

Dificuldades de uma teoria normativa: Habermas e a ligação entre comunicação racional e sociedade

*Aluisio Almeida Schumacher**

Resumo: Depois de apresentar os principais aspectos da teoria da ação comunicativa, o autor detecta um paradoxo de formulação: apesar dos conceitos de mundo da vida e sistema se referirem respectivamente às reproduções simbólica e material da sociedade, quando introduz o tema das patologias sociais, Habermas concebe a reprodução do primeiro a partir da perspectiva funcional. Em conjunto com a visão de um mundo da vida íntegro e transparente, isso leva-o a colocar as estruturas racionais da comunicação antes do sujeito e da identidade cultural, reduzindo a esfera de aplicação da teoria.

Palavras-chave: Habermas, teoria social, teoria normativa, comunicação.

Abstract: After presenting the central aspects of communicative action theory, the author perceives a paradox of formulation: in spite of presenting the concepts of lifeworld and system respectively to make reference to symbolic and functionalist reproduction of society, Habermas conceives, in the introduction of social pathologies, the reproduction of the first from the point of view of functionalism. Combined with the idea of a transparent and intact lifeworld, the procedure places the rational structure of communication before subject and cultural identity, reducing the sphere of application of theory.

Key-words: Habermas, social theory, normative theory, communication.

Em teoria social, a questão da “base normativa” ou dos fundamentos que sustentam a crítica ganha crescente interesse. Enquanto teorias sociais empíricas podem deixar com maior facilidade sua fonte normativa em estado implícito, pois visam mais à explicação do que à avaliação; o mesmo não acontece com teorias críticas, que se posicionam como guias para a ação humana (GEUSS, 1988, p. 8): são reflexivas, visam a esclarecer e emancipar os agentes de coerções, muitas vezes auto-impostas. Como procuram levar os leitores a posições normativas e políticas, as teorias críticas não têm como evitar a explicitação de seus fundamentos. Pode-se constituir fundamentos em teoria crítica, seja adotando uma posição relativista e buscando fontes normativas mais ou menos subjetivas, seja mostrando que o impulso crítico vem das próprias condições da sociedade contra a qual a crítica é dirigida.

* Economista. Professor de Ciências Sociais da Faculdade de Ciências Agronômicas – UNESP, Campus de Botucatu. aluisio@fca.unesp.br.

Habermas provém da tradição crítica alemã em teoria social que, iniciada por Horkheimer e Adorno (1985) e associada à Escola de Frankfurt, esforçou-se em tornar essa questão da justificação imanente completamente explícita, adotando um critério transcendente de racionalidade para criticar o capitalismo. Depois de compartilhar das análises dessa tradição até o final dos anos sessenta, Habermas (1981, p. 8-9) passou a olhar com desconfiança para seus fundamentos normativos. Em suas críticas mais importantes (HABERMAS, 1987a, p. 347-402; 1988a, p. 128-156), trata de mostrar que a abordagem daqueles autores, principalmente na obra *Dialética do Esclarecimento*, conduz a uma situação paradoxal: dá como resultado uma crítica baseada na razão que denuncia a razão. Para fazer frente a esta deficiência, busca a base normativa num conceito de racionalidade derivado da intercompreensão lingüística.

Habermas sustenta que o potencial de racionalidade habita a própria prática cotidiana de comunicação. Por esse caminho, explicita um conceito de “racionalidade comunicativa”, através do qual os interlocutores ultrapassam a subjetividade (inicial) de suas concepções e, por meio de convicções comuns racionalmente motivadas, se asseguram da intersubjetividade de sua vida.

Pretendo mostrar que, ao passar do modelo de comunicação para sua concepção de sociedade, articulada pelas noções mundo da vida e sistema, Habermas acaba colocando a lógica da comunicação antes da identidade cultural e do sujeito. Isso o constrange a adotar o pressuposto problemático da transparência e integridade do mundo da vida, cujos problemas são definidos em oposição ao sistema, reduzindo as possibilidades de uso de sua teoria para a compreensão e crítica de problemas sociais e culturais contemporâneos.

Antes de abordar essas questões, preciso recordar aspectos centrais da teoria da ação comunicativa: o projeto da pragmática formal, os conceitos de ação e racionalidade comunicativas; a conexão destes conceitos com a visão de sociedade, baseada nas dimensões do mundo da vida (comunicativamente estruturado) e do sistema (funcionalmente estruturado); e o diagnóstico de época, expresso pela expressão “colonização do mundo da vida” – invasão dos domínios que dependem da comunicação pelos imperativos (funcionais) dos sistemas econômico e administrativo.

Aspectos Centrais da Teoria da Ação Comunicativa

Projeto da pragmática formal

Desde o início dos anos setenta, Habermas (1970) vem construindo uma teoria de sociedade cuja categoria central é a comunicação, inicialmente reconstruída a partir da ótica da “competência comunicativa” e, mais recentemente, da perspectiva do “significado lingüístico”. Como essas reconstruções racionais vão além das características lingüísticas e semânticas de frases e proposições, em proveito de especificidades relativas ao uso de emissões e proferimentos, Habermas denomina sua abordagem de pragmático-formal. Pragmática porque provém da tradição das teorias de uso da linguagem e formal no sentido de se referir à reconstrução de competências ou intuições humanas gerais.

A pragmática formal de Habermas (1987c, p. 335) se baseia na pretensão de que é possível “reconstruir racionalmente”, não só as características lingüísticas e semânticas de frases e proposições, mas também certos traços pragmáticos de emissões. Habermas quer chegar a uma descrição explícita das regras que um falante competente (ideal) domina ao formar frases e emití-las de forma que sejam aceitáveis por um ouvinte (competente). Supõe, assim, que a “competência comunicativa” (papéis intercambiáveis de falante e ouvinte) compreende um núcleo racional-universal (como a competência gramatical). Portanto, a pragmática formal ou teoria geral de unidades de comunicação é um esforço para descrever o sistema fundamental de regras que os sujeitos dominam, na medida em que são capazes de cumprir as condições de utilizar com sucesso orações em emissões. Trata-se de chegar aos elementos formais e invariáveis presentes em qualquer situação de fala.

Para a definição da competência comunicativa, são elementos imprescindíveis a capacidade de estabelecer e compreender modos de comunicação, bem como suas conexões com o mundo. Diferentemente da pragmática empírica (HABERMAS, 1987c, p. 368-369), que trata de pesquisar as condições extralingüísticas que limitam a comunicação efetiva, a pragmática formal parte da reconstrução sistemática das estruturas gerais que aparecem em toda situação possível de fala.

Habermas desenvolve sua teoria pragmática do significado, procurando mostrar que a compreensão lingüística está inextricavelmente conectada com a idéia normativa da intercompreensão ou entendimento com outrem. Esta tese deve apoiar duas idéias de importância central para a fundamentação da teoria (COOKE, 2001): a idéia de que a compreensão do significado nas práticas cotidianas envolve inevitavelmente a avaliação de razões numa “atitude performativa” – quer dizer, por meio de processo de avaliação racional em que falante e ouvinte se relacionam reciprocamente da perspectiva de segundas pessoas; e a idéia de que a avaliação performativa de razões, pressuposta pela compreensão lingüística de atos ilocucionários, tem uma orientação interna apontando para uma noção de validade que *transcende contextos*. Nas considerações críticas, farei referência à primeira idéia.

Ação e racionalidade comunicativas

Partindo da constatação de que a linguagem é um meio de interação social, Habermas (1987a, I, p. 290) trata de repensar o conceito de ação social, orientando-se pelo modelo da relação interpessoal entre pelo menos dois sujeitos capazes de falar e agir. Apóia-se na corrente pragmática da filosofia da linguagem, inaugurada pela obra do segundo Wittgenstein (1953). A perspectiva em que a problemática da consciência é substituída pela da linguagem é o estudo da ação social se volta para o nível da intersubjetividade, ao qual podemos ter acesso considerando as regras de utilização da linguagem em interações.

Na teoria dos atos de fala, Habermas encontra uma abordagem que integra simultaneamente linguagem e ação (SEARLE, 1970, p. 17): a teoria da linguagem

é parte da teoria da ação porque falar é uma forma de comportamento regulada por normas. A teoria dos atos de fala parte da descoberta de Austin (1990, p. 29) de que “dizer” algo é “fazer” algo (*to speak a language is to perform an action*): quando falamos, além de expressarmos um conteúdo objetivo (ou proposicional), realizamos uma ação ao dizer algo. A ação consiste no modo pelo qual fixamos o emprego da frase ou sentença, como afirmação (asserção), promessa, ordem, confissão, etc. À unidade de significado e comunicação caracterizada por essa dupla estrutura denominamos ato de fala (SEARLE, 1970, p. 16): a produção ou emissão de uma instância de uma sentença – tipo (genérica ou *standard*) sob certas condições ou, mais simplesmente, o emprego de uma frase em uma emissão. Os atos de fala têm a estrutura M (p), onde “M” assinala a “força ilocucionária” e “p” o “conteúdo proposicional”.

Partindo das análises de Searle (SCHUMACHER, 2000, p. 94-116), Habermas volta sua atenção para os pressupostos gerais que adotamos quando proferimos e respondemos a atos de fala. Ao proferir um ato de fala, o falante levanta uma “pretensão de validade” que o ouvinte pode aceitar ou rejeitar. Recorrendo a exemplo de Habermas (1987a, I, p. 307-9), suponhamos que a aeromoça diga ao passageiro durante o voo: “Agora você deve apagar o cigarro”. A aeromoça levanta uma pretensão de validade que o passageiro pode aceitar, apagando o cigarro, ou rejeitar, perguntando “Por quê (?)”. Neste caso, a aeromoça deverá avançar razões em apoio à pretensão de validade. Poderá dizer que o avião se prepara para o pouso e, nessas circunstâncias, as normas de segurança estipulam que não se deve fumar. A pretensão de validade do ato de fala está internamente conectada com razões e fundamentos. Essa conexão interna entre o ato de fala e as razões que o apóiam aponta para a existência de uma força racional de motivação contida no interior do próprio processo de comunicação.

Habermas (1987a, I, p. 316) distingue três tipos básicos de pretensões de validade: além de representar fatos, a linguagem preenche simultaneamente as funções de expressar intenções (ou experiências) de um falante e contrair relações com uma audiência. Assim, o falante que executa uma emissão levanta três pretensões: a) de que seu enunciado é “verdadeiro”; b) de que seu ato de fala é “correto” em relação a um contexto de normas em vigor (ou de que o próprio contexto normativo é legítimo) e; c) de que ele (falante) é “sincero”, naquilo que diz, da maneira como se expressa. Ao levantar tais pretensões de validade, o falante estabelece simultaneamente relações com três “mundos”, em confronto com os quais um ouvinte pode contestar a pretensão: a) “mundo objetivo”, como a totalidade dos fatos sobre os quais é possível emitir enunciados verdadeiros; b) “mundo social”, como a totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas e; c) “mundo subjetivo”, como a totalidade de experiências às quais o falante tem acesso privilegiado.

Orientando-se por essas três pretensões de validade e suas correspondentes relações com o mundo, Habermas (1987a, I, p. 327-335) apresenta três tipos puros de atos de fala: constataativos, regulativos e expressivos, que do ponto de vista das pretensões de validade, permitem com que falantes e ouvintes se concentrem respectivamente em questões de verdade, justiça ou expressão pessoal.

Reunindo pretensões de validade, relações com o mundo e tipos puros de atos de fala, chegamos à caracterização de três modos básicos de utilização da linguagem. No modo “cognitivo”, utilizamos atos de fala constatativos e enfatizamos uma pretensão de verdade em relação ao mundo objetivo. No modo “interativo”, recorremos a atos de fala regulativos, que acentuam uma pretensão de correção em relação ao mundo social. No modo “expressivo”, o falante emprega atos de fala que revelam experiências próprias, colocando em relevo uma pretensão de sinceridade em relação a seu próprio mundo subjetivo.

Articulando pretensões de validade, relações com o mundo e modos de utilização da linguagem, chegamos ao conceito de “ação comunicativa” (ação orientada para a intercompreensão). Na explicação de Habermas (1987a, I, p. 296-7), é importante distinguir a ação orientada para a intercompreensão da “ação orientada para o sucesso”. Para diferenciar um tipo do outro, Habermas recorre a três critérios: orientação dos atores, mecanismo de coordenação da ação e fundamento empregado para avaliar a ação.

Quando os atores se orientam para a realização de seus próprios fins individuais, suas ações são coordenadas por meio de cálculos egocêntricos e avaliados em termos de sua eficácia, temos o que Habermas denomina de ação orientada para o sucesso. Esta categoria compreende dois subtipos (HABERMAS, 1987a, I, p. 295): a) “instrumental”, orientada para o sucesso quando considerada sob o aspecto do seguimento de regras técnicas; e b) “estratégica”, orientada para o sucesso quando considerada sob o aspecto da escolha de regras racionais e avaliada pelo grau de eficácia da influência exercida sobre as decisões de oponente racional.

Diferentemente, Habermas fala em ação comunicativa, quando os atores não estão voltados para seu próprio sucesso, mas orientados para a intercompreensão no interior de processos cooperativos de discussão, de maneira que suas ações são coordenadas e avaliadas pelos termos de um acordo coletivamente obtido (em definições comuns de situação), sendo o acordo a condição para o desenvolvimento de seus planos individuais de ação. A ação orientada para a intercompreensão se dá numa dimensão interna à linguagem: no interior do processo em que pretensões de validade são levantadas e contestadas, pois é por meio dele que falante e ouvinte podem chegar à intercompreensão, com base na força de um acordo racionalmente motivado (HABERMAS, 1987a, I, p. 297): “o ato de fala de um não é bem-sucedido senão quando o outro aceitar a oferta que ele contém, tomando (implicitamente) posição por sim ou não com relação a uma pretensão de validade criticável”.

O conceito de ação comunicativa fornece a estrutura que permite reconsiderar nossas idéias sobre racionalidade. Quando empregamos o termo racional, supomos uma relação de proximidade entre racionalidade e conhecimento (HABERMAS, 1988a, p. 371): (racionalidade) “é a disposição que demonstram sujeitos capazes de falar e agir para adquirir e aplicar um conhecimento falível”. Nas expressões de linguagem, explicitamos um saber; nas ações que visam um fim, expressamos um saber implícito. Dada a proximidade entre conhecimento e racionalidade, assumimos que ações e expressões simbólicas são racionais, se baseadas em conhecimentos que podem ser criticados: quando classificamos deter-

minada ação de racional, estamos presumindo que o ator sabe, ou, pelo menos, tem boas razões para acreditar que os meios utilizados conduzirão ao sucesso; de maneira similar, dizemos que uma expressão de linguagem é racional porque nos baseamos no pressuposto de que ela estabelece alguma relação com o mundo, estando, assim, aberta ao reconhecimento intersubjetivo.

No caso de uma ação orientada para o sucesso, avaliamos a racionalidade pela maneira como o sujeito, solitariamente tomado, se orienta em função do conteúdo de suas idéias e enunciados. Partindo desse modelo, da aplicação não-comunicativa de um saber proposicional em ações com vistas a fins, tomamos uma decisão em favor do conceito “cognitivo-instrumental” de racionalidade.

Se partirmos da utilização comunicativa de um saber proposicional em atos de fala, nos voltamos para o modelo da relação intersubjetiva entre sujeitos capazes de falar e agir. Aqui, a racionalidade é avaliada pela faculdade que têm as pessoas, responsáveis e participantes numa interação, de se orientar em função de pretensões de validade que repousam no reconhecimento intersubjetivo. Ao nos guiarmos pelas estruturas da intercompreensão mediada pela linguagem, estamos decidindo em favor do conceito de “racionalidade comunicativa”, mais rico do que aquele da dimensão cognitivo-instrumental, porque permite “tematizar” as três pretensões de validade.

Como o conceito de racionalidade comunicativa traz em si a possibilidade de criticar e fundamentar expressões, uma explicação mais adequada de sua natureza pode ser obtida, apelando-se à teoria da argumentação. Quando fala em “argumentação”, Habermas (1987a, I, p. 34) dirige nossa atenção para um tipo de comunicação distinto daquele envolvido na prática cotidiana: o “discurso”, no qual os participantes “tematizam” pretensões de validade que são objeto de controvérsia, buscando criticá-las ou justificá-las exclusivamente por meio de argumentos. Partindo do modo dominante de tematização das pretensões de validade, podemos introduzir duas formas de argumentação: o “discurso teórico”, onde se examinam pretensões controvertidas de verdade, que podem ser contestadas ou apoiadas com razões; e o “discurso prático”, que examina pretensões à correção normativa. Habermas (1987a, I, p. 35-36) toma uma posição cognitivista com relação a questões morais: entende que normas de ação comportam, em seu domínio específico de validade, a pretensão de exprimir, em relação a um material que tem a necessidade de regulação, um interesse comum a todas as pessoas concernidas e de merecer, para isso, um reconhecimento universal. Por isso, as normas válidas também podem recolher o assentimento racionalmente motivado de todos os interessados, em condições que neutralizam todos os motivos, exceto a procura cooperativa da correção normativa (justiça).

Da prática da “argumentação” e de seus “pressupostos inevitáveis”, Habermas (1996, p. 107) extrai o fundamento normativo central de sua teoria, um “princípio do discurso” (D): são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar seu assentimento na qualidade de participantes de um discurso racional. Essa base normativa tem o *status* de um “pressuposto pragmático necessário da argumentação”. Em qualquer lugar ou tempo, nos orienta quando nos esforçamos para garantir que: i) todas as vozes relevantes sejam ouvidas; ii) os

melhores argumentos com que contamos no presente sejam trazidos em apoio; iii) acordo ou desacordo entre participantes resulte só da força do melhor argumento. O conteúdo normativo de tais pressupostos não equivale à força obrigatória de normas de interação, mas ao sentido geral de suposições que antecipam e constituem a argumentação (HABERMAS, 1993a, p.31): ao invés de imporem obrigações de agir racionalmente, tornam possível a prática que os participantes compreendem como argumentação.

Mundo da vida e sistema

O “mundo da vida” é um conceito complementar e necessário, na esfera da sociedade, ao de ação comunicativa. Habermas (1990a, p. 88) parte de uma definição em dois níveis: mundo da vida cotidiana e conceito teórico-comunicativo de mundo da vida. No primeiro, da perspectiva do participante, o mundo da vida constitui (HABERMAS, 1988a, p. 353) um horizonte feito de pré-compreensão, composto da própria linguagem, das evidências culturais de onde os atores retiram modelos explicativos que lhes permitem interpretar as situações, das solidariedades dos grupos que se constituem em torno de determinados valores e das competências dos indivíduos socializados. Apresenta-se aos participantes como um pano de fundo não-problemático, indivisível e que forma uma totalidade.

Quando tratam de se entender sobre algo num dos três mundos, os participantes se movimentam no interior do que constitui seu mundo da vida comum, intuitivamente sabido. Nesse caso, a situação de fala é um segmento, delimitado em função do tema em discussão e extraído do mundo da vida. Enquanto esse segmento recorta parte do mundo da vida e se impinge frontalmente aos agentes, como um problema que eles têm de resolver, esses mesmos agentes, diz Habermas (1989, p. 166), se vêem sustentados às costas por um mundo da vida não “tematizado” e feito de pré-compreensão, que forma não só o *contexto* para os processos de intercompreensão, como também fornece *recursos*. Como pano de fundo - de certezas culturais, solidariedades de grupo e competências individuais -, o mundo da vida não age só no sentido restritivo, mas também como uma espécie de reservatório de recursos ao qual os participantes podem apelar.

Se permanecermos na perspectiva adotada pelos sujeitos que agem orientados para a intercompreensão, o mundo da vida foge à tematização (HABERMAS, 1988a, p. 354): é impossível reconstruir a totalidade do contexto que o mundo da vida fornece, pois ele não pode ser fixado; também não é possível reconstruir o conjunto dos recursos que fornece, pois permanecem em sua maior parte ignorados. Qual a saída, então, para tornar o conceito de mundo da vida utilizável em ciências sociais?

Abandonar o enfoque do participante, passando para o da terceira pessoa e, nesse segundo nível, definir mundo da vida de um ponto de vista teórico-comunicativo, considerando a ação comunicativa como o meio que assegura sua reprodução simbólica: sob o aspecto do entendimento, a ação comunicativa serve para transmitir e renovar o saber cultural; sob o aspecto da coordenação da ação, serve para integrar socialmente, bem como estabelecer solidariedades; e sob o aspecto

da socialização, serve para formar identidades pessoais. O processo de reprodução reconcilia as situações novas com o estado existente do mundo da vida. Isso acontece nas seguintes dimensões (HABERMAS, 1987b, II, 152): semântica, das significações ou conteúdos da tradição cultural; do espaço social de grupos socialmente integrados; e do tempo histórico, das gerações que se sucedem. Aos processos de reprodução cultural, integração social e socialização correspondem, enquanto componentes estruturais do mundo da vida, cultura, sociedade (em sentido restrito) e personalidade. A cultura compreende a reserva de saber que abastece os participantes da comunicação de interpretações. A sociedade compõe-se de ordens legítimas, por meio das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade. As estruturas da personalidade compreendem o conjunto de habilidades e competências que tornam um sujeito capaz de falar e agir, colocando-o em condições de participar de processos de intercompreensão e garantir sua identidade.

Aos componentes estruturais do mundo da vida correspondem os processos de reprodução cultural, integração social e socialização. Tais processos se baseiam na ação comunicativa, em seus três aspectos de fundo: entendimento, coordenação e socialização e estão ancorados nos componentes estruturais dos atos de fala: proposicional, ilocucionário e expressivo. Essas correspondências permitem que a ação comunicativa cumpra suas funções e sirva de meio à reprodução simbólica do mundo da vida. Como veremos, essa maneira quase “automática” de caracterizar a reprodução do mundo da vida traz dificuldades importantes para a teoria da ação comunicativa.

Dos processos de reprodução simbólica que se realizam no mundo da vida, podemos distinguir mecanismos que mantêm a dimensão material da sociedade. Pois, com o advento da modernidade, componentes do mundo social especializados em sua reprodução material acabaram por adquirir certa independência em relação às orientações culturais dos atores. Logo, as ações não estão somente mergulhadas no espaço simbólico, mas também organizadas em “sistemas” funcionais. Para levar essa dimensão em conta, Habermas articula, além da conexão ação comunicativa – mundo da vida, o conceito de mundo da vida com a noção de “sistema” social. Esse passo é importante porque permite apreender os processos de reprodução simbólica no interior de outros momentos que caracterizam a complexidade da vida social moderna.

De um ponto de vista geral, diz Habermas (1990a, p. 103) : “o aspecto constitutivo para uma formação de sistema é a diferenciação entre uma perspectiva interior e uma perspectiva exterior, cabendo ao sistema a manutenção da diferença – sistema – ambiente”. Assim, os sistemas servem para delimitar esferas de regulação da ação social que não se organizam por meio da linguagem, mas através de mecanismos tais como dinheiro e poder ou, mais concretamente, pelo mercado e pelas administrações. Ao se desenvolverem, esses sistemas crescem em complexidade, cujo indicador é a interdependência funcional que os caracteriza.

O mercado oferece o exemplo mais importante desse tipo de regulação (HABERMAS, 1987b, II, p. 165): pertence aos mecanismos do sistema que estabilizam os contextos de ação graças à rede funcional de conseqüências de ação.

Nessa esfera, complexidade e interdependência funcional se expressam, quando verificamos que eventos que têm lugar do outro lado do planeta e são ignorados pelos atores sociais podem influenciar fortemente o curso de sua vida cotidiana.

Também a administração pública (a ser distinguida dos processos de legitimação e do espaço público como integrantes do mundo da vida) responde, em nossas sociedades, à descrição de um sistema que opera como uma espécie de mecanismo de controle. Habermas (1991, p. 258) mostra que a teoria dos sistemas pode igualmente contribuir para compreender a questão do poder, chamando a atenção para a forma de operar dos partidos políticos que, em vez de se reproduzirem a partir do espaço político-público, agem extraíndo a lealdade das massas da esfera pública e submetendo os processos de formação da vontade na esfera político-pública ao ambiente objetivado do sistema administrativo.

Assim, os sistemas econômico e administrativo operam reduzindo a complexidade do mundo social num sentido definido pelos mecanismos sistêmicos, dinheiro e poder. Esse sentido é, ao mesmo tempo, um processo de expansão da complexidade interna desses sistemas, que se apóiam nos meios dinheiro e poder para manter sua diferença (ou suas fronteiras) em relação ao ambiente e ampliar seu quadro de respostas possíveis. Como a linguagem do sistema ('código e programação') determina quais eventos observar e como fazê-lo, além de reproduzir-se a si próprio, o sistema também reproduz seu ambiente.

Na concepção habermasiana de sociedade, sistema e mundo da vida não podem ser compreendidos isoladamente. Numa primeira aproximação, essas duas dimensões delimitam analiticamente dois aspectos diferentes de integração à sociedade (HABERMAS, 1987b, II, p. 165-166): integração social e integração do sistema. Enquanto a primeira se apóia nas orientações de ação dos atores, a segunda passa através dessas orientações. Sob o aspecto da integração sistêmica, as ações dos indivíduos são coordenadas por meio de interdependências funcionais. Enquanto que, sob o aspecto da integração social, as ações são coordenadas por meio de um consenso, garantido por normas ou buscado em processos de comunicação.

Se quisermos avaliar os respectivos graus de integração à sociedade, diz Habermas (1991, p. 252), não temos como evitar dois modelos conceituais. Podemos avaliar a integração social nos termos dos critérios de estabilização interna e preservação de identidades de indivíduos e grupos, critérios dependentes do que os atores atribuem a si próprios. Já a integração sistêmica pode ser avaliada recorrendo-se a critérios de estabilização externa e preservação das fronteiras do sistema em relação a seu ambiente. Em casos de crise, ela está, numa instância, ligada à autocompreensão dos envolvidos e, na outra, à possibilidade de uma observação objetiva, guiada pela idéia de um sistema que mantém suas fronteiras, sendo sempre a "mesma sociedade" que se vê às voltas com crises de identidade ou regulação.

Partindo desses dois aspectos de integração à sociedade, podemos introduzir conceitos de ordem ou organização social que possibilitam definir a sociedade como (HABERMAS, 1987b, II, p. 220) "contextos de ação de grupos sociais socialmente integrados estabilizados pelo sistema". Definição que alerta para dois aspectos do mesmo objeto, só distinguíveis como dois modos divergentes de or-

ganização social (HABERMAS, 1991, p. 252): “mecanismos de mercado e poder *versus* mecanismos de formação de consenso”. Ambos produzem ordem social, mas operam de maneira diferente: enquanto os sistemas geram formas de ordem social que se apóiam em conseqüências não tencionadas e interdependências funcionais e anônimas, baseadas em meios abstratos como o dinheiro, o mundo da vida se fundamenta na linguagem, no consenso normativo e no conhecimento cultural compartilhado.

O conceito de mundo da vida goza de primazia metodológica. É ele que marca o caráter irredutivelmente interpretativo das ciências sociais. Habermas (1991, p. 254) entende que todos os fenômenos sociais requerem inicialmente uma descrição realizada nos termos da linguagem dos próprios atores, encontrada no domínio da ação social e possível, se recorrermos a uma abordagem informada pela teoria da comunicação, ao invés da perspectiva objetivista da linguagem dos sistemas.

Enquanto perspectivas metodológicas e como entidades teóricas que descrevem níveis da sociedade moderna, sistema e mundo da vida são independentes, mas inter-relacionados. Por meio deles, sugere Pusey (1987, p. 107), Habermas convida-nos a olhar para nossa condição moderna, comparando-a ao esforço de tração presente num “cabo de guerra”. Querendo possivelmente dizer que, em qualquer forma estável de sociedade, há um balanço entre sistema e mundo da vida, bem como entre reprodução material e reprodução simbólica. Nesse jogo, afirma Bohman (1989, p. 392-393), o mundo da vida é a ordem mais envolvente e fundamental, pois os sistemas têm de ser ancorados no mundo da vida através de instituições sociais: acréscimos de complexidade sistêmica dependem de diferenças estruturais no mundo da vida.

Patologias sociais, colonização do mundo da vida e “juridificação”

Diferentemente da reprodução material do mundo da vida, sua reprodução simbólica não pode ser recomposta na dimensão sistêmica sem o aparecimento de efeitos patológicos secundários. A constituição de saber válido, de solidariedades coletivas e de identidades e competências pessoais dependem da ação comunicativa. Se dinheiro e poder assumem funções antes realizadas por valores e normas consensuais ou por processos de intercompreensão, isso ocorre ao custo de distúrbios na reprodução simbólica do mundo da vida. No curso da modernização, muitas áreas da vida foram transformadas de esferas socialmente integradas em integração de sistemas. No entanto, Habermas mantém a tese de que, nas esferas de ação especializadas na transmissão da cultura, integração social e socialização, uma comercialização ou burocratização gera efeitos colaterais patológicos.

A partir da modernização capitalista, há progressiva “invasão” do mundo da vida pelos mecanismos sistêmicos de regulação, dinheiro e poder. Isso se deve não tanto ao desenvolvimento desigual dos critérios e meios de regulação em proveito dos mecanismos sistêmicos, mas ao próprio modelo capitalista, que estende a racionalidade funcionalista para além dos sistemas econômico e administrativo, fazendo-a penetrar nas esferas de vida estruturadas pela comunicação, reificando as relações de que dependem educação, integração social e socializa-

ção. Para tanto, se apóiam na própria dinâmica dos sistemas econômico e administrativo, regulados através do dinheiro e poder. Sobre a base da separação, iniciada na modernidade, entre culturas de especialistas (em ciência, direito-moral e arte) e prática cotidiana, os sistemas aprofundam a fragmentação dos saberes especializados, provocando um empobrecimento na cultura do cotidiano, no estoque de critérios por meio dos quais os atores se orientam no mundo e regulam “intercompreensivamente” suas relações. Na origem, as patologias sociais se tornaram possíveis devido à fragmentação da prática comunicativa cotidiana em culturas de especialistas, mas sua produção é explicada pela invasão dos mecanismos sistêmicos na reprodução simbólica do mundo da vida.

Alguns exemplos ilustram a interferência dos meios sistêmicos de regulação na vida cotidiana: a crescente determinação dos problemas e métodos de pesquisa científica pelos mercados e burocracias de apoio, a progressiva integração das universidades ao mercado de trabalho e a crescente prescrição da natureza da prática médica pelas seguradoras e planos de saúde. Podemos, ainda, incluir o exemplo de experiências de assentamento de trabalhadores rurais (SCHUMACHER, 1988): invasão do projeto de vida dos assentados por prescrições administrativas e integração ao mercado, oriundas do plano estatal de valorização de terras públicas.

Nesses casos, o resultado dos processos converge para uma modalidade de coordenação das ações que consiste em armar decisões anteriormente tomadas nos sistemas econômico e administrativo. Portanto, um tipo de regulação das ações sociais indiferente às bases culturais que permitem tornar consensos reconhecíveis quer enquanto consensos, quer para realizá-los democraticamente.

Do ponto de vista da evolução social, Habermas mantém, como mostra sua reconstrução da análise de Weber do processo de racionalização da sociedade (SCHUMACHER, 2000, p. 393-434), uma distinção cuidadosa entre duas formas de racionalização: pertencentes às dimensões do sistema e do mundo da vida. Enquanto a racionalização dos sistemas sociais é caracterizada sob o ponto de vista do crescimento da complexidade (perspectiva em que se aborda a formação e expansão dos mercados e o crescimento contínuo das organizações administrativas), a racionalização dos mundos da vida é especificada da perspectiva da separação das esferas de valor (ciência, moral-direito e arte) e do progresso nos níveis de aprendizagem.

Habermas entende que Weber enfatiza com propriedade a separação das esferas de valor sem, no entanto, considerar a perspectiva das mudanças de forma e estrutura nas visões de mundo, que desvalorizam a estrutura dos modos precedentes de pensamento. Para Habermas (1987a, I, p. 84), esses movimentos de desvalorização se ligam com passagens a novos níveis de aprendizagem, significando transformações que atingem as dimensões objetiva, moral-prática e estético-expressiva de conhecimento.

Para operacionalizar a lógica do desenvolvimento das visões de mundo, Habermas usa trabalhos de Piaget (1970) sobre a ontogênese do desenvolvimento cognitivo, apreendida na perspectiva da delimitação progressiva dos mundos objetivo e social em relação ao subjetivo. Habermas (1987a, I, p. 85) entende que

Piaget proporciona uma noção mais abrangente do desenvolvimento cognitivo, compreendido não só como construção de universo exterior, mas sobretudo como construção de universo de referência, permitindo delimitar os três mundos, no sentido da “descentração” de uma compreensão egocêntrica do mundo.

Na dimensão moral-prática, Habermas (1987b, II, p. 190-1) “tematiza” estágios de desenvolvimento, mobilizando os estudos de Kohlberg (1971), que distingue três níveis de consciência moral: pré-convenção (onde só as conseqüências da ação são julgadas à luz de princípios), convenção (onde tanto a orientação a partir de normas como a violação de normas são julgadas à luz de princípios) e pós-convenção (onde as próprias normas são julgadas à luz de princípios). Busca, assim, reconstruir a lógica do desenvolvimento do direito e da moralidade, na transição das sociedades de parentesco para as modernas. Considera que, tanto a “descentração” das visões de mundo, como a emergência de formas pós-convenção de direito e moralidade, tornam as convicções que formam o pano de fundo do mundo da vida cada vez mais vulneráveis à crítica. De modo que o peso conservador da tradição só pode ser progressivamente compensado pelo risco de acordo que emerge com a possibilidade de criticar pretensões de validade específicas. Logo, a racionalização do mundo da vida pode ser rigorosamente distinguida do crescimento dos subsistemas funcionais de coordenação da ação, enquanto liberação do potencial de racionalidade subjacente à ação comunicativa.

Com base na interconexão entre as duas vias de racionalização da sociedade, podemos compreender as tensões e paradoxos da modernidade capitalista. Se, por um lado, a racionalização do mundo da vida incrementa o potencial que liga a reprodução simbólica à base de validade do discurso, por outro, permite que a complexidade do sistema cresça, exercendo pressão sobre o mundo da vida e reprimindo as manifestações desse potencial. A esse fenômeno, específico das sociedades ocidentais modernizadas, Habermas (1987b, II, p. 335-336) denomina ‘colonização interna do mundo da vida’: “Para a análise dos processos de modernização, o resultado é a hipótese global de que um mundo da vida progressivamente racionalizado está simultaneamente desligado e dependente de domínios formalmente organizados cada vez mais complexos. Essa dependência, que se origina de uma “mediatização” do mundo da vida pelos imperativos do sistema, toma formas socialmente patológicas de uma colonização interna, na medida em que os desequilíbrios críticos na reprodução material (crises de regulação acessíveis a uma análise em termos de teoria do sistema) não podem mais ser evitados, senão ao custo de perturbações na reprodução simbólica do mundo da vida (crises ou patologias vivenciadas pela subjetividade que ameaçam a identidade)”.

Para Habermas, a colonização do mundo da vida por *media* que burocratizam e monetarizam as relações sociais, reduzindo os indivíduos a sujeitos privados orientados instrumentalmente, está mais avançada no capitalismo de bem-estar. Nesse contexto, os imperativos sistêmicos se agarram ao mundo da vida através de quatro papéis: os papéis públicos de cidadão e cliente do Estado de bem-estar e os papéis privados de funcionário e consumidor. No mercado de trabalho, os papéis se normalizaram pela substituição das características proletárias por condições de trabalho mais humanizadas, pelo aumento do poder de compra e pela

garantia jurídica de segurança social; em suma, por um Estado de bem-estar ativo, até recentemente. O conflito industrial foi deslocado e compensado pelo consumo de massa, levando ao crescimento de grupos de consumo que atacam a comercialização do mundo da vida (manipulação de consumidores, mercantilização de identidades e monetarização de relações privadas), reivindicando autolimitação de consumo e produção sustentável orientada para valores de uso.

Apesar de a mediação do conflito de classe pelo Estado implicar uma transferência das crises econômicas para o sistema administrativo, acirrando assim a crise de legitimação, o papel de cidadão também foi normalizado e as possibilidades de participação política neutralizadas pela deformação das estruturas do discurso público e pelo monopólio dos meios de comunicação. A ação política foi reduzida a decisões eleitorais ocasionais, que se limitam ao recrutamento dos políticos e os programas dos partidos desvinculados da formação discursiva da vontade. O processo de despolitização foi compensado pela relação de clientela com o Estado de bem-estar, que proporciona prestações burocráticas à vida. Aqui, Habermas identifica potenciais de conflito derivados do entrelaçamento de problemas de alienação política, mecanismos de regulação administrativa e assistência terapêutica, que assimilam clientes a domínios de ação funcionalmente integrados, suscitando movimentos sociais de proteção da independência e autonomia individuais (pela eutanásia, pelo direito a uma educação compatível com experiência e cultura, pela descentralização da política e pelo direito a formas de organização comunitárias).

“Juridificação” é o termo empregado por Habermas para descrever a crescente densidade ou especialização dos procedimentos de direito e a ampliação da regulação jurídica a questões sociais antes informalmente reguladas. A extensão das garantias do Estado de bem-estar tem efeitos perversos profundos (HABERMAS, 1987b, II, p. 398): “agora, são os mesmos meios de garantia da liberdade dos beneficiários que a ameaçam.” O alcance desses efeitos advindos da implementação burocrática e da redenção monetária de “direitos” de bem-estar é considerável. O tratamento burocrático por organizações distantes e centralizadas isola os beneficiários de seus mundos da vida concretos e, sob condições jurídicas gerais formalmente especificadas, os normaliza como clientes. Ao conceder “direitos” a sujeitos jurídicos que agem estrategicamente segundo seus próprios interesses, as provisões de bem-estar individualizam necessidades sociais e marginalizam orientações coletivas. À medida que a intervenção jurídica do Estado divorcia as relações sociais dos mecanismos consensuais que coordenam a ação, sujeitando-as a procedimentos formais e serviços terapêuticos especializados, abala a independência e a auto-estima de indivíduos, famílias e comunidades, desintegrando a solidariedade social e incentivando o consumismo privado.

Habermas (1987b, II, p. 405-406) dirige sua atenção para a expansão do direito nas esferas da família e da escola. Mostra que, nesses casos, “juridificação” não quer dizer crescimento na densidade da rede de regulações jurídicas já existente, mas imposição de normas jurídicas em contextos informalmente regulados pela ação comunicativa. Na condição de sujeitos jurídicos, os membros dessas instituições passam a se encontrar como indivíduos que agem estrategicamente, enquanto as formas de dominação rompidas pelas intervenções estatutárias são substitu-

ídas por novas modalidades de dependência, emanadas da assistência e do reconhecimento pelo Estado. Quando o *médium* (regulador) do direito é utilizado para resolver conflitos nos domínios da socialização e pedagógico, a defesa dos direitos jurídicos dos indivíduos traduz-se, em geral, na sua subordinação a procedimentos burocráticos, e não na participação autônoma no processo. A tentativa de integrar a educação por meio do mercado de trabalho leva à despersonalização do ensino. Já, a tentativa de dotar estudantes de poder, como consumidores de conhecimento negociável, conduz à quebra da responsabilidade.

Daí a importância de movimentos de protesto que defendem a autonomia do mundo da vida (HABERMAS, 1987b, II, p. 410): “Trata-se de proteger as esferas da vida que são necessariamente dependentes, *do ponto de vista funcional* (grifos meus), da integração social através de valores, normas e processos de intercompreensão; trata-se de impedir que sucumbam aos imperativos do sistema, presentes nos subsistemas econômico e administrativo que crescem segundo dinâmicas próprias; trata-se de evitar que essas esferas sejam transferidas, pelo médium do direito, a um princípio de socialização que, para elas, seria causa de *disfuncionamentos*” (grifos meus).

À luz da análise precedente, falar de “disfunções” no domínio do mundo da vida soa completamente paradoxal. Como vimos, a teoria da ação comunicativa pressupõe uma concepção bidimensional de sociedade justamente para remeter o funcional aos sistemas e o racional-comunicativo ao mundo da vida. Voltarei a esse problema logo a seguir, procurando retirar algumas implicações.

Reprodução *funcional* e transparência do mundo da vida: um paradoxo

Depois da publicação da teoria da ação comunicativa, a crítica corrente a Habermas dirigia-se ao fato de, apesar de ter desenvolvido uma concepção normativa interessante da ação e racionalidade comunicativas, não conseguia mostrar como tal perspectiva poderia modificar a compreensão das instituições democráticas e do direito. A ênfase na colonização do mundo da vida deixava a racionalidade comunicativa indefesa face aos imperativos monetários e burocráticos dos sistemas. De modo que a imagem de sociedade convergia para um quadro de pessimismo institucional: confinados às margens da política organizada, os impulsos democráticos adquiriam um papel defensivo em relação à invasão sistêmica. Além disso, mesmo atribuindo ao direito qualidades, como universalidade e orientação para liberdades individuais, Habermas terminava simultaneamente por ofuscá-las, ao reconhecer em alto grau a transformação do direito, no Estado de bem-estar, num instrumento de expansão do poder administrativo, no contexto do fenômeno da “juridificação”.

Em sua obra mais importante dos anos noventa, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Habermas (1996) reexamina a ambivalência acima mencionada. Volta aos fundamentos pragmático-formais da teoria da ação comunicativa, ao nexa (interno à linguagem) entre significado e validade, e o revê à luz do caráter específico da validade de normas sociais como

tensão entre existência/aceitação e validade (de normas), no contexto da concepção de racionalidade comunicativa. Não resolve a ambivalência, mas a coloca a serviço de uma teoria democrática, conceituando-a como uma tensão entre o direito como “facticidade” (coerção social) e o direito como “validade” (aceitabilidade racional) – tensão entre uma “realidade social” e uma “pretensão racional”.

Com a nova formulação, Habermas enfrenta a objeção de haver separado o comunicativo do estratégico, deixando a teoria crítica desarmada. Agora, atribui ao direito a função de mediação entre sistema e mundo da vida. Parte das características básicas do direito moderno, que reúne coerção e normatividade – normas jurídicas requerem cumprimento, independentemente da motivação individual, ao mesmo tempo em que dependem de certa base racional, passível de garantir-lhes a legitimidade perante seus destinatários. E argumenta que o direito participa tanto do modo comunicativo de racionalidade, como da capacidade de imposição, que permite estender normas jurídicas às relações econômicas e administrativas – agindo como um “transformador”, que garante a conexão entre a perspectiva dos atores sociais e a realidade sistêmica.

Apesar dessas modificações, Habermas não alterou a suposição paradoxal de uma reprodução “funcional” do mundo da vida: a invasão sistêmica continua colocando em perigo contextos de ação que requerem, “por necessidades funcionais”, o mecanismo da intercompreensão para coordenar as ações. Habermas repete várias vezes que as esferas de ação só podem “preencher suas funções” de transmissão da cultura, integração social e socialização, se não forem corrompidas pelos sistemas. Logo, o que está sendo explicado é a ameaça à capacidade do mundo da vida de reproduzir seus componentes estruturais e preencher as funções de transmissão da cultura, integração social e socialização, e não ameaças à autonomia do sujeito.

A reprodução “funcional” do mundo da vida parece estar a serviço da suposição de uma identidade constituída antes e independentemente da comunicação. Além disso, reforça a idéia da reprodução dos componentes do mundo da vida por meio do consenso. Do ponto de vista do componente sociedade, do mundo da vida, que lida com as normas sociais, converge para colocar a busca do consenso e, por extensão, das estruturas do discurso racional, antes da normatividade dos atores. Do ponto de vista do componente personalidade, coloca a comunicação racional antes do sujeito.

Habermas justifica essa maneira de proceder, argumentando que abandonou a filosofia do sujeito em proveito do paradigma da intersubjetividade. Parece ter adotado uma teoria da autoconsciência e da individualização que concebe a subjetividade como logicamente dependente da intersubjetividade, conforme sua leitura de George Mead, combinada com considerações provenientes da tradição de Wittgenstein.

Habermas (1987b, II, p. 390-402) acredita que o paradigma da intersubjetividade vence o dualismo sujeito – objeto, porque permite introduzir a “atitude performativa” em relação a outros sujeitos como substitutiva para a objetivação, considerada inevitável no interior das premissas da filosofia do sujeito. Pensa que

a dicotomia entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido falha em considerar a individualidade do sujeito que pretende reconhecimento em atos ilocucionários, sendo esse reconhecimento possível só numa atitude performativa. Mas, e se a idéia da atitude performativa, enquanto não objetivadora, for dependente de uma filosofia do sujeito?

Então, Habermas teria retirado o sujeito de cena para colocar a “performatividade”, como algo constitutivo da interação comunicativa sem, no entanto, se dar conta de que a base da “performatividade” está numa atitude do sujeito consigo mesmo e não na interação propriamente dita. É mais ou menos isso que sustenta Freundlieb (2000, p. 93): “é precisamente a insustentabilidade do modelo da autoconsciência reflexiva e a postulação necessária de uma familiaridade pré-discursiva da subjetividade consigo mesma que sugere a possibilidade de um conhecimento não objetivador”. Mesmo que o autoconhecimento que o sujeito tem seja diferente do conhecimento que podemos ter de outros sujeitos, devido ao acesso privilegiado, a relação de conhecimento do sujeito consigo mesmo implica em que pode haver outros sujeitos que, como ele, não podem ser considerados como meros objetos no mundo. Desse modo, é possível justificar a atitude performativa em relação a outros com base na própria auto-relação de conhecimento.

Se isso for correto, ou seja, se o potencial que explica a (auto-)relação do sujeito consigo mesmo e o que clarifica a natureza das relações intersubjetivas tiverem a mesma origem – a filosofia do sujeito – então a alternativa de Habermas pode ser um equívoco com conseqüências importantes.

Creio, também, que sua confiança no paradigma da intersubjetividade (“performatividade”), o leva a conceber a reprodução do mundo da vida como algo automático, funcional. Na verdade, Habermas não vê problemas no mundo da vida, a não ser aqueles que vêm do sistema. Por coerência com seus fundamentos pragmático-comunicativos, supõe um mundo da vida intacto e transparente, cujos problemas são sempre definidos em oposição ao sistema. Isso é visível em considerações que faz sobre ideologia.

Num contexto de estruturas comunicativas modernas e de complexidade social, as possibilidades estruturais e cognitivas para a formação de ideologias teriam se enfraquecido (HABERMAS, 1987b, II, p. 390): “a consciência cotidiana foi despojada de sua capacidade de síntese, tornou-se *fragmentada*” – de modo que as condições necessárias para a formação de interpretações totalizantes da ordem social foram removidas. Ao invés da tarefa positiva de cobrir ideologicamente necessidades de interpretação, entra em cena a exigência negativa de não deixar surgir, no nível de integração das ideologias, as interpretações realizadas. Não é mais a manipulação, mas a fragmentação, o equivalente funcional da ideologia, que evita hoje as crises de legitimação (HABERMAS, 1987b, II, p. 391): “o lugar da falsa consciência é hoje tomado pela consciência “fragmentada”, que bloqueia o esclarecimento pelo mecanismo da reificação”.

A ideologia teria chegado ao fim, porque a prática comunicativa tornou o poder tão “transparente”, a ponto de não haver mais (HABERMAS, 1987b, II, p. 390) “quaisquer nichos para a violência estrutural das ideologias”. Este argumen-

to é consistente com a concepção bidimensional de sociedade de Habermas e com o acirramento do conflito entre integração sistêmica e integração social. Além disso, é coerente com sua suposição mais geral de que, sob as condições da modernidade, a cultura perde suas características ideológicas (HABERMAS, 1987b, II, p. 215).

Caberia discutir não tanto o fim da ideologia, mas chamar a atenção para sua mudança de “lugar”, para a esfera da política de identidade. Isso significa que a ideologia não estaria chegando ao fim, mas sendo absorvida por concepções de busca da identidade (CALHOUN, 1991): a principal característica dos novos movimentos sociais. Poder-se-ia, então, aceitar a idéia de que a fragmentação abala as estruturas ideológicas, mas discordar da tese do mundo da vida racionalizado que experimenta crescente transparência. Pois, como observa Thompson (1990, p. 118), em sua teoria da ideologia e da “mediatização” da cultura moderna: justamente porque a vida cotidiana é fragmentada, complexa e multifacetada, que a tese do “fim da ideologia” é questionável. Habermas subestima tanto a influência das comunicações de massa que transmitem formas simbólicas de cultura, como a natureza e o alcance da política de identidade, na qual a ideologia está se refletindo de novas maneiras. Ao invés de ser uma alternativa à ideologia, a fragmentação deveria ser relacionada à política de identidade cultural recente, que, pela ação, refaz a ideologia de distintas maneiras.

O problema é que Habermas concebe a questão central sob a forma de conflitos entre mundo da vida e sistema. No interior desse modelo, a tendência é reduzir problemas culturais a questões relacionadas à legitimação do poder, que suscitem potenciais de resistência e emancipação ou movimentos de retração e defesa do mundo da vida. Ao se restringir aos movimentos de protesto portadores da ação comunicativa, Habermas tende a negligenciar questões mais amplas de política cultural. Como resultado e apesar de sua fragmentação, o mundo da vida é tomado como relativamente intacto. Pois a comunicação distorcida e as patologias aparecem quando os imperativos do sistema invadem o mundo da vida. No entanto, muitos conflitos atuais, relacionados com nacionalismo, gênero, racismo e multiculturalismo, por exemplo, não podem ser compreendidos nos contornos definidos por Habermas: são específicos do mundo da vida e apontam para conflitos entre valores culturais, e não para conflitos entre sociedade e Estado.

Deixo para futuros trabalhos o que parece ser um paradoxo na formulação de Habermas: como compatibilizar a idéia de um mundo da vida que se reproduz “funcionalmente”, “pelos costas dos atores”, segundo sua terminologia, com a tese de um mundo da vida racionalizado, que experimenta crescente transparência.

Bibliografia

- AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1990.
BOHMAN, James F. “System” and “lifeworld: Habermas and the problem of holism”. *Philosophy and Social Criticism*, v. 15, n. 4, p. 381-401, 1989.
CALHOUN, Craig. The problem of identity in collective action. In: HUBER, Joan (ed.) *Macro-micro linkages in sociology*. London: Sage, 1991, p. 12-21.

- COOKE, Maeve. Meaning and truth in Habermas's pragmatics. *European Journal of Philosophy*, 9: 1, 2000, p. 1-23.
- FREUNDLIEB, Dieter. Rethinking critical theory: weaknesses and new directions. *Constellations*, v. 7, n. 1, 2000, p. 80-99.
- GEUSS, Raymond. *Teoria crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt*. Campinas: Papirus, 1988.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- HABERMAS, Jürgen. Towards a theory of communicative competence. *Inquiry*, 13, p. 360-375, 1970.
- HABERMAS, Jürgen. The dialectics of rationalization: An interview with Jürgen Habermas. *Telos: a quarterly journal of radical thought*, n. 49, p. 5-31, 1981.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie de l'agir communicationnel*. Tome I: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société. Poitiers, Fayard, 1987a, I.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie de l'agir communicationnel*: Tome II: Pour une critique de la raison fonctionnaliste. Poitiers, Fayard, 1987b, II.
- HABERMAS, Jürgen. Signification de la pragmatique universelle. In: HABERMAS, Jürgen. *Logique des sciences sociales et autres essais*, p. 329-411. Paris, P.U.F., 1987c.
- HABERMAS, Jürgen. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard, 1988a.
- HABERMAS, Jürgen. Consciência moral e agir comunicativo. In: HABERMAS, Jürgen. *consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 143-233.
- HABERMAS, Jürgen. Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida. In: HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a, p. 65-103.
- HABERMAS, Jürgen. A reply. In: HONNETH, A.; JOAS, H. (eds.). *Communicative action*. Cambridge: The M.I.T. Press, 1991, p. 214-264.
- HABERMAS, Jürgen. Remarks on Discourse Ethics. In: HABERMAS, Jürgen. *Justification and application*. Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1993a, p. 19-111.
- HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1996.
- KOHLBERG, Larry. From is to ought. In: MISCHEL, T. (ed.). *Cognitive Development and Epistemology*. New York: Academic Press, 1971.
- PIAGET, Jean. *L'épistémologie génétique*. Paris: PUF, 1970.
- PUSEY, Michael. *Jürgen Habermas*, London / New York: Ellis Horwood - Tavistock, 1987.
- SCHUMACHER, Aluisio A. *Assentamento de trabalhadores rurais: integração sistêmica e integração social*. (mimeo). Campinas: Unicamp, 1988.
- SCHUMACHER, Aluisio A. *Comunicação e democracia: fundamentos pragmático-formais e implicações jurídico-políticas da teoria da ação comunicativa*. 2000. Tese (Doutorado) -, Campinas, Unicamp.
- SEARLE, John R. *Speech acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- THOMPSON, John B. *Ideology and modern culture*. Cambridge: Polity, 1990.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell, 1953.