

MUNDO DA VIDA E SISTEMA NA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

IBICT

Resumo

Neste ensaio abordam-se dois temas principais: de um lado, o papel eminentemente central e paradoxal do conceito de mundo da vida na construção da teoria habermasiana centrada na atividade comunicativa; do outro, como esta concepção de mundo da vida pretende lançar as bases para uma via de análise da sociedade em geral. Tenta-se mostrar como o conceito de mundo da vida – que se estrutura em diferentes níveis – é fruto de um longo processo de reconstrução e de apropriações críticas de princípios teóricos oriundos da filosofia e das ciências sociais, especialmente da teoria de sistemas, de Niklas Luhmann.

Palavras-chave: Mundo da vida. Teoria de Sistemas. Agir Comunicativo.

ABSTRACT

This essay addresses two main themes: on the one hand, the eminently central and paradoxical role of the concept of world of life in the construction of the Habermasian theory centered on communicative activity; on the other, how this conception of the world of life intends to lay the foundations for an way of analysis of society in general. It tries to show how the concept of the world of life - which is structured in different levels - is the product of a long process of reconstruction and critical appropriations of theoretical principles from philosophy and social sciences, especially Niklas systems theory Luhmann.

Keyword: World of Life. Systems Theory. Communicative Action.

1 O CONCEITO DE MUNDO DA VIDA NA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO.

O conceito do mundo da vida situa-se no âmago da teoria do agir comunicativo. No longo e multifacetado caminho de configuração desta teoria ele constitui, de um lado, uma ideia diretriz segundo a qual é necessário levar a sério tanto as ciências que se desenvolvem em nível teórico e formal, como o mundo da vida, o qual é concebido em nível do senso comum. De outro lado, ele constitui uma base para o esboço de uma terceira via de análise – crítica e hermenêutica - da sociedade em geral. Habermas pensa que esse novo caminho metódico é capaz de estabelecer uma ponte entre o funcionalismo sistêmico, objetivista, de um lado; e as ciências sociais fenomenológico-hermenêuticas, de outro.

Essa temática assoma na fase mais madura da obra de Habermas todas as vezes que se envolve em discussões teóricas sobre a possível mediação entre a teoria e a práxis, entre a filosofia e o mundo social. É bem verdade que o momento privilegiado da afloração deste tema



pode ser detectado na Teoria do agir comunicativo (HABERMAS, 1981) na qual se consuma a assunção definitiva do paradigma do entendimento intersubjetivo mediante linguagem, o qual toma o lugar do paradigma das realizações transcendentais (*apriori*) da consciência de um sujeito singular e observador.

O paradigma da comunicação ou do entendimento intersubjetivo substitui, inclusive, os primeiros esboços de um “funcionalismo histórico-hermenêutico” projetado anteriormente pelo próprio Habermas. Convém salientar, além disso, que nesse *opus magnum* assumem um lugar central e sistemático tanto a temática complexa do mundo da vida, ou seja, a ideia de um solo incontestado, auto evidente e não tematizável que acompanha inevitavelmente nossos atos de conhecimento e de fala, como também a sua racionalização, propiciando sustentação a uma pragmática formal que pretende levar a sério a precedência do mundo da vida, a qual é, segundo ele, ôntica e ontológica (HABERMAS, 1991, p. 41).

1.1. ABORDAGEM GENÉRICA DO CONCEITO MUNDO DA VIDA NA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO À LUZ DE QUATRO PRINCÍPIOS.

28

O conceito de mundo da vida proposto por Habermas é fruto de longos processos de argumentação, de reconstruções e apropriações críticas de princípios teóricos oriundos da filosofia e das ciências sociais, especialmente da teoria de sistemas, de Niklas Luhmann. Ele lança mão, além disso, de correntes da filosofia contemporânea, especialmente da fenomenologia, da linguística e da hermenêutica.

No meu entender, é possível afirmar que a elaboração do conceito de mundo da vida na teoria do agir comunicativo toma como ideia diretriz quatro princípios básicos: o princípio fenomenológico, o sistêmico, o linguístico e o hermenêutico.

Vale a pena esmiuçar esses princípios:

1.1.1. O princípio fenomenológico.

Em 1963, no contexto de famosa controvérsia sobre positivismo ou objetivismo nas ciências sociais, Habermas dá-se conta de que o sucesso de seu próprio projeto teórico que pretendia construir pontes entre teoria e prática, de um lado, e entre a filosofia, as ciências e o senso comum, de outro, dependia basicamente da possibilidade de um acesso aos domínios de um saber autoevidente e preliminar, que possuímos antes de qualquer esboço teórico. E este

deveria permitir, “em termos de uma pragmática formal, a descrição dos (elementos) universais de uma atividade orientada pelo entendimento” (HABERMAS, 1982, p. 15-44 e 607).

A inspiração inicial veio do conceito de mundo da vida proposto por Husserl. Habermas constatou que o fundador da fenomenologia, no momento em que tentava imprimir uma nova orientação à teoria transcendental, de Kant, tinha colocado como base das questões relativas ao conhecimento do mundo e da sociedade em geral uma esfera de sentido. Tal esfera é caracterizada “como mundo da vida”. Ela é pré-cognitiva e pré-categorial, isto é, vem antes de qualquer tipo de conhecimento objetivo. Ela pode ser caracterizada como um mundo, ou melhor, como um “fundo olvidado capaz de proporcionar sentido às ciências”. Ou ainda como um conjunto de sentido inquestionável portador “das evidências mais evidentes” (HUSSERL, 1969, p. 112).

Numa palavra, enquanto tal, o mundo da vida configura uma espécie de saber holístico, o qual envolve uma totalidade de convicções, de certezas que não podem ser demonstradas objetivamente e etc. Por esta razão ele é acessível apenas aqui e agora, a partir de dentro, na perspectiva de um “ego centrado no meu corpo”.

Estas ideias encontraram guarida na sociologia fenomenológica de Alfred Schütz que complementa o mundo da vida husserliano lançando mão de conceitos tais como “saber do dia-a-dia”, “estoque de conhecimentos que a tradição nos coloca nas mãos”, “mundo do dia-a-dia”, ou ainda “conhecimento do *common sense*” (HABERMAS, 1982, p. 228).

29

1.1.2. O princípio sistêmico de Niklas Luhmann

Habermas tenta, a partir dessas ideias, configurar uma teoria crítica da sociedade adequada a sociedades pós-tradicionais complexas. Esta teoria é caracterizada inicialmente como “funcionalismo histórico-hermenêutico”. Ele trabalha, neste momento, com dois conceitos fundamentais, a saber: o de mundo da vida com viés fenomenológico, e o de sistema funcional.

O resultado desse primeiro lance teórico integrador pode ser observado no texto intitulado “Problemas de legitimação do capitalismo tardio”, de 1973, onde ele coloca lado a lado, numa relação de simples adição, o “mundo da vida” fenomenológico-hermenêutico, de Husserl e Schütz, e o conceito de “sistema”, de Niklas Luhmann, a fim de caracterizar o desenvolvimento contraditório e repleto de crises da sociedade capitalista.

Apoiado nestes dois princípios ele afirma que nesta sociedade existe um duplo caminho de integração, a saber: o social, que se desenrola através de um mundo da vida

estruturado simbolicamente. E o sistêmico, o qual permite aos sistemas sociais manterem seus limites mediante controle da complexidade que deriva do entorno instável.

É interessante observar que neste momento Habermas tenta trabalhar com os dois princípios ao mesmo tempo, porém, ainda não se sente seguro, isto é, não possui argumentos decisivos para fundamentar esse casamento. Decide então dirigir-se a determinadas teorias da linguagem e da comunicação na expectativa de que estas lhe forneçam mais elementos capazes de superar, não somente a evidente estreiteza do princípio fenomenológico que fica preso nas malhas de uma análise da consciência do sujeito e que define a sociedade apenas como mundo da vida, mas também os limites do princípio sistêmico, o qual prescinde simplesmente da noção de sujeito.

A filosofia da linguagem wittgensteiniana surge neste momento como candidata apta a superar o duplo impasse.

1.1.3. O princípio linguístico de Ludwig Wittgenstein.

Habermas fareja no conceito de “formas de vida”, de Wittgenstein, um conceito de mundo da vida mais promissor que o da fenomenologia, uma vez que tais formas não seguem regras de síntese de uma consciência em geral, apenas regras de uma gramática de jogos de linguagem concretos. E nesse contexto, as regras transcendentais abstratas que estruturam, segundo Husserl, diferentes mundos da vida podem tornar-se mais palpáveis em regras que subjazem a processos de uma comunicação intersubjetiva concreta. Habermas conclui que a partir desse princípio é possível analisar ações sociais seguindo o modelo de uma análise de relações internas entre símbolos e conjuntos simbólicos (HABERMAS, 1982, p. 241) ⁽¹⁾.

Para Wittgenstein, existe uma relação, ou melhor, um nexos entre um “jogo de linguagem” e uma “forma de vida” concreta, a ponto de o “jogo de linguagem” poder ser tido como um complexo capaz de abranger, simultaneamente, a linguagem e a praxis: “designarei como jogo de linguagem a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais se entrelaça” (WITTGENSTEIN, 2001, § 7).

Para Habermas, no entanto, é decisivo o fato de que, na perspectiva pragmático-formal wittgensteiniana, a exigência de uma pesquisa empírica com enfoque transcendental, que na fenomenologia é necessária e, ao mesmo tempo, paradoxal, adquire plausibilidade

¹ É interessante notar que a interpretação de Wittgenstein, utilizada por Habermas, segue de perto pegadas de Karl-Otto Apel (Cf. Habermas, 1982, p. 243, nota 174).

maior, à medida que pode ser satisfeita por intermédio de uma análise linguística na qual são reconstruídas as regras subjacentes a formas de vida do cotidiano.

Em que pese isso, o pós-kantiano Habermas, mesmo admitindo a possibilidade de se manter a unidade da razão no pluralismo dos jogos de linguagem wittgensteinianos, não pode acampar definitivamente nesse terreno dado o fato de que, em Wittgenstein, o potencial de racionalidade dos jogos de linguagem se limita às particularidades de uma determinada gramática. É necessário, segundo Habermas, ir em busca de algo mais consistente do ponto de vista racional capaz de conectar entre si a unidade da razão e a pluralidade dos jogos de linguagem.

Levado por essa necessidade e pelo interesse acima mencionado de encontrar um elo mais amplo capaz de ligar entre si o paradigma do mundo da vida e o do sistema, que foi o estopim inicial na abordagem do conceito de mundo da vida, Habermas submete a teoria dos jogos de linguagem, de Wittgenstein, a um teste lançando mão do conceito de “experiência hermenêutica” que constitui a base da obra de Hans Georg Gadamer.

Este conceito permite pensar tanto a unidade da razão quanto a sua pluralidade, uma vez que torna possível vislumbrar no interior da própria prática linguística uma tendência à autotranscendência. Convém explicitar esse aspecto do princípio hermenêutico.

31

1.1.4. O princípio hermenêutico.

Em uma perspectiva linguística e, ao mesmo tempo, hermenêutica, tal potencial de racionalidade, contido em linguagem, se exterioriza, de um lado, na particularidade de uma determinada gramática, uma vez que ele reflete os limites desta gramática. De outro lado, porém, ele os supera. Por isso é possível afirmar que a razão, mesmo estando embutida em linguagem, ultrapassa a própria linguagem tendo em vista que a generalidade da linguagem é intermitente. Esse fato pode ser constatado por quem se dedica ao trabalho de traduzir enunciados de um idioma para outro (HABERMAS, 1982, p. 273).

Wittgenstein pensava que traduções hermenêuticas são necessárias apenas neste caso. Ele chega a essa conclusão porque reduz a compreensão hermenêutica ao aprendizado de uma determinada linguagem particular. Tal decisão o leva a contentar-se com um conceito não dialético de tradução, o qual permite apenas a passagem de enunciados de um sistema linguístico para enunciados de outro, ou melhor, de um idioma para outro.

Habermas, todavia, argumenta que traduções são necessárias também em situações nas quais o próprio entendimento intersubjetivo é distorcido e obstaculizado.

1.1.5. A tradução dialética

Nasce daí a ideia de um conceito dialético de tradução, à luz do qual o processo hermenêutico não se limita a verter para um determinado idioma elementos estranhos de outro idioma, mas que permite, além disso, desenvolver novos meios de entendimento em situações de conflito quando os participantes de um diálogo sentem-se obrigados a “inventar”, por assim dizer, uma nova língua, um novo idioma, a fim de salvar um entendimento intersubjetivo obstaculizado ou ameaçado de ruptura.

Habermas encontra um reforço para esta sua ideia de tradução dialética na afirmação de Gadamer, segundo a qual, uma tradução dialética é possível mediante entendimento intersubjetivo (*Verständigung*). Isso porque, segundo ele, o problema hermenêutico não constitui um simples problema de domínio correto de um idioma, mas um problema de entendimento intersubjetivo sobre o que ocorre no médium da linguagem.

Por esta razão, o trabalho hermenêutico em geral, assim como o aprendizado de um jogo de linguagem particular, e o entendimento intersubjetivo só são possíveis no horizonte de uma linguagem familiar aceita previamente, a qual se entrelaça e se funde com a nossa compreensão atual das coisas. E esse horizonte preliminar pressuposto é caracterizado por Habermas como mundo da vida.

32

2. O CONCEITO DE RACIONALIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA.

Quando Habermas se decidiu, em 1977, a redigir a sua teoria do agir comunicativo já trazia em sua bagagem tais considerações sobre o mundo da vida. A redação final, publicada em 1981, revela que o agir comunicativo orientado ao entendimento bem como a questão do mundo da vida e das possibilidades de sua racionalização pelo sistema passaram a ser tomadas como base de sustentação do novo edifício teórico como um todo.

Além disso, é importante lembrar que essa teoria é elaborada na perspectiva de uma segunda pessoa tendo em vista que a comunicação em geral e a experiência comunicativa em particular somente são possíveis num enfoque performativo envolvendo ao menos duas pessoas.

Habermas estabelece a seguir como seu novo e definitivo paradigma filosófico a comunicação cotidiana comum ou agir comunicativo, o qual se orienta pela possibilidade de um entendimento intersubjetivo e por pretensões de validade racionais. Ele confessa que tal

decisão esteve ancorada inicialmente numa intuição estimulada por uma leitura de Humboldt esclarecida pela filosofia analítica, e que ele formula da seguinte maneira em uma entrevista: “na comunicação linguística está embutido o *telos* de um entendimento intersubjetivo” (HABERMAS, 1985, p. 173). É necessário observar que nesta citação Habermas não está se referindo à linguagem enquanto tal, apenas a atos linguísticos ou ações de fala.

A partir desse ponto, Habermas dá dois passos importantes: Num primeiro momento, ele tenta, com os meios de uma análise pragmática das características gerais do agir comunicativo, o qual, de si mesmo, está orientado pelo entendimento, certificar-se de um conceito amplo de razão comunicativa inserida em nossas ações cotidianas (HABERMAS, 1985, p. 137). E num segundo momento ele configura esse conceito de razão comunicativa de tal modo que ele consiga fazer jus a condições gerais da sociedade (Habermas, 1985, p. 177).

Por conseguinte, ao contrário dos frankfurtianos Horkheimer, Adorno ou Pollock, que não conseguiram detectar vestígios de razão na prática cotidiana nem nas instituições sociais ou políticas modernas, Habermas vê a razão inserida, não somente nas pretensões de validade que acompanham inevitavelmente a prática comunicativa cotidiana, mas também em mundos da vida e modos de viver tanto tradicionais como modernos.

Segundo ele, o mundo da vida nos é dado de forma pré-reflexiva em comunicações, em processos de conhecimento, etc. Os participantes de uma comunicação o têm sempre, por assim dizer, às suas costas como estoque de habilidades, de assunções de ideias ou de relações que funcionam como plano de fundo. Recorrem a ele sempre que há necessidade de resolver problemas de entendimento.

O mundo da vida não deixa de ser, mesmo assim, algo estranho, no entender de Habermas, porquanto se decompõe ante nossos olhos e desaparece tão logo pretendemos agarrá-lo e representá-lo mediante conceitos ou decompô-lo em partes (HABERMAS, 1985, p. 185-186).

2.1. ESTRUTURAÇÃO DO MUNDO DA VIDA EM NÍVEIS DISTINTOS.

Com o propósito de visualizar essa estrutura complexa e diferenciada, ele pensa o mundo da vida em termos de planos ou níveis: ao nível de um plano de fundo, ele pode ser tido como uma espécie de saber não temático presente de modo implícito, pré-reflexivo e pré-científico, cuja função específica consiste em servir de solo ou de base segura, inquestionada e

indiscutível da atividade comunicativa cotidiana: é o chão que está sempre debaixo de nossos pés (HABERMAS, 1988, p. 92).

Já ao nível de um segundo plano, ele pode ser detectado numa dupla perspectiva, a saber: a) Na perspectiva de participantes ele surge como horizonte difuso, pré-comunicativo e não questionável, que acompanha nossos atos cognitivos, linguísticos e comunicativos desfazendo-se no exato momento em que tentamos transformá-lo em tema ou colocá-lo em discussão. (HABERMAS, 1985, p. 186). b) Na perspectiva de um observador imparcial o mundo da vida pode ser tematizado na forma de um estoque de saber, como uma reserva ou retaguarda de sentido que flui para atividades comunicativas concretas do dia-a-dia, as quais constituem um “mundo da vida em primeiro plano”.

A transição se dá através das eclusas da tematização e da problematização de pretensões de validade armazenadas nas represas do mundo da vida, as quais são contestáveis e se manifestam inevitavelmente em qualquer atividade linguística voltada ao entendimento entre sujeitos, especialmente em discussões de argumentos.

É importante notar que o mundo da vida tematizado por essa via constitui um mundo simbólico compartilhado intersubjetivamente, cujos componentes constituem padrões culturais, instituições e ordens sociais legítimas, estruturas de personalidade, etc., que se entrelaçam entre si como partes originárias de um todo.

34

2.2. A RACIONALIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA.

Existe um processo de racionalização inserido, de certa forma, na própria base da atividade comunicativa voltada ao entendimento. Ela constitui, por assim dizer, algo “natural” ao mundo da vida porque deriva do próprio fato de sua tematização e do questionamento de pretensões de validade.

Precisamos ter em mente que diferentes mundos da vida tematizados, os quais podem ser mais ou menos diferenciados, são reproduzidos, sempre, mediante comunicação em termos de ações comunicativas. E por esta razão, dado o fato das pretensões de validade racionais e criticáveis que acompanham inevitavelmente os atos comunicativos, os mundos da vida caem facilmente numa “esteira de problematizações”. Ou seja, o mundo da vida é perpassado por uma dinâmica de racionalização (HABERMAS, 1986, p. 339-340). Trata-se de uma racionalização que poderíamos classificar, neste caso, como “não destrutiva”, a qual levou

Habermas a interpretar, por exemplo, o processo de secularização moderno como “verbalização do sagrado”.

Não obstante isso, a racionalização do mundo da vida também pode ser pensada em termos “destrutivos” quando este é submetido inteiramente às coações da reprodução material, o que, na terminologia habermasiana, equivaleria a uma “colonização” ou “mediatização”, já que o mundo da vida seria, neste caso, absorvido inteiramente pelos meios (mídia) dos sistemas da economia, da política ou da burocracia (HABERMAS, 1986, p. 392).

Este segundo tipo de racionalização do mundo da vida é objeto de uma ampla discussão em Habermas. Ele enfrenta esse problema lançando mão, inicialmente, de um curioso processo de diferenciação de segunda ordem, já entrevisto por Max Weber, o qual pode ser resumido da seguinte maneira: quando há um aumento da complexidade num determinado sistema social intensifica-se a racionalidade do mundo da vida. E com o aumento desta racionalidade cresce a diferenciação de um em relação ao outro, isto é, do mundo da vida em relação ao sistema (HABERMAS, 1981, I, p. 230).

Mediante esta interpretação Habermas distingue e, ao mesmo tempo, coloca lado a lado o mundo da vida e o sistema por considerá-los aspectos dialeticamente opostos e complementares de uma mesma realidade, isto é, a sociedade. Esta interpretação dialética lhe permite uma análise das atuais sociedades pós-tradicionais, complexas e diferenciadas.

35

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese da terceira via - acima apresentada - que se inspira na tensão dialética entre o mundo da vida e o sistema leva Habermas a propor não somente um dualismo metódico derivado da complementaridade entre a perspectiva de um participante e a perspectiva de um observador, mas também a tentar uma integração entre os princípios da fenomenologia, da hermenêutica, da filosofia analítica e da teoria de sistemas.

Sua argumentação em prol desta proposta pode ser sintetizada em dois pontos: Em primeiro lugar, o mundo da vida é pluridimensional porquanto pode ser racionalizado ou reproduzido simbolicamente mediante agir comunicativo, o qual é multifuncional e se orienta por um espectro de pretensões de validade que podem ser justificadas ou contestadas em processos argumentativos. Em segundo lugar, os conceitos de mundo da vida – tanto os da pragmática formal como os da fenomenologia – não conseguem cobrir por si sós todos os aspectos das atuais sociedades multiculturais e complexas. Por conseguinte, é razoável buscar inspiração no conceito de sistema.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, J. **Zur Logik der Sozialwissenschaften**. (1970) ed. ampliada, Frankfurt/M.: 1982.

_____. **Theorie des kommunikativen Handelns**, 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981.

_____. **Die neue Unübersichtlichkeit**. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.

_____. “Entgegnung”, in: HONNETH, A. e JOAS, H. **Kommunikatives Handeln**. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, p. 327-417.

_____. **Nachmetaphysisches Denken**. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.

_____. **Texte und Kontexte**. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991.

HUSSERL, E. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. (Husserliana, vol. VI), edit. BIEMEL, W., 2a. ed., Hagen: Martinus Nijhoff, 1969.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophische Untersuchungen**. Kritisch-genetische Edition, edit. SCHULTE, J. Frankfurt/M.: Wiss. Buchgesellschaft, 2001.