man in Konsequenz des Weberschen Ansatzes die Pathologien der Moderne angemessen beschreiben und erklären will, muß ein komplexer Begriff von Rationalität zur Verfügung stehen, der es gestattet, den Spielraum anzugeben, den die im Okzident erreichte Rationalisierung der Weltbilder für eine Modernisierung der Gesellschaft eröffnet. Erst dann läßt sich die Rationalisierung von Handlungssystemen nicht nur unter dem kognitiv instrumentellen Teilaspekt, sondern unter Einbeziehung moralisch-praktischer und ästhetisch-expressiver Aspekte auf ganzer Breite analysieren. Dieses Desiderat habe ich mit der theoriegeschichtlichen und der analytischen Klärung von Konzepten wie verständigungsorientiertes Handeln, symbolisch strukturierte Lebenswelt und kommunikative Vernunft einzulösen versucht. Ein *weiteres Problem* hat sich daraus ergeben, daß Weber, behindert durch die Engpässe seiner handlungstheoretischen Begriffsbildung, das kapitalistische Muster der Modernisierung mit gesellschaftlicher Rationalisierung überhaupt gleichsetzt. Deshalb konnte er die zeitsymptomatischen Erscheinungen nicht auf eine nur selektive Ausschöpfung des kulturell angesammelten kognitiven Potentials zurückführen. Wenn man Webers Gegenwartsdiagnose fruchtbar machen will, muß man auf die pathologischen Nebeneffekte einer Klassenstruktur Bezug nehmen, die sich mit handlungstheoretischen Mitteln allein nicht zureichend erfassen läßt. Damit gewinnt die Entstehung von Subsystemen zweckrationalen Handelns einen anderen Stellenwert. Die Rationalisierung von Zusammenhängen kommunikativen Handelns und die Entstehung von Subsystemen zweckrationalen Wirtschafts- und Verwaltungshandelns sind Vorgänge, die analytisch scharf getrennt werden müssen. Ein weiteres Desiderat bestand mithin darin, die Analyse von der Ebene konfligierender Handlungsorientierungen auf die Ebene des Widerstreits von Prinzipien gesellschaftlicher Integration zu verlagern. Zunächst habe ich in begriffsanalytischer Absicht den evolutionären Trend der Entkoppelung von System und Lebenswelt diskutiert und dann, anhand von Parsons, das Konstruktionsproblem behandelt, wie die entsprechenden Paradigmen grundbegrifflich verknüpft werden können. Nun wird sich zeigen müssen, ob wir damit eine interpretationsperspektive gewonnen haben, aus der sich die Inkonsistenzen in Webers Erklärung des okzidentalen Rationalismus auflösen.“ *TkH*, II, p.449-450.

vemos que através do conceito de *ação comunicativa* o processo de racionalização é ampliado para aspectos que Weber não pode ver. Tratam-se das dimensões prático-morais e estético-expressivas: essas dimensões do mundo da vida racionalizado não se prestam a um conceito de racionalidade técnica, como é o caso da dimensão teórico-cognitiva.<sup>190</sup> Para Habermas, essa limitação apresenta-se, na verdade, como reducionismo, que se torna evidente quando entendemos o processo de racionalização *sem* levarmos em conta as dimensões prático-morais e estético-expressivas. Tudo se passa, portanto, como se a visão de mundo moderna – cuja meta explicativa é almejada pela teoria de Habermas – só pudesse ser captada em sua complexidade por uma teoria que considere o “saldo positivo” não apenas técnico-científico, mas também das outras duas dimensões. Ora, o desenvolvimento de tais dimensões é compreendido como passível de reconstrução a partir da história da teoria social. É por essa razão que Habermas encontrou sustentação para isso tanto em dimensões inexploradas na própria teoria da legitimidade de Max Weber, mas, sobretudo, na medida em que Durkheim e Mead são fontes de abertura para a racionalização do mundo da vida nas dimensões prático-morais e estético-expressivas. A dinâmica e lógica da racionalização indicam juntas que esses três níveis – descritos analiticamente pela pragmática formal – encontram na reconstrução da história da teoria referências para os desenvolvimentos históricos concretos.

O segundo, por sua vez, consiste no fato de Weber ter compreendido modernização a partir do conceito de racionalidade como *ação racional com respeito a fins*. Isso implica que Weber equiparou o processo de modernização *capitalista* à racionalização em geral. Segundo Habermas, é esse elemento que levaria Weber a compreender as crises da modernidade (perda de liberdade e crise de sentido) como efeitos *imediatos* do processo de racionalização, equiparados por Weber à modernização capitalista. Seria possível ainda estudar uma das partes mais importantes que permeiam esses dois problemas, a saber, a noção de sistemas de ação de Parsons que é incorporada tanto no *primeiro* problema, quanto no *segundo problema* – como modelo explicativo para a conexão entre sistema e mundo da vida de modo mais básico. Embora não tenhamos realizado esse feito, esperamos ter lançado luz sobre o problema da racionalização aos

---

<sup>190</sup> A tendência de cientificização da técnica já é descrita por Habermas em *TWI*, em 1968. Desde esse marco, Habermas compreende que a técnica passa a ser a *principal força produtiva* no contexto do capitalismo tardio. Ver *TWI*, p.107s.

moldes de análise de um *conceito filosófico* nos limites daquilo que as pretensões sistemáticas permitem.

De fato, as sociedades modernas acabam gerando *perda de liberdade e crise de sentido*. Mas não pelas razões que Weber aponta. As explicações para são evidentes: Weber entende o conceito de *racionalização a partir do padrão de modernização capitalista*. Para Habermas, o pensamento de Weber é marcado pelas limitações de seu conceito de racionalidade, da razão com respeito a fins, por isso, o modo de compreensão da racionalização é limitado e determinado pelos padrões capitalistas dados e empiricamente disponíveis para a análise teórica. Porém, do ponto de vista da compreensão da *mediação* que compõe o argumento acerca do diagnóstico apurado sobre os distúrbios próprios à modernidade, há uma lacuna na explicação. Em uma frase, a tese da *Teoria da ação comunicativa* contra Weber é definida por Habermas como: “a modernização capitalista segue um padrão tal que a racionalidade cognitiva-instrumental emerge, além dos limites da economia e do estado, dentro de outras áreas da vida, estruturadas comunicativamente, onde alcança dominância às custas da racionalidade político-moral e estético-expressiva e (...) isso produz distúrbios na reprodução simbólica do mundo da vida.”<sup>191</sup>. O conceito de racionalização de Weber ignora que existam áreas da vida cuja predominância seja prática e política e também estética e expressiva; áreas cujo padrão de racionalização seja dado pela potente tensão entre estruturas de um mundo da vida fragilizado e as pretensões de validade criticáveis da ação comunicativa.

Por fim, como demonstramos, o conceito de racionalização do mundo da vida carrega consigo uma constante tensão porque a lacuna aberta pelo próprio processo, mediante as pretensões de validade da ação comunicativa, não pode ser dogmaticamente interrompida, mesmo que apenas de um ponto de vista *contrafactual*, até que se produza consenso sobre determinada tematização. Ou ao menos até que se formule bons argumentos diante do mundo objetivo, social e subjetivo. Mesmo que ao custo de gerar dissensos, pois as pretensões de validade na moderna forma de pensamento são, por definição, criticáveis e, ainda que, com isso o ônus sobre um mundo da vida, ao mesmo tempo pré-interpretado e racionalizado seja muito alto. A ação racional com respeito a fins tem, no seu quadro autônomo, regras de ação fixadas de antemão: as ações, diante de

---

<sup>191</sup> *TkH*, p.306-307.

seu padrão de comportamento sistematicamente complexificado e cujo *controle* encontram-se previamente estabelecidos. Por essa razão, as expectativas de comportamento no âmbito da ação estratégica têm apenas duas opções: ou alcançam sucesso ou malogro. Os meios que assumem tais controles são entendidos por Habermas como *dinheiro e poder*.

Vale ainda ressaltar que a análise da dominação como controle de meios, como *dinheiro e poder*, está longe de fazer jus a um conceito de dominação mais amplo, se pensarmos nos desafios que a sociedade contemporânea impõe à teoria crítica de nossos dias. Nessa direção, pelo menos no que tange ao objeto deste trabalho, consideramos paradigmática a discussão trazida pela leitura que Amy Allen faz da *Teoria da ação comunicativa* com seu *The End of Progress*. A autora aponta criticamente que haveria um resquício velado ou mesmo um impulso na teoria da evolução social de Habermas, que remeteria ao espírito de um conceito evolutivo de progresso. Na medida em que Allen argumenta a favor do que chama de descolonização dos fundamentos da teoria crítica, ela repreende a suposta neutralidade científica de Habermas ao conceber a racionalização do mundo da vida como processo de aprendizagem. A autora também situa o problema colocando-o no âmbito de um conceito de modernidade único, que defenderia, sobretudo, um conceito de razão *eurocêntrica*. Nesse sentido, o argumento anuncia que as exigências da pragmática formal estariam disponíveis apenas a uma compreensão da modernização marcadamente europeia, que encontra sua realização simbólica na idealização das condições universais do entendimento.

Para Allen, essa forma de conceber a história tem, no fundo, um conceito de progresso específico, e que funcionaria como justificativa para opressão e dominação, – em referência a James Tully –, de dois terços da população mundial<sup>192</sup>. A autora nota que a pragmática formal é compreendida como um programa de pesquisa empírica e não como justificativa da teoria da evolução social ou, como uma meta posta de saída, ou ainda, como um fundamento para a teoria da história de Habermas.<sup>193</sup> Ela argumenta que, em última instância, Habermas oferece uma dimensão implícita interessante, que repousa na

---

<sup>192</sup> ALLEN, A. *The End of Progress*, p.03. A autora cita a afirmação do trecho como comunicação pessoal.

<sup>193</sup> Ver: "In other words, the structure of the argument in *The Theory of Communicative Action* is such that the theory of formal pragmatics is quite clearly not used to justify the theory of social evolution as a process of rationalization. Formal pragmatics is presented as na empirical research program awaiting empirical confirmation, not as a foundational plank in a normative argument." *Ibid.*, p.58.

pressuposição da “abertura” da visão de mundo da sociedade racionalizada, permitindo sua auto compreensão reflexiva desde os saberes intuitivos pré-interpretados, até às formulação teóricas sociológicas mais complexas, sobretudo aquela reconstrutiva:

A aproximação de Habermas ao progresso não é uma filosofia da história tradicional, mas sim uma ciência reconstrutiva que almeja descobrir estruturas sociológicas que sejam condições para as mudanças históricas; como uma ciência reconstrutiva, ela é aberta e falível, mas também dependente de confirmações empíricas das ciências sociais. Mas aí está o problema. Na medida em que as ideias de progresso histórico e modernidade são fundacionais para certos programas sociológicos de pesquisa, a “abertura” de uma teoria do aprendizado sociocultural para (des)confirmação pelo trabalho empírico em sociologia parece não ser aberta o suficiente. Em vez disso, o argumento corre o risco de ser auto-certificante.”<sup>194</sup>

De fato, é difícil objetar que a teoria da racionalização de Habermas possua, como argumenta Allen, alguma dimensão implícita de progresso. Mas ela não está, de modo algum, confessa nos textos de Habermas. A constante recusa pela filosofia da história e o recurso central, para a obra de 1981, ao conceito de racionalização de Max Weber poderiam ser sinais da tentativa de fugir do problema via uma teoria reconstrutiva. Também o par conceitual de sociedades “abertas” e “fechadas”, conforme comentamos neste trabalho procura se estabelecer como condição para a reprodução simbólica da sociedade via ação comunicativa. O efeito da “abertura” da sociedade é a separação entre os domínios normativos, teóricos e individuais, como afirma os resultados ou ao menos os projetos da pragmática formal. Afinal, afirma Habermas: “Nós devemos, naturalmente, manter em mente que podemos realizar nossa descrição da pragmática formal apenas no horizonte de uma compreensão moderna do mundo.”<sup>195</sup>

Resta saber, portanto, se a própria ideia de mundo da vida racionalizado e reflexivo, “aberto”, que impulsiona a socialização de *falantes competentes* nos quais em

---

<sup>194</sup> “Habermas’s approach to progress is not a traditional philosophy of history but rather a reconstructive science that seeks to uncover deep sociohistorical structures that condition historical change; as a reconstructive science, it is open and fallible and dependent upon empirical confirmation from the social sciences. But herein lies the rub. Insofar as ideas of historical progress and modernity are foundational for certain sociological research programs, the “openness” of a theory of sociocultural learning to empirical (dis)confirmation by empirical work in sociology seems to be not nearly open enough. Rather, the argument threatens to be self-sealing.” *Ibid.*, p.22.

<sup>195</sup> “Freilich darf man dabei nicht aus dem Auge verlieren, daß wir die formalpragmatische Beschreibung nur aus dem Horizont des modernen Weltverständnisses vornehmen können.” *TkH*, II, p.97.

sua *intuição estão inscritos saberes hipotéticos e contrafactuais*, resistiria a uma crítica desse calibre.<sup>196</sup> Podemos apenas indicar que a racionalização do mundo da vida é condição *sine qua non* na reconstrução de Habermas para uma abstração de tal nível. A visão de mundo moderna descrita por Weber não foi capaz de formular saberes hipotéticos dessa ordem, por conseguinte, sua teoria tradicional não pode vislumbrar a emancipação. As condições teóricas para tal formulação intuitiva, que advém da racionalização do mundo da vida são, conforme apresentamos até aqui, as mesmas condições para indicar, ao menos, centelhas emancipatórias.

\*\*\*

Por fim, poderíamos, nesta altura, esboçar como a distinção entre sistema e mundo da vida, sob a ótica que apresentamos neste trabalho, contribui para a reconfiguração das potencialidades da *atitude crítica* do marxismo, em conjunção mais estreita ao diagnóstico de tempo presente, desenvolvido por Habermas em sua *Teoria da ação comunicativa*: mas isso seria demais para esta dissertação de mestrado. Seria possível ainda apontar, como fez Honneth, que a teoria de Habermas faz muitas concessões à teoria dos sistemas e não consegue atingir o *social*, por partir de um conceito de sociedade cindido entre sistema e mundo da vida, efeito da racionalização do mundo da vida. Também seria interessante comentar mais profundamente como o conceito de racionalização de Habermas poderia ser interpretado em defesa de uma ideia de progresso, é condição de possibilidade da *atitude crítica* emancipatória. Além disso, as mudanças da sociedade e os desafios por um diagnóstico de tempo – que, por definição está sempre em transformação – mudaram radicalmente desde a década de 1980.

---

<sup>196</sup> Ver o que Habermas afirma na *TkH*: “O esboço de uma comunidade ideal de comunicação pode ser falso se estivesse sendo tomado como uma introdução à filosofia da história; isso seria um mal-entendido do status metodológico limitado que pode ser sensivelmente atribuído a ele. A construção de um discurso não-limitado e não-distorcido pode servir no máximo como um solo no qual se desencadeia mais evidentemente as tendências de desenvolvimento das sociedades modernas.” No original: “Der utopische Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft führt in die Irre, wenn man ihn als Anleitung zu einer Philosophie der Geschichte mißversteht und den begrenzten methodischen Stellenwert, den er sinnvollerweise nur haben kann, verkennt. Die Konstruktion des unbegrenzten und unverzerrten Diskurses kann man den uns bekannten modernen Gesellschaften allenfalls als eine Folie mit der Absicht unterlegen, undeutliche Entwicklungstendenzen in grelleren Konturen hervortreten zu lassen.” *TkH*, p.163.

Por fim, sabemos que o diagnóstico de tempo presente é tanto o ponto de partida para qualquer trabalho de teoria crítica – como sofrimento e insatisfação atrelados aos sistemas de dominação vigentes –, quanto o ponto de chegada – como a busca constante por qualquer vislumbre emancipatório. Todavia, para os efeitos desta discussão apresentada esperamos ter condições políticas e sociais para subverter ao máximo outras ocasiões, em que como esta, imperam as expectativas de cumprimento de ações instrumentais para uma tarefa comunicativa de tal ordem.

## Bibliografia

### Obras de Jürgen Habermas

HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade: Pequenos escritos políticos V*. São Paulo: Unesp, 2011.

\_\_\_\_\_. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. 2 Bände. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2019.

\_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *Communication and the evolution of society*. Boston, MA: Beacon, 1979.

\_\_\_\_\_. *Facticidade e validade*. Trad. de Rúrion S. Melo e Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

\_\_\_\_\_. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 2002.

\_\_\_\_\_. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo:

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Obras escolhidas de Jürgen Habermas: Fundamentação linguística da sociologia*. Lisboa: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. *On the pragmatics of social interaction: preliminary studies in the theory of communicative action*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2014.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa*. 2. ed. México, DF: Taurus Humanidades, 2003. 2v.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.

\_\_\_\_\_. *The theory of communicative action*. Translated by: Thommas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984. 2v.

\_\_\_\_\_. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bänden. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.

## Bibliografia Secundária

ALLEN, Amy. *The politics of our selves: power autonomy, and gender in contemporary critical theory*. New York, Columbia University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York, NY: Columbia University Press, 2016.

AUSTIN, John L. *How to do things with words*. Oxford, 1955.

BANNWART JÚNIOR, C. J. *Estruturas normativas da teoria da evolução social de Habermas*. 2008. Tese - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

\_\_\_\_\_. *Moral pós-convencional em Habermas*. 2002. Dissertação - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

\_\_\_\_\_. *A dimensão Prático-moral sob a perspectiva da Evolução Social em Habermas*. In: MÜLLER, M. Cristina; CENCI, Elve M. (org). *Ética, Política e Linguagem: confluências*. Londrina: Cefil, 2004.

CENCI, Ângelo Vitório. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Tese de doutorado, IFCH/Unicamp, 2006.

CONDORCET, M. J. A. N. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Wentworth Press, 2018.

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. 2. ed. São Paulo, SP: Editora 34, 2011.

BERNSTEIN, Richard. J. *Habermas and Modernity*. The MIT Press, 1991.

BRESSIANI, Nathalie de Almeida, *Crítica e poder? Crítica social e diagnóstico de patologias em Axel Honneth*. 2015. Tese - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, SP.

COOKE, Maeve. *Language and reason: A Study of Habermas's Pragmatics*. THE MIT Press, 1997.

DIETZ, Simone. *Lebenswelt und System: widerstreitende Ansätze in der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas*. Königshausen & Neumann, 1993.

DUTRA, Delamar J. V. *É possível uma fundamentação do direito neutra normativamente? Quatro modelos analisados por Habermas*. In: *Dissertatio*, n. 45, pp.73-112, 2017.

GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GARZ, Detlef. *Sozial psychologische Entwicklungstheorien: von Mead, Piaget und Kohlberg bis zur Gegenwart*. Opladen: Westdeutsche Verlag, 1994.

HABERMAS: a critical reader. Coautoria de Peter Dews. Oxford; Malden, Mass.: Blackwell, 1999.

HONNETH, Axel. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge, MA: MIT, 1991.

\_\_\_\_\_; JOAS, Hans. (ed.) *Communicative Action*. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: Polity Press, 1991.

JANUÁRIO, Adriano M., *Th. W. Adorno e os potenciais de resistência no capitalismo tardio industrial*, Dissertação de Mestrado, IFCH/Unicamp, 2013.

\_\_\_\_\_. *Modelo crítico e diagnóstico de tempo em Theodor W. Adorno*. Tese de Doutorado, IFCH/Unicamp, 2016.

JAY, Martin. *Reason after its Eclipse: On late critical theory*. University of Wisconsin Press, 2016.

KÄRTNER, Jurit. *Jürgen Habermas's Handlungs- und System/Lebenswelt-Theorie – Die Utopie der Freiheit*. In: *Die Freiheit der Soziologie*, Velbrück Wissenschaft, 2016.

LUKES, Steven. *Essays in social theory*. New York, NY: Columbia University Press, 1977.

MCCARTHY, Thomas A. *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, MA: MIT, 1989.

MEAD, George Herbert. *Mind, Self & Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press, 1967

MULLER, Klaus Peter. *Rationalität und Lebenswelt*. In: *Aufklärung und Kritik*. Vol. 58, n.3, 2016. pp.96-113.

OUTHWAITE, William. *Habermas: a critical introduction*. Cambridge: Polity, 1994.

OWEN, David. *Between Reason and History: Habermas and the idea of progress*. Albany, State of New York Press, 2002.

NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio do Janeiro: Zahar Editor, 2004.

\_\_\_\_\_. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

\_\_\_\_\_. & REPA, Luiz. *Habermas e a reconstrução*. Sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana. Campinas: Papyrus, 2012.

\_\_\_\_\_. *Permanecemos contemporâneos aos jovens hegelianos: Jürgen Habermas e a situação de consciência atual*. Revista Olhar, Ano 2, n.4, Dez. 2000.

PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre, RS: Artmed, 2009.

PIZZI, Jovino. *O Mundo da Vida: Husserl e Habermas*. Ijuí: Editora Unijuí. Coleção filosofia, 11. 2006.

REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo, SP: Esfera Pública: Singular, 2008.

\_\_\_\_\_. *Habermas e a Reconstrução do conceito Hegeliano de Modernidade*. São Paulo: Dissertação de Mestrado/USP, 2000.

\_\_\_\_\_. *Reconstrução racional, argumento transcendental, fundamentação última: sobre o debate entre Habermas e Apel*. In: *Kriterion: Revista de Filosofia*. Vol.57, n.135. Belo Horizonte. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2016000300741&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2016000300741&lng=pt&tlng=pt)

SCHÜTZ, Alfred. *The structures of the lifeworld*. Coautoria de Thomas Luckmann. Evanston: Northwestern Univ., c1973- c1989. 2v.

SILVA, Felipe Gonçalves. “Amy Allen e o Empoderamento do Mundo da Vida”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 2, n. especial, p. 149-193, junho de 2018.

TEIXEIRA, Mariana O. N. *Patologias sociais, sofrimento e resistência: reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Tese de Doutorado, IFCH/Unicamp. Campinas, 2016.

THOMPSON & HELD, (Ed.) *Habermas: critical debates*, The Macmillan Press, 1982

WELMER, A. *Consenso como telos da comunicação linguística?* In: *Novos Estudos*, n. 48, jul. 1997.

\_\_\_\_\_. *Critical theory of society*. New York: Seabury Press, 1974.

\_\_\_\_\_. *Practical Philosophy and the Theory of Society: On the Problem of the Normative Foundations of a Critical Social Science*. In: BENHABIB, Seyla; DALLMAYR, Fred R. (Orgs.). *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Tradução de Marcos G. Montagnoli. Revisão de Emmanuel Carneiro Leão. 9. ed. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP: Vozes: Editora Universitária São Francisco, 2014.