

UFU - UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

**O USO DA RAZÃO COMUNICATIVA NA ESFERA
PÚBLICA, SEGUNDO O PENSAMENTO DE
JÜRGEN HABERMAS**

PAULO ROBERTO ANDRADE DE ALMEIDA

Uberlândia, maio de 2009

UFU - UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

**O USO DA RAZÃO COMUNICATIVA NA ESFERA
PÚBLICA, SEGUNDO O PENSAMENTO DE
JÜRGEN HABERMAS**

**Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do grau de Mestre, no Programa de
Pós-Graduação em Filosofia.**

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política.

Orientador: Prof. Dr. Bento Itamar Borges.

PAULO ROBERTO ANDRADE DE ALMEIDA

Uberlândia, maio de 2009

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

- A447u Almeida, Paulo Roberto Andrade de, 1962-
O uso da razão comunicativa na esfera pública, segundo o pensamento de Jürgen Habermas / Paulo Roberto Andrade de Almeida. - 2009.
169 f.
- Orientador: Bento Itamar Borges.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em Filosofia.
Inclui bibliografia.
1. Habermas, Jürgen, 1929 - Crítica e interpretação - Teses. 2. Comunicação de massa - Filosofia - Teses. 3. Opinião pública - Teses. 4. Teoria da informação em ciências sociais - Teses. I. Borges, Bento Itamar. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1(4/9)

SUMÁRIO

SUMÁRIO	
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I: A ação comunicativa como fundamento de todo entendimento possível	17
1.1 – A linguagem como <i>medium</i>	24
1.2 – As pretensões de validade suscetíveis de crítica	31
1.3 – O conceito de entendimento e suas relações como mecanismo de coordenação	36
CAPÍTULO II: A fundamentação do conceito de mundo da vida	40
2.1 – Habermas e o conceito husserliano de mundo da vida	46
2.2 – Ação Comunicativa e mundo da vida: uma relação implícita em Habermas	58
CAPÍTULO III: O uso público da razão como formação da vontade e do raciocínio	78
3.1 – Gênese da esfera pública burguesa.....	85
3.1.1 – Funções políticas da esfera pública	92
3.1.2 – Mudança na estrutura social da esfera pública	95
3.2 – Uma concepção de modernidade	99
3.2.1 – A teoria da modernidade em Habermas.....	105

3.3 – Linguagem e espaço público em Hobbes	112
3.4 – A ideia de crise na modernidade	118
3.5 – Para o conceito de opinião pública	121
3.6 – A ação comunicativa como exercício da liberdade e da democracia	134
CONCLUSÃO	155
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166

O que interessa para a filosofia é que a possibilidade de sua própria fundamentação esteja dada não em relação ao *cogito* e a toda a moderna filosofia da consciência, mas em relação à comunidade de comunicação.

Milovic

Parece que a pessoa que não tem nada a dizer ou que não tenta fazer parte do debate, como já foi relatado há muito tempo por Aristóteles (1948, 1006 a), mais cedo do que se imagina, assemelha-se mais a algum tipo de planta do que um ser humano.

Milovic.

Aos meus filhos,

*Sofia,
um pequeno pedaço de sabedoria na minha vida*

e

*Igor,
que desde muito cedo demonstra
especial sensibilidade para a vida.*

PAULO ROBERTO ANDRADE DE ALMEIDA

O uso da razão comunicativa na esfera pública, segundo o pensamento de Jürgen Habermas

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia.
Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política.

Aprovado em maio de 2009

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Bento Itamar Borges
Universidade Federal de Uberlândia – UFU

Prof. Dr. Luiz Roberto Gomes
Universidade Federal de São Carlos - UFSCar

Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass
Universidade Federal de Uberlândia - UFU

AGRADECIMENTOS

Quando se agradece, não se consegue ser absolutamente justo. Alguém sempre fica esquecido. Agradeço:

A Deus, que ao comunicar seu amor ao homem, comunicou-o na forma de inteligência, para que pudéssemos buscar sempre um maior entendimento, compreensão e respeito mútuo;

Ao Prof. Dr. Bento Itamar Borges, pela sua dedicação e valiosa orientação. Pelo bom humor com que sempre teceu comentários oportunos e pelo incentivo no decorrer da pesquisa, além das informações relevantes que me foi possível pinçar em suas aulas;

Ao Magco. Reitor da UFSJ, Prof. Dr. Helvécio Luiz Reis, pela sua constante preocupação com a qualificação do corpo docente da Universidade e pelo apoio incondicional;

Ao Prof. Dr. Luiz Felipe N. de Andrade e Silva Sahd e ao Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella, pela constante atenção e por importantes conhecimentos transmitidos em suas aulas;

À Prof^a. Shirley Dau, da UFSJ, que desde o projeto da pesquisa vem dispensando desmedida atenção à elaboração deste trabalho;

À minha família, pelos intermináveis momentos que lhe foram subtraídos, em especial, à minha esposa, Valdívnia, pelo incentivo e presença constante.

À Sandra Mara Bertolucci e Ciro Amaro Fernandes, funcionários atenciosos e sempre solícitos da Graduação em Filosofia da UFU e a todos que de alguma forma contribuíram para o êxito desta pesquisa.

RESUMO

O objetivo desta Dissertação é apresentar a razão comunicativa no espaço público, segundo o pensamento do filósofo alemão Jürgen Habermas. Para tanto, parte-se da teoria dos atos de fala de Austin e Searle e busca-se entender como a linguagem, no seu uso pragmático, torna-se *medium* de todo entendimento possível. Isto se dará através do desempenho ou da resolubilidade das várias pretensões de validade, suscetíveis de crítica. A apropriação e adequação do conceito husserliano de *Lebenswelt* por Habermas, será momento imprescindível para o bom desenvolvimento da pesquisa, que deverá atingir seu ápice nas considerações acerca da gênese e das várias mudanças que ocorrem na estrutura da esfera pública burguesa. Conduzindo a reflexão nesse sentido, será oportuno observar como a razão comunicativa, no seu uso público, concorre para a formação da vontade e do raciocínio dos indivíduos e, como decorrência natural desse fato, como gera a experiência da liberdade e da Democracia. A reflexão habermasiana, portanto, leva a um pensar ético, a uma consequente fundamentação do Direito em bases comunicativas e à consolidação de um modelo de política deliberativa.

Palavras-chave: Habermas. Entendimento. Mundo da Vida. Esfera Pública. Democracia.

Abstract

The goal of this dissertation is to present the communicative reason at the public space, according to the thought of the German philosopher Jürgen Habermas. For this, through the speech act theory by Austin and Searle, it aims to understand how the language, in its pragmatic usage, becomes *medium* of every possible understanding. It happens through the performance or the solvability of several pretensions of validity, susceptible of criticisms. The appropriation and the suitability of the Husserl's concept of *Lebenswelt*, by Habermas, will be essential for a good development of the research, which will reach its height in the considerations about the beginning and the first changes that occurred in the bourgeois. Leading the reflection to this direction, it will be appropriate to observe how the communicative reason, in its public use, helps to create the wish and the individual's reasoning and, as a natural consequence of this fact, how it creates the experiences of freedom and democracy. So the habermasian reflection, leads to an ethic thought, a consequent explanation for the law in communicative basis and a consolidation of a deliberative policy.

Key-words: Habermas. Understanding. World of Life. Public Sphere. Democracy.

INTRODUÇÃO

O ponto fulcral deste trabalho é o desenvolvimento da ação comunicativa no espaço público¹, segundo o pensamento do filósofo alemão Jürgen Habermas, nascido em 1929. A ação comunicativa é racional na medida em que gera entendimentos. A razão, pelo seu imperativo pragmático, é realizativa. Isto é, a razão é agente, é ação. Habermas é, sem dúvida, um grande intelectual, cujas ideias se destacam pela originalidade construída e mantida ao longo de uma carreira editorial que se estende por pelo menos meio século. Não se pretende aqui tecer elogios, por tantos estudiosos feitos. É óbvia a importância e fecundidade das reflexões de Jürgen Habermas para a filosofia contemporânea.

É forçoso admitir que escrever sobre um autor vivo em plena atividade intelectual, é um desafio incomensurável. Pois na medida em que temos acesso aos seus textos clássicos, novos textos são por ele produzidos, abordando temas da atualidade e manifestando quão pertinentes são as suas teorias desenvolvidas em momentos históricos específicos. Talvez outros tantos textos, livros e artigos merecessem destaque neste trabalho, mas se se utilizasse tal procedimento, correr-

¹ Será oportuno observar ao longo deste trabalho que em Habermas há uma relação implícita entre ação e razão. Significa dizer: a ação (atos de fala), no seu uso pragmático, implica necessariamente uma *praxis* histórica, de base consensual. Isto tem um caráter racional. Dito de outra forma: o uso da razão comunicativa na esfera pública, na medida que gera entendimentos, constitui o indivíduo como ser ético e fundamenta um modelo deliberativo de política, que se legitima no Estado Democrático de Direito.

se-ia o risco da busca *ad infinitum*, não podendo, responsabilmente, concluí-lo no tempo previsto.

Em linhas gerais, a temática central deste trabalho se debruça sobre a competência comunicativa de atores de uma sociedade, que visam o entendimento mútuo sobre as diversas situações da vida cotidiana, que se lhe apresentam e demandam uma solução.

A capacidade, porém, dos sujeitos, de falarem e agirem supõe necessariamente a sua inserção no mundo da vida. Esse aspecto que Habermas busca na filosofia de Edmund Husserl será fundamental para a própria consolidação de sua *Teoria de Ação Comunicativa*.

Ao superar a dimensão solipsista do sujeito, própria das filosofias do sujeito e das filosofias da consciência, presentes em toda a tradição filosófica ocidental, Habermas buscará situar esse sujeito comunicativo em bases, cuja racionalidade se assentará no seu caráter intersubjetivo.

Partindo de um contexto sócio-cultural no qual o sujeito se socializa e se individualiza simultaneamente, ele chegará à esfera pública, onde, em situações livres e iguais, poderá manifestar suas ideias e, sem coação de qualquer gênero, poderá formar sua opinião e seu raciocínio.

Tal como ocorreu no caso europeu, no século XVIII, a livre discussão sobre temas variados gera uma consciência política, que culminará na formação de um Estado democrático de direito. Todo esse processo será mostrado ao longo de três capítulos, que estão assim dispostos:

O capítulo I apresenta, como momento propedêutico, uma reconstituição histórica, que vai desde a formação da burguesia, até a deflagração da crise da razão no século XX, amplificada pelas duas grandes guerras. A apresentação desse

palco histórico em que se desenvolve a modernidade tem, como objetivo, situar o leitor no contexto de crise que, em última instância, é o fator que parece mover a história rumo às grandes transformações.

É nesse mesmo palco que se apresenta a mudança de paradigma e a linguagem se torna *medium* de todas as relações humanas, na medida em que ela constitui o próprio homem.

Habermas parte da teoria dos atos de fala de Austin, mais tarde trabalhada também, por Searle e Wunderlich e busca atribuir aos atos de fala uma dimensão pragmática. O que Habermas tem em mente é a ideia de que a pragmática universal busca identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível.

Concebendo a fala na sua dupla estrutura, ele estabelece as pretensões de validade para que o entendimento se cumpra. Isto é importante no conjunto do pensamento de Habermas, porque ele não se limita à competência linguística de Chomsky, mas sustenta a Competência Comunicativa, capaz de fazer do entendimento um mecanismo de coordenação das ações.

O capítulo II tem como preocupação principal o conceito de *Lebenswelt* no pensamento de Edmund Husserl e como Habermas incorpora tal conceito ao modelo de razão comunicativa. Por isso, o capítulo é estrategicamente subdividido em dois momentos: o primeiro momento mostra como Husserl, ao tentar superar o *cogito* cartesiano, elabora uma concepção de ego transcendental e de uma consciência intencional, que se constitui no limite entre a eguidade e a alteridade, mas não consegue transpor esse limite.

O segundo momento quer mostrar como Habermas capta o conceito husserliano e o adapta ao novo paradigma filosófico. Na verdade, Habermas potencializa esse conceito, à luz do paradigma comunicativo. E, para mostrar como

isso ocorreu na sua reflexão, recorreu-se aos importantes escritos de Jovino Pizzi, que há anos vem estudando o tema em Habermas e teve várias e fecundas publicações a respeito. Utilizou-se também a análise de Thomas McCarthy, amigo e conselheiro de Habermas, quando de sua passagem pelos EUA, textos de Siebeneichler, além da dissertação de Mestrado de Rodrigo Mendes Ferreira, apresentada à UFMG e publicada em 2000.

Não se pode, também, deixar de destacar a significativa influência de Alfred Schütz e de Luckmann, conforme admite o próprio Habermas, para a elaboração das suas teorias. Enfim, não seria possível, nesse momento, fazer justiça a todos que de alguma forma, contribuíram, através de discussão virtual ou não, para a teoria de Habermas.

Finalmente, o capítulo III representa o ápice desta pesquisa, na medida em que tem por objeto, a apresentação da ação comunicativa no espaço público, segundo o pensamento de Jürgen Habermas.

A bem da verdade, o que se pretende com esse capítulo é demonstrar como a razão, essencialmente comunicativa, no seu uso público, concorre para a formação da vontade e do raciocínio dos indivíduos.

A análise da tese de livre docência de Habermas, de 1961, permitirá esclarecer o conceito de público e estabelecer a gênese de uma esfera pública burguesa, além de demonstrar como essa esfera pública, que se forma a partir do século XVIII, assume funções políticas. Serão trabalhados os casos de França, onde o modelo liberal é mais evidente; da Alemanha, onde só tardiamente se consolida o modelo liberal; e a Inglaterra será apresentada como caso modelo, que constrói uma consciência política e a consolida, ao longo de um século.

Para esse estudo, será imprescindível a contribuição de Maria Lúcia Aragão, que também se preocupa com o problema da mudança estrutural da esfera pública, segundo a visão de Habermas.

Após estabelecer o entendimento habermasiano sobre esfera pública e como Habermas vê a sua evolução ao longo de três séculos, passar-se-á à tentativa de estabelecer o seu entendimento sobre modernidade.

Habermas vê a sociedade como sistema e mundo da vida. Esta visão, quando entrecruzada com a ideia de modernidade, nos anos 80, fará o filósofo perceber que “o horizonte da modernidade está se deslocando”, (HABERMAS, 1990 [1988], p.11).

Para uma melhor compreensão do panorama da modernidade, será oportuno recorrer à obra de Reinhart Koselleck, para um esclarecimento do conceito de crise e sua aplicabilidade ao quadro da modernidade.

Nesse ínterim, dois clássicos da filosofia política serão referendados: Hobbes e Locke. Isto porque eles têm uma compreensão de Estado, de razão e de linguagem, que sugere uma boa ilustração do problema tratado no capítulo.

Finalmente, recorrer-se-á à tese de doutorado de Bento Itamar Borges, publicada em 2004, sob o título *Crítica e teorias da crise*. Essa importante reflexão que, por sua vez, também se refere substancialmente a Koselleck, além de contribuir para o esclarecimento da ideia de crise na modernidade, abrirá caminho para a análise de Direito e Democracia, um dos mais relevantes escritos habermasianos.

Uma vez demonstrado como a razão comunicativa contribui para a formação da vontade e do raciocínio do indivíduo, passar-se-á, como momento derradeiro, a investigar como ela pode contribuir para o exercício da liberdade dos cidadãos e da democracia.

Habermas compara os modelos normativos de democracia e propõe um modelo procedimental. Ele resgata a ideia de competência comunicativa, que leva ao entendimento. Melhor dizendo: ele traz à tona tal ideia, que sempre o perseguiu ao longo de sua reflexão e admite que ela concorre para negociações em sistemas sociais complexos. Isto permitirá observar, aliás, com muita propriedade, que a concepção que Habermas teve de esfera pública em 1961, ele a mantém, 30 anos mais tarde, em *Direito e Democracia*.

Ao trabalhar os conceitos de esfera pública e opinião pública, a partir de *Direito e Democracia*, retoma-se de forma sistemática os vários momentos em que essas teorias foram desenvolvidas ao longo da *Mudança estrutural da esfera pública*. Tal procedimento intenta apresentar uma visão de conjunto de todo o material trabalhado. A finalização do capítulo demonstrará a importância da publicidade na sua relação com a formação da opinião pública, como instância política.

O que é peculiar neste trabalho é a relação implícita que há entre a ação comunicativa e o mundo da vida. A ação comunicativa parte dos contextos reais do mundo da vida e, tomadas as várias decisões do espaço público, essas retornam ao mundo da vida, como que transformando-o.

Tendo feito uma breve apresentação dos capítulos, que compõem o presente trabalho, é importante que se façam aqui alguns esclarecimentos quanto à metodologia utilizada no mesmo. Em primeiro lugar, cumpre falar sobre a utilização de datas entre *colchetes*, em algumas citações. É o caso da citação de obra traduzida da língua original do autor. A citação é feita através de indicação do autor, seguida da data da versão utilizada na elaboração do presente trabalho e, *entre*

colchetes, apresenta-se o ano referente à publicação original da obra. Segue-se a isso, a indicação do volume, se for o caso, e a página a que se refere à citação.

O objetivo de tal procedimento é oferecer ao leitor uma ideia imediata do momento em que a obra se situa, no quadro categorial do pensamento do autor, favorecendo assim, o fluxo das ideias.

No caso, ainda, das citações, elas foram sempre antecedidas por *vírgula*, entendendo-se que a citação é parte fundamental da assertiva que a precede, não devendo, jamais, ser destacada por *ponto*.

Outro aspecto que importa salientar, no tocante à metodologia, refere-se ao texto *Que significa Pragmática Universal?* (1976), de autoria de Jürgen Habermas.

Na verdade, a elaboração do primeiro capítulo contou com a ajuda desse importante material, em versão espanhola. Por influência dessa tradução, é possível observar ao longo daquele capítulo, que várias vezes se utiliza as expressões *locucionárias* e *ilocucionárias*, reportando-se à terminologia austiniana.

Já na fase conclusiva do trabalho, foi utilizada a versão portuguesa de Paulo Rodrigues, presente em *Racionalidade e Comunicação*, que traduz aquelas expressões de Austin por *locutórias* e *ilocutórias*. Assim, em algumas citações, substituiu-se pela versão portuguesa, embora se admita que a tradução espanhola, que traduz também *entendimiento* ao invés de *comprensão*, seja mais pertinente ao presente intento.

Finalmente, no tocante à presença de números ordinais ao longo do texto, é importante ressaltar que a ideia que rege tal procedimento é a de que se possa ter bastante clareza nas informações prestadas, bem como suas conclusões parciais que são apresentadas ao longo do texto.

CAPÍTULO I

A ação comunicativa como fundamento de todo entendimento possível

O advento da modernidade corresponde à consolidação de uma série enorme de mudanças que ocorreram no mundo ocidental. Como superação definitiva do arcabouço da cristandade medieval, caracterizada pela perspectiva monolítica e hegemônica da religião institucionalizada, surgiu no século XVI e seguintes, uma tentativa de valorizar o homem e sua capacidade de conhecer.²

Na Europa, René Descartes situa o homem como *res cogitans*. Na Inglaterra, não satisfeitos com o caráter meramente especulativo da razão, os filósofos buscaram sustentar suas reflexões sobre a *empíria* e, na esteira de uma nova abordagem da história, construíram um modelo de moral e de política, que se alicerça na razão científica. A razão é cálculo.

Mas esses não são episódios isolados na história do ocidente. Em algum momento entre os séculos X e XI, com a expansão da produção agrícola nos feudos, com o aumento da população e a conseqüente necessidade de consumo de novos produtos, surgiria naquela sociedade um pequeno grupo de homens, que se

² Maria Lúcia M. Afonso, ao prefaciar a obra *Individação e Socialização em Jürgen Habermas: um estudo sobre a formação discursiva da vontade*, de Rodrigo Mendes Ferreira, 2000, denomina esse processo de “culto moderno do EU”.

encarregaria da troca e do transporte de mercadorias, para atender às necessidades dos vários feudos.³ Com a intensificação de suas atividades e a consequente especialização do trabalho, esses grupos de trabalhadores se fixaram em lugares estratégicos, formando pequenas vilas, chamadas burgos.

Estaria aqui, em germe, o pivô de todas as transformações radicais que ocorreriam na cultura, na sociedade, na moral, na religião, na economia, na política, na arte, enfim, em todos os segmentos da vida no ocidente e que teriam lugar a partir da segunda metade do século XV, permanecendo como processo de mudanças radicais até pelo menos metade do século XX.⁴

Esse processo de mudanças que se desencadeou na aurora da classe burguesa, a partir de transformações no modo de produção não ocorre de forma isolada, mas tem profundas repercussões nos vários subsistemas que compõem a sociedade. É, em última instância, a transformação da razão. Ou o enfoque que o homem ocidental dá a ela.

A função da razão não é apenas a subserviência à religião, mas deve agora autonomizar-se, percorrendo seu próprio caminho. Cabe à razão agora dizer quem é o homem, balizar suas relações na sociedade, desvendar os mistérios que o prendiam à terra, ampliar seus horizontes, fazê-lo vislumbrar novos mundos. Dizer-lhe o que é o bem, a verdade, a justiça. A razão se torna, num só golpe, o único e grande referencial da vida na sociedade moderna. A modernidade é logocêntrica.

Mas nem tudo são glórias nesse desiderato. A mesma razão que produziu a ciência, que provocou, exigiu e realizou o progresso da sociedade humana, trouxe consigo os germes da revolução. A razão moderna estava grávida da crise.⁵ Ela

³ Cf. Marx, Karl. *Acumulação Primitiva do Capital*.

⁴ Leo Hubermann faz interessante e detalhada exposição sobre todo o processo de transição da sociedade feudal para a sociedade capitalista, em *História da Riqueza do Homem*, publicada pela Zahar Editora.

⁵ Veja a importante conceituação de crise apresentada por Reinhart Koselleck, em *Crítica e Crise*.

conheceu o desacordo entre os homens, a disputa entre os Estados. Ela viu nascer a fome e a miséria. A razão que tem, por princípio, a função de garantir o bem estar do homem sobre a terra, criou a arma e promoveu a destruição do homem pelo próprio homem.

O século XX foi palco para exposição de quinhentos anos de evolução científica e tecnológica, onde se podem experimentar aspectos desejáveis do evoluir da razão humana, mas ao lado de situações que são flagrantes demonstrações da irracionalidade a que o homem pode chegar. Isto tem sua expressão máxima nos regimes totalitários, que dirigiram em grande parte os destinos da Europa, através de suas *políticas de terror*⁶, culminando nos episódios ainda pouco conhecidos de *Auschwitz* e naquilo que os poetas denominaram, num protesto mudo, de *rosa de Hiroshima*, cujas consequências não se sabe por quanto tempo ainda se terá que suportar.

É nesse contexto de crise absoluta, que surge, na Alemanha, o filósofo e sociólogo Jürgen Habermas. Ele nasceu em 1929, teve sua formação intelectual ligada à Escola de Frankfurt e através da teoria do agir comunicativo, que elaborou, a partir dos anos 60, apresentou elementos importantes que poderão nos ajudar a superar a crise.

Entretanto, o que caracteriza fundamentalmente o pensamento de Habermas é a mudança de paradigma⁷. Ele rompe com a tradição filosófica ocidental, que se caracteriza pela subjetividade. Para Habermas, não é a razão cognoscente, o *cogito* cartesiano, que define o homem, mas a sua capacidade de relacionar-se com o outro, de comunicar-se. Habermas supera a razão solipsista de Kant e propõe a

⁶ Patrice Gueniffey usa jocosamente o termo ao atribuir título a sua importante obra, que versa sobre a Revolução Francesa. O tema terror na política é extremamente caro.

⁷ Veja a esse respeito o interessante estudo realizado recentemente por Edmilson A. de Azevedo, da UFPB.

razão dialógica, que se apóia na linguagem, como forma de se chegar a acordos nas várias relações humanas.⁸

Rodrigo Mendes Ferreira (2000, p.18) compreende a intersubjetividade em Habermas como “a outra face da subjetividade”, na medida em que “a linguagem viria mediar um sentido para o mundo e para os sujeitos desse mundo”.

Na sua principal obra, *Teoria da Ação Comunicativa* (1988 [1981]), Habermas demonstra que o entendimento linguístico é um mecanismo de coordenação da ação. E, para isso, distingue as ações estratégicas e dramatúrgicas das comunicativas. As primeiras são aquelas em que a ação dos participantes na interação é orientada por cálculos egocêntricos de utilidade e coordenada por interesses, embora seja também mediada por atos de fala. Trata-se do modelo teleológico, onde os participantes influenciam seus oponentes, tendo em vista seu próprio êxito.

As ações dramatúrgicas caracterizam-se pela assimilação da linguagem a formas estéticas de expressão e, finalmente, a ação comunicativa. Esta se caracteriza por considerar a linguagem como *medium*⁹ de todo entendimento possível, onde falantes e ouvintes se referem, a partir do horizonte pré-reflexivo do mundo da vida, a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo.

O modelo comunicativo de ação, na análise de Habermas, parte do interacionismo simbólico de Mead, do conceito de jogos de linguagem de

⁸ A esse respeito, ver MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação: para uma crítica da modernidade*. Tradução do manuscrito em inglês de Verrah Chamma. Brasília: Plano, 2002. 310 p. Essa fecunda reflexão mereceu uma resenha, de minha autoria, recentemente publicada na revista Educação e Filosofia da UFU. Cf. v. 22, n. 44: julho /dezembro 2008, p. 237-241.

⁹ A linguagem como mediação (mediatiza tudo. Não substitui nada.). É impossível pensar sem o uso da linguagem. A linguagem é *medium*. Não pode ser traduzido por *meio* (instrumento para um fim). Em APEL, Karl-Otto, *Transformação da Filosofia*, encontra-se erradamente traduzido *medium* por meio. O instrumento, se não servir é eliminado. Não é o caso da linguagem. A linguagem é *medium intransponível*. Ou seja, não posso estar nem além, nem aquém da linguagem. É, portanto, mediação necessária. Não posso transcendê-la, nem transpô-la.

Wittgenstein, da teoria dos atos de fala, de Austin e da hermenêutica de Gadamer, (cf. HABERMAS, 1988 [1981], v. I, p.138). O interesse da *Teoria da Ação Comunicativa* se centra nas condições formais da racionalidade do conhecimento, do entendimento linguístico e da ação. O filósofo demonstra que o racional está mais estreitamente ligado ao uso que os sujeitos capazes de linguagem e ação fazem do conhecimento, que com o conhecimento propriamente dito ou com sua aquisição, (cf. HABERMAS, 1988 [1981], v. I, p. 24).

Por racionalidade ele entende “a disposição dos sujeitos capazes de falar e de agir para adquirir e aplicar um saber falível”. Na sequência, Habermas afirma:

(...) assim que concebemos o saber como algo mediado pela comunicação, a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho diretos ou indiretos das pretensões de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e adequação estética, (HABERMAS, 2002 [1985], p. 437).

O próprio Habermas admite que esse conceito procedimental de racionalidade, que inclui a dimensão prático-moral, como também a estético-expressiva, é mais rico que o cognitivo-instrumental, próprio das ações estratégicas.

Ele declara que o paradigma da filosofia da consciência está esgotado. Sugere que a mudança de paradigma do conhecimento de objetos para o paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir não foi realizada por Hegel e Marx, nem por Heidegger e Derrida, nem por Foucault. E, contrariamente, insiste que:

no paradigma do entendimento recíproco é fundamental a atitude performativa dos participantes da interação que coordenam seus planos de ação ao se entenderem entre si sobre algo no mundo. O ego ao realizar um ato de fala e o áter ao tomar posição sobre este, contraem uma relação interpessoal, (HABERMAS, 2002 [1985], p. 414).

No seu artigo *Que Significa Pragmática Universal?* (1976), Habermas afirma que a tarefa da Pragmática Universal é identificar e reconstruir condições universais de possível compreensão mútua.¹⁰

O ponto de partida habermasiano é sempre a linguagem que, a partir da década de 60 do século passado, é tematizada como o lugar da mediação de todas as relações humanas. Só a linguagem, entendida como *medium* intransponível, nos permitirá chegar ao conceito de racionalidade comunicativa que, nessa perspectiva, nos levará à dupla estrutura da fala: performativo-proposicional.

Qualquer leitor de Habermas perceberá, logo nas suas primeiras páginas, que ele tematiza sempre um conjunto de conceitos interligados, estreitamente implicados entre si, como forma de entender a ação comunicativa.

Habermas trabalha a ideia de *Competência Comunicativa*, como a capacidade que ao menos dois sujeitos capazes de linguagem e ação têm de chegar ao entendimento entre si sobre algo no mundo da vida. Ele parte do pressuposto de que a linguagem tem como *telos* a consecução de um entendimento ou de um acordo que falante e ouvinte possam estabelecer entre si, sobre algo. E, se este acordo acontece a partir do *medium* da linguagem, tem de estar fundado em bases racionais. Supõe que o falante, ao proferir algo, levante com seu proferimento algumas pretensões universais de validade em seu ato de fala e, necessariamente, supõe que tais pretensões à validade possam ser entendidas e aceitas por ao menos um ouvinte. A satisfação ou cumprimento das pretensões de validade é que torna o acordo comunicativamente eficaz e que garante ou funda a intersubjetividade entre os seres humanos.

¹⁰ Cf. HABERMAS, J. *Racionalidade e comunicação*. Tradução: Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1996. A versão em espanhol, mais apropriada ao presente desenvolvimento, grafa: “(...) condições universais do entendimento possível”. *Que significa pragmática universal?* (1976), p. 299.

Thomas McCarthy (1998 [1978]) reconhece que a teoria da competência comunicativa tem a tarefa de articular e fundamentar uma concepção mais ampla da racionalidade, em contraposição à tendência de definir a razão exclusivamente em termos objetivistas e instrumentais, (cf. p. 315).

Esses vários conceitos aqui apresentados de forma ainda bastante intrincada deverão ser explicitados ao longo desse trabalho.

1.1 - A linguagem como *medium*

Embora a linguagem coexista com o homem desde os tempos primitivos e, a rigor, é preciso afirmar que ela, de fato, o constitui, só muito recentemente ela é tematizada sob uma perspectiva absolutamente nova.

Jürgen Habermas, como seu contemporâneo e polemizador Karl-Otto Apel, se situa no movimento denominado *Linguistic-turn*, que tem lugar na segunda metade do século XX, especialmente a partir dos anos 60, e vê como insatisfatória uma tematização do problema da linguagem apenas no nível da sintática ou da semiótica. Ambos buscam, cada um a seu modo, fundamentar o aspecto pragmático da linguagem.

Habermas recusa, inicialmente, a teoria analítica da ação, que tematiza os problemas da filosofia pré-kantiana da consciência e não atenta para as relações ator-mundo, indispensáveis às relações interpessoais. Para sua análise, importam as teorias analíticas do significado que destacam a estrutura da expressão linguística. Portanto, parte da teoria pragmática do signo, iniciada por Peirce e aprimorada por Morris, além da dimensão simbólica de Carnap. Mas, sobretudo, a análise das ações linguísticas e não das orações, que parte do II Wittgenstein até

Austin e Searle, constituindo a teoria dos atos de fala, significa o primeiro passo na direção de uma pragmática formal, (cf. HABERMAS, 1988 [1981], v. I, p. 355-6).

A linguagem descortina um mundo e, ao referir-se a algo no mundo natural (dimensão proposicional da fala), diz algo a alguém, estabelecendo relações intersubjetivas. Inaugura-se assim o aspecto performativo da linguagem, no qual eu faço algo ao dizer algo. É o caso, por exemplo, de *Eu te batizo...* ; *Eu prometo que...*

Do ponto de vista do seu aspecto proposicional, toda oração pode ser verdadeira ou falsa¹¹. Porém, quanto ao seu aspecto performativo, o proferimento levanta outras pretensões de validade que também têm caráter universal e são, em princípio, resolúveis.

A linguagem, como novo paradigma, nos remete sempre ao mundo da vida e a uma comunidade real de comunicação e, como tal, supõe que toda fala seja, em princípio, inteligível ou compreensível aos demais membros desta comunidade linguística, condição indispensável para que se possa obter a comunicação. Mas, também, do ponto de vista do seu aspecto performativo, supõe que num proferimento o sujeito seja capaz de verdade na sua afirmação, correção normativa e que seja veraz. Tais pretensões universais à validade de uma emissão ou proferimento supõem que possam ser sempre satisfeitas para se conseguir a interação desejada no mundo da vida. A resolubilidade dessas pretensões à validade supõe ainda que, em princípio, sejam satisfeitas por razões válidas intersubjetivamente, isto é, que sejam capazes de consenso.

Se não pudéssemos fazer uso do modelo da fala (linguagem), não poderíamos supor que dois sujeitos pudessem entender-se mutuamente. O

¹¹ A concepção habermasiana de verdade evolui na direção de uma aceitabilidade racional, que leva em consideração o contexto do mundo da vida. A este processo, chama Habermas de destranscendentalização da razão, (cf. HABERMAS, 2002 [2001], p. 19 ss.).

entendimento é imanente como *telos* da linguagem humana. Linguagem e entendimento não se comportam como meio e fim. Entendimento significa empregar ações com intenção comunicativa. Os conceitos de falar e entender-se se completam mutuamente.

Habermas parte da teoria dos atos de fala, iniciada por Austin e, mais tarde, trabalhada também por Searle e Wunderlich. Observa que a meta a ser atingida, tanto pela ciência da linguagem, quanto pela filosofia analítica da linguagem, é explicitar os processos de emprego da linguagem a partir de pontos de vista formais. Por outro lado, porém, em se tratando da sua aplicabilidade em termos de uma pragmática universal, há alguns aspectos que precisam ser revistos.

Nesse sentido, Habermas teme que, tal como Austin propusera os atos de fala, a análise das condições de entendimento possível possa sofrer de antemão um estreitamento:

- ou porque não são bastante generalizados e, neste caso, não passam a pressuposições universais e inevitáveis;
- ou porque se limitam aos instrumentos desenvolvidos na lógica e na gramática e são, portanto, insuficientes para a apreensão de relações pragmáticas;
- ou porque apressadamente passam à formalização de conceitos básicos, sem a devida análise (vide o caso das lógicas deônticas);
- ou porque consideram um sujeito solitário, que age racionalmente, visando fins e não consideram satisfatoriamente o momento da comunidade na compreensão de significados idênticos ou no reconhecimento de pretensões de validade intersubjetivas.

A teoria dos atos de fala, em geral, tematiza as unidades elementares da fala (proferimentos) com a mesma atitude que a Linguística tematiza as unidades da

linguagem (orações). A análise reconstrutiva da linguagem tem como meta a descrição explícita das regras que um falante competente precisa dominar para formar orações gramaticalmente corretas e emití-las de forma aceitável. Tarefa que a teoria dos atos de fala divide com a Linguística.

Entretanto, Habermas vê nesta situação um sério equívoco, pois há uma distinção bastante clara entre orações e proferimentos. Orações geradas conforme as regras da gramática não são o mesmo que emissões ou proferimentos, usados segundo regras pragmáticas, que formam a infra-estrutura das situações de fala. O falante atualiza aquilo que está implícito nas estruturas de uma oração gramaticalmente bem formada ao assumi-la num ato de fala orientado ao entendimento. O proferimento supõe, além da inteligibilidade da oração bem formada, a concordância com a realidade externa, o que Habermas denomina verdade; a concordância com a realidade interna, ou o que o filósofo chama de veracidade, que é a expressão daquilo que o falante quer manifestar, como suas próprias intenções e, finalmente, a concordância com um fundo normativo, reconhecido social e culturalmente (pretensão à correção). Ou, em outras palavras, todo proferimento tem que satisfazer, além da inteligibilidade da oração bem formada, a três funções pragmáticas: refletir algo, expressar uma intenção e estabelecer uma relação interpessoal.

A capacidade de linguagem corresponde ao perfeito domínio das regras gramaticais, que nos permitem elaborar orações corretas, inteligíveis, orações de conteúdo proposicional, que expressem uma experiência ou um estado de coisas. Por sua vez, a capacidade de comunicação, só acessível a uma análise pragmática, corresponde à capacidade de um falante proferir orações performativas, capazes de manifestar suas intenções e, portanto, de estabelecer relações interpessoais.

Portanto, a pragmática universal ultrapassa em muito os limites da linguagem, na medida em que não se situa nos liames da oração, mas constitui, pelos proferimentos e manifestações, os atos de fala, onde falante e ouvinte estabelecem entre si uma relação interpessoal. Ela busca as condições de reconstruir a capacidade dos falantes de emitir orações em referência à realidade, de tal forma que estas orações assumam as funções pragmáticas de exposição, de auto-exposição e de estabelecimento de relações interpessoais. É preciso ter sempre em mente que o aspecto central de uma teoria da ação comunicativa é o estabelecimento de relações interpessoais.

McCarthy lembra que um mesmo conteúdo proposicional pode assumir diferentes forças ilocucionárias. Ele se refere a Ryle e a sua ideia de *know-how* (saber como), como força de um elemento pré-teórico presente em toda ciência reconstrutiva. Portanto, o objeto das ciências físicas é distinto do das ciências reconstrutivas, na medida em que este supõe a realidade simbolicamente estruturada do mundo social, o que supõe também o conhecimento explícito de regras que subjazem à capacidade de um sujeito gerar expressões com sentido, (cf. McCARTHY, 1998 [1978], p. 320).

Habermas persegue a ideia de que a pragmática universal tem como tarefa “identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível”¹² e, para tanto, basear-se-á na teoria dos atos de fala de Searle e Wunderlich, iniciada por Austin. O ponto central da teoria dos atos de fala é o estabelecimento do *status* performativo dos proferimentos linguísticos. É o que Austin chamou de força ilocucionária dos atos de fala ou o sentido que atribuo à oração. Minha fala se torna,

¹² Vale lembrar que a versão espanhola, por ser mais adequada que a tradução de Paulo Rodrigues, foi preferida para a elaboração deste trabalho. O que se pretende é defender a ideia de que a linguagem, mais que uma compreensão, gera o entendimento.

pela força ilocucionária, uma ação. Toda manifestação ou proferimento tem que estabelecer e expressar uma relação entre falante e ouvinte. Todo proferimento performativo estabelece uma relação de interação intersubjetiva. O conceito de ilocucionário comporta uma peculiar força geradora dos atos de fala, no sentido de que dá ao proferimento linguístico uma força de ação que garante o estabelecimento de uma relação interpessoal entre falante e ouvinte.

A fala apresenta uma unidade semântica ou proposicional e uma unidade pragmática, que se refere aos proferimentos e corresponde ao componente performativo da fala. Estes dois componentes da fala são independentes entre si, ou seja, podemos manter invariável o conteúdo proposicional (ou enunciativo) de uma fala, embora possamos adotar diferentes interações simbólicas. Há uma desconexão dos componentes ilocucionário e proposicional na formação e transformação dos atos de fala. E esta desconexão é condição para a diferenciação da dupla estrutura da fala, isto é, para a distinção dos dois níveis de comunicação, nos quais falante e ouvinte se entendem, se querem comunicar suas intenções. O aspecto proposicional indica a referência a um objeto no mundo.

O componente ilocucionário refere-se, não mais a um objeto no mundo, mas ao modo como comunicamos algo que tem seu lugar no mundo. Trata-se da tentativa de estabelecer uma relação interpessoal ou da aceitação dessa relação, que também é uma referência ao mundo.

A comunicação se dá quando ao conteúdo comunicado é acrescido o sentido em que se emprega este conteúdo. Não é possível executar um ato de fala e ao mesmo tempo objetivá-lo. O aspecto da relação interpessoal perderia sua autonomia frente ao aspecto do conteúdo. O papel comunicativo de um proferimento perderia seu significado constitutivo e se reduziria a um conteúdo informativo. Se

isto acontece, passa-se por alto o aspecto teórico da significação constitutiva que tem a dupla estrutura da fala, o que impede o cumprimento da tarefa fundamental da pragmática universal, que é a da reconstrução racional da dupla estrutura da fala.

A partir da teoria dos atos de fala de Austin, Habermas se propõe a análise do significado e do conceito de validade. O significado pragmático de um proferimento tem primazia sobre o significado semântico de uma oração, pois este não supõe as intenções do falante. A execução de um ato de fala é condição que torna possível a experiência comunicativa entre falante e ouvinte, uma relação interpessoal entre aquele que atua e aquele que coopera.

Só apreendemos o significado dos atos de fala na atitude performativa de participantes na comunicação. Supõe uma relação intersubjetiva, ao contrário dos significados proposicionais que se referem a objetos do mundo e que, portanto, apreendemos pela observação e experiência.

Para que um ato de fala performativo atinja seu objetivo, ou seja, o estabelecimento de uma relação interpessoal é preciso que atenda a algumas exigências, tais como a aceitabilidade, que supõe a sinceridade do falante na ação comunicativa. Este princípio, apresentado por Searle, deve estar presente em toda ação orientada ao entendimento. É o *compromisso* que o falante assume, ou deve assumir, para que o ouvinte possa confiar nele.

Isto é o que Habermas chama de *vínculo interpessoal*. Um falante, sendo conseqüente com seu proferimento, deverá estar disposto a honrá-lo. Este *vínculo interpessoal* está estreitamente ligado àquelas pretensões de validade que o filósofo apresenta no início do seu discurso: inteligibilidade, verdade, veracidade e correção e supõe-se que tais pretensões de validade sejam reconhecidas pelos participantes,

pois esta vinculação recíproca tem um caráter racional. O conteúdo desse compromisso do falante está implícito em cada ato de fala, no seu proferimento, baseado no sentido específico da relação interpessoal a ser estabelecida e na pretensão de validade tematicamente sublinhada.

Para os conteúdos proposicionais basta a verdade das afirmações, que oferecem o recurso à experiência, como forma de tornar aceitável a proposição. Porém, no uso interativo da linguagem, conforme a pretensão de validade tematicamente sublinhada, pode-se recorrer ao fundo normativo ou, se necessário, passa-se ao âmbito do discurso (do discurso prático).

Semelhante procedimento deve ocorrer em relação à pretensão à veracidade e à inteligibilidade, recorrendo-se, nesses casos, ao discurso teórico.

1.2 - As pretensões de validade suscetíveis de crítica

A ação comunicativa, entendida como ação orientada ao entendimento, supõe que o falante, com seu proferimento, levante pretensões universais de validade e que tais pretensões sejam resolúveis. Habermas supõe que, enquanto não se cumprem todas as pretensões de validade, não se pode prosseguir a ação comunicativa. Ele apresenta três alternativas para a consecução do entendimento: ou se passa à ação estratégica; ou se interrompe a comunicação; ou, finalmente, retorna-se à ação orientada ao entendimento no nível da fala argumentativa, com a finalidade de se proceder ao exame ou discussão da pretensão de validade em suspenso.

A resolubilidade dessas pretensões deve estar sempre baseada em razões. Significa dizer: é, em princípio, racional. Resolubilidade significa, pois, que o

proponente pode mostrar que o que disse é digno de reconhecimento e, como tal, abre espaço a um reconhecimento supra-subjetivo da validade do que disse, seja apelando a experiências e intuições, seja mediante argumentos, seja sendo conseqüente em suas ações.

Assim, a pragmática universal deve investigar a competência comunicativa dos falantes que, em seus atos de fala, supondo sempre as pretensões universais de validade, assumem a função de exposição de algo no mundo ou de um estado de coisas, de auto-apresentação do falante, como de suas intenções e do estabelecimento de relações interpessoais. Habermas afirma que uma teoria da comunicação, que tenha como meta reconstruir as condições de ação orientada ao entendimento, exige do proferimento de um falante, que possa ser entendido e aceito por pelo menos um sujeito capaz de linguagem e ação.¹³

Habermas parte do pressuposto de que os participantes estabelecem, com seus atos ilocucionários, pretensões de validade e exigem seu reconhecimento.

Postula a tese:

Em última análise, o falante pode influenciar ilocutoriamente o ouvinte e vice-versa, uma vez que as obrigações típicas dos actos de fala estão ligadas a pretensões de validade, cognitivamente testáveis – ou seja, porque a relação de vínculo e união apresenta uma base racional.¹⁴

Afirma categoricamente ser “impossível que o conceito de validade de uma oração possa explicar-se com independência do conceito de resolubilidade (desempenho) da pretensão de validade que esta oração pretende”.¹⁵ A análise das condições de validade das orações nos leva a uma análise das condições de reconhecimento intersubjetivo das correspondentes pretensões de validade. A

¹³ Cf, HABERMAS, 1976, p. 58: nota 68.

¹⁴ HABERMAS, J. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 1996,, p. 94.

¹⁵ HABERMAS, J. *Teoria de la Acción Comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1988 [1981], v. I, p. 404.

compreensão de uma oração pertence à capacidade de reconhecer razões com as quais poderia satisfazer-se a pretensão de que suas condições de verdade se cumprem. A pretensão ilocucionária de validade que o falante deseja em relação a um proferimento pode, em princípio, ser criticada.

Habermas descarta o procedimento empírico-analítico, mais adequado às ciências em geral. Para a pragmática universal, parece-lhe mais apropriada a análise formal. A experiência comunicativa ou compreensão busca o sentido dos proferimentos ou manifestações, sentido suscetível de compreensão de um produto simbólico, que acontece mediada comunicativamente. A experiência sensorial se dá imediatamente pela observação da realidade ou de fragmentos desta, que resulta numa descrição.

A oposição que Austin fizera entre atos ilocucionários e locucionários é de extrema importância para a teoria dos significados. É a partir desta oposição que Habermas mostrará que os atos de fala performativos supõem pretensões de validade muito mais amplas que o uso semântico ou proposicional da linguagem. A linguagem, no seu uso proposicional, supõe apenas a inteligibilidade das orações e pode, portanto, ser avaliada apenas como verdadeiro ou falso. Habermas sugere, entretanto, que mesmo em orações constatativas há, ou pode haver, um componente ilocucionário e que, portanto, a oposição entre atos locucionários e ilocucionários, conforme propusera Austin, poderá não se aplicar a todas as emissões do falante.

Habermas observa que os atos de fala, tanto os constatativos como os não constatativos, supõem uma pretensão de validade inequívoca: a verdade. E, sendo a verdade uma pretensão universal de validade, ela está inscrita nas estruturas da

fala possível em geral. Consequentemente, a verdade, como pretensão de validade universal está presente na dupla estrutura da fala.

Austin assevera que nas emissões constatativas importa apenas a correspondência com os fatos. Nos proferimentos (performativos) o que deve ser privilegiado é a força ilocucionária do ato de fala, que garante ou fundamenta a relação interpessoal que daí resulta. É o que Habermas chama de uso interativo da linguagem.

Este uso interativo da linguagem, que tematiza a relação interpessoal, supõe uma referência diversa ou específica para cada ato de fala em relação ao fundo normativo, como pretensão de validade, o que não ocorre no uso cognitivo da linguagem. Por isto, Habermas afirma que:

A força ilocucionária do ato de fala, que gera entre os participantes uma relação interpessoal está tomada da força vinculante das normas reconhecidas de ação (...) Pressupõe-se a validade de um fundo normativo de instituições, papéis sociais, formas sócio-culturais de vida, de convenções. Supõe-se pelo menos o reconhecimento fático da pretensão de que tais normas se regem com razão.¹⁶

Talvez Austin não tenha percebido este aspecto tão claramente. No uso interativo da linguagem, o fundo normativo que rege o ato de fala é o aspecto mais relevante, pois é o ponto a partir do qual é possível se estabelecer uma relação entre falante e ouvinte. A correção como pretensão de validade normativa, ou os valores vigentes numa determinada comunidade, estão tão incrustados na estrutura da fala quanto a pretensão de verdade.

Nos atos de fala regulativos, ou seja, aqueles que supõem o contexto normativo de sua oração, evocam-se explicitamente a pretensão de validade de um fundo normativo e a pretensão de verdade permanece implícita.

¹⁶ Cf. HABERMAS, 1996, p. 82-3. Mais uma vez foi utilizada a versão espanhola. Cf. p. 354.

Contrariamente, nos atos de fala constatativos, a pretensão de verdade é estabelecida explicitamente, enquanto a pretensão de validade normativa permanece implícita.

Assim, Habermas tenta esclarecer o que Austin pretendia com a distinção entre atos de fala locucionários e ilocucionários, embora mais tarde tenha abandonado tal distinção. Austin atribuiu apenas uma pretensão de validade, a correspondência verdade/falsidade a todos os atos de fala, inclusive aos regulativos.

Habermas, porém, defende a tese de que na ação comunicativa, a verdade de um proferimento pode se converter na correção (ou adequação) de uma relação interpessoal ou na veracidade com que um falante competente manifesta sua intenção.

Portanto, conclui:

1. Um ato de fala determinado produz a relação interpessoal desejada se é compreensível e aceitável pelo ouvinte; se há um compromisso reconhecível do falante conseqüente; se o ouvinte é levado a confiar no falante, na sinceridade de suas intenções e na correção de seu proferimento.
2. As pretensões de validade presentes nos atos de fala orientados ao entendimento supõem: a) uma realidade objetivada; b) uma sociedade, como fragmento da realidade simbolicamente pré-estruturada; c) uma natureza interna, que são as minhas intenções e vivências. Portanto, um EU, como conhecimento, linguagem e interação, que transcende os limites da mera subjetividade e, finalmente, d) a intersubjetividade, como comunidade estabelecida entre os sujeitos capazes de linguagem e ação, através da compreensão de significados idênticos e do reconhecimento de pretensões universais de validade.

1.3 - O conceito de entendimento e suas relações como mecanismo de coordenação

Habermas afirma que uma teoria da comunicação, elaborada em termos de pragmática formal, quer mostrar de que modo os atos comunicativos (atos de fala) ou as manifestações não-verbais equivalentes cumprem a função de coordenar a ação, contribuindo assim para a estruturação das interações.¹⁷

A ação comunicativa depende de contextos situacionais, que são fragmentos do mundo da vida dos participantes da interação. É este conceito de mundo da vida que pode introduzir-se como conceito complementar do de ação comunicativa.

Embora o filósofo veja uma importante relação de complementaridade entre os conceitos de ação comunicativa e de mundo da vida, não se pretende explicitar neste momento tal relação. As ações comunicativas ocorrem quando os planos de ação se coordenam por atos de entendimento. Supõem o saber pré-teórico dos falantes competentes. Entender-se é, pois, um processo de obtenção de um acordo entre sujeitos linguística e interativamente competentes. Um acordo alcançado comunicativamente, ou um acordo suposto em comum na ação comunicativa, tem que ser aceito como válido pelos participantes. Isto é, os processos de entendimento têm como meta um acordo que satisfaça as condições de um assentimento, racionalmente motivado, ao conteúdo de uma emissão ou proferimento.

De fato, um acordo alcançado comunicativamente tem que ter uma base racional. Isto é, não pode ser imposto. O que se obtém com o uso da violência não pode ser subjetivamente um acordo. O acordo se baseia em convicções comuns.

Habermas afirma:

¹⁷ Cf. HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1988 [1981], v. I, p. 358.

O ato de fala de um ator só pode ter êxito se o outro aceita a oferta que este ato de fala estabelece, tomando posição (ainda que implicitamente), com um 'sim' ou com um 'não' frente a uma pretensão de validade que, em princípio, é suscetível de crítica, (1988 [1981], p. 369).

Ele define a ação comunicativa como “a classe de interações em que todos os participantes harmonizam entre si seus planos individuais de ação e perseguem, sem reserva alguma, seus fins ilocucionários”, (1988 [1981], p. 372). E esclarece que a ação comunicativa se distingue das interações estratégicas porque todos os participantes perseguem, sem reservas, fins ilocucionários com o propósito de chegar a um acordo que sirva de base a uma coordenação concentrada dos planos de ação individuais.

Com sua afirmativa, o ouvinte aceita a oferta feita com o ato de fala e funda um acordo que se refere ao conteúdo do proferimento, às garantias imanentes ao ato de fala e às obrigações relevantes para a aceitação posterior. Ao reconhecer a pretensão do falante, o ouvinte aceita sua oferta. Este êxito ilocucionário estabelece uma relação interpessoal e abre possibilidade de prosseguir a interação. De onde obtém os atos de fala esta força de coordenar a ação?

Do ponto de vista do ouvinte:

1. O ouvinte entende a emissão, isto é, capta o significado do que foi dito;
2. O ouvinte toma postura com um “sim” ou com um “não” diante da pretensão vinculada ao ato de fala, isto é, aceita ou rechaça a oferta;
3. Atenta-se ao acordo alcançado, o ouvinte orienta sua ação conforme as obrigações de ação convencionalmente estabelecidas.

Entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável. Na perspectiva do falante, as condições de aceitabilidade se identificam com as condições de seu êxito ilocucionário. A aceitabilidade se define na atitude performativa de um participante na comunicação, não na atitude objetivista de um

observador.

Poderíamos perguntar: do ponto de vista de uma pragmática formal, o que significa entender uma oração empregada comunicativamente, ou seja, o que significa entender um proferimento?

Um ato de fala torna-se aceitável quando cumpre as condições necessárias para que um ouvinte possa tomar postura com um “sim” frente à pretensão que a este ato de fala vincula o falante. Essas pretensões não podem ser cumpridas de forma unilateral. São condições de reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão linguística que, de forma típica aos atos de fala, estabelece um acordo.

Só os atos de fala aos quais o falante vincula uma pretensão de validade suscetível de crítica têm, por sua força, isto é, frente à base de validade de uma comunicação linguística tendente por si ao entendimento, a capacidade de levar o ouvinte à aceitação da oferta que um ato de fala estabelece, como mecanismo de coordenação das ações. O termo *entendimento* significa que ao menos dois sujeitos linguística e interativamente competentes entendem uma expressão linguística. Se um ouvinte aceita a oferta que um ato de fala estabelece, produz-se entre (ao menos) dois sujeitos capazes de linguagem e ação, um acordo. Isto se baseia no conhecimento intersubjetivo em três níveis: na ação comunicativa, o falante escolhe uma expressão linguística inteligível para entender-se com um ouvinte sobre algo e, às vezes, para dar-se a entender a si mesmo.

A interação comunicativa do ponto de vista do falante compreende:

1. O realizar um ato de fala que seja correto, em relação ao contexto normativo dado, para estabelecer uma relação interpessoal com o ouvinte, que possa considerar-se legítima.

2. O fazer um enunciado verdadeiro, para que o ouvinte possa compartilhar o saber do falante.

3. Expressar verazmente opiniões, intenções, sentimentos, desejos, etc, para que o ouvinte possa acreditar no que ouve.

Isso reafirma a postura de Habermas, no sentido de ser impossível que o conceito de validade de uma oração possa explicar-se com independência do conceito de resolubilidade da pretensão de validade que esta oração pretende. A análise das condições de validade das orações nos leva a uma análise das condições do reconhecimento intersubjetivo das correspondentes pretensões de validade.¹⁸

A Pragmática Formal que, com intenção reconstrutiva, isto é, no sentido de uma teoria que se propõe reconstruir uma determinada competência, se centra nas condições do entendimento possível. Na atitude performativa, com cada ato de fala os participantes na comunicação se referem simultaneamente a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo. Portanto, aqui, volta-se sobre este horizonte contextualizador que é o mundo da vida, a partir do qual e no qual os participantes na comunicação se entendem entre si sobre algo.

O conceito de sociedade há de complementar-se, portanto, com o conceito de mundo da vida, por sua vez complementar do de ação comunicativa.

¹⁸ Cf. HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1988 [1981], v. I, p. 404.

CAPÍTULO II

A fundamentação do conceito de mundo da vida

O capítulo anterior teve o seu início com uma explanação bastante genérica da crise em que se envolveu a razão ocidental. Os referenciais teóricos utilizados foram as obras de Karl Marx, *Acumulação Primitiva do Capital*, e a *História da Riqueza do Homem* de Leo Hubermann. Isto porque estas obras possibilitam uma visão global de todo o processo que se estende desde a queda do modo de produção feudal até a formação da sociedade pré-capitalista. A isto foram acrescentados alguns elementos comumente reconhecidos, que caracterizam a consolidação do modelo capitalista e fez-se referência a episódios marcantes no panorama do século XX.

A crise é assunto de extrema relevância para quem deseja adquirir uma visão de conjunto do século passado. Ela foi tematizada de maneira contundente por Reinhart Koselleck, que busca uma fundamentação do conceito de crise, partindo de pontos de vista específicos de momentos que foram decisivos na história do ocidente. A importante obra de Koselleck, intitulada *Crítica e Crise*, deverá merecer referências mais significativas ao longo deste trabalho.

Edmund Husserl (1859-1938) também se refere ao assunto e dedica-lhe algumas obras, como *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*, que aborda o tema de forma bastante específica. Ele a situa no momento que corresponde à subida dos nazistas ao poder, na Alemanha, em 1933 e a caracteriza pela agudeza com que repercute na cultura, na arte, na política, enfim, em todos os segmentos da vida do homem, naquele contexto.

A filosofia husserliana constitui-se numa tentativa de superar o *cogito*, de René Descartes. Nas *Meditações Cartesianas*, o fenomenólogo deixa claro que o *cogito ergo sum* é um equívoco, do ponto de vista filosófico, só justificável se considerado dentro dos parâmetros do tempo histórico em que viveu Descartes. Husserl trabalha a ideia de que não é o pensar que constitui a existência. Aliás, situa o pensar nos moldes da filosofia cognitivista, própria do século XVI. Para ele, a existência se constitui a partir de uma intenção. Portanto, Husserl supõe uma consciência que intencione o objeto, a existência. A consciência é, não apenas especulativa, cognitiva. Ela é intencional. É na intenção que *eu constituo o mundo*. E, ao constituí-lo, constituo-o para a minha consciência. E constituo minha própria existência.

Não há consciência pura. Toda consciência é consciência de algo. Assim, o *Eu penso* de Descartes, torna-se pela *epoché* fenomenológica um *Eu intenciono*. E, se eu intenciono, algo existe. Ou: se eu intenciono, eu existo, numa primeira abordagem, já fenomenológica, do *ego* cartesiano.

Nas *Conferências de Paris*, Husserl deixa claro que “não existem primeiro coisas que, em seguida, se insinuam na consciência”, (cf. HUSSERL, 1992 [1951], p. 26). Por isso, é possível pensar num *a priori* da correlação, ou seja, a consciência e o objeto da consciência se dão simultaneamente. O *ego transcendental* é uma

unidade concreta abarcável, que estabelece o mundo como potencialidades. Ele afirma:

Tão essencial como a atualidade da vida é igualmente a potencialidade, e esta potencialidade não é uma possibilidade vazia. Cada cogito, por exemplo, uma percepção externa ou uma recordação, etc, traz em si mesma e com a possibilidade de ser desvelada, uma potencialidade que lhe é imanente de vivências possíveis referidas ao mesmo objeto intencional e a realizar pelo eu.¹⁹

Uma tal postura leva Husserl a vislumbrar nas páginas seguintes a ideia de um ego absoluto, cuja *subjetividade transcendental* ele identifica com o universo de sentido possível.²⁰

Husserl situa a análise intencional como o desvelamento dessas atualidades e potencialidades, nas quais se constituem objetos como unidades de sentido. Disso pode-se inferir que toda análise intencional realça uma multiplicidade de novas vivências. Minha consciência de um objeto – afirma Husserl – me remete a um sistema infinitamente aberto de percepções *possíveis*, que não são inventadas, mas motivadas na minha vida intencional. Mas ele esclarece também que a *subjetividade transcendental* não é um caos de vivências intencionais, mas uma unidade da síntese.²¹

Nas *Conferências de Paris*, Husserl nos dá uma bela aproximação da problemática do *ego transcendental* e da *intencionalidade da consciência*, temas trabalhados com mais detalhes nas *Meditações Cartesianas*, uma série de conferências proferidas em Paris, no ano de 1951, quando tentava divulgar as ideias da fenomenologia²².

¹⁹ HUSSERL, E. *Conferências de Paris*, 1992 [1951], p. 27.

²⁰ Idem, p. 44.

²¹ Cf. HUSSERL, 1992 [1951], p. 28-33.

²² É importante aludir nesse momento, à obra de Edmund Husserl, que carrega o título *A ideia da fenomenologia*, traduzida por Artur Morão e publicada em Lisboa, pelas Edições 70, em 1990.

Mas é em *Crise da Humanidade Européia e a Filosofia* que Edmund Husserl se refere de forma mais incisiva à crise da razão ocidental²³, que culmina na perda da identidade do homem. A crise das ciências se manifesta na crise da humanidade como projeto racional.

Edmund Husserl apresenta a fenomenologia como o único caminho possível para a superação da crise, na medida em que apela para o sentido teleológico da humanidade européia. Segundo ele, as filosofias do passado se equivocaram por ignorarem o *Lebenswelt* como o lugar da experiência absoluta. Se a guerra de 1914 representa o fracasso como possibilidade inerente à cultura moderna, toda a crença que o homem depositou no logos ocidental definiu.²⁴

Cabe à filosofia restaurar a fé no próprio homem. A fenomenologia deverá situar o homem como o lugar da razão e da verdade, como subjetividade transcendental, pois só ela é capaz de percebê-lo como ser inserido dentro de um mundo da vida.²⁵

Nessa perspectiva, Husserl concebe a ciência do mundo da vida como a ciência da subjetividade, ou a ciência do universal como da preexistência do mundo como fundamento de toda e qualquer objetividade. Importa, sobretudo, para a fenomenologia como o mundo adquiere sentido e validade existencial para nossa vida de consciência. Dito em outras palavras, mas ainda mantendo a apreciação de Zilles sobre a fenomenologia husserliana, a ciência do mundo da vida tem por objeto o estudo da vida transcendental e de sua atividade constituinte, (cf. HUSSERL, 2002, p. 49).

²³ Jovino Pizzi atesta que Husserl, como profundo conhecedor do seu tempo, reconhece que a crise ultrapassa em muito o seu aspecto meramente econômico, (cf. 2006, p. 24).

²⁴ Há referência no capítulo anterior, ainda que de maneira bastante generalizada, a esse episódio de frustração do homem frente aos avanços da própria razão.

Por isso, Urbano Zilles, comentando Husserl, define *Lebenswelt* como:

Mundo histórico-cultural concreto, sedimentado, intersubjetivamente em usos e costumes, saberes e valores, entre os quais se encontra a imagem do mundo elaborada pelas ciências. O *Lebenswelt* é o âmbito de nossas originárias “formações de sentido”, do qual nascem as ciências. Para Husserl, o mundo da vida é um *a priori* dado com a subjetividade transcendental, (HUSSERL, 2002, p. 49).

Assim, o *Lebenswelt* é constituído pela história, linguagem, cultura, valores, enfim todo o mundo circundante que confere fundamentação axiológica, estrutura intencional e doação originária de sentido à própria ciência. Ele tem sempre o homem como centro.

Zilles, engajado nessa dimensão fenomenológica, introduz a tradução de *A crise da humanidade européia e a filosofia* para o português e comenta aí que a história do pensamento moderno é a história da busca do sentido da vida humana. Isto lhe permite afirmar que a crise corresponde à crise do sentido, como perda da teleologia, o que ocorre porque a ciência moderna rompeu com o conceito de *Lebenswelt* inerente ao homem, (cf. HUSSERL, 2002, p. 53-4). A proposta husserliana é, em última instância, o resgate do humano como horizonte de possibilidades.

O próprio Husserl, ao visitar as origens gregas da filosofia ocidental, reconhece que a proposta original tem a pretensão de abarcar a totalidade do mundo, trazendo para a unidade da razão a diversidade do universo. Isso, porém, é possível na visão da fenomenologia, na medida em que constitui um horizonte aberto e infinito, mas que se situa dentro de um mundo circundante, que pode ser abrangido por um olhar finito.

²⁵ A compreensão do termo *Lebenswelt* na obra e no pensamento de Edmund Husserl nos leva a concebê-lo como *mundo da vida*. A versão francesa para *monde vécu* nos remete ao risco de captá-lo como algo que se perde no passado. A ideia husserliana de *Lebenswelt* supõe uma presença absoluta.

Em *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1976 [1954], p.123), Husserl mostra que estamos inseridos num mundo com o qual nos relacionamos. Nós somos carnis – afirma – mas não absolutamente carnis. Ele se explica logo em seguida: “os corpos com os quais estamos familiarizados são corpos reais, mas não no sentido da física”, (1976 [1954], p. 159). O mundo da vida é, assim, firmemente estabelecido como campo universal, o que o leva a afirmar que nós temos um horizonte de mundo tanto quanto um horizonte de uma experiência possível das coisas, (1976 [1954], p. 157).

Viver é continuamente viver-na-certeza-do-mundo. Viver desperto é ser despertado para o mundo, é ser constantemente e atualmente *consciente* do mundo e de si mesmo como vivente no mundo. É viver efetivamente a certeza de ser do mundo.

O mundo não é visto como um objeto, mas na sua unidade, para o qual o plural é vazio de sentido. O mundo dado de início é o horizonte que inclui todos os nossos fins, passageiros ou duráveis, na permanência de seu fluxo, mesmo que uma consciência intencional do horizonte os englobe implicitamente de início, (cf. HUSSERL, 1976 [1954], p. 162-3).

Finalmente pode-se observar que Husserl fala de uma *intencionalidade constituinte* ou mesmo de um *ego transcendental* que nos remetem à intersubjetividade. Entretanto, vale lembrar que a ideia de intersubjetividade husserliana constitui-se na subjetividade transcendental. Miroslav Milovic, ao comentar a mudança do paradigma da filosofia da consciência para o da linguagem,

aponta a incapacidade de Husserl para fazer tal transposição, embora ele tenha se colocado na fronteira do problema.²⁶

2.1 - Habermas e o conceito husserliano de mundo da vida

O conceito husserliano de *Lebenswelt* é retomado por Habermas e assume papel central na teoria da ação comunicativa. Observe-se que o tema merece todo o interlúdio segundo do tomo II da sua obra principal, intitulada *Teoria da Ação Comunicativa*, de 1981, na qual o filósofo não adota o caminho da compreensão hermenêutica de Husserl, Heidegger e Gadamer, nem admite como satisfatório o caminho da comparação das culturas e civilizações, adotado por K. Popper, P. Winch e McIntyre e pelos antropólogos em geral, conforme observa Flávio Beno Siebeneichler, comentando o pensamento do filósofo alemão, (cf. SIEBENEICHLER, 1989, p. 150).

Entende Habermas que para servir de suporte a uma racionalidade ampla, comunicativa e processual, capaz de discutir e entender-se com as várias culturas do passado, bem como de abordar de forma não-autoritária e não dogmática as questões e problemas que derivam do confronto entre culturas em diferentes estágios de desenvolvimento, é preciso uma hermenêutica macroscópica, capaz de vislumbrar ao mesmo tempo um mundo da cultura em geral, como mundo da vida e um mundo onde predominam a ciência e a técnica, como sistema, (cf. SIEBENEICHLER, 1989, p. 150).

²⁶ Veja a esse respeito a resenha de minha autoria, publicada na Revista Educação e Filosofia, v. 22, n. 44 julho /dezembro 2008, p. 237-241, na qual a incapacidade da passagem à intersubjetividade na filosofia husserliana é evidenciada.

Thomas McCarthy concorda com a ideia de Habermas de que temos que aprender das culturas tradicionais, como estas tem a aprender de nós. Isso não constitui regressão conservadora – admitem – mas diálogo crítico, pois pressupõe sempre participantes dotados de igual competência comunicativa, (McCARTHY *apud* SIEBENEICHLER, 1989, p. 151).

Habermas adota o conceito husserliano de horizonte e situa o homem nesse contexto espaço-temporal, como sujeito capaz de falar e agir num mundo que não é só físico. A referência ao mundo objetivo não é descartada, observa Jovino Pizzi, mas se transforma em atividade orientada pelo conhecimento que os sujeitos realizam, (cf. PIZZI, 1994, p. 63-4).

Nesse sentido, o mundo da vida é o contexto das experiências possíveis, não privado, mas intersubjetivamente partilhado, numa relação onde cada um preserva sua subjetividade. Sobre esse aspecto da reflexão de Pizzi, pertinente ao mundo da vida, cumpre retornar em momento mais apropriado. Importa referir aqui ao fato de que Habermas, na tentativa de superar as categorias husserlianas, conforme observa Pizzi, introduz padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados linguisticamente. A linguagem e a cultura se tornam, assim, elementos constitutivos do mundo da vida.

Em outras palavras, o mundo da vida, do ponto de vista da ação comunicativa é o lugar do encontro da intersubjetividade, na medida em que aí os sujeitos se reúnem para delinear reciprocamente suas pretensões de validade. Pizzi afirma:

O entendimento comunicativo requer um consenso não apenas em torno do mundo objetivo, mas também do mundo social e do mundo subjetivo, pois 'são os próprios sujeitos socializados, quando participam de processos cooperativos de interpretação, os que fazem um uso implícito do conceito de mundo (...) e a tradição cultural, partilhada por uma comunidade é constitutiva do mundo da vida que os membros individuais encontram já interpretado no que se refere a seu conteúdo, (HABERMAS, 1981, v. I, p. 119 *apud* PIZZI, 1994, p. 65).

E, em seguida, reportando-se ao *Discurso Filosófico da Modernidade*, diz:

O mundo vivido [sic] permanece sempre como 'pano de fundo', como o horizonte que 'constitui uma rede intuitivamente presente e, portanto, familiar e transparente de pressuposições, que devem cumprir-se para que o proferimento que se faz, possa ter sentido, ou seja, para que possa ser válido, (HABERMAS, 1985, p. 279 apud PIZZI, 1994, p. 68).

Jovino Pizzi comenta a análise habermasiana sobre uma sociedade que foi substituindo gradualmente os princípios religiosos e metafísicos por um processo secularizado de vida social de caráter puramente instrumental. Esta sociedade – afirma Pizzi – define padrões de verdade pelo mero sucesso das relações do sujeito que conhece e age no mundo dos objetos possíveis ou dos estados de coisas. Com isso, “a progressiva separação entre sistema e mundo vivido acaba colonizando o mundo vivido [sic], criando patologias que impedem a comunicação entre sujeitos competentes”, (PIZZI, 1994, p. 70).

Pizzi, numa análise mais aprofundada da obra habermasiana, identifica seis momentos do processo de coisificação introduzido pelo sistema, na visão de Habermas e os apresenta acompanhados de breves considerações, às páginas 71 a 73, de sua *Ética do Discurso: A racionalidade ético-comunicativa*, editado pela EDIPUCRS, em 1994. São eles:

- 1) Nas sociedades primitivas, as interações linguisticamente mediadas na forma de consciência coletiva. A fundamentação religiosa e a estrutura mitológica organizam toda a estrutura social. Nesses casos, a violação às normas centrais é considerada um *sacrilégio*. Não há uma diferenciação acentuada entre mundo social, objetivo e subjetivo. Ao contrário, identifica-se aí uma certa homogeneidade entre o sujeito e o mundo no qual ele vive.²⁷

²⁷ Cf. a esse respeito o texto inédito de Tiago Adão Lara, intitulado O surgir da Metafísica.

- 2) Nos sistemas autorregulados, as associações de famílias. Aparece o tráfico mercantil, com alguma troca monetária. Começa a surgir alguma diferenciação entre integração social e integração normativa.
- 3) Surge o Estado e o direito formal como garantia da previsibilidade e da calculabilidade de um tráfico econômico de caráter privado. Para assegurar a estabilidade do Estado surgem os subsistemas.
- 4) Diferenciação entre direito e moral. Esta passa a ser pensada em referência à personalidade e ao comportamento individual dos membros do Estado, enquanto aquele se refere às relações institucionais do sujeito, desconectado do mundo da vida. A transgressão de normas supõe a sanção aplicada pela autoridade política, que se reserva o direito exclusivo do exercício do poder de coerção e a posse dos meios adequados para tanto.²⁸
- 5) Generalização ascendente de valores, que faz da obediência ao direito a única condição normativa que o ator deve cumprir, no âmbito das ações formalizadas. Distinguem-se a ação orientada ao êxito da ação orientada ao entendimento, pois o controle da ação se faz por meios sistêmicos. Com o processo crescente de racionalização do mundo da vida, o dinheiro e o poder codificam uma interação meramente calculista e o processo de comunicação não leva em consideração o mundo da vida. O dinheiro e o poder vão substituindo a linguagem e assumindo o papel de coordenadores da ação. Os significados dos valores são massificados pelos meios de comunicação social e,
- 6) Com o aumento da complexidade sistêmica, os imperativos inibem a capacidade de absorção do mundo da vida, instrumentalizando e colonizando as próprias relações sociais. Por isso, “Habermas atribui ao Estado capitalista avançado a

²⁸ HOBBS, Thomas. O Leviatã refere-se também ao direito exclusivo do soberano de aplicar a justiça.

legalidade própria de uma sociedade que vê garantidos os direitos à liberdade e à justiça, postos sempre em função da conservação do sistema social como um todo”, (PIZZI, 1994, p.73).

Insistindo ainda na interpretação habermasiana da relação entre sistema e mundo da vida nas sociedades avançadas, Jovino Pizzi declara:

A substituição da comunicação linguística pelo binômio ‘dinheiro’ e ‘poder’ dá ênfase apenas para o entendimento voltado para o êxito. Mas o detalhe significativo que Habermas quer frisar, é que essa estrutura passa a ter um reconhecimento intersubjetivo entre todos os sujeitos, a tal ponto que eles acabam institucionalizando toda ação como uma ação racional com-respeito-a-fins. (...) A colonização do mundo da vida ocorre, portanto, através da instrumentalização das relações sociais que, além de separar sistema e mundo vivido [sic], institucionaliza e internaliza um tipo de ação econômica e administrativa com-respeito-a-fins, (PIZZI, 1994, p. 73-4).

Habermas, no intento de superar essa divisão que coloniza o mundo da vida, introduz um conceito de sociedade que se baseia no mundo da vida. Assim, através do conceito de ação comunicativa, busca assentar uma nova dimensão de racionalidade, que seja capaz de superar a divisão entre sistema e mundo da vida e garantir a preservação dos três elementos estruturais básicos desse sistema: a cultura, a sociedade e a personalidade.

Dessa forma, entende-se que a Teoria do Agir Comunicativo é um processo circular que gira em torno do mundo vivido [sic] e da práxis comunicativa cotidiana. Ou seja, uma racionalidade que cumpre a tarefa de entender a razão prática como uma razão concretizada em história, sociedade, corpo e língua, (HABERMAS, 1985, p. 293 *apud* PIZZI, 1994, p. 78-9).

O acordo comunicativo possibilita a formação de uma rede de interações sociais e contextos do mundo da vida que são constantemente revisados pelo reconhecimento intersubjetivo das exigências de validade. Nesse sentido, Habermas retoma, de forma sugestiva, o cruzamento da comunidade real de comunicação com a comunidade ideal de Apel – lembra Pizzi, (cf. 1994, p. 79).

Em *Pensamento Pós-Metafísico*, Habermas afirma que Husserl introduziu o conceito de mundo da vida no seu tratado sobre *a crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*, de 1954, como esfera imediatamente presente de realizações originárias, (cf. 1990 [1988], p. 88). Ele está ciente de que introduzir esse conceito no âmbito de uma teoria da comunicação suscitará objeções e perguntas especializadas. Mas admite que a tematização husserliana do *Lebenswelt* mudou a situação da filosofia.

O mundo da vida é um saber não-temático, que serve de pano de fundo para toda ação comunicativa e, como tal, está presente de modo implícito e pré-reflexivo.

Ele se caracteriza:

1) pela *certeza imediata*, que é, ao mesmo tempo, uma forma intensificada e deficiente do saber, não ligada à problematização;

2) pela *força totalizadora*, que representa os limites indeterminados e intransponíveis do mundo da vida e que supõe um *saber-acerca-de-um-horizonte* e um *saber-acerca-de-um-contexto* e,

3) pelo holismo do saber, que está ligado tanto à totalização como à imediatez. Esse holismo, embora demonstre certa transparência é o que garante a total intransparência. O mundo da vida é um emaranhado, (cf. HABERMAS, 1990 [1988], p. 89 ss). Para Habermas,

o espaço e o tempo vividos são sempre coordenadas *de nosso respectivo* mundo, interpretadas ou encarnadas concretamente – como a comunidade de um local, de uma região, de um Estado, de uma nação, de uma sociedade mundial, etc., ou como a sequência de gerações, de épocas, de eras, de biografias individuadas perante Deus, etc., (HABERMAS, 1990 [1988], p. 93).

E, demonstrando a importância do *Eu*, ele afirma, logo na sequência:

Eu, em meu corpo e enquanto meu corpo, encontro-me num mundo compartilhado intersubjetivamente, de tal modo que os mundos vitais [sic] habitados coletivamente encontram-se engrenados, entrecruzados e entrelaçados como o texto e o contexto, (1990 [1988], p. 93).

Qualquer ato de fala, com o qual o falante se entende com um ouvinte sobre algo, situa seu proferimento em três referências ao mundo: ao falante, ao ouvinte, ao mundo. Do ponto de vista da formação de interações, importa principalmente o segundo aspecto, o da relação interpessoal.

Do ponto de vista da socialização das pessoas participantes, porém, dois aspectos são relevantes: o aspecto do entendimento, que serve à tradição e à continuidade do saber cultural e o aspecto da socialização, propriamente dito, que serve à formação e à conservação das identidades pessoais.

Posto isso, é importante lembrar que Habermas se apropria do conceito husserliano de *Lebenswelt* e o utiliza na perspectiva de uma pragmática formal. Assim, concebe a cultura como o armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo; e entende a personalidade como o conjunto de todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e de agir, bem como de garantir sua identidade própria.

Em sentido amplo, a sociedade como mundo da vida simbolicamente estruturado, se forma e se reproduz apenas através do agir comunicativo. (embora, é claro, possa haver interações estratégicas nos vários mundos da vida). Habermas observa:

O Mundo da Vida que serve de pano de fundo é curiosamente neutralizado quando se trata de vencer situações que caíram sob imperativos do agir orientado pelo sucesso; o mundo da vida perde sua força coordenadora em relação à ação, deixando de ser a fonte garantidora do consenso, (HABERMAS, 1990 [1988], p. 97).

Portanto, podem ocorrer no mundo da vida sequências de ação (ou sistemas de ação) que não são integrados através de valores, normas ou processos de entendimento, mas através de influência recíproca como, por exemplo, através das relações do mercado ou do poder. Habermas empreende análise conjuntural sobre o desenvolvimento da sociedade humana para entender como se formaram, outrora, os complexos sociais, ou como eles foram concebidos a partir de uma perspectiva da filosofia da consciência. Ele afirma:

Do ponto de vista da filosofia do sujeito, a sociedade foi concebida como um todo constituído de partes, seja no nível do Estado dos cidadãos políticos, seja no nível da associação dos produtores livres. O conceito *mundo da vida* rompe igualmente com essa figura de pensamento. Os sujeitos socializados comunicativamente não seriam propriamente sujeitos se não houvesse a malha das ordens institucionais e das tradições da sociedade e da cultura. É verdade que os sujeitos que agem comunicativamente *experimentam* seu mundo da vida como um todo que no fundo é compartilhado intersubjetivamente, (HABERMAS, 1990 [1988], p. 99-100).

Entretanto, não considera suficiente esta concepção e tenta apresentar uma nova abordagem de sociedade, agora alicerçada sobre pilares comunicacionais.

Para tanto, ele diz:

O Mundo da vida estrutura-se através de tradições culturais, de ordens institucionais e de identidades criadas através de processos de socialização. Por isso, ele não constitui uma organização à qual os indivíduos pertençam como membros, nem uma associação à qual se integram, nem uma coletividade composta de membros singulares. A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um jogo conjunto, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática, (HABERMAS, 1990 [1988], p. 100).

Uma nova compleição de sociedade, traduzida, portanto, segundo os moldes de uma razão dialógica, que diz respeito à capacidade de sujeitos competentes se entenderem sobre algo no mundo, supõe necessariamente um conceito de pessoa também adequado a esse modelo social. Assim, Habermas apresenta, já nas linhas seguintes, sua concepção de pessoa:

Os organismos só podem ser descritos como pessoas quando e na medida em que forem socializados, isto é, penetrados por conjuntos de sentido culturais e sociais e estruturados através deles. Pessoas são estruturas simbólicas, ao passo que o substrato natural simbolicamente estruturado, mesmo sendo experimentado como o próprio corpo, é, enquanto natureza, tão exterior aos indivíduos como a base material da natureza é exterior ao mundo da vida tomado como um todo, (HABERMAS, 1990 [1988], p.100).

Assim, é forçoso afirmar, seguindo essa perspectiva que acompanha todo o pensamento e a obra de Habermas que:

o indivíduo e a sociedade constituem-se reciprocamente. Toda a integração social de conjuntos de ação é simultaneamente um fenômeno de socialização para sujeitos capazes de ação e de fala, os quais se formam no interior desse processo e, por seu turno, renovam e estabilizam a sociedade como a totalidade das relações interpessoais legitimamente ordenadas, (HABERMAS, 1990 [1988], p.101).

Maurice Merleau-Ponty, ao referir-se ao problema da linguagem, diz que “vivemos em um mundo no qual a fala está instituída. (...) é no interior de um mundo já falado e falante que refletimos”, (cf. MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 250), querendo demonstrar que há já um mundo constituído que nos antecede e no qual nascemos e do qual passamos a fazer parte inexoravelmente. Nessa mesma perspectiva, Rodrigo Mendes Ferreira²⁹ diz que o significado dos sinais linguísticos é essencialmente público, condição *sine qua non* para que possa existir a comunicação. Por isso, somos seres-com-os-outros-no-mundo. Desse modo, situa o mundo da vida como espaço social, caracterizado pelo tempo histórico.

Valendo-se da terminologia do próprio Habermas para apresentar sua compreensão de mundo da vida, Rodrigo M. Ferreira diz:

O mundo da vida na visão habermasiana é uma espécie de pano de fundo compartilhado intersubjetivamente, que está sempre presente para todos os atores linguisticamente competentes, e que se estrutura através de tradições, instituições e identidades criadas a partir dos processos de

²⁹ Rodrigo Mendes Ferreira apresentou sua Dissertação de Mestrado ao Programa de pós-graduação em filosofia da UFMG, em 1999 e, logo no início do ano seguinte, a fez publicar. Seu trabalho carrega o título *Individuação e socialização em Jürgen Habermas: um estudo sobre a formação discursiva da vontade* e compõe-se de 157 páginas.

socialização, (HABERMAS, 1990, p. 92 e 100 *apud* FERREIRA, 2000, p. 95).

Em seguida, insistindo nessa dimensão essencialmente comunicativa do conceito de *Lebenswelt*, apresenta uma nova definição para o termo, conforme transcrição:

O mundo da vida é uma espécie de armazém de modelos de interpretação, que são usados de acordo com a conveniência de entendimento comunicativo; ou seja, é uma espécie de contexto ou de saber sempre pressuposto e entendido, que alicerça todas as nossas ações, mas que não é tematizado nas interações, (FERREIRA, 2000, p. 95).

Graças a essa compreensão do conceito de mundo da vida, na perspectiva da pragmática formal de Habermas, Rodrigo Ferreira pode chegar à inexorável relação entre a ideia de entendimento e a ideia de mundo da vida. Ele a manifesta nas seguintes palavras:

Enquanto falante e ouvinte se entendem frontalmente acerca de algo no mundo, eles se movem dentro do horizonte do seu mundo de vida comum e este continua a ser para os intervenientes como um pano de fundo intuitivamente conhecido, não problemático, indismembrável e holístico, (FERREIRA, 2000, p. 95).

Habermas entende que até mesmo certos sistemas de ação relacionados com os processos de reprodução do mundo da vida, tais como a escola, o direito e a família, estão interligados comunicativamente com relação à totalidade do mundo da vida.³⁰

Rodrigo Mendes Ferreira, referindo-se ao segundo volume da *Teoria da Ação Comunicativa*, resume magnificamente a relação entre a ação comunicativa e os componentes estruturais do mundo da vida, na perspectiva do pensamento de Habermas. Em seus estudos, concluiu que essa relação

acontece na medida em que, por meio de ações orientadas para o entendimento mútuo, características daqueles que agem

³⁰ Ver a esse respeito *Direito e Democracia*, 2003 [1992], v. II, cap. VIII.

comunicativamente, os sujeitos buscam coordenar suas ações através do reconhecimento das pretensões de validade dos seus atos de fala, levando em consideração, simultaneamente, a influência do saber cultural legítimo e dos processos integrados de pertença social – a fim de criar ou reformular conteúdos internos das personalidades ou das identidades individuais que estão em evidência. Ao agirem assim, por sua vez, eles modificam e estabilizam os conteúdos constituintes do mundo da vida. Em outras palavras, se os atos de fala de atores comunicativamente competentes servem essencialmente, para se chegar a um acordo acerca de algo significativo no mundo, então o entendimento acerca das pretensões à validade, implicitamente levantadas com esses atos de fala, possibilita a integração social do mundo da vida (que é, na interação comunicativa, compartilhado intersubjetivamente pelos atores). Pode-se dizer que as ações de fala preenchem papéis de socialização das pessoas que participam delas, (FERREIRA, 2000, p. 100).

Rodrigo M. Ferreira faz referência a esse aspecto da ação comunicativa, valendo-se da obra habermasiana, nas seguintes palavras:

Sob o aspecto funcional de entendimento, a ação comunicativa serve à tradição e à renovação do saber cultural: sob o aspecto de coordenação da ação, serve à integração social e à criação de solidariedade: e sob o aspecto de socialização, finalmente, serve à formação de identidades pessoais.³¹

O autor persegue com determinação e sagacidade a temática proposta e demonstra ao longo de seus escritos ser possuidor de uma boa apreensão dos conceitos fundamentais do pensamento de Jürgen Habermas. Ancorando-se no conceito habermasiano de mundo da vida, ele observa que

os sujeitos só desenvolvem suas personalidades ao serem perpassados pelas estruturas sociais e culturais do mundo da vida e, simultaneamente, nesse processo de individuação social, renovam e mantêm vivas as estruturas essenciais do mundo da vida, (FERREIRA, 2000, p. 107).

Ora, a afirmação que apresentamos acima é condizente com as palavras de Habermas no *Discurso Filosófico da Modernidade*:

Ao se entenderem frontalmente sobre algo no mundo, falante e ouvinte movem-se no interior do horizonte de seu mundo da vida comum; este permanece às costas dos implicados como um pano de fundo holístico,

³¹ HABERMAS, J. *Teoría de La Acción Comunicativa: Crítica de la razón funcionalista*. Tradução castellana: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987 [1981], v. II, p. 196 *apud* FERREIRA, 2000, p. 100.

intuitivamente conhecido, não problemático e indissolúvel, (HABERMAS, 2002 [1985], p. 416).

Nesse sentido, é possível inferir que:

o mundo da vida tanto constitui um *contexto* para os processos de entendimento como coloca *recursos* à sua disposição. O mundo da vida constitui um horizonte e, ao mesmo tempo, oferece um acervo de evidências culturais do qual os participantes da comunicação tiram, em seus esforços de interpretação, aquilo que Habermas chama de padrões exegéticos consentidos, visto que estes, por sua vez, se situam, também dentro desse extenso horizonte de compreensão, (HABERMAS, 2002 [1985], p. 416-7).

Habermas não admite um purismo da razão, atribuído a Kant. Para ele, não há uma razão pura que só posteriormente vestiria roupagens linguísticas. A razão é originalmente uma razão encarnada tanto nos contextos de ações comunicativas como nas estruturas do mundo da vida. Ele agradece formalmente a Charles Taylor, em nota de rodapé, por ter-lhe alertado, em seus *Textos Filosóficos*, volumes I e II, publicados em Cambridge, em 1985, com relação a esse aspecto. Aliás, Taylor parece ter uma influência considerável sobre o pensamento e a obra de Jürgen Habermas, no tocante à ação comunicativa. Entretanto, não podemos nos ocupar desse pormenor aqui, (cf. HABERMAS, 2002 [1985], p. 447).

Não se pode perder de vista que a temática mundo da vida se tornou um conceito central na teoria habermasiana da ação comunicativa e mereceu tratamento bastante específico no interlúdio segundo do volume II da sua obra principal, datada de 1981, no qual o filósofo se coloca como problema a relação entre teoria da ação e teoria de sistemas, naquele momento, ainda por aclarar.

Habermas parte da teoria da ação de Mead e busca o conceito de integração social em Durkheim e Spencer. Mas logo se dá conta de que a diferenciação durkheimiana dos processos de integração entre as sociedades primitivas e as modernas, mais complexas, que se alicerça por vínculos meramente funcionais,

segundo o mercado, não é capaz de oferecer as condições necessárias para se formular uma teoria capaz de atender às exigências de uma pragmática formal, que supõe um contexto normativo. Contudo, tanto Mead quanto Durkheim concebem a sociedade a partir da perspectiva dos sujeitos agentes, que participam nela e a constituem, portanto, como mundo da vida. Em casos em que a sociedade é concebida a partir da perspectiva de não-implicados, ela se torna um sistema de ação, cujo valor funcional é medido pela sua capacidade de manter ou a integridade ou a consistência sistêmica.

Isso leva Habermas a afirmar que Mead reconstrói a emergência do mundo sócio-cultural como passagem a uma etapa de interação mediada, primeiro por símbolos e, posteriormente, pela linguagem, (cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 168).

Por isso sugere que conceber a sociedade humana como sistema e mundo da vida é mais adequado a uma ação orientada ao entendimento, pois o mundo da vida é o horizonte no qual os sujeitos comunicativos se movem.

2.2 - Ação comunicativa e mundo da vida: uma relação implícita em Habermas

A análise habermasiana, que se efetiva em termos de uma pragmática formal, parte da análise fenomenológica do último Husserl, embora de uma maneira ainda não sistemática, da análise das formas de vida (*Lebensform*), presente no último Wittgenstein, e busca apreender estruturas invariáveis presentes nas interações humanas.

Quando se referiu aos pressupostos ontológicos da ação estratégica (teleológica), da ação comunicativa (regulada por normas) e da ação dramatúrgica,

conforme alusão no capítulo anterior, Habermas apresentou três tipos diferentes de relação ator-mundo: Ao estabelecer uma relação com algo no mundo, o sujeito pode relacionar-se com algo no mundo objetivo, com algo que é reconhecido em um mundo social, compartilhado por todos os membros de uma determinada comunidade e com algo que os outros atores atribuem ao mundo subjetivo do falante, ao qual este tem um acesso privilegiado.

Essas relações ator-mundo estão sempre presentes em todo ato de fala empregado pelos falantes competentes e são eles que estabelecem uma relação pragmática. Assim, ao proferir algo, o falante competente refere-se a algo no mundo objetivo e, como tal, é capaz de proferir enunciados verdadeiros; refere-se a algo no mundo social, referindo-se ao contexto normativo vigente, às relações interpessoais, legitimamente reguladas, podendo assim produzir atos de fala normativamente corretos; e refere-se a algo no seu mundo subjetivo, ao qual tem acesso privilegiado, que corresponde à totalidade das suas vivências e experiências pessoais, podendo assim manifestar-se verazmente ante um público.

O conceito de ação comunicativa supõe que, ao proferir um ato de fala, o falante seja capaz de supor em seu proferimento a presença destes três acessos ao mundo, embora possa ocorrer que num determinado ato de fala, seja enfatizada apenas uma dessas relações. Por exemplo, se digo *está chovendo agora em Belo Horizonte*, estou invocando sobre minha fala prioritariamente a pretensão à verdade. Se, entretanto, digo: *Eu te batizo em nome do pai...*, meu ato de fala supõe principalmente o contexto normativo e as condições institucionais imprescindíveis para que um ato de fala se produza (se desempenhe). Se, ainda, digo *tenho sede*, supõe-se que eu esteja disposto a beber água. Caso contrário, meu ato de fala não encerraria a veracidade de minha intenção.

Partindo desses pressupostos, Habermas chega ao conceito de entendimento apresentado às páginas 171, do segundo volume da sua *Teoria da Ação Comunicativa*. Esse conceito é central no seu pensamento, pois representa, de certa forma, o ponto de partida e de chegada de todas as relações possíveis, entre sujeitos capazes de linguagem e ação, no mundo da vida. Mais que um conceito, o entendimento é um mecanismo de coordenação das ações de sujeitos competentes. Ele o define assim: “Entendimento significa a obtenção de um acordo entre os participantes na comunicação acerca da validade de uma emissão; (...) Acordo, o reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade que o falante vincula a ela”.

E, em seguida, Habermas esclarece que na ação comunicativa rege a regra de que um ouvinte que aceite a pretensão de validade que concretamente se tematiza, reconhece também as pretensões de validade que só se estabelecem implicitamente. Ora, não pode haver consenso se o ouvinte aceita, por exemplo, a verdade de uma emissão, mas coloca em dúvida a veracidade de um falante competente ao proferir esse ato de fala ou sua adequação aos valores e instituições vigentes.

As condições de possibilidade de cumprimento de um ato de fala empregado comunicativamente supõem o atendimento de todas as prerrogativas para que um ato de fala se cumpra. Se, entretanto, esses pressupostos não se cumprem, passa-se às ações estratégicas empregadas com finalidade comunicativa, isto é, recorrem-se a meios que possibilitem o entendimento entre as pessoas. Em outras palavras, quando o entendimento não ocorre imediatamente, os sujeitos competentes passam a ações através das quais vão se aclarando suas relações com o mundo objetivo, com o mundo social ou intersubjetivo e com o mundo subjetivo. É esse sistema de referência que permite que os participantes na comunicação suponham que as

definições da situação que em cada caso constituem a essência de uma emissão concreta se regem intersubjetivamente, (cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 174).

O sistema de referência, portanto, tem uma dimensão espaço-temporal e social atual. Trata-se nesse caso do entorno espacial (região, país, continente, etc.), do entorno temporal (o decorrer do dia, a própria história pessoal, a época, etc.) e do entorno social, constituído pelos grupos de referência (família, comunidade local, nação, etc., até a sociedade mundial). Ou seja, o imediatamente dado na situação concreta de fala e o entorno constituem um mundo só acessível em potência. Alfred Schütz, segundo Habermas, descreveu várias vezes essa articulação espaço-temporal e social do mundo da vida cotidiano, com abundância de exemplos, (cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 175 ss).

Situações da vida cotidiana delimitam uma situação no mundo da vida dos diretamente envolvidos. Essa situação concreta se apresenta como um âmbito de necessidades atuais de entendimento e de possibilidades atuais de ação. Veja se, a esse respeito, o exemplo longamente articulado por Habermas do grupo de trabalhadores que desejam tomar cerveja no intervalo para almoço na Baviera, (cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 170 ss).

Mas as situações possuem sempre um horizonte que se desloca com o tempo. Por outro lado, também o tema pode se deslocar e com ele o horizonte da situação, para o qual surge uma necessidade de entendimento em relação às possibilidades atualizadas de ação. As situações têm uns limites que podem ultrapassar-se a todo o momento.

O contexto de ação constitui para os participantes um centro de seu mundo da vida. Essa situação tem um horizonte móvel, já que remete à complexidade do mundo da vida. Por outro lado, é correto afirmar que o mundo da vida dos

participantes na interação está sempre presente, mas só enquanto imediatamente relacionado à situação atual.

Só os fragmentos do mundo da vida que se situam no horizonte de uma situação constituem um contexto de ação orientada ao entendimento, que pode ser tematizado e aparecer sob a categoria de saber. Do ponto de vista da situação do mundo da vida é um conjunto de convicções inquestionadas, das quais os participantes na comunicação se valem nos processos cooperativos de interpretação. Contudo, só quando se tornam relevantes para uma situação podem ser tematizados, em forma de um saber, tornando-se suscetível de problematização.

Na verdade, na prática comunicativa cotidiana não há situações absolutamente novas. Todas as situações emergem a partir de um mundo da vida, que está assentado sobre um acervo cultural de um saber que nos é familiar. Assim, ao fazerem uso de uma determinada tradição cultural, os atores a estão prosseguindo.

Os agentes comunicativos se movem sempre dentro do horizonte que é seu mundo da vida. O mundo da vida é o lugar transcendental no qual falante e ouvinte saem ao encontro, onde podem desejar reciprocamente a pretensão de que seus proferimentos estejam em conformidade com o mundo (objetivo, subjetivo e social) e onde podem também criticar e exhibir os fundamentos dessas pretensões de validade, resolver suas dissensões e chegar a um acordo, (cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 179).

Partindo de informações obtidas nos manuscritos póstumos de Alfred Schütz sobre as estruturas do mundo da vida, que Thomas Luckmann havia reelaborado e editado³², Habermas observa que o conceito de ação comunicativa supõe

³² Cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 179-180.

principalmente dois aspectos: o teleológico e o comunicativo. No primeiro caso, em que o êxito supõe a execução de um plano de ação, um tema surge em relação com os interesses e fins da ação de pelo menos um implicado. No segundo caso, porém, impõe-se a condição de que os participantes realizem seus planos de comum acordo, em uma situação de ação definida em comum.

Uma situação representa um fragmento do mundo da vida delimitado em vista de um tema. A situação só precisa ser definida no grau necessário para dominá-la. Em cada situação, porém, só me é dado um fragmento limitado do mundo. Só uma parte do mundo fica *in actu* a meu alcance, mas no seu entorno se dispõem gradualmente outros âmbitos de alcance possíveis de reconstrução ou acessíveis, na sua estrutura espaço-temporal e social. Além disso, só posso atuar em um fragmento do mundo. E o outro me é dado como co-humano, (cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 183).³³

Não se pode perder de vista – adverte-nos Habermas – que Schütz e Luckmann se atêm ao modelo de filosofia da consciência. Como Husserl, partem da consciência egológica para constituir o mundo da vida como transcendental de toda experiência cotidiana possível.

Alfred Schütz reconhece que Husserl não solucionou satisfatoriamente o problema da intersubjetividade. Na verdade, parece que Schütz e Luckmann não estão interessados em apreender as estruturas internas do conceito de mundo da vida. Basta-lhes adotar o conceito, tal como foi gerado pela teoria da ação comunicativa, que ele apresenta em três momentos:

- 1) Pano de fundo aproblemático
- 2) Validade de um mundo intersubjetivamente compartilhado.

³³ É clara, nesse caso, a influência husserliana (ou da fenomenologia) sobre o pensamento de Jürgen Habermas.

3) O caráter local, indefinido, fluído e delimitante do mundo da vida.

Ao comentar o primeiro aspecto, segundo o qual o mundo da vida é dado ao sujeito (vivenciante) de forma aproblemática, Habermas observa que os ingredientes do mundo da vida com os quais nós estamos familiarizados não tem o *status* de fatos, normas ou vivências, sobre os quais se possa chegar a um entendimento. O que é suscetível de tematização ou é problematizável limita-se a uma situação e fica inserido no horizonte do mundo da vida, por mais amplo que esse seja.

Num segundo momento, observa Habermas, o mundo da vida é algo que só pode ser pensado do ponto de vista da intersubjetividade. É só como condição de possibilidade do entendimento entre pelo menos dois sujeitos capazes de linguagem e ação que se pode conceber a ideia de um mundo da vida.

Finalmente, admite que os limites do mundo da vida não podem transcender-se. O mundo da vida constitui-se no encontro no qual os horizontes da situação se deslocam, se dilatam e se encolhem. Constitui-se num contexto que, embora sendo ilimitado, estabelece limites. Não se trata, portanto, de um contexto transparente em sua totalidade, mas uma totalidade de auto-evidências que mudam de situação para situação. Essa totalidade não é apreensível como tal, mas é vivida como um solo seguro e familiar de toda interpretação condicionada pela situação, solo que é *codado* no discurso mesmo da experiência, (cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p.188). O mundo da vida é, pois, pré-entendido sempre, mas nunca tematizado. Isso, de certa forma, mantém a relativa opacidade do mundo da vida, o que o faz um contexto ao mesmo tempo ultrapassável e, em princípio, inesgotável. Por isso, toda definição da situação é uma interpretação dentro de parâmetros já interpretados.

Nesse sentido, Habermas faz referência à formação da identidade pessoal e social dos participantes na comunicação³⁴ e manifesta as funções fundamentais da linguagem como *medium* na reprodução do mundo da vida. Ele diz:

Ao entender-se entre si sobre uma situação, os participantes se encontram em uma tradição cultural da qual fazem uso e que simultaneamente renovam; ao coordenar suas ações através do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica, os participantes na interação estão reafirmando sua pertença a grupos sociais, cuja integração simultaneamente ratificam, (HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 195-6).

E evoca ainda as gerações futuras na participação comunicativa, quando afirma: “Ao tornar parte em interações com pessoas de referência, as quais são já agentes competentes, a criança internaliza as orientações valorativas de seu grupo social e adquire capacidades generalizadas de ação”, (HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 196).

Portanto, sob o aspecto funcional de entendimento, a ação comunicativa serve à tradição e à renovação do saber cultural; sob o aspecto de coordenação da ação, serve à integração social e à criação de solidariedade; e, sob o aspecto da socialização, finalmente, serve à formação de identidades pessoais. A esse respeito, há referências alhures.

A sociologia *compreensiva* concebe a sociedade como mundo da vida sob três aspectos diferentes:

1) A leitura em termos de teoria da comunicação, presente na análise de Schütz, sugere um conceito de mundo da vida restrito aos aspectos do entendimento, que serve como espaço para negociação de definições comuns da situação.

³⁴ Em semelhante perspectiva, Jovino Pizzi situa a relação entre *ego* e *alter* no tempo e no espaço. Ele alega o caráter histórico da formação da personalidade, no mundo da vida, (cf. PIZZI, 2005, p. 172).

A reprodução do mundo da vida consiste essencialmente em um prosseguimento e renovação da tradição, que se move entre os extremos da mera reiteração da tradição, por um lado, e de uma ruptura de tradições, por outro.

Torna-se evidente a unilateralidade desse conceito culturalista de mundo da vida, na medida em que se concebe que a ação não é apenas um processo de entendimento. Ao entenderem-se sobre algo no mundo os atores simultaneamente participam em interações através das quais desenvolvem, confirmam e renovam sua pertença a grupos e sua própria identidade. Isto significa dizer que a ação comunicativa é, ao mesmo tempo, um processo de interação social e de socialização. Esse processo, por sua vez é submetido à prova não por critérios de racionalidade, isto é, por pretensões de validade suscetíveis de crítica, mas por critérios que dizem respeito à solidariedade dos membros de um grupo e à identidade do indivíduo socializado.

2) Na tradição que remonta a Durkheim, a teoria da sociedade se baseia em um conceito de mundo da vida reduzido ao aspecto de integração social, denominado por Parsons de *societal community*. Essa visão concebe a sociedade como grupo de indivíduos cuja integração é legitimamente regulada por direitos e deveres. Nesse caso, cultura e personalidade não passam de complementos funcionais da *societal community*, na medida em que a cultura apresenta à sociedade os valores que poderão ser institucionalizados e os indivíduos se ajustam a padrões socialmente aceitáveis de comportamento, (cf. PARSONS *apud* HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 199).

3) Há ainda uma terceira concepção de mundo da vida ligada ao interacionismo simbólico de Mead, que realça a socialização dos indivíduos. Essa tendência pode converter-se em uma espécie de psicologia social.

A reprodução cultural do mundo da vida supõe que as novas situações que se apresentam sejam colocadas em relação com os estados do mundo já existentes. Isto garante a continuidade da tradição e uma coerência do saber, suficiente à prática comunicativa cotidiana. Essa continuidade e essa coerência têm sua medida na racionalidade do saber aceito como válido. As perturbações da reprodução cultural se manifestam na perda de sentido e conduzem à crise de legitimação e de orientação.

A integração social do mundo da vida supõe que as situações novas que se apresentam na dimensão do espaço social sejam conectadas com os estados do mundo já existentes. Cuida para que as ações sejam coordenadas através das relações interpessoais legitimamente reguladas e dá continuidade à identidade dos grupos em um grau suficiente à prática comunicativa cotidiana. A coordenação das ações e a estabilização das identidades de grupo são medidas pela solidariedade dos membros. As perturbações da integração social se manifestam na anomia e no conflito.

A socialização dos membros de um mundo da vida supõe que as novas situações que se produzem na dimensão do tempo histórico fiquem conectadas com os estados do mundo já existentes. Garante às gerações seguintes a aquisição de capacidades generalizadas de ação e busca sintonizar as vidas individuais com as formas de vida coletiva. Refere-se, em última instância, à autonomia dos indivíduos ou a sua capacidade de responder por seus próprios atos. As perturbações do processo de socialização se manifestam por psicopatologias e por alienação. Nesses casos, os indivíduos não são capazes de manter intersubjetivamente planos de ação definidos em comum.

Baseando-se nos dados acima apresentados, Habermas pode gerar alguns quadros sinóticos, que oferecem uma visão panorâmica do que fora exposto e demonstra que a avaliação dos diferentes processos de reprodução cultural do mundo da vida se faz pela racionalidade do saber, pela solidariedade dos membros e pela capacidade da personalidade adulta para responder autonomamente por suas ações. Não cumpre reproduzi-los aqui, mas vale a alusão – supõe-se – como forma de incitar o leitor a vislumbrar uma visão de conjunto de todo o material tratado. Esse esboço produzido por Habermas lhe parece suficiente ante sua proposta, mas ele quer perseguir a questão de se esse conceito de mundo da vida é suficiente para se compreender a sociedade, (cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 202-4).

Para ele, porém, a perda de sentido, a anomia e a alienação são patologias da sociedade burguesa, pós-tradicional, cuja origem se situa na racionalização do mundo da vida. Pelo contrário, a crítica marxista da sociedade burguesa parte das relações de produção e tenta explicar as deformações do mundo da vida racionalizado a partir das condições de reprodução material.

A abordagem materialista das deformações da reprodução simbólica do mundo da vida requer uma teoria que opere sobre uma base categorial mais ampla que a de mundo da vida. É preciso buscar uma estratégia teórica que nem identifique o mundo da vida com a sociedade, em seu conjunto, nem o reduza a elementos sistêmicos.

Na perspectiva interna do mundo da vida, a sociedade se apresenta como uma rede de cooperações mediadas comunicativamente. Mas o que liga entre si indivíduos socializados e o que assegura a integração da sociedade é um tecido de ações comunicativas que só podem ter sucesso à luz das tradições culturais e não mecanismos sistêmicos que escapam ao saber intuitivo dos membros.

Conceber a sociedade como mundo da vida, nesses termos, significa: 1) Aceitar a autonomia dos agentes, ou seja, admitir que todos os participantes na comunicação sejam capazes de orientar seus atos por pretensões de validade suscetíveis de crítica; 2) Aceitar a independência da cultura, ou seja, admitir que a cultura não se submete a coações externas e, 3) Aceitar a transparência da comunicação, ou seja, admitir que, em princípio, todos podem entender-se acerca de tudo, isto é, que não há resistência imanente à própria estrutura da linguagem.

Nas sociedades capitalistas o exemplo mais importante de uma regulação não-normativa de plexos de cooperação é o mercado. Os mecanismos sistêmicos têm necessidade de uma ancoragem no mundo da vida.

Niklas Luhmann apresenta três níveis de integração ou planos de diferenciação sistêmica: o plano das interações simples entre atores presentes, o plano das organizações, (formalmente constituídos) e o plano da sociedade em geral, que corresponde a todas as interações realizáveis nos espaços sociais e nos tempos históricos, isto é, todas as interações potencialmente acessíveis.³⁵

Habermas recorre à análise das sociedades em que as imagens religiosas e metafísicas do mundo têm funções ideológicas, para chegar a uma compreensão mais precisa das formas de entendimento. Observa que nas sociedades primitivas, que se baseiam em narrações míticas, a legitimação é dada e se estabiliza assim a validade normativa, (cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 265 ss). Pelo contrário, a validade das leis numa ordem política tem que vir garantida pelo poder de sanção do príncipe. Por seu turno, o poder do príncipe advém de um sistema jurídico reconhecido. Mas a força de integração social de uma ordem política se baseia na

³⁵ LUHMANN, N. *Interaktion, organization, gesellschaft*. In: *Soziologische aufklärung*, 2, Opladen, 1975, 1 ss *apud* HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 218.

autoridade inerente a um cargo e não na repressão. Isto tem força jurídica.³⁶ Daí que as leis necessitem de um reconhecimento intersubjetivo dos cidadãos, para serem legitimadas e assumidas como justas pelos seus jurisconsortes.³⁷

Se se introduz o conceito de *mundo da vida* como complementar ao de *ação comunicativa* e se entende o *mundo da vida* como fundo contextualizador dos processos de entendimento, então a reprodução do *mundo da vida* pode ser analisada sob diversos pontos de vista funcionais. Começamos separando a reprodução simbólica do mundo da vida da sua reprodução material para entender a continuação da ação comunicativa como o meio através do qual se reproduzem as estruturas simbólicas do mundo da vida.

Habermas, caminhando para as considerações finais do volume II da *Teoria da Ação Comunicativa*, se recorda das duas teorias desenvolvidas no interlúdio segundo, acerca da desconexão entre sistema e mundo da vida. Evoca o declínio da sociedade feudal europeia, com suas classes estratificadas e a consolidação da sociedade capitalista, baseada em classes econômicas, que caracteriza a modernidade. Segundo ele, o padrão capitalista de modernização se caracteriza porque as estruturas simbólicas do mundo da vida ficam deformadas, isto é, ficam coisificadas sob os imperativos dos subsistemas diferenciados e autonomizados através dos meios dinheiro e poder, (cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 402).

Seguindo a teoria de Parsons, observa Habermas que este entende a modernização social não só como racionalização sistêmica, mas também como racionalização relativa à ação. Mas não dispõe de um conceito de sociedade desenvolvido a partir da perspectiva da ação. Por isso, ele não pode descrever a

³⁶ Cf. HOBBS, no *Leviatã*, dedica um capítulo especialmente ao trato da origem do poder.

³⁷ Ver alusão a isso em HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro*. É oportuno lembrar que nesta obra, de 1996, o filósofo nos adverte para a tematização da ética como responsabilidade solidária.

racionalização do mundo da vida e o aumento da complexidade dos sistemas de ação como dois processos separados.

Parsons concebe sua teoria da modernidade a partir da evolução do direito e da moral e passa, em seguida, a um segundo plano da dinâmica de reprodução material do mundo da vida e, com isso, aos conflitos das estruturas de classes e dos regimes de dominação. Em outras palavras, a tese parsoniana é que a sociedade moderna adquiriu forma durante o século XVII, na Europa e atinge seu apogeu através das três revoluções: Industrial, Francesa e a Cultural (Iluminismo).

Habermas refere-se a essa interpretação da tese parsoniana de forma bastante clara. Ele as toma como momentos determinantes para o modelo de sociedade moderna. Ele diz:

Estas três revoluções podem explicar-se do ponto de vista da teoria de sistemas, como outros tantos *empurrões* evolutivos pelos quais o sistema integrativo se separa de cada um dos outros três subsistemas. Parsons entende a Revolução Industrial, que se inicia na Inglaterra, em fins do século XVIII, a Revolução Francesa de 1789 (e as revoluções que seguem seu modelo) e a Revolução Educativa, isto é, a extensão da educação formal, que tem suas origens em ideias do século XVIII, mas que só se leva radicalmente a efeito em meados do século XX, como processos de diferenciação estrutural da comunidade societal, no que diz respeito ao subsistema econômico, ao subsistema político e, finalmente, ao subsistema cultural, (HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 405-6).

A teoria habermasiana da evolução social traz como suposto básico a Reforma Protestante e o Renascimento, considerados por Parsons como dois grandes momentos, decisivos para a transição à modernidade. A Reforma supera as barreiras entre o clero, as ordens religiosas e o estado laico e libera os impulsos da ética religiosa da intenção para dar forma aos âmbitos de ação profanos, enquanto o humanismo renascentista abre as portas à ciência, à jurisprudência e à arte emancipados da tutela da igreja e, especialmente, abre caminho para o sistema jurídico moderno.

Parsons construiu sua compreensão de racionalização do mundo da vida a partir dos trabalhos de Mead e Durkheim. Para este, a generalização dos valores, a universalização do direito e da moral, a individualização e crescente autonomia do sujeito são frutos da integração social baseada no acordo comunicativo e na cooperação; Ou, partindo da perspectiva de Mead, essa mesma tendência, pode ser entendida como uma linguistização do sacro, como uma liberação do potencial de racionalidade da ação orientada ao entendimento. Esse potencial se converte em racionalização do mundo da vida dos grupos sociais, à medida que a linguagem assume as funções de entendimento, de coordenação da ação e de socialização dos indivíduos, convertendo-se com isso, no meio através do qual se efetuam a reprodução cultural, a integração social e a socialização. Todo esse processo Parsons denomina de *Secularização e individualismo institucionalizado*, (cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 409). Dito em outras palavras: A formação da identidade do Eu, numa sociedade pós-convencional ocorre paralelamente à universalização do direito e da moral, com o desdobramento da eticidade em legalidade e moralidade e com a emancipação da ação comunicativa, em relação a uns contextos normativos que se tornam cada vez mais abstratos.

Para Max Weber, porém, as sociedades modernas devem ser entendidas a partir do fenômeno da burocratização. A produção econômica é organizada em termos capitalistas com a ajuda de empresários que calculam racionalmente e a administração pública é organizada em termos burocráticos com a ajuda de funcionários especializados, com formação jurídica. Os meios materiais se concentram, portanto, nas mãos de proprietários e líderes, que se organizam em forma de empresas ou institutos. Weber vê essas atividades organizacionais como ações racionais com vistas a fins, (cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 433-4).

Sobre a relação direta entre Economia e Política no Estado moderno, voltar-se-á no próximo capítulo. Esses ingredientes da sociedade capitalista tendem a tomar dimensões mais distintas, de acordo com a complexidade da sociedade a que se referem.

Ao distinguirem-se os subsistemas Economia e Estado (através dos meios dinheiro e poder) de um sistema institucional inserido no horizonte do mundo da vida, surgem âmbitos de ação formalmente organizados, cuja integração não discorre através do mecanismo do entendimento, que se dissociam do mundo da vida e que se coagulam em uma sociedade vazia de substância normativa.

Luhmann, por sua vez, refere-se aos processos de neutralização das estruturas simbólicas do mundo da vida, por influência das novas organizações do sistema, com a expressão *desumanização da sociedade*. Isto provoca uma peculiar indiferença entre os três elementos estruturais do mundo da vida: cultura, sociedade e personalidade.

Há, porém, uma zona de indiferença entre organização e personalidade. Como também na relação da organização com a cultura e com a sociedade. Isto pode ser observado pelo exemplo histórico da separação do Estado secularizado e Igreja, ou seja, do nascimento de um poder estatal laico, baseado na tolerância. As formas modernas de organização exigem também independência em relação às imagens do mundo, que serviram de base à legitimação e às tradições culturais.

Uma suposta neutralidade ideológica permite às organizações subtraírem-se ao poder das tradições, que lhes restringiria o espaço adequado ao soberano exercício de sua competência para configurar programas, (cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 436-7).

Mas as organizações não somente se desligam das ataduras que lhes impõe a cultura e das atitudes e orientações específicas da personalidade como também se independentizam dos contextos do mundo da vida, neutralizando o fundo normativo, que representam aqueles contextos de ação regulados *eticamente* no sentido de Hegel. Como nas organizações a ação é formalmente regulada, a ação comunicativa perde no espaço interno das organizações sua base de validade.

Os membros da organização atuam comunicativamente sob reservas. Mesmo nos casos rotineiros podem recorrer a regulações formais. Não são obrigados a alcançar consensos comunicativamente. Sob as condições do direito moderno, a formalização das relações interpessoais significa a construção de espaços legítimos de decisão, dos quais se pode fazer, em caso necessário, uso estratégico.

Habermas insiste na ideia de que o capitalismo e o Estado moderno constituem dois subsistemas que se diferenciam através dos meios dinheiro e poder, do sistema institucional, isto é, do componente social do mundo da vida. Numa sociedade burguesa, o Estado e a Economia constituem a esfera de opinião pública (*Öffentlichkeit*) e mantêm uma relação de complementariedade com a esfera da vida privada, cujo núcleo institucional básico é a família, com sua economia doméstica e com as tarefas de socialização. A esfera da opinião pública, tanto cultural como política, e dos meios de comunicação social, que mobilizam tais ideias (as ideologias), constituem temas centrais do próximo capítulo.

Baseado nas teorias weberianas, Habermas refere-se ao temor de que a esfera da vida privada tenha cada vez mais minguada sua força de orientação. Essa perda de sentido, de que se falou anteriormente, é retomada no final do volume II da *Teoria da Ação Comunicativa* e, referindo-se à compreensão de sociedade moderna presente na obra de Max Weber, Habermas diz:

Um sistema político que já não dispõe da *força vinculante* que lhe prestavam as imagens metafísicas do mundo se vê ameaçado de uma *perda de legitimação*. Weber teme, sobretudo, que se veja transbordado por falsas expectativas de legitimação, por expectativas de legitimação que já não podem cumprir-se, isto é, pelas necessidades insatisfeitas de justiça material, por parte daqueles que não podem resignar-se a aceitar o fato básico de que nosso destino é viver em uma época sem deuses, sem profetas e que anda à busca de sucedâneos e de falsos profetas.³⁸

Portanto, preocupam Weber tanto a perda de sentido, ou os problemas de orientação que afetam a vida privada, como os problemas de legitimação política.

Trabalhando nessa linha de reflexão, o próprio Habermas observa que a burocratização se apodera dos processos espontâneos de formação da opinião e da vontade coletivas e os esvazia de conteúdo. Ele diz que:

Nos correspondentes sistemas culturais de ação os discursos científicos, as investigações de teoria moral e teoria do direito, a produção artística e a crítica de arte ficam institucionalizados como assuntos de *experts*. (...) como consequência dessa profissionalização cresce a distância entre as culturas de *experts* e o grande público, (HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 462-3).

Assim, o choque do mundo da vida com uma cultura, que corresponde à coisificação sistêmica é denunciado com veemência por Habermas. Ele assevera:

Os processos de entendimento, em torno dos quais se centra o mundo da vida, necessitam de uma tradição cultural em toda sua amplitude. Na prática comunicativa cotidiana têm que se combinar e fundir-se entre si interpretações cognitivas, expectativas morais, manifestações expressivas e valorações, (HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 463-4).

Essa degradação do mundo da vida é identificada por Habermas em dois grandes momentos: o primeiro corresponde à racionalização unilateral da comunicação cotidiana. Começa com a autonomização de subsistemas regidos por meio de controle e esvaziam o conteúdo normativo nuclear do mundo da vida. Um segundo momento corresponde à extinção das tradições vivas. Começa com a diferenciação entre ciência, moral e arte, garantindo assim, a autonomização de

³⁸ HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 460. Para tais considerações, Habermas baseia-se, principalmente, em

setores, agora especializados e rompe com tradições que perderam sua credibilidade, mas que persistem, de forma irreflexiva, no solo da hermenêutica cotidiana.

As ciências modernas servem ao progresso técnico, ao fomento do crescimento capitalista e à administração racional, mas não à compreensão do mundo e do próprio homem, necessária aos cidadãos implicados nos processos de comunicação.

Em resumo: As imagens metafísico-religiosas do mundo transferem a função de legitimar o poder político aos princípios do direito natural-racional. Este justifica o Estado moderno na perspectiva de uma ordem social isenta de coação, assentado sobre o direito privado.

À medida, porém, que se distingue cultura, sociedade e personalidade, (e nisto concordam Mead e Durkheim) e que a base de validade da ação orientada ao entendimento substitui os fundamentos sacros da integração social, produz-se a antecipação de uma comunicação cotidiana pós-tradicional capaz de conservar sua autonomia, de impor limites à dinâmica própria dos subsistemas autonomizados, de romper o encapsulamento da cultura dos *experts* e, com isso, escapar aos perigos combinados que representam a coisificação e a desertização cultural do mundo da vida.

Habermas conclui: O que conduz ao empobrecimento cultural da prática comunicativa cotidiana é a ruptura elitista da cultura dos *experts* com os contextos da ação comunicativa, (cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 469).

O modelo até aqui apresentado, que mostra as relações de intercâmbio entre Economia e Estado por um lado e esfera da vida privada e espaço da opinião

WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. por J. Winckelmann, Colônia, 1964, p. 654.

pública por outro, retrata uma interpretação economicista da realidade, com uma visão bastante estreita dos sistemas políticos presentes nas sociedades capitalistas desenvolvidas. O modelo marxista ortodoxo não consegue dar uma explicação plausível do intervencionismo estatal, da democracia de massas e do Estado benfeitor. Sua orientação ideológica fundamental não lhe permite promover a pacificação dos conflitos de classes nas sociedades modernas, nem lhe permite reconhecer os méritos de programas social-democratas, que vêm se instalando em vários países europeus após a Segunda Guerra Mundial, reconhece Habermas, ao apontar as deficiências teóricas do marxismo para analisar as estruturas do capitalismo tardio, (cf. HABERMAS, 1987 [1981], v. II, p. 485).

CAPÍTULO III

O uso público da razão como formação da vontade e do raciocínio

Inicialmente, foi feito um breve esboço da teoria habermasiana do agir comunicativo, no qual priorizou-se a função da linguagem como mecanismo de coordenação das ações, tendo em vista o entendimento mútuo de pelo menos dois sujeitos capazes de fala e de ação. Para tanto, recorreu-se, sobretudo, a uma das principais obras de Habermas, a *Teoria do Agir Comunicativo*, bem como a seu artigo, *Que significa Pragmática Universal?*, datado de 1976.³⁹

Logo após, foram revisitadas algumas obras de Edmund Husserl com o intuito de captar seu entendimento sobre o conceito de *Lebenswelt*. Esse conceito, inaugurado pelo pai da fenomenologia, trouxe importantes contribuições para a teoria que Jürgen Habermas desenvolveria ao longo da segunda metade do século passado. Tomado do ponto de vista pragmático, o conceito husserliano se tornaria um dos pilares da *Teoria do Agir Comunicativo*, de Habermas.

Em estudo recente, Nythamar Fernandes de Oliveira publica um *Tractatus Ethico-Politicus*, no qual retoma o tema, através de um estudo realizado por Anthony

³⁹ Esse artigo compõe a *Racionalidade e Comunicação*, obra compilada pelo autor e traduzida para o português por Paulo Rodrigues. Eventualmente, refiro-me à versão espanhola desse texto.

Steinbock.⁴⁰ Para este, como tentativa de opor-se ao naturalismo e ao objetivismo, Husserl apresenta o *Lebenswelt* como o mundo comunicativo pessoal, mundo natural, mundo intuitivo ou o mundo estético da experiência. Nesse sentido, pode confundir-se com *Umwelt*, ou mundo ambiental, circundante. Assim, na análise de Steinbock, o mundo da vida husserliano é o próprio *Alltagswelt* (mundo cotidiano) ou o *Erfahrungswelt* (mundo da experiência).

Para Nythamar de Oliveira, em Husserl esse conceito é ambíguo e sua significação mereceu apenas um esboço. Ele observa que é no texto da *Krisis...*, datado de 1954, que Husserl nos apresenta, de forma mais sistematizada, quatro conceitos ontológicos de mundo da vida, como aquilo que é intuído, que funda todo sentido, como reino das verdades relativas subjetivas e como estrutura essencial do mundo perceptível (*eidos*). No referido texto, afirma Nythamar de Oliveira, Husserl apresenta também dois conceitos transcendentais de mundo da vida, quais sejam: o de horizonte e o de fundamento. Assim, com aqueles conceitos, Husserl demonstra o que é o mundo da vida e com estes, manifesta como o *Lebenswelt* entra na constituição das relações humanas.

A breve referência feita a isso no capítulo anterior pretendia conduzir à compreensão habermasiana do conceito de mundo da vida. Por isso, indicamos como Habermas tomou esse conceito, como ele o utilizou na sua dimensão pragmática e como ele caminhou na direção de uma concepção da sociedade em termos de sistema e mundo da vida.

O que se pretende agora, num primeiro momento, é fazer uma breve explanação de como essa razão dialógica, apresentada sumariamente no primeiro

⁴⁰ STEINBOCK, A. *Home and beyond: generative phenomenology after Husserl*, Evanston, III: Northwestern, 1995 apud OLIVEIRA, 1999, p.199.

capítulo, parte do ambiente do mundo da vida de cada concernido (capítulo II) e vai ao âmbito público das deliberações e, como tal, pode formar as vontades e o raciocínio dos indivíduos. Num segundo momento, tentar-se-á indicar como essa razão comunicacional pode possibilitar ou garantir o exercício da liberdade e da democracia, através de seu uso público.

Para tanto, recorrer-se-á como pano de fundo, a uma análise da tese de livre-docência de Habermas, apresentada à Faculdade de Filosofia de Marburg, em 1961, sob o título de *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações quanto a uma categoria de sociedade burguesa*. E buscar-se-á também subsídios em *Direito e democracia: Entre facticidade e validade*, obra que está diretamente ligada aos propósitos do presente trabalho, além de expressar uma evolução no pensamento político habermasiano.

À medida que for se complexificando o texto, serão inseridas algumas contribuições de estudiosos que se referiram ao tema ou do próprio Habermas, em obras que apresentam tratamento menos agudo ao que aqui se pretende descrever.

Ao prefaciá-la sua obra, no outono de 1961, Jürgen Habermas esclarece que sua concepção de esfera pública burguesa se atém a uma categoria histórica, típica de época, pois só se pode falar em algo como *opinião pública*, na Inglaterra do século XVIII. O trabalho em epígrafe quer estabelecer a estrutura e a função do modelo liberal de esfera pública burguesa, reportando-se à sua origem e evolução. E, como tal, opõe-se de antemão a qualquer referência a uma esfera pública plebeia, o que mais tarde ficaria a cargo de Oskar Negt e Alexander Kluge, conforme comenta Bento Itamar Borges⁴¹, (cf. BORGES, 2004, p. 65: nota 77 e p. 341). Os

⁴¹ O tema foi recentemente trabalhado em Tese de Doutorado, por Roger Fernandes Campato, na UFSCar.

termos *público* e *esfera pública* podem receber significações diferentes conforme a época histórica a que se refiram ou conforme o peso do uso ideológico dos termos em cada circunstância.

Utiliza-se o termo *público* em oposição às sociedades fechadas, imputando-lhe a ideia de *acessível a qualquer um*. Nesse sentido, concebe-se o Estado como o *Poder Público*, responsável por garantir o *Bem Público* ou o bem comum a todos os cidadãos.

Pode-se também conceber o *público* como portador de uma *opinião pública*, o que o submete a uma esfera pública. Isto nos dá a ideia de *Publizität*.

No âmbito da mídia, porém, o significado do termo publicidade se desloca na direção de relacionamentos com o público, tendo em vista despertar a *opinião pública*. Portanto, busca-se produzir uma *publicity*. Mas, pode ocorrer que a esfera da opinião pública se oponha ao poder público.

Um recurso à etimologia dos termos *público* e *esfera pública* nos leva à ideia de oposição ao *privado* – afirma Habermas no início de sua análise – mas na Alemanha do século XVIII, uma analogia a *publicité* e a *publicity* sugere uma relação com o antigo adjetivo *öffentlich* (público) e *öffentlichkeit* (esfera pública), guardando estreita relação com a sociedade burguesa emergente e sua função social.

Mais remotamente, as categorias gregas nos foram transmitidas por interpretação dos romanos. Habermas observa:

Na cidade-estado grega desenvolvida, a esfera da *pólis* que é comum aos cidadãos livres (*koiné*) é rigorosamente separada da esfera do *oikos*, que é particular a cada indivíduo (*idia*). A vida pública, *bios politikos*, não é, no entanto, restrita a um local: o caráter público constitui-se na conversação (*lexis*), que também pode assumir a forma de conselho e de tribunal, bem como a de práxis comunitária (*praxis*), seja na guerra, seja nos jogos guerreiros, (1984 [1961], p.15).

A esfera privada representa o reino da necessidade e da transitoriedade, enquanto a esfera pública representa o reino da liberdade e da continuidade. É o espaço onde aquilo que é consegue aparecer e tudo se torna visível a todos. É o espaço em que os *Homoioi* (iguais entre iguais) procuram se destacar, tornando-se os *Aristoiein*.

Enfim, a história ocidental nos legou, segundo a pesquisa de Habermas, uma compreensão de esfera pública como *res publica*, que representa, em última análise, um princípio organizacional de nosso ordenamento político, embora com o advento do Estado moderno – e da sociedade civil como seu corolário – possa se observar tendências à decadência dessa esfera pública.

No modelo feudal, não há uma clara antítese entre as esferas pública e privada, embora se possa reconhecer a esfera do domínio privado (*dominium*), coexistindo ao lado da esfera da autonomia pública (*imperium*).

Na Alemanha, atesta Habermas, só no século XVIII começa a existir a propriedade privada da terra, iniciando assim a distinção entre o *publicus* e o *privatus*, o *common* e o particular. O domínio comunal (*Allmende*) é coisa pública: o poço e a praça do mercado, por exemplo, são para o uso comum, publicamente acessíveis (*loci communes, loci publici*). Neste âmbito comunitário, situa-se o bem público ou o bem comum. No âmbito do particular, porém, confundem-se os interesses privados e os particulares.

Dessa relação entre o público e privado, surge o importante conceito de *representação* ou *representatividade*.

A representação não pode ocorrer na esfera privada. Ela supõe a esfera pública. É ela que torna visível o invisível. Habermas, ao tratar o assunto, elenca alguns adjetivos atribuíveis a quem é digno de representação: grandeza, soberania,

majestade, glória, dignidade e honra. Tais são atributos de quem é capaz de destaque na existência pública – esclarece – não devendo ser confundido com *representação* no sentido de que alguém seja representante de uma nação.

Ele faz breve menção a H. G. Gadamer, no que tange ao conceito de *representação*. Parece que a doutrina cristã da *encarnação* e do *corpo místico* trouxe sobre o conceito aqui tratado uma significação absolutamente nova e de todo enriquecedora. *Representare* significa *presentificação*, afirma Habermas. Não é mero sentido figurativo, como seria o caso de *representatio*, no sentido de uma representação teatral. Mesmo este último conceito sofreria um acréscimo de significação, no século XVII, quando passaria a sugerir a ideia de uma *presentificação* da própria divindade, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 291: nota 10).

O evoluir de uma compleição da representatividade pública a que se fez referência se torna evidente através de um rígido código de comportamento social, notadamente ligado à ideia de uma *nobreza*. A virtude cortesã precisa corporificar-se para poder ser publicamente representada.

As grandes ocasiões civis constituem-se no momento ideal para essa representação pública. Entre os senhores feudais, os religiosos dispõem de um lugar a mais para tanto: a Igreja. Habermas observa que toda a ritualística da Igreja delata uma certa ligação com a ideia de representação, embora reconheça que sua alegação se limita a uma visão externalista do evento cúltilo.⁴²

Ao longo do século XV e no XVI, já se observa na corte pessoas de formação humanística, o cortegiano, que acaba suplantando o cavaleiro cristão e, mais tarde, se tornaria o *gentleman* inglês e o *honnête homme* francês.

Habermas diz:

⁴² Vale lembrar que a *Mudança estrutural da esfera pública* foi escrita nos anos de 1950 e publicada em 1961.

A sua sociabilidade divertida e bem-falante caracteriza a nova 'sociedade', elevada a ponto central na corte. O nobre rural e autônomo, baseado em seu domínio fundiário, perde força de representação, a representatividade pública concentra-se na corte do príncipe. Por fim, todos os seus momentos convergem mais uma vez na festa barroca de modo eclatante e faustoso, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 22).

Mas declara Modemoiselle de Scudéry, nas suas *conversations*, que “as grandes festas não serviam tanto para o prazer dos participantes, mas para exibir a grandeza dos seus organizadores. O povo, que nada tinha a fazer exceto ficar olhando, divertia-se à beça”, [sic] (HABERMAS, 1984 [1961], p. 23).⁴³

De fato, a mentalidade burguesa permite que na mansão o salão de festas seja habitável, ao passo que a mentalidade cortesã transforma até o espaço de moradia do castelo em espaço festivo, a ponto de a própria cama do rei ser aberta à visita pública, resguardadas regras específicas para o evento. A representatividade pública chega ao seu ápice de refinamento na corte de Luís XIV, conforme declara Habermas.⁴⁴

Na Alemanha, na segunda metade do século XVI surge o termo *privat*, em oposição ao que é público, ou seja, ao que se liga à ideia do Estado absolutista e de sociedade burguesa emergente.

As grandes instituições feudais (Igreja, realeza e nobreza) se decompõem ao longo do processo de formação da sociedade moderna. A situação da Igreja se modifica com a Reforma: A ligação que ela representa com a autoridade divina, re - ligião, torna-se coisa privada e (...) a liberdade de crença se torna a primeira esfera da autonomia privada. Com a burocracia e o exército (em parte também com a Justiça), objetivam-se as instituições do poder público perante a esfera cada vez mais privativa da corte. (...) As corporações profissionais (...) evoluem para a esfera da sociedade burguesa, que há de se contrapor ao Estado como genuíno setor da autonomia privada, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 24-5).

Na tentativa de demonstrar como a ideia de representatividade pública está

⁴³ O fausto parece sempre supor a presença do *povo* como expectador.

⁴⁴ Cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 23.

presente na Alemanha do século XVIII, Habermas faz referência ao *Bildungsroman* (romance de formação) que Goethe escrevera naquele momento. Wilhelm Meister, seu protagonista, em carta ao cunhado Werner, que representa o mundo burguês, diz:

Um burguês pode conquistar seus méritos e até mesmo cultivar o seu espírito, mas a sua personalidade se perde. (...) Na corte ou no exército, ele (o nobre) tem de pagar com a sua própria pessoa, então ele tem razão em se autovalorizar e mostrar que ele respeita a si mesmo. O nobre é autoridade à medida que a representa: ele a exhibe, corporifica-a em sua culta personalidade: com isso, ele é uma personalidade pública, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 25-6).

Goethe tem bem clara a ideia e a tematiza nas figuras do burguês e do nobre. Para o poeta, este é o que reproduz. Ele pode e deve aparecer, ao passo que aquele é o que produz. Ele só deve ser. A isto, Habermas chama de *comicidade da mera aparência*.

3.1 - Gênese da esfera pública burguesa

O capitalismo mercantil e financeiro tem lugar, de forma primitiva, a partir do século XIII. Os mercados locais são regulados pelas guildas e corporações. Com a expansão do comércio, porém, o cálculo comercial, orientado pelo mercado, precisava, de modo cada vez mais frequente e exato, de informações sobre eventos. Assim, surgiram a partir do século XIV sistemas corporativos de correspondências. Os grandes centros comerciais são também grandes centros de troca de informações. Ao lado do surgimento de bolsas, o correio e a imprensa institucionalizam contatos permanentes de comunicação. Este sistema comunicacional, porém, é bastante incipiente, embora seja já profissional. No século XVI surgem as companhias de comércio, que insatisfeitas com o mercado limitado,

inauguram novos territórios como forma de garantir a expansão dos seus negócios. Ocorre um processo de nacionalização da economia cidadina.

Desse processo surge a ideia de nação, entendida como o Estado moderno e suas instituições burocráticas. A crescente necessidade de dinheiro para manutenção do aparelho do Estado incide imediatamente sobre a política mercantilista, através dos impostos.

Nesse momento, deve-se entender o termo *esfera pública* como *esfera do poder político*, pois o sistema administrativo permanece. A manutenção de um exército permanente faz do Estado moderno o regulador do intercâmbio de mercadorias e de notícias (bolsas e imprensa).

Essa passagem do modelo cortesão ao modelo capitalista conduz a uma compreensão do *público* como sinônimo de *estatal*. Habermas se refere ao processo com as seguintes palavras:

O atributo não se refere mais à 'corte' representativa, com uma pessoa investida de autoridade, mas antes ao funcionamento regulamentado, de acordo com competências, de um aparelho munido do monopólio da utilização legítima da força. O poderio senhorial transforma-se em 'polícia', as pessoas privadas, submetidas a ela enquanto destinatárias desse poder constituem um público..., (HABERMAS, 1984 [1961], p. 32).

“A economia moderna não se orienta mais pelo *oikos*, pois no lugar da casa colocou-se o mercado: transforma-se em ‘economia comercial’”, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 34).

As informações são publicadas, ou seja, genericamente difundidas e se tornam públicas. As próprias notícias se tornam mercadorias. Por isso, o processo de informação profissional está sujeito às mesmas leis do mercado, (a cujo surgimento elas devem, sobretudo, a sua existência), (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 34-5).

Desde o início, os jornais políticos tinham noticiado as viagens dos reis, a chegada de personalidades estrangeiras, festas, solenidades da corte, nomeações, etc. A princípio, essas notícias da corte correspondem a uma espécie de transposição da representação para a nova configuração da esfera pública. As agências de notícias são, em muitos casos, assumidas pelo governo e os jornais informativos são transformados em boletins oficiais. Isso se constata, por exemplo, por uma ordem do gabinete prussiano, de 1727, que declara que eles deveriam “servir ao público e facilitar o comércio”, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 36).

Assim, a autoridade dirige-se ao público. É claro que nesse momento ainda não atinge a todos os súditos, pois o *homem comum* não tem acesso à leitura, mas às camadas cultas da burguesia, classe que gradativamente vai assumindo uma posição central no público.

Os burgueses propriamente ditos, as velhas corporações profissionais de artesãos e pequenos comerciantes, caíram socialmente (...) Ao mesmo tempo os grandes comerciantes transcenderam o âmbito estrito da cidade e, através das companhias, ligaram-se diretamente ao Estado. Assim, também os ‘capitalistas’, comerciantes, banqueiros, editores e donos de manufaturas, quando não podiam afirmar a cidade, como em Hamburgo, perante o poder territorial do soberano, pertencem àquele grupo de ‘burgueses’ no sentido tradicional do termo quanto ao novo estamento dos ‘homens cultos’. Essa camada ‘burguesa’ é o autêntico sustentáculo do público, que, desde o início, é um público que lê, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 37).

Desse modo, gradativamente vai se formando uma esfera crítica, que se desenvolve a partir da crítica de um público pensante. A partir de fins do século XVII surgem, ao lado dos jornais, revistas científicas, com instruções pedagógicas, críticas e resenhas. A publicação dessas revistas vai aumentando sua frequência, segundo a demanda do mercado. Pouco mais de um século depois, é possível perceber – observa Habermas – que a *esfera pública* se torna a *esfera do poder público*, mas está se formando um fórum onde as pessoas privadas se reúnem para

obrigarem o *poder público* a se legitimar perante a *opinião pública*. Esse fato é importante porque diferencia o *público* que lê, pensa, critica e forma uma opinião politicamente relevante do *público*, que se reúne como multidão em torno de um orador ou de um ator em local público. Na Inglaterra, começa-se a falar de uma *public opinion*, ao invés da costumeira *general opinion*.

Habermas é bastante claro ao expor o que entende por esfera pública:

A esfera das pessoas privadas reunidas em um público, elas reivindicam esta esfera pública regulamentada, pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 42).

E afirma em seguida:

Os burgueses são pessoas privadas, como tais, não 'governam'. Por isso, as suas reivindicações de poderio contra o poder público não se dirigem contra a concentração do poder que deveria ser 'compartilhado', muito mais eles atacam o próprio princípio de dominação vigente. O princípio de controle que o público burguês contrapõe a esta dominação, ou seja, a esfera pública, quer modificar a dominação enquanto tal, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 43).

Antes que a esfera pública funcione politicamente, ela é o campo de manobras de um raciocínio público que ainda girava em torno de si mesmo. A esfera pública literária, que se inicia no ambiente da corte, vai gradativamente tomando corpo na sociedade burguesa. Assim, vai substituindo aquele ambiente político e cultural pelo das cidades que não representa apenas economicamente o centro vital da sociedade burguesa. Desenvolvem-se nesse contexto as *coffee houses*, os *salons* e as comunidades de comensais.

No final do século XVIII é possível identificar com mais clareza uma esfera pública política, proveniente da literária, responsável pelas relações entre o Estado e as necessidades da sociedade, através da opinião pública e uma esfera privada, que

corresponde à sociedade civil burguesa, compreendida, nesse momento, como setor de troca de mercadorias e do trabalho social.⁴⁵

Na França, o destino dos salões e cafés tem algo de muito peculiar, mostramos Habermas:

Enquanto a burguesia, por assim dizer excluída dos postos de comando no Estado e na Igreja, assumia pouco a pouco todas as posições-chaves na economia, enquanto a aristocracia compensava esta superioridade material por meio de privilégios da realeza e uma ênfase proporcionalmente rigorosa na hierarquia da vida social, aí a nobreza e a grande-burguesia dos banqueiros e dos burocratas que assimilava a ela se encontravam com a 'intelectualidade' como que em pé de igualdade, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 49).

Nos salões, a *opinião* vai se emancipando da dependência econômica. Se sob a regência de Filipe d'Orléans eles eram prioritariamente espaço de prazeres galantes, aos jantares logo se associaram as discussões. Eles se tornaram, de certa forma, o primeiro fórum de legitimação dos grandes discursos e obras, observa o filósofo, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 49).

Num momento propedêutico – observa Habermas – as grandes discussões das pessoas privadas se reservavam a exclusão da publicidade. A política do segredo, típica da época do Iluminismo, quer nas lojas maçônicas, quer em outras ligas e associações, resguardava o poder da opinião que ainda não se fazia pública. Tratava-se apenas de uma forma de se proteger do poder que ela mesma ameaçava e não de uma eventual negação do caráter público da discussão racional, que gera todo entendimento. Representava talvez a arma que a esfera pública burguesa tinha para intervir na esfera pública que controlava o poder e, assim, mudar o modelo de dominação.

⁴⁵ Todo esse processo parece acontecer na França de forma algo abrupta: quando o Regente Filipe d'Orléans transfere a residência real de Versailles para Paris, a velha corte, economicamente improdutiva e politicamente inativa perde suas posições na esfera pública para artistas, escritores, cientistas, normalmente oriundos da burguesia. Os cafés registram seu período áureo entre 1680 e 1730; os *salons* entre a Regência e a Revolução.

O público que tem acesso à arte e à cultura é ainda bastante restrito. Pressupõe-se alguma posse e formação acadêmica para participar das grandes discussões. A população rural e o povo citadino são, na maioria das vezes, analfabetos e a aristocracia cortesã, no século XVII, não se constitui propriamente um público-leitor.

Além da literatura, o teatro só se torna *público* quando as cortes e os palácios reais se abrem para a população em geral. Isto ocorre na segunda metade do século XVIII e de forma ainda bastante incipiente. A música restringia-se ao serviço religioso e às festividades cortesãs, de tal forma que, segundo Habermas, “os burgueses quase não tinham oportunidades de ouvir música, exceto na igreja e quando frequentavam a sociedade aristocrática”, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 55).

Seja o teatro, a música ou a pintura, à medida que vão se tornando acessíveis ao público, vão ganhando espaço no mercado e se tornam mercadorias. Paralelamente a isso, as diversas formas de manifestação artística conquistam uma certa parcela da população, que atende a requisitos de posse e formação e, por uma questão de *gosto*, a arte começa a criar um público como instância crítica.⁴⁶

Considerando-se que num público todo mundo pode reivindicar competência, todos têm o direito de julgar. Já na primeira metade do século XVIII surgem os *amateurs éclairés* (amadores esclarecidos). Como as discussões dos cafés e salões não dão satisfatória publicidade a essa crítica, as revistas, antes manuscritas, se tornam impressos mensais e semanais. São os hebdomadários, responsáveis pela institucionalização da crítica de arte.

A privatização da vida pode ser observada através da alteração no estilo arquitetônico – assevera Habermas, ao tentar demonstrar as relações da nova

⁴⁶ Habermas, apoiando-se nas categorias de Adorno, fala de uma *indústria cultural*.

família burguesa com a institucionalização da vida privada e com o público. A sala da família se torna a sala de recepção, onde as pessoas privadas se reúnem num público. As festas familiares se tornam noitadas em sociedade. As grandes mansões burguesas reservam seu maior espaço para a sociedade, através do salão, que já não serve mais à família: A sociedade que se reúne nos salões não mantém relação íntima com o círculo fechado dos amigos da casa. As pessoas privadas saem da intimidade do seu quarto de dormir para a publicidade do salão, cujo nome faz lembrar as disputas em sociedade e o raciocínio público na esfera da sociedade aristocrática, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 61).

Mas a dimensão pública da grande sociedade supõe estar presente nos salões das grandes famílias burguesas. Habermas afirma, indicando estreita ligação entre a emancipação psicológica e a político-econômica:

Entrementes, o salão se separou disso para tornar-se o local de encontros dos pais de famílias burguesas e respectivas esposas. As pessoas privadas que se constituem num público não aparecem 'na sociedade', toda vez elas, por assim dizer, destacam-se primeiro em relação ao pano de fundo de uma vida privada que ganhou forma institucional no espaço fechado da pequena-família patriarcal, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 62).

E, nas páginas seguintes, volta a afirmar:

O processo ao longo do qual o público constituído pelos indivíduos conscientizados se apropria da esfera pública controlada pela autoridade e a transforma numa esfera em que a crítica se exerce contra o poder do Estado realiza-se como refuncionalização (*Umfunktionierung*) da esfera pública literária, que já era dotada de um público possuidor de suas próprias instituições e plataformas de discussão, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 49).

Por isso, Habermas se indaga se a lei deve depender apenas do arbítrio do príncipe ou se a ordem dele emanada só deve ser aceita à base de alguma lei. Nesse contexto, surge a filosofia social e política, representada especialmente por

Hobbes, que tenta, a partir de princípios de uma razão calculante, estabelecer regras de conduta social. Mas

mulheres e dependentes estão excluídos da esfera pública política tanto de fato quanto de direito, enquanto o público leitor feminino, assim como alunos e mensageiros, tem com frequência uma participação mais forte na esfera pública literária do que os proprietários privados e os próprios homens adultos, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 73).

3.1.1 – Funções políticas da esfera pública

Habermas cita trecho de uma proclamação do governo inglês, feita por volta de 1670, contra as conversações nos cafés. Estes passam a ser considerados focos de agitação política. Aliás, os cafés de fato estão estreitamente ligados às origens de uma esfera pública funcionando politicamente na Europa, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 77: nota 5).

A Inglaterra constitui o caso modelo, posto que já na virada para o século XVIII se observa uma tal esfera pública em amplo funcionamento nas questões políticas, com significativa influência sobre o Parlamento. Já na década de 20, vários fatores indicam a forte orientação política da opinião pública, dentre os quais destaca-se a formação de um jornalismo autônomo, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 78), que levou a um *status* normal o comentário crítico e a aberta oposição ao governo, embora só em 1803 se arranjassem oficialmente lugares para repórteres nas galerias da Casa dos Comuns e só 30 anos mais tarde fossem construídas tribunas para repórteres. Além disso, vale destacar que, com a efetivação de alguns

preceitos do Direito Público, como a Declaração de Direitos, uma revolução tornara-se inútil no país.⁴⁷

Em 1792, pela primeira vez, fala-se em *public opinion*, em sentido estrito. Habermas nos dá uma ideia do peso que ela adquire nas decisões do Parlamento, ao citar palavras de Fox⁴⁸.

É certamente, correto e prudente consultar a opinião pública. Se, por acaso, acontecer que a opinião pública não se enquadre com a minha, se, após apontar-lhes o perigo, eles não enxergarem o perigo à mesma luz que eu ou se supuserem que um outro remédio é preferível ao meu, então eu deveria considerar minha obrigação para com o meu rei, para com meu país, para com a minha honra, afastar-me a fim de que possam seguir o plano que considerarem melhor, através de um instrumento adequado, ou seja, através de um homem que pense como eles (...), mas uma coisa é muito claro: tenho de dar ao público os meios de formar uma opinião, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 84).

Além disso, manifesta a preocupação desse político em assegurar ao povo as condições necessárias para formar sua opinião. A *public opinion* não é mais algo estranho ao Parlamento. Antes, porém, constitui-se na expressão de um sujeito político cujos interesses são determinantes nas grandes deliberações, visto que o público emite uma opinião fundamentada. Fox persegue a máxima: *To give the public the means of forming an opinion*, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 85).

* * *

Na França, há um público que pensa politicamente, desde metade do século XVII, embora por fatores diversos não possa ainda institucionalizar suas tendências críticas. Entretanto, isso viria a ocorrer com a Revolução. Da noite para o dia, a

⁴⁷ O que na França e na Alemanha ocorre de modo abrupto, através das revoluções, na Inglaterra é um processo que se desenvolve ao longo de pelo menos cem anos e vai se consolidando à medida que a população vai amadurecendo e criando o próximo passo do processo.

⁴⁸ Habermas não faz uma apresentação rigorosa de Fox, mas deixa claro seu empenho em prol do reconhecimento e valorização da opinião pública na Inglaterra em fins do século XVIII.

esfera pública burguesa assume declaradamente posições políticas e suas ações têm, por princípio, de ser levadas a público. Assim, além da institucionalização da esfera pública política na França e da sua publicidade através de diários especializados, há também a sua regulamentação jurídica.⁴⁹

Na Alemanha, o que há de mais específico, segundo o que nos dá a conhecer Habermas, é o fato de se manter a distância entre os *estados*⁵⁰, especialmente entre nobreza e burguesia. É evidente a distância entre os burgueses e o povo, constituído pela população rural, proprietária ou arrendatária, e pelos habitantes das cidades, mas detentores da mais baixa renda. No século XVIII, *Volk* ou *peuple* pertencem a um mesmo estamento social, ao qual se alia a antiga burguesia, habitante dos burgos. Burguês agora é a alta burguesia, distinta por sua formação cultural: são homens de negócios, acadêmicos (eruditos, religiosos, burocratas, médicos, juristas, professores, etc.). O público politizado encontra o seu lugar, sobretudo, nos encontros privados dos burgueses.

Formam-se sociedades privadas e comerciais de leitura, que oportunizam o acesso a jornais e revistas e se conversa sobre o que foi lido. Essas sociedades visam, sobretudo atender às necessidades das pessoas privadas burguesas para formarem uma esfera pública enquanto público pensante. Graças a elas, após os anos 90, já se fala de uma *opinião pública* na Alemanha. Por isso, “a opinião do público pensante não é mais simplesmente *opinion*, não se origina de uma mera *inclination*, mas é uma reflexão privada sobre os *public affairs* e a discussão pública deles”, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 116).

⁴⁹ Parece que a Revolução trouxe um grau de maturidade inusitado à opinião pública na França. Tanto que se fala de um poder invisível que, sem dinheiro, sem guardas e sem exército, dita leis que são cumpridas, inclusive no castelo do rei, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 88: nota 27).

⁵⁰ No século XVIII, os poderes sociais (burguesia, nobreza e povo) se faziam representar na Assembléia Constituinte, sob a forma de *estados*.

Na França, na transição do mercantilismo para o liberalismo, os fisiocratas, expoentes de um público que pensava politicamente, defenderam a autonomia legislativa da sociedade civil, em relação às medidas do Estado.

Com essa doutrina da dupla autoridade, da opinião pública e do príncipe, a função crítica da *opinion publique* ainda continua rigorosamente separada da função legislativa. A máxima do absolutismo, *auctoritas facit legem*, está desativada, mas a sua inversão ainda não foi realizada, observa Habermas, (cf. 1984 [1961], p. 119).

3.1.2 – Mudança na estrutura social da esfera pública

A esfera pública burguesa desenvolve-se no campo de tensões entre estado e sociedade. À política mercantilista sucede uma política intervencionista, a partir do último quartel do século XIX.

Segundo Lúcia Aragão, o tema *esfera pública* é tão central no pensamento habermasiano, que ele esteve presente pelo menos por quatro décadas,⁵¹ estendendo-se desde a *Mudança estrutural da esfera pública, de 1961*, até *A Constelação pós-nacional* (1998), passando por *Direito e Democracia* (1992). Para bem entendermos como Habermas concebe o termo – adverte-nos Aragão – temos que distinguir inicialmente entre a esfera do poder público e a esfera da opinião pública. Significa distinguir entre o

Estado, enquanto poder ou setor público, detentor da propriedade pública e do poder político (que se expressa no monopólio do uso da força) e responsável pela administração da sociedade; e a própria sociedade, constituída pelos interesses privados, no interior da qual se pode identificar uma esfera da opinião pública que se contrapõe ao poder público – a esfera pública política, (ARAGÃO, 2002, p. 179).

⁵¹ Conferir também a esse respeito o interessante artigo Ethos e estado moderno no último Habermas, de Bento Itamar Borges. Educação e Filosofia. v. 12: n. 23: jan ./jun. 1998, p. 75-88.

O setor privado, portanto, implica tanto a sociedade civil como a esfera pública política. Por isso – conclui Aragão – a originalidade do conceito de esfera pública do filósofo está na definição de um espaço público dentro do setor privado. Para Habermas, a existência de uma esfera pública politicamente ativa é essencial para a consolidação dos regimes verdadeiramente democráticos, que buscamos alcançar, (cf. ARAGÃO, 2002, p. 181).

Na perspectiva de uma teoria da democracia, a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los, e a identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar. E a capacidade de elaboração dos próprios problemas, que é limitada, tem que ser utilizada para um controle ulterior do tratamento dos problemas no âmbito do sistema político, (HABERMAS, 2003 [1992], p. 91 *apud* ARAGÃO, 2002, p. 181).

E isto se manifesta pela própria evolução histórica do modelo de sociedade.

Tanto que

o público (ou opinião pública) busca entendimento e esclarecimento mútuos no raciocínio de pessoas privadas, motivado por uma nova fonte de subjetividade: a família burguesa. Tal modelo familiar, que tinha o lar como esfera de privacidade, de intimidade, contrastava com a natureza flutuante das relações familiares aristocráticas, onde a genealogia familiar era mantida superficialmente apenas pelo nome, (ARAGÃO, 2002, p. 183).

Aragão resume de maneira magistral essa incidência da família burguesa, como dimensão privada sobre o *público*: Ela diz:

Nas camadas mais amplas da burguesia, a esfera do público surge como ampliação e suplementação da esfera (privada) da intimidade familiar: a subjetividade oriunda da intimidade pequeno-familiar, que quer entender a si própria, dá origem a uma literatura e a um público leitor, de pessoas privadas, que quer discutir publicamente o que foi lido. Com a criação da imprensa e da crítica de arte profissional, surgem instituições que serão refuncionalizadas para a esfera pública política, onde a discussão não girará mais em torno de questões íntimas, subjetivas, mas de questões privadas, relativas às tarefas propriamente civis de regulamentação de trocas de mercadorias, e o diálogo estabelecer-se-á com base na discussão pública, na disputa dos proprietários privados com o poder público, (ARAGÃO, 2002, p. 184).

Opondo-se à política do *segredo de Estado*, que permitia ao soberano perpetuar a dominação, surgem as assembléias que reivindicam legitimidade, identificando a lei como expressão da própria racionalidade. Em outras palavras, a lei manifesta a razão expressa na opinião pública. Ao que parece, aos olhos de Lúcia Aragão:

na interpretação habermasiana de esfera pública burguesa, aquela concepção de público formada de pessoas *iguais* não se tornou realidade, não se concretizou efetivamente, embora sua reivindicação tenha sido institucionalizada e, mesmo enquanto ideal apenas, tenha sido eficaz, (ARAGÃO, 2002, p. 184).

Na sua análise pormenorizada da obra habermasiana, Aragão identifica uma mudança nas relações entre o público e o privado, que leva ao desaparecimento da distinção entre essas duas esferas. Trata-se dos fenômenos de estatização da esfera privada, externalizada na necessidade do poder público assumir funções de indenização social, de pacificação dos conflitos e de regulamentação dos investimentos privados, além da sua função essencialmente administrativa; e de privatização do público,⁵² já que a publicidade, isto é, aquele domínio de racionalidade expresso na opinião pública, se transforma agora em consumismo cultural, ou seja, em veículo de propaganda de produtos, pessoas ou símbolos, com a finalidade de influir econômica e politicamente sobre os indivíduos. Esses dois processos permitiriam o surgimento de uma formação social neutra, em que as grandes burocracias se transformam em grandes empresas, e as grandes empresas substituem o poder público, (ARAGÃO, 2002, p. 185).

⁵² Lúcia Aragão refere-se a este processo como a primeira tese de Habermas esboçada na *Mudança estrutural da esfera pública* e alega que as duas outras teses são meros desdobramentos desta. Não se pretende discutir as ideias de Aragão aqui, mas não parece correta tal afirmação. Os processos de privatização do público e de estatização do privado são fenômenos que se registram na própria mudança nas estruturas sócio-políticas da esfera pública, conforme indica o próprio Habermas. Mas não se pode inferir daí que uma obra de tal importância se limite a apresentar apenas três teses, das quais duas emanam de uma.

Além disso, ressalta com muita propriedade que nos moldes da cultura de massas, preconizada por Adorno e Horkheimer, o próprio debate público se tornou bem de consumo e suas regras valorizam mais o processo que o próprio conteúdo discutido. Além disso, na esfera pública contemporânea,

a cultura é feita para as massas, para o consumo de pessoas com nível de formação relativamente baixo – o que, se por um lado, democratiza o acesso aos bens culturais, à educação e à informação, por outro, não permite uma educação das pessoas tal como no espírito do Iluminismo. (...) Tudo isso gera no público uma postura passiva, (como no rádio, televisão e cinema, onde o público é mero espectador), o que provoca a perda do uso público da razão, da capacidade crítica, do poder de contrapor, de contradizer, (ARAGÃO, 2002, p. 186).

As sociedades contemporâneas vivenciam a decadência da esfera pública burguesa – literária e política – uma vez que atribui à esfera pública nova função de propaganda, como meio de manipular opiniões, de criar agências de moldagem de opiniões. Isto a coloca em oposição direta àquela ideia de opinião pública enquanto lugar da concorrência aberta de opiniões, dicotomia entre a concepção de uma opinião pública – e uma opinião não-pública – que traduz interesses privados privilegiados, manipula a opinião, visando apenas produzir assentimento e conformismo, (cf. ARAGÃO, 2002, p. 187).

Ao considerar o papel dos partidos políticos, Aragão observa que é nesse modelo de sociedade que surgem os políticos profissionais e as discussões são substituídas pela propaganda sistemática. Os partidos continuam a ser instrumentos de formação de vontades, mas não nas mãos do público, e sim daqueles que comandam o aparelho do partido. Os deputados individuais vão para o Parlamento a fim de registrar decisões já tomadas, (cf. ARAGÃO, 2002, p. 188). Tal concepção pode ser encontrada no capítulo oitavo de *Direito e Democracia*.

Em 1992, porém, Habermas parece ser bem mais condescendente na sua avaliação de representatividade política. O princípio de soberania do povo, através

de um sistema parlamentar de representação de uma esfera pública genuína, passa a ser admitido como alternativa satisfatória, desde que passe a respeitar o princípio do discurso. Assim, “o exercício do poder político orienta-se e se legitima pelas leis que os cidadãos criam para si mesmos numa formação da opinião e da vontade estruturada discursivamente”, (cf. ARAGÃO, 2002, p. 188-9).

Em nota de rodapé admite Lúcia Aragão que há uma mudança na abordagem do Habermas de *Mudança estrutural da esfera pública*, de 1961, e o da *Teoria do agir comunicativo*, de 1981. Na década de 50 – esclarece – o filósofo partiu do modelo de *tipo ideal*, de Max Weber e das premissas do materialismo histórico, para conceber, tematicamente, a esfera pública burguesa. Entretanto, percebeu ao longo de duas décadas que uma tal perspectiva de análise não se sustentava. Por isso, buscou no funcionalismo estruturalista de Parsons e na fenomenologia, elementos que, revisados à luz da teoria discursiva, serviriam de suporte à concepção da sociedade como sistema e mundo da vida. Nesse ínterim, passou o filósofo a identificar, também, o cidadão e o cliente do Estado, superando o idealismo russeauniano e indicando o poder público como responsável pela instrumentalização das instâncias públicas, enquanto mecanismos de cooptação política. (cf. 2002, p. 190: nota 10).

3.2 - Uma concepção de modernidade

Tendo estabelecido a ideia habermasiana de *esfera pública*, restringindo tal conceito ao caráter burguês de sua formação, de acordo com o que propõe o próprio filósofo ao prefaciá-la e tendo mostrado, em linhas gerais, a evolução desse

conceito ao longo de três séculos, investigar-se-á, por fim, o que entende Habermas sobre *modernidade*, ou como ele sustenta tal conceito.⁵³

Em 1980, numa conferência proferida pelo filósofo e que serviria de base ao seu discurso na Paulskirche, em 11 de setembro do mesmo ano, por ocasião da entrega do Prêmio Adorno da cidade de Frankfurt, publicado no ano seguinte, ele afirma que “toda a modernidade se alimentou da discussão com o passado” e que “a pós-modernidade se apresenta decisivamente como uma antimodernidade”⁵⁴ Nas linhas que se seguem ele esclarece que o termo moderno foi usado pela primeira vez no século V, para designar a mudança operada pelo presente, que se tornara oficialmente cristão, em oposição ao passado, pagão, ligado ao Império Romano. Nesse sentido *moderno* é a expressão cultural da transição do antigo para o novo. Essa concepção não se aplica, portanto, somente ao Renascimento que, *prima facie*, nos abre as portas para a modernidade. Na verdade, a *antiquitas* serviu de modelo normativo, até a França iluminista, quando a crença na ciência moderna e no consequente progresso social e moral aniquilou o fascínio pelo clássico. Entretanto, com o desenvolvimento acelerado dos *tempos modernos*, o novo que se cria se torna logo ultrapassado. Essa queda entre o antigo e o novo produz a autenticidade da atualidade passada e faz com que o clássico sobreviva ao tempo e se torne o vínculo indelével do antigo com o novo. Por isso, pode-se falar de uma modernidade clássica, (cf. HABERMAS, 1980. In: ARANTES, 1992, p. 101-2).

Nesse movimento de autonegação, porém, na valorização do transitório, do fugaz, do efêmero, na celebração do dinamismo, afirma Habermas, o modernismo é

⁵³ Reportando-se ao pensamento de Husserl, observa Pizzi que o moderno representa a *virada revolucionária* que desvaloriza o modo de existência medieval, (cf. PIZZI, 2006, p. 55).

⁵⁴ HABERMAS, J. Modernidade – Um projeto inacabado. (1980) In: ARANTES, O. B. F. e ARANTES, P. E. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: Arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas e duas conferências de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

“nostalgia da verdadeira presença”, (HABERMAS, 1980. In: ARANTES, 1992, p. 102).

Assim, se explica também a oposição abstrata à história, observa Habermas, ao declarar:

O decadente se reconhece imediatamente no bárbaro, no selvagem, no primitivo. A intenção anárquica de destruir o contínuo da história explica a forma subversiva de uma consciência estética que se insurge contra os efeitos normalizadores da tradição, que vive da experiência da rebelião contra toda normatividade e que neutraliza tanto o moralmente bom quanto o praticamente útil, encenando continuamente a dialética de mistério e escândalo, sequiosa do fascínio daquele horror que provém do ato de profanação – ao mesmo tempo que foge de seus resultados triviais, (HABERMAS, 1980. In: ARANTES, 1992, p. 104).

E, citando Adorno, conclui que:

Os sinais de desagregação são o selo de autenticação da modernidade. (...) A energia antitradicionalista se transforma num turbilhão devastador. Nessa medida, a modernidade é um mito que se volta contra si mesmo, mito cuja intemporalidade se torna a catástrofe do instante que quebra a continuidade temporal, (Teoria Estética, p. 47 *apud* HABERMAS, 1980. In: ARANTES, 1992, p. 104).

Reportando-se ainda a Walter Benjamin, Habermas observa que “a arte de vanguarda penetra nas orientações de valor do dia-a-dia e infecta o mundo da vida com o caráter do modernismo”, (HABERMAS, 1980. In: ARANTES, 1992, p. 106).

Entretanto, a modernidade cultural também produziu suas próprias aporias, que são evocadas por posturas intelectuais que, ou proclamam uma pós-modernidade, ou recomendam a volta à pré-modernidade, ou rejeitam radicalmente a modernidade.

Ocorre, nos tempos modernos, uma diferenciação de esferas de valor: ciência, moral e arte, a que corresponde, respectivamente, um saber cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressivo. Mas, por outro lado,

crece a distância entre os especialistas da cultura e o público em geral. Aquilo que se acrescenta à cultura, mediante elaboração e reflexão, não chega sem mais ao domínio da prática do dia-a-dia. Ao contrário, com a

racionalização cultural, o mundo da vida, desvalorizado em sua substância tradicional, ameaça empobrecer, (HABERMAS, 1980. In: ARANTES, 1992, p. 110).

Mas, a perspectiva da modernidade, enquanto projeto que se delineava desde o século XVIII, parece bastante ambiciosa. Habermas prescreve:

Ora, o projeto da modernidade, formulado no século XVIII pelos filósofos do Iluminismo, consiste em desenvolver imperturbavelmente, em suas respectivas especificidades, as ciências objetivantes, os fundamentos universalistas da moral e do direito, e a arte autônoma, mas ao mesmo tempo consiste também em liberar os potenciais cognitivos assim acumulados de suas elevadas formas esotéricas, aproveitando-os para a prática, ou seja, para uma configuração racional das relações de vida. Iluministas do quilate de Condorcet ainda alimentavam exaltadas esperanças de que as artes e ciências não fomentariam apenas o controle das forças naturais, mas também a interpretação de si mesmo e do mundo, o progresso moral, a justiça das instituições sociais e mesmo a felicidade dos homens, (HABERMAS, 1980. In: ARANTES, 1992, p. 110-111).

Rainer Rochlitz, estudando o pensamento político de Habermas observa que nos anos 70, ele empreende longo trabalho de revisão e reconstrução de suas teorias, que se estenderia por várias décadas: Ele, Habermas, adota o paradigma linguístico da filosofia, tendo como referência principalmente Wittgenstein, Strawson, Austin e Searle. Estuda nesse momento teorias da evolução social e interessa-se pela gênese das estruturas normativas, sobretudo do direito. Em razão dos debates com representantes da teoria sistêmica, como Niklas Luhmann, integra o modelo parsoniano dos sistemas auto-regulados, tendo em vista a análise da reprodução material da sociedade – economia e administração estatal. Todos esses trabalhos – declara Rochlitz – constituem parte do acervo que integraria a *Teoria da Ação Comunicativa*, em 1981.

Nessa importante obra, que inaugura um novo e decisivo momento na carreira acadêmico-editorial de Habermas, encontram-se dois conceitos determinantes para o futuro da teoria do filósofo. Trata-se do mundo vivido⁵⁵

que atua como pano de fundo das ações realizadas e é o conjunto formado pela cultura, a sociedade propriamente dita, e as competências dos indivíduos, e que corresponde a evidências não problematizadas. Por outro lado, trata-se também das esferas de ação autorreguladas chamadas sistemas e que correspondem, em certos setores de atividades, à necessidade de fazer a economia de qualquer discussão argumentada para assegurar o desenvolvimento eficaz das operações.⁵⁶

Lúcia Aragão atesta que Habermas começa a abandonar o paradigma marxista da análise social, quando este se mostra insuficiente para explicar os processos de reificação que ocorrem nas sociedades atuais. Ora, Marx estabelecia a dinâmica interna das relações sociais, exclusivamente em termos de oposição de classes, não concebendo, assim, a dinâmica das sociedades modernas em geral.

A análise habermasiana das sociedades contemporâneas se baseará então em Max Weber, embora se aproxime também da leitura que Horkheimer e Adorno fazem através da teoria da cultura de massas. Habermas não assume as categorias próprias da leitura feita por Luckács, através da teoria da consciência de classes.

Ao comentar a teoria weberiana da modernidade, Aragão afirma que ela

cobre tanto o processo de racionalização religiosa quanto societal, isto é, de um lado, busca explicar a emergência das estruturas de consciência moderna, e de outro, a corporificação dessas estruturas de racionalidade nas instituições sociais. Da lógica da racionalização das visões de mundo, indicada em seus estudos sobre a sociologia das religiões, o autor deriva um modelo de racionalização da sociedade em que o papel da ética protestante é fundamental. Este sociólogo concebeu a modernização da sociedade européia antiga enquanto diferenciação da economia capitalista e do Estado moderno, onde um sistema estabiliza o outro, e o direito formal, baseado no princípio da decretação, serve como meio de organização interna e de interação dos dois, (ARAGÃO, 2002, p. 157).

⁵⁵ Transcreve-se aqui o termo *mundo vivido* utilizado por R. Rochlitz, segundo a tradução de Léa Novaes, mas ressalta-se a preferência pela tradução de *Lebenswelt* para mundo da vida. (cf. nota 25, no início do capítulo anterior).

⁵⁶ ROCHLITZ, Rainer. Filosofia Política e Sociologia em Habermas, p. 151. In: ROCHLITZ, R. (coord.). Habermas: o uso público da razão. Tradução: Léa Novaes. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. 203 p.

Para ela, o processo de desencantamento na história da religião teria fornecido as condições internas necessárias para o aparecimento do racionalismo ocidental. E

este distanciamento em relação à religião abriria o espaço necessário para o surgimento do direito formal e para uma ética profana da convicção e da responsabilidade. O racionalismo ético penetraria do nível da cultura ao nível do sistema de personalidade, (ARAGÃO, 2002, p. 158).

Weber, segundo as considerações de Lúcia Aragão, concebe o processo de burocratização como

processo de transformação das formas de convivência social num sistema social auto-regulável (que) se dá pela organização da produção econômica em empresas privadas, e da administração pública em burocracias públicas, onde os instrumentos organizacionais estão concentrados, respectivamente, nas mãos dos proprietários e dos líderes, (ARAGÃO, 2002, p. 162).

Habermas, por sua vez, entende que a burocratização não é uma mudança de uma racionalização intencional fundamentada sobre valores para uma racionalidade intencional livre de valores. Antes, ela é um efeito do desmembramento entre sistema e mundo vital,⁵⁷ (ARAGÃO, 2002, p.164). Ele sugere, segundo o que indica Lúcia Aragão, a combinação dos dois referenciais teóricos, da teoria da ação e da teoria sistêmica, pois,

por uma parte, os conceitos da teoria da ação deveriam ser estendidos no sentido de uma teoria da ação comunicativa, atrelada ao conceito de sociedade enquanto mundo da vida e à perspectiva de diferenciação das suas estruturas em cultura, sociedade e personalidade; por outra parte, os conceitos da teoria social necessitariam ser ampliados na direção de um conceito de sociedade em dois níveis, que sugere a perspectiva de uma autonomia crescente dos contextos de ação integrados sistematicamente, em relação aos do mundo vital, integrados comunicativamente, (ARAGÃO, 2002, p.167).

3.2.1 – A teoria da modernidade em Habermas

Como a história do Ocidente desembocou nas sociedades capitalistas modernas? Para atender a essa questão, Habermas segue a análise funcional ou sistêmica e mostra que as instituições modernas, economia e administração, são adequadas para resolver os problemas de reprodução material. Superando a perspectiva feudal, a empresa capitalista e a administração estatal foram capazes de institucionalizar as ações racionais com respeito a fins, segundo a leitura de Lúcia Aragão. E essa institucionalização – assevera ainda – foi feita tanto pela ética vocacional quanto pelo direito positivo. Aquela, com o papel sistematizador de uma consciência moral baseada em princípios. Ela afirma:

Weber mostrou como uma ética da convicção, baseada no particularismo da graça, pôde penetrar em todas as esferas e estágios da vida, dramatizar o trabalho como a vocação de cada um em geral e, simultaneamente, retificar as relações interpessoais, (ARAGÃO, 2002, p. 169).

Este, com “a substituição de sua base de validade sobre a tradição, pela validade apoiada em argumentos racionalmente construídos, constituindo-se numa legalidade autônoma em relação à moralidade tradicional”, (cf. ARAGÃO, 2002, p. 169).

Reconhecendo que a tradição cultural apóia-se em ordens legítimas e que as pessoas podem agora agir autonomamente, sem ameaçar suas identidades próprias, Habermas afirma:

A racionalização de um mundo da vida (que deve ser, decerto, diferenciada de uma ‘racionalização’ da economia e da administração dos mercados ou dos sistemas de comércio correspondentes) abrange todos os três componentes – a tradição cultural, a socialização dos indivíduos e a

⁵⁷ Transcreve-se, *ipsis litteris*, os termos de Lúcia Aragão que, inclusive, pode provocar equivocadamente alguma proximidade com o vitalismo de Ortega y Gasset, mas reafirma-se que a compreensão mais apropriada para o termo alemão *Lebenswelt* é mundo da vida.

integração da sociedade. Tradições culturais tornam-se reflexivas à medida que perdem a sua validade evidente e se abrem à crítica. Uma continuação da tradição exige então a aproximação *consciente* por parte de gerações sucessivas. Ao mesmo tempo, processos de socialização geram cada vez mais competências formais, ou seja, estruturas cognitivas, que sempre se separam mais dos conteúdos concretos. Cada vez mais as pessoas adquirem uma identidade abstrata do Eu. (...). Quanto às instituições, princípios morais gerais e procedimentos de positivação jurídica substituem valores e normas. E as regulamentações políticas da vida em comum tornam-se cada vez mais dependentes das corporações deliberantes do Estado constitucional, bem como dos processos de comunicação na sociedade burguesa e na esfera pública política.⁵⁸

Ele parte sempre da premissa de que a característica antropológica, que distingue o homem da natureza é a linguagem: e as interações, linguisticamente mediadas “condenam o homem originalmente a agir comunicativamente, em busca de entendimento”.⁵⁹

Dentro dessa ótica, Habermas estaria buscando entender as relações entre sistema e mundo da vida. Parte também da ideia de que o mundo da vida reage, criando áreas de ação socialmente integradas, que formam as esferas privada e pública, que se complementam mutuamente.

O núcleo institucional da esfera privada – diz Lúcia Aragão – é a família nuclear, destituída de suas funções produtivas e agora especializada em tarefas socializadoras. O núcleo institucional da esfera pública é uma rede comunicativa ampliada por um complexo cultural, uma imprensa e, depois, pelos meios de comunicação de massa. Juntos, esses elementos tornam possível a um público amante da arte participar da reprodução cultural e aos cidadãos, da integração social mediada pela opinião pública, (2002, p. 172-3).

No plano privado, Weber identifica fenômenos patológicos e no plano da esfera pública, surgem problemas de legitimação.

Mas, “o horizonte da modernidade está se deslocando”, (HABERMAS, 1990 [1988], p. 11). É o que garante Habermas ao iniciar *Pensamento Pós-Metafísico*, na

⁵⁸ HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p. 193-4 *apud* ARAGÃO, 2002, p. 171.

⁵⁹ HABERMAS, J. *Connaissance et intérêt*. In: *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973, p. 156 *apud* ARAGÃO, 2002, p. 172.

segunda metade dos anos 80. Habermas faz breve visita aos vários movimentos filosóficos que a história produziu, aos seus grandes pensadores, suas escolas, tendências e aos textos mais relevantes especialmente dos séculos XIX e XX e tenta indicar como o pensamento pós-metafísico busca, através da guinada linguística, superar o logocentrismo. Nesse ínterim, a racionalidade do método científico, apoiado em procedimentos, passou a decidir sobre a possibilidade de uma proposição em geral ser verdadeira ou falsa. Assim, estabeleceram-se definitivamente os limites entre a metafísica e a ciência.

A mudança do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da linguagem faz com que as relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas substituam as relações sujeito-objeto. O problema da constituição do mundo deixa de ser tarefa de uma subjetividade transcendental. A fenomenologia tenta encontrar o lugar próprio da razão, antes endeusada e abstrata, ao mostrar contextos do mundo da vida. Enfim, as novas relações entre teoria e prática, agora libertas de algumas categorias marxistas que precisam ser revistas, do pragmatismo de Peirce, Mead e Dewey, da psicologia desenvolvimentista de Piaget e da teoria da linguagem de Vygotski – afirma Habermas – encontram evidências suplementares que comprovam que nossas relações cognitivas estão enraizadas na prática das relações pré-científicas que existem entre pessoas e coisas. Mérito que também deve ser atribuído à sociologia do conhecimento de Scheler e às análises do mundo da vida de Husserl.⁶⁰

Nos tempos modernos, observa Habermas, o conceito de teoria perde sua ligação com o evento sagrado. Na antiguidade grega, o *theoros* designava o

⁶⁰ Cf. HABERMAS, J. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990 [1988], p. 15.

representante enviado aos festivais públicos. O pensamento totalizador, porém, voltado ao uno e ao todo, é posto em questão pelo novo tipo de racionalidade metódica que se impõe desde o século XVII com o aparecimento do método experimental da ciência da natureza, e desde o século XVIII, com o formalismo na teoria moral, no direito e nas instituições do estado de direito, (HABERMAS, 1990 [1988], p. 43).

No século XIX, com o surgimento das ciências histórico-hermenêuticas registra-se a irrupção da consciência histórica, com as dimensões de finitude. Com isso, tem-se a destranscendentalização dos conceitos tradicionais fundamentais. Assim, após a metafísica, a filosofia perde seu *status* extraordinário. A religião foi destituída de suas funções formadoras de mundo, mas mantém seu papel insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua existindo ainda ao lado de uma prática religiosa. A continuação dessa coexistência – admite Habermas – esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário.

Semelhante perspectiva encontramos em Rainer Rochlitz que, comentando a perspectiva de Max Weber, diz:

Com o declínio das religiões e das doutrinas metafísicas, com o desenvolvimento de ciências, morais e artes rigorosamente profanas, parece-lhe (a Weber) que a cultura perde precisamente as propriedades formais que lhe haviam permitido assumir funções ideológicas, (ROCHLITZ, 2005 [2002], p. 25).

A modernidade, conforme se percebe nos escritos habermasianos, não é uma construção linear. Ao contrário da sociedade monolítica encontrada no medievo, ela apresenta momentos de apogeu alternados com momentos de decadência. Essa situação mereceu um fecundo estudo de Reinhart Koselleck, que é também de

agradável leitura e que foi acompanhado em parte por Jürgen Habermas e, mais recentemente, por Bento Itamar Borges, em sua tese sobre as teorias da crise.⁶¹ As ideias de Koselleck ampliam ainda mais os horizontes de análise, segundo as circunstâncias que lhe tornam propícias. Vejamos o que há de proveitoso nesses pensadores, após indicar algumas características da modernidade, a respeito das crises que lhe sobrevêm.

Koselleck, ao introduzir sua *Crítica e crise*, identifica a história da sociedade burguesa com a história mundial e vê nisso um certo caráter utópico, pois com o advento da modernidade, o homem se sente em casa em toda parte e em parte alguma. A sociedade burguesa no século XVIII nega o mundo antigo e tenta abranger intelectualmente o mundo inteiro. Ela é protagonizada por toda a humanidade a um só tempo.

A obra em epígrafe concentra seu foco de análise entre o Absolutismo e a Revolução Francesa, tendo como ponto de intercessão o Iluminismo, momento no qual anonimato e importância política se confundem e a crise é obscurecida por uma filosofia da história.⁶²

A história se torna um processo nos tempos modernos, com vistas ao futuro, embora a intelectualidade burguesa não tivesse consciência disso. A razão, aliada natural daquela elite ascendente, logo colocaria em xeque todos os segmentos da vida. Com o desdobramento do *cogito* cartesiano, a auto-afirmação do homem como ser racional, ele se habilita a desligar-se da escatologia religiosa em nome do planejamento calculado da história e, assim, em nome do futuro tecnicizado, negligenciou-se o presente.

⁶¹ Veja-se a esse respeito a interessante Tese de Doutorado do Professor Bento Itamar Borges, apresentada na UFMG e publicada pela EDIPUCRS, em 2004.

⁶² O tema é caro a Habermas, porém ele não o trata do ponto de vista de uma filosofia da história, disciplina que não tem lugar em seu quadro categorial.

Koselleck traça um quadro panorâmico com o intuito de buscar as raízes da crise política da sociedade burguesa, entendida como fenômeno histórico. Nesse esforço, percebe que o absolutismo clássico é marcado por dois grandes eventos: a Guerra Civil Religiosa e a Revolução Francesa. No caso específico da Inglaterra, as lutas religiosas já eram a própria Revolução Burguesa.

A monarquia tenta neutralizar todas as instituições autônomas inclusive o mercantilismo, enquanto sistema econômico. A Igreja e a religião são vistas com relação à sua utilidade para o Estado. Tudo se submete ao que teoricamente era preconizado pela doutrina da *razão de Estado*. Nesse momento – segundo o que declara Koselleck – alta traição e luta pelo bem comum se confundem. Duelos, violência e assassinatos evidenciam o estado de anarquia generalizada. Tudo que é coeso parece se desfazer a partir da segunda metade do século XVI. Destruída a hegemonia da Igreja de Roma, perseguições e intolerância marcaram o ambiente religioso. Formou-se um espaço livre de prescrições morais, no qual a política pode se desenvolver independente da moral.

Nesse contexto, o Estado absolutista constituiria a única resposta possível ao quadro generalizado da Guerra Civil Religiosa, na Inglaterra: O príncipe teria de romper com o primado da religião e submeter os diferentes partidos à autoridade estatal. Nada há superior ao monarca, exceto Deus, cujos atributos ele próprio incorporava no espaço político e histórico.

Koselleck se reporta a Barclay⁶³ como um dos grandes referenciais teóricos para uma boa compreensão da monarquia absolutista. Para esse romancista, ou o rei fazia com que todos se curvassem ou ninguém se submeteria. A ideia recorrente

⁶³ *Roman à clef*, o *Argenis*, de 1621, (cf. KOSELLECK, 1999 [1959], p. 21).

de que o soberano detém o monopólio do restabelecimento da paz imputa-lhe uma responsabilidade absoluta. Observa Barclay em seu romance:

Ser tolerante seria mais perigoso que ser severo ou cruel, pois as consequências de qualquer complacência derramariam mais sangue e seriam mais devastadoras que a severidade momentânea. Se o monarca admitisse oposição, sem dúvida se libertaria de responsabilidades, mas carregaria a culpa por todas as agitações que nascessem da tolerância.⁶⁴

Evidencia-se um rigoroso conflito entre a consciência do indivíduo e o clamor da realidade histórica. Tematizado por D'Aubigné, na figura do político de Sancy, “não era mais possível conciliar a consciência e as exigências da situação”. Barclay sugere, ainda, que:

O astuto refugia-se dos recantos secretos do seu coração, onde permanece seu próprio juiz, ao passo que os fatos externos devem ser submetidos ao juízo e ao tribunal do soberano. A voz da consciência não deve nunca alcançar o exterior; deve, antes, ser abafada: só sobrevive quem se converte. Pode-se ver o sentido disso facilmente: os que estão mortos quiseram deixar viver sua consciência, e foi sua consciência que os matou, (*Apud* KOSELLECK, 1999 [1959], p. 23).

E ainda: “Quem se submete ao soberano vive por meio do soberano; quem não se submete a ele é aniquilado, mas a culpa recai sobre o próprio aniquilado. Para sobreviver, o súdito deve esconder sua consciência”, (KOSELLECK, 1999 [1959], p. 23).

Assim, na perspectiva da teoria do contrato de governo de Barclay, o soberano é eximido de qualquer culpabilidade embora sobre ele recaia toda responsabilidade. Por isso, ele estaria constrangido a agir, obrigado constantemente a tomar novas decisões, inclusive as que recorressem à violência, pois sua omissão poderia trazer consequências tão graves quanto agir de modo inverso.

⁶⁴ Cf. KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução: Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999 [1959], p. 22.

A responsabilidade do príncipe o levava a procurar a medida dos seus atos nos efeitos previsíveis de suas ações sobre a comunidade. Por isso, o cálculo racional de todas as possíveis consequências tornou-se um dos pilares da política moderna.

A moral, por conseguinte, à qual se opunha a política não era a moral secular, mas a moral religiosa com pretensão política. Nessa época, observa Koselleck, “todo poder que quisesse exercer autoridade e ter validade geral precisava negar a consciência privada”, (cf. KOSELLECK, 1999 [1959], p. 25), tal a força ideológica da doutrina da *razão de Estado*. E cita a ética spinozista que, embora não se referisse ao absolutismo monárquico, entendia ser preferível uma má ação que servisse ao bem público, que uma boa ação que lhe fosse nociva.

3.3 – Linguagem e espaço público em Hobbes

Thomas Hobbes (1588 – 1679), que vira a formação do estado absolutista na vizinha França, pretendia elaborar uma teoria que pudesse evitar a guerra civil iminente na Inglaterra ou, caso ela fosse deflagrada, pôr-lhe fim em definitivo, baseando-se rigorosamente no método científico.

Opôs-se, de início, à analogia Deus-Rei e a todas as antigas teorias, como as que defendiam os direitos de determinados partidos. No seu entendimento, isso incitava a guerra civil, tornando-se pernicioso ao Estado. Era preciso fundamentar uma teoria que estivesse acima dos partidos políticos.

Hobbes descreve o indivíduo como sujeito, como súdito do soberano, integrado à ordem pública, de tal forma a desenvolver-se livremente como indivíduo. Entende que a humanidade é dominada por uma paixão, um desejo incessante de

poder, que gera a *guerra de todos contra todos*. O medo da morte violenta, porém, impede o homem de respirar. Por isso, o desejo de paz é tão fundamental quanto o desejo de poder. O homem oscila entre a ânsia do poder e a nostalgia da paz. Há um conflito interno permanente. O estado de guerra é inerente à natureza do homem. Paz é só desejo e esperança. Assim, a subordinação da moral à política, característica da doutrina da *razão de Estado*, é tematicamente irrelevante para Hobbes. A razão suprime qualquer diferença entre as duas ordens. A necessidade de fundar o Estado transforma a alternativa moral entre o bem e o mal em alternativa política entre a guerra e a paz. A consciência se torna apenas uma construção ideológica, com papel significativo nos conflitos religiosos. Ela não é mais que uma convicção subjetiva, ou um ponto de vista privado.

Hobbes introduz o Estado como uma construção política, em que as convicções privadas são destituídas de sua repercussão pública. No seu direito constitucional, as leis não são aplicáveis ao soberano. O monarca está acima do direito e é a sua fonte: *Autorictas, non veritas, facit legem*. O soberano é legislador e juiz.

O medo da morte faz os homens refugiarem-se no Estado, que tem a obrigação moral de oferecer-lhes proteção. Isto, porém, só é possível se todos transferirem seus direitos ao soberano, que os representa em seu conjunto. Hobbes não é utópico, lembra Koselleck. Ele concebe como racional o mandamento formal de obedecer às leis, independentemente do seu conteúdo. Importa o fato de que o Estado existe em relação inversa à Guerra Civil e a lei, como expressão máxima da vontade do poder do soberano, tem a função de estabelecer e garantir a paz. Por isso, a obediência formal à lei (ao soberano) tem, além de um caráter legal, um caráter moral.

Thomas Hobbes se insere no contexto do empirismo britânico e, como tal, apresenta algumas ideias acerca da obtenção do conhecimento científico pelo homem. Ao lado desta estrutura mecanicista do seu pensamento, que conduz à construção do edifício da ciência moderna, é possível observar importantes considerações que o filósofo faz nos primeiros capítulos do *Leviatã*, decisivos para a fundamentação de sua teoria política.

Partindo da definição de termos como sensação, causa, efeito, corpo, etc., Hobbes vai gradativamente passar à aplicação desses conceitos na análise da condição humana e de sua vida em sociedade e chegará, por método sintético, a conclusões acerca da condição política do homem.

O homem em Hobbes não é o *zoo politikus* aristotélico, mas um animal que se faz político graças a um cálculo da razão e graças à invenção da linguagem, que tornará esta razão uma razão proporcional. No homem, em seu estado natural, predominam as paixões, ou elas não são ainda devidamente reguladas pela razão. As relações do homem com o meio em que vive se pautam, originariamente, pela relação de prazer e dor, cabendo ao homem buscar aquilo que lhe traz uma sensação de bem-estar e a rejeitar tudo que lhe provoca dor. Em suma, neste estado, as relações entre os homens se pautam pelos egoísmos particulares que se conflitam e conduzem à autodestruição do homem pelo próprio homem (*homo lupus homine*). Predominam relações de força e poder. Hobbes afirma:

(...) tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, (...) numa tal situação não há lugar para a indústria (...) não há cultivo da terra, nem navegação, (...) não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.⁶⁵

⁶⁵ HOBBS, 1974, [1651], p. 76.

Entretanto, o homem é racional e, como tal, percebe que um tal estado de coisas não deve permanecer, pois isso causará eternamente dor ao homem. Então, por um cálculo da razão devem os homens buscar um mecanismo que lhes permita superar os conflitos, evitando a dor das guerras e garantindo maior bem-estar entre os homens. Isto ocorrerá com o advento da linguagem, (cf. HOBBS, 1974 [1651], p. 103 ss.).

Graças à linguagem, poderá o homem estabelecer com seus semelhantes um contrato, onde o sentimento predominante não será o medo, mas o instinto de preservação da própria vida. Este pacto estabelecido entre os homens instituirá o Estado.

O Estado, segundo o pensamento político de Thomas Hobbes, está acima dos particulares e não corresponde apenas à soma de todos os particulares. Uma vez instituído, o Estado é autônomo e tem como dirigente a figura do soberano que, na perspectiva hobbesiana, deve deter poderes absolutos, como forma de garantir a estabilidade do próprio corpo político.

Superando, portanto, a metafísica aristotélica – garante-nos a concepção política do *Leviatã* – o homem não é um *zoo politikus* porque o Criador o constituiu como tal, mas o homem é político porque é capaz de linguagem e razão e, porque usando a linguagem institui o Estado. Ele institui o espaço público, como espaço onde todos possam manifestar suas ideias e opiniões livremente. Mas, como a diversidade e divergência entre ideias podem gerar novos conflitos, há a figura do soberano, cujo ofício é garantir a paz entre os particulares. O soberano não tem controle sobre as ideias, opiniões e crenças dos súditos, individualmente. Mas deve ter controle sobre as ideias que circulam no espaço público, para evitar que

doutrinas sediciosas venham a corromper o corpo político (cf. HOBBS, 1974 [1651], p. 105).

Há, na passagem do estado natural ao estado civil, um aumento qualitativo, do ponto de vista ético: Se antes os particulares se conflitavam, como multidão desgovernada, na sua condição política, os súditos se identificam como povo, sujeitos de um Estado que eles mesmos instituíram e de um governo que eles exercem, na figura absolutizada do soberano. Hobbes refere-se à constituição desse poder político, dizendo que ele é

(...) capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, (cf. HOBBS, 1974 [1651], p. 105).

O soberano é a expressão personificada da reta razão, não como expressão da verdade científica, o que não é sua função, mas como expressão política do bom e do justo, que mantém coesa a sociedade e garante o bem-estar de cada um. O soberano representa cada um dos seus súditos e todos eles conjuntamente, (cf. HOBBS, 1974 [1651], p. 98).

Ele assume o lugar do súdito, de seus interesses, desejos, paixões, etc. (Há uma interessante teoria da representação desenvolvida no capítulo XVI do *Leviatã*, que não cumpre delinear aqui). Importa apenas lembrar que o mecanismo que o soberano tem para regular as ações dos súditos é a lei. A lei, preferencialmente, a escrita, é a expressão clara das intenções do soberano e, portanto, da reta razão, (cf. HOBBS, 1974 [1651], p. 138).

Visto que o homem não pactua por medo, mas porque é capaz de criar meios para preservar a própria vida e dos seus semelhantes, se ele pactuar por livre expressão de sua vontade ele deve, em princípio, cumprir o pacto. Isto significa, em

princípio, expressar suas paixões e interesses através de uma vontade única, personificada na vontade do soberano. Portanto, prevê o Leviatã, que deve haver no interior de um estado de obediência incondicional às leis, que são expressão da vontade soberana, o que Hobbes chamava de obediência simples. Retornar-se-ia, aqui, à Teoria da Representação de Hobbes, mas não é propósito deste trabalho delinear, com mais detalhes esta questão. Apenas se faz menção às palavras de Norberto Bobbio com relação ao estado e ao soberano no pensamento de Hobbes. Ele comenta: (...) a formação do Estado moderno coincide com o reconhecimento e com a consolidação da supremacia absoluta do poder político sobre qualquer outro poder humano. Esta supremacia absoluta se chama soberania.⁶⁶

Locke provocaria uma flexão no quadro das teorias políticas que se disseminam no século XVII⁶⁷. Para ele, não é mais o soberano, mas os cidadãos que devem decidir o que é bom para o público. Nesse quadro, os meios de coerção, para conferir validade pública à lei, são o elogio e a censura. Dito em outras palavras, o espaço público emana do privado. Ou, ainda, no espaço público, as opiniões privadas se manifestam como lei. O povo, incapaz na sua maioria, de reconhecer a própria vontade, precisa de chefes. O chefe é mais esclarecido que a soma das vontades individuais. “A crise é o estado de ausência de autoridade, o estado de anarquia”. Em Rousseau⁶⁸, o estado de crise implica a crise do Estado, (cf. BOBBIO, 1991, p. 145).

⁶⁶ BOBBIO, 1991, p. 65.

⁶⁷ A esse respeito, vale consultar, especialmente, o *Segundo Tratado do Governo Civil*, de John Locke.

⁶⁸ Para uma boa compreensão do pensamento político de Rousseau, sugere-se a leitura do *Contrato Social*. É imprescindível, também, recorrer-se ao agradável estudo realizado por Jean Starobinski e publicado pela Companhia das Letras, em 1991, sob o título *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*.

3.4 - A ideia de crise na modernidade

Em sua tese de doutorado, publicada em 2004, sob o título *Crítica e teorias da crise*, Bento Itamar Borges observa que é de Koselleck a indicação de que Marx é o primeiro a usar a palavra crise como categoria sociológica, na acepção sistêmica.

Crise supõe decisão. Na própria constituição da palavra está implícita a ideia de luta, mas também de decisão. Valendo-se da investigação da etimologia da palavra crise, empreendida por Koselleck, Borges mostra que crise corresponde a um “sentido criador de ordem”.⁶⁹

Mas Bento Itamar Borges mostra que o século XVIII não foi capaz de perceber a íntima ligação entre crise e crítica, embora na antiguidade tal ligação tenha se tornado evidente. No caso da filosofia da história dos oitocentos, ela obscurecia a crise. Ou seja, a crítica obscurecia a crise, que não era concebida politicamente, (cf. BORGES, 2004, p. 38). Isto ocorria, a despeito da ideia de que a crítica tem a função de mostrar a crise. Mas teve historicamente o efeito de provocar a crise.

Segundo Bento I. Borges, Koselleck e Habermas trabalham praticamente o mesmo material, a sociedade burguesa dos salões, que cria um ambiente alternativo à convivência palaciana, característica da “incipiente sociabilidade do antigo regime”. Enquanto aquele se preocupa com as consequências políticas da formação da burguesia, este se atém ao próprio *ethos* burguês, que deverá servir de base à sua teoria do agir comunicativo. O burguês, destituído do poder político e sem o referencial religioso e moral, e já balizado pela auto-afirmação racional do *cogito*, vê no Estado a própria heteronomia.

⁶⁹ KOSELLECK, 1999 [1959], p. 202: nota 155 *apud* BORGES, 2004, p. 35: nota 10.

Citando Koselleck, Borges admite que “pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente, mas ainda não tenha sido tomada”.

É inerente à crítica que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Por isso, a insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes – ameaçadora, temida ou desejada – é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico, (KOSELLECK, 1999 [1959], p. 111 *apud* BORGES, 2004, p. 42).

No caso específico da Alemanha, a revolução é profetizada. Aí se observa a presença de um Estado dentro do Estado, ou até acima do Estado soberano, pois a presença dos maçons, com sua política do segredo e de outras sociedades secretas, permitia-lhes agir de forma supra-estatal. Borges os compara a *Deus*, na ótica da teodicéia leibniziana, no sentido de que sua ação deve ser de *maneira oculta*.

Engels preconiza a auto-supressão do Estado. De acordo com o progresso revolucionário, ensejado nas teorias de Marx e Engels, o Estado cairia por si mesmo.

“O conceito de Estado moderno, enquanto ‘Estado Capitalista ocidental industrialmente desenvolvido’, que se *desagrega* da práxis revolucionária, é um conceito ao mesmo tempo politicamente excludente e cientificamente adequado”, conforme alega Bento I. Borges, às páginas 287 do seu livro. O Estado moderno – diz – não se sujeita a crises e revoluções, pois se tornou capaz de manter as crises em latência, como *tendências de crise*. Essa sua disposição (capacidade) de protelar as crises se deve certamente àquela *razão calculante*, presente na teoria política desde os tempos de Hobbes.

No capitalismo liberal as crises vêm na forma de problemas de direção econômica não resolvidos. Entretanto, para se entender a tese das *tendências de crises* no capitalismo tardio ou organizado é preciso entender o fenômeno de regulação do Estado, que supõe o processo de organização do mercado e a

intervenção do Estado, que entra em grandes lacunas funcionais do mercado. Nas sociedades capitalistas desenvolvidas, os subsistemas se organizam da seguinte maneira: um sistema econômico, um sistema administrativo e o sistema de legitimação, (cf. BORGES, 2004, p. 291-3).

Partindo dos escritos habermasianos, Borges diz que:

Legitimidade significa que um ordenamento político é digno de ser reconhecido como justo e equânime. A legitimidade é, portanto, uma alta expectativa de validade, que envolve grandes grupos, e que se restringe a sociedades organizadas sob a forma de Estado.⁷⁰

E lembra, logo em seguida, que no prefácio à *Teoria da Ação Comunicativa*, está a promessa de naquela obra analisar a tendência a juridicização, enquanto categoria central da modernidade. Os conflitos teóricos são resolvidos num processo de discussão racional, para o qual a virada para o paradigma discursivo instaura uma certa legalidade. As *tendências de crise* se transferem do econômico ao administrativo e daí ao político, (cf. BORGES, 2004, p. 319).

Borges entende que em Habermas prevalece a convicção de que toda a tradição filosófica deve ser reconstruída dentro do paradigma discursivo, como também a sociologia e o direito. É o caso, por exemplo, da concepção chomskyana de competência linguística, monológica, que é suplantada pela de *competência comunicativa*, muito mais abrangente.

O estado moderno caracteriza-se pela crise de legitimação. A teoria do direito discursivo aplica o princípio construtivo da comunicação, que é a simetria de expectativas de validade. “E, no nível pós-tradicional de justificação, só vale como legítimo o direito que conseguiu aceitação racional por parte de todos os membros

⁷⁰ HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução: Carlos N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983 [1976], p. 219-220 *apud* BORGES, 2004, p. 315.

do direito, numa formação discursiva da opinião e da vontade”. Embora *Direito e democracia* tenha sido publicado quase duas décadas depois dessa definição, a maior parte do longo texto – declara Bento I. Borges – é uma demonstração da capacidade que o paradigma do direito discursivo tem para resolver problemas, (cf. BORGES, 2004, p. 325-6).

Direito e democracia, sem dúvida, um dos mais importantes escritos habermasianos, parece provocar uma certa conciliação entre teoria e prática, pois o direito é apresentado, ao mesmo tempo como sistema de saber e sistema de ação, bem entendido, direito sentencial institucionalizado. O direito tem, pois, na sociedade, uma função integrativa e o Estado de direito é o tutor dessa integração, ao cuidar da estabilidade da conservação da identidade, (cf. BORGES, 2004, p. 331). Portanto, falar em crise agora é falar da crise do Estado de direito.

3.5 – Para o conceito de opinião pública.

Seguindo os passos de Habermas, no que ele apresenta no sétimo capítulo de sua tese de livre-docência (1961), que constitui fonte importante desta Dissertação, a presente abordagem incide sobre a estrutura e função do modelo liberal de esfera pública burguesa, levando em consideração sua origem e evolução. O filósofo considera a esfera pública burguesa como categoria típica de época, direcionando sua atenção sobre a Inglaterra do século XVIII, além de buscar elementos na história da França e Alemanha para melhor sustentar sua análise.

O filósofo destaca, sobretudo, o conceito de *publicidade*, ligado ao conceito de opinião pública. Vale lembrar como Habermas chegou a tais noções, desde a delimitação da esfera pública em sua dimensão burguesa, como momento

propedêutico, até a mudança da estrutura social e da função política dessa mesma esfera pública. Importa, é verdade, garantir uma visão de conjunto do pensamento de Jürgen Habermas, ou do que se propõe demonstrar, num recorte específico do conjunto de sua obra política.

Depois de investigar as origens gregas do significado dos termos e confrontá-los com o ambiente cultural alemão e do direito romano, o filósofo constata que o público se situa no reino da liberdade e da continuidade, onde a aparência vale mais que o ser. Por isso, os *aristoi* se destacam entre os *homoioi*. Esses são iguais entre iguais. Situam-se no reino da necessidade e da transitoriedade. Não compõem a *polis*, mas vivem no *oikos*.

Num agradável excursão⁷¹, no qual Habermas se refere a Wilhelm Meister, protagonista de Goethe, no primeiro romance de formação (*bildungsroman*), escrito entre 1795 e 1796, o filósofo mostra como a mentalidade burguesa se diferencia da mentalidade da corte. Referindo-se a Goethe, mostra que o burguês é o que produz, enquanto o cortesão é o que reproduz. O nobre, portanto, só é autoridade na medida em que é capaz de representá-la, o que leva Habermas a manifestar um certo caráter cômico em relação a esta aparência.⁷²

Retomando o caminho, Habermas afirma que já no século XIV a prosperidade da burguesia supunha bons negócios, que só ocorreriam de acordo com o fluxo de informações disponíveis sobre eventos. Surgiram inicialmente as guildas, espécie de

⁷¹ Na propedêutica de sua tese de livre-docência (1961) Habermas faz breve excursão acerca do fim da representatividade pública, referindo-se ao primeiro romance de formação de Goethe. (cf. 1984, p. 25-7).

⁷² Este aspecto da aparência foi também tratado por dois grandes clássicos da política: Maquiavel tenta colocar na figura do príncipe a *virtú* que, ao lado do que ele deve ser de fato, ele tem que expressar aquilo que ele deve parecer. Ele deve, como príncipe, provocar nos súditos sentimentos de temor e respeito, como forma de assegurar-se no poder. Em suas considerações, Maquiavel demonstra que o Vigário Savonarola, homem competente, carismático, capaz de conduzir sabiamente os súditos, não consegue fazê-lo porque não soube manifestar ao público suas aptidões. Também Thomas Hobbes, no *Leviatã*, mostra como é importante ao soberano saber expor suas ideias ao público e impedir que sejam veiculadas, entre os súditos, ideias nocivas ao Estado. Os súditos devem ver, na perspectiva hobbesiana, a figura do soberano como a expressão absoluta da verdade (política não científica), dando-lhe, graças a isso, todo o poder para governá-los.

sindicatos de trabalhadores nas várias áreas, inclusive de informações, que mais tarde se transformariam numa espécie de sistema corporativo de correspondência (correio e imprensa).

No século XVI, porém, *público* torna-se sinônimo de estatal. Não se refere mais à corte, mas ao funcionamento regulamentado de um aparelho munido do monopólio da utilização legítima da força. Ao lado da autoridade da esfera pública, vai se formando a sociedade civil burguesa, que constituirá uma espécie de esfera privada, com sua economia individual.

Hannah Arendt destaca a formação do *social*, que não existia na sociedade feudal. A economia do *oikos*, que antes funcionava como o lugar da produção e do armazenamento, vai gradativamente sendo substituída pela economia de mercado, com indústrias cada vez mais especializadas. O Estado moderno se torna o Estado dos impostos e “as próprias notícias se tornam mercadorias”, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 35). Richard Rorty teria dito a Habermas que quando os jornais se tornaram acessíveis ao povo nos EUA, isso se constituiu num fenômeno mais significativo do que qualquer teoria ou qualquer discurso político.⁷³

Já no século XVIII, os burgueses ligados às velhas corporações de profissionais e pequenos comerciantes decaíram, à medida que os grandes comerciantes vinculados às companhias, ligaram-se diretamente ao Estado, constituindo uma nova *camada culta* do público, que se tornaria uma *esfera crítica*. Esta camada burguesa é o autêntico sustentáculo do público que, desde o início, é um público que lê. Um público que lê é um público que julga. Portanto, a imprensa não apenas noticia, mas cria, agora, uma *opinião pública*.

⁷³ Cf. o artigo de Richard Rorty, traduzido por Bento Itamar Borges, sob o título Habermas, Lyotard e a pós-modernidade, publicado na revista Educação e Filosofia, n. 8, p. 75-95, da UFU.

E, tendo apresentado seu entendimento sobre o conceito de *público* e tangenciado já a ideia de uma opinião pública crítica, que a partir do que lê, cria as condições suficientes para discutir questões políticas, Habermas define esfera pública burguesa nos seguintes termos:

a esfera das pessoas privadas reunidas em um público; elas reivindicam esta esfera pública regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 42).

É importante relembrar esta definição apresentada por Habermas, porque dela deriva uma série de entendimentos mais tarde trabalhados, e também porque ela tem forte incidência sobre o momento histórico que o filósofo analisa. Tanto que ele afirma que os burgueses, como pessoas privadas que são, não governam. Mas como público, quer mudar a forma de dominação pública. Surge assim uma esfera pública, funcionando politicamente.

Nos cafés franceses, entre 1680 e 1730, a intelectualidade se encontrava com a aristocracia. A burguesia, excluída dos postos de comando no Estado e na Igreja, assumia todas as posições-chave na economia. Se por um lado a nobreza não se constituiu, nesse momento, em um público leitor, a burguesia só ouvia música nas igrejas ou nos encontros da sociedade aristocrática. O rei, que antes dava festas, divulgando artes, teatro, etc., é substituído pelo mecenas, que depois será substituído pelo editor. Essa sociabilidade aristocrática, que antes acontecia na corte, agora vai para as cidades.

Habermas mostra dessa maneira como ocorre a mudança da esfera pública. A burguesia constitui a sociedade civil, na esfera privada. Essa mesma burguesia, na medida em que lê, forma, nos salões e clubes de leitura, uma esfera pública

literária, que vai adquirindo um senso crítico e, nessa medida, começa a discutir questões públicas. Portanto, a esfera pública política é precedida pela literária.

As pessoas privadas se reúnem em público para discutirem sobre o que foi lido. Gradativamente, entram em cena as questões políticas, embora mulheres e dependentes (crianças) sejam ainda excluídos da esfera pública política (restringindo-se às questões domésticas).

A imprensa, sempre do lado do Estado, passa concomitantemente às mãos das camadas burguesas da classe média protestante⁷⁴, que acompanha criticamente as tensões entre o parlamento e um público crítico, em debate aberto, frente à figura da realeza corruptora, constringida a governar indiretamente, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 81).

Após a Revolução Francesa, já se falava de uma opinião pública fundamentada em discussões públicas. Mas, tão importante quanto a institucionalização da esfera pública política, é a sua regulamentação jurídica, o que ocorreu na constituição de 1791 que, partindo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, afirma: “A livre comunicação de ideias e opiniões é um dos mais preciosos direitos do ser humano”, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 89).

Processo distinto ocorreu na Inglaterra, onde a legitimação da opinião pública vai se construindo ao longo de cerca de um século, graças ao seu peculiar modelo de desenvolvimento econômico e social. A Inglaterra é apontada como o caso-modelo.

A esfera pública burguesa no século XVIII é marcada pela formação cultural e pela propriedade, o que a caracteriza como esfera pública politicamente ativa. Ao homem, como ao cidadão, cabia a tarefa de legislativamente, defender seus

⁷⁴ Habermas atesta que pela reforma, a religião tornou-se coisa privada. A liberdade de crença assegura historicamente, a primeira esfera de autonomia privada. (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 17-24).

interesses privados e os do Estado. Isso faria do interesse de classe a base da opinião pública no século XIX.

Habermas parte do entendimento de opinião como *doxa*, em oposição ao conceito de *epistême*. Assim, *opinion* refere-se apenas a juízos desprovidos de certeza, ou como modo de ver da multidão, baseado apenas na inclinação. A opinião de um público pensante não é mera opinião, mas uma reflexão privada sobre as coisas públicas.

Na França, graças aos fisiocratas, na metade do século XVIII, a expressão *opinião pública* passa a ter o significado de uma opinião obtida, pela discussão crítica na esfera pública e que, portanto, expressa alguma verdade, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 117). Mas não tem ainda a função legislativa e é contrária ao príncipe. A *volonté générale* de Rousseau é uma opinião irrefletida, mais baseada nos corações que nos argumentos. Seguindo o modelo da *polis* grega, os cidadãos se reúnem para aclamação, não para argumentação pública de um público esclarecido. A opinião pública se restringe, nesse momento, às pessoas esclarecidas. Mas ela foi desenvolvida primeiro na Inglaterra e na França e só depois foi levada à Alemanha. Importa destacar nesse momento que a esfera pública funcionando politicamente torna possível a formação de um Estado liberal de direito.

Kant, no apêndice *À Paz Perpétua*, vincula obrigatoriamente a política e a moral. Ele retoma dois postulados da Doutrina do Direito: 1) A constituição civil de todo e qualquer estado deve ser republicana e 2) A relação dos Estados entre si, numa federação cosmopolita, deve ser pacifista. Assim, uma ordem justa supõe a liberdade civil, no plano interno, como também a paz mundial, no plano externo. Para Kant, um iluminista do século XVIII, o poder da razão deve substituir a coerção.

Portanto, Kant propõe a supressão do princípio absolutista *auctoritas non veritas facit legem*, com o qual Hobbes havia posto fim à guerra civil religiosa na Inglaterra, havia instituído a autoridade absolutista do soberano e havia reduzido a sociedade civil à esfera privada. O soberano hobbesiano personifica a razão. Fora do discurso, tudo é politicamente inconsequente.

Kant defende a publicidade como o único princípio que garante o acordo entre a política e a moral. Nessa perspectiva, afirma Habermas que “todas as máximas da ação política precisam, agora, da publicidade para coincidirem univocamente com o direito e a política, exatamente porque precisam ser adequadas à intenção geral do público (a felicidade)”, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 137).

O iluminismo representa, aos olhos de Kant, a possibilidade do homem (indivíduo) superar sua própria *minoridade* e ir em direção ao outro (constituindo assim relações éticas) e da humanidade se integrar numa ordem universalmente justa, (constituindo assim relações políticas). Isto supõe a publicidade, como capacidade do indivíduo sair do seu âmbito privado e rumar-se ao outro.⁷⁵ Ou, visto num plano mais amplo, sugere a capacidade da humanidade de pensar sempre em comunhão com o outro.⁷⁶

Kant, no contexto dos enciclopedistas e dos iluministas, restringe o uso público da razão aos eruditos (ou aos filósofos, que se reservam o uso da razão pura). Habermas, entretanto, verifica que a esfera pública não se restringe mais às pessoas instruídas, mas a todo o público que usa sua razão e se envolve de forma comunicativa, discursiva. Assim, a publicidade como princípio supõe que o uso público da razão deve ser livre, em princípio.

⁷⁵ Segundo Miroslav Mílovic, Kant vislumbra a intersubjetividade, mas mantém-se preso à filosofia do sujeito. Somente Apel e Habermas, através da *linguistic-pragmatic turn* conseguem fazer a transposição para a intersubjetividade.

⁷⁶ Apel lembra que mesmo o pensador solitário usa do *medium* da linguagem para pensar e suas categorias (do

Kant, em sua visão cosmopolita de mundo, refere-se aos literatos e aos salões em que as *sociedades heterogêneas* trocavam ideias. Nas casas burguesas se estabelece o público: *sábios*, comerciantes e senhoras, que gracejam e raciocinam. É o público dos cidadãos que discutem questões da *res publica*. Essa esfera pública politicamente em funcionamento é o princípio do estado liberal de direito.

A legislação se baseia na vontade do povo decorrente da razão, pois as leis têm sua origem na *concordância pública* do público pensante. A soberania popular supõe o uso público da razão.

A lei natural da dominação é substituída pela soberania das leis jurídicas. A política passa a ser fundamentalmente moral. O progresso da espécie humana não se dá de um *quantum* crescente de moralidade, mas de um aumento dos produtos de legalidade. Os indivíduos devem submeter-se às leis que entes racionais em conjunto solicitam para sua sobrevivência.

Habermas aborda, também, a mudança da estrutura social da esfera pública. Ele observa que a esfera pública burguesa é marcada por tensões entre o Estado e a Sociedade, num contexto de Mercantilismo. O neomercantilismo caracteriza-se pela intervenção estatal, pela estatização da sociedade, pela destruição da esfera pública burguesa e pela separação entre Estado e Sociedade.

Em 1873, porém, com a grande depressão, tem início a era liberal. A Inglaterra domina o mercado mundial, constituindo um verdadeiro oligopólio das indústrias.

No século XX, além das funções administrativas (polícia e justiça), o Estado assume funções de redistribuição da renda. Ou seja: influência democrática sobre o

pensamento) são as da linguagem constituída numa comunidade de comunicação real.

ordenamento econômico. O direito de propriedade não é limitado apenas mediante intervenções econômicas, mas através de garantias jurídicas. Surge um momento publicitário, que corresponde à socialização do Estado e à estatização da sociedade, mas que não se restringe ao direito público, nem ao direito privado, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 178-180).

Os burgueses da era liberal viviam sua vida privada na família e na profissão. Agora, aquela se torna cada vez mais esfera privada, enquanto o mundo do trabalho se torna cada vez mais esfera pública. A família, antes produtora, se tornou consumidora. No cerne da esfera privada desenvolveu-se uma esfera pública literária, que tinha já um caráter político.

A cultura burguesa não era mera ideologia, pois o raciocínio das pessoas privadas, nos salões, não estava subordinado ao ciclo de produção e consumo. Distinguem-se, nesse momento, os negócios, que correspondem à auto-sustentação das pessoas privadas e a sociabilidade que as liga, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 190).

No século XX, há uma refuncionalização sócio-psicológica das relações. As formas burguesas de convívio social são substituídas. A comunicação pública cessa. Observa-se a abstinência do raciocínio literário e político. Surge a cultura dos *debates departamentalizados* (religião, política, literatura...), (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 193-4). A cultura se torna um bem de consumo. E, como mercadoria, atinge uma classe específica, independente da escolarização.

Seguindo o modelo americano da *imprensa de massa*, há uma divulgação sócio-psicológica da cultura, com a despolitização do conteúdo. A imprensa politicamente pensante perde espaço. A informação pronta para o consumo torna-se agradável e mais facilmente digerível e tem por função mais distrair que levar ao uso

público da razão: Rádio, cinema e televisão eliminam a distância que o espectador precisa guardar em relação à letra impressa. Eles cativam o público, mas tiram a distância da *emancipação*, ou seja, a chance de poder dizer e contradizer.

Habermas conclui que “o mundo criado pelos meios de comunicação de massa, só na aparência ainda é esfera pública”, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 202). Há um público que pensa a cultura e um público que consome a cultura.

Habermas empreende, ainda, análise histórica sobre a Imprensa, instituição por excelência da esfera pública, e suas relações com os partidos políticos. Observa que ela tem inicialmente interesse lucrativo. Mas a imprensa de informação evoluiu para imprensa de opinião, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 214). Os jornais, condutores da opinião pública, tornam-se meio de luta da política partidária. Ele afirma: “Outrora, a *publicidade* teve de ser imposta contra a política de segredo praticada pelos monarcas. (...) Hoje ela se impõe com a ajuda de uma secreta política de interesses”, (HABERMAS, 1984 [1961], p. 235). “Os partidos dos grandes honoráveis marcaram a esfera pública política da era liberal”, (WEBER *apud* HABERMAS, 1984 [1961], p. 236).

Os partidos são instrumentos de formação das vontades e opiniões, mas não nas mãos do público e sim nas mãos daqueles que mandam no aparelho do partido, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 238).⁷⁷

A publicidade sustenta, em alguns casos, as eleições. Surge o *marketing* político, especialistas em publicidade, neutros em questão de política partidária, contratados para vender política apoliticamente, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 252). Surgem as pesquisas de mercado e opinião.

⁷⁷ Cf. também ARAGÃO, Lúcia. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

A esfera pública manipulada gera reações previsíveis. O cálculo sócio-psicológico cuidadosamente elaborado deve respeitar as tendências do mercado. A popularidade se mantém através da publicidade. Assim, um público de cidadãos, desintegrado enquanto público, pode ser chamado pela publicidade a legitimar acordos políticos, sem que seja capaz de efetiva participação na vida política do Estado, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 254-258).

Num estado democrático de direito, todos têm iguais direitos de manifestar suas ideias privadas, independente dos fundamentos das mesmas. A opinião pública reina, mas não governa. Com a discussão parlamentar, a opinião pública dá a conhecer ao governo as suas aspirações e o governo transmite à opinião pública a sua política.

A opinião pública na França é “um poder invisível, que sem dinheiro, sem guardas e sem exército, dita leis que são cumpridas, inclusive no castelo do rei”, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 308, nota: 27).

Finalmente, Habermas trabalha a ideia de *Publicidade* crítica ligada à opinião pública. Admite que nas sociedades complexas, essa opinião pública não se refere ao público em sua totalidade, mas a um substituto habilitado para essa função. Em contrapartida, fala de uma Publicidade manipulada, ligada à opinião não-pública e reconhece que há uma relação de complementariedade entre essas posições antagônicas.

A *opinião pública* é vista, portanto, como a única forma reconhecida de legitimação da dominação política, (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 276). No Estado moderno a verdade e a soberania popular se apóiam na opinião pública:

1) A opinião pública liberal é composta por um público pensante (grandes correntes formadoras de opinião pública na antiga sociedade burguesa) aliado a um público

aclamativo. Esse modelo contrapõe-se à opinião comum. A publicidade garante acesso a todos, o que a torna racional.

2) Discussão Parlamentar: A opinião pública manifesta suas aspirações ao governo e o governo manifesta sua política à opinião pública. A opinião pública reina, mas não governa.

Leibholz não concorda com essa contraposição entre governo e Parlamento, como porta-voz da opinião pública. Na democracia plebiscitária vale a vontade da maioria, (ou do partido da maioria) no governo.

Nos casos 1 e 2, o processo de formação da opinião e da vontade nas democracias de massas torna a opinião do povo politicamente irrelevante. Portanto, exclui o público da opinião pública. A partir dos anos de 1850, a *opinião pública* passa a ser tema estudado pelas ciências, como a psicologia social.

Ao considerar o conceito de opinião pública, do ponto de vista histórico, Habermas liga *public* a *mass* e a *group* e define *opinion* como expressão sobre um tópico controverso ou expressão de uma atitude. E reconhece, ademais, que a opinião não precisa ser verbalizável. Ela é ligada aos usos, costumes, religião, hábitos. Está necessariamente ligada a processos grupais.

Mas, se não há uma comunicação racional entre os grupos, ou um conformismo irracional, a opinião pública se restringe a comportamentos relativos à dominação, (SCHMIDT *apud* HABERMAS, 1984 [1961], p. 282).

A opinião pública supõe publicidade e se divide em opiniões formais, que são aquelas institucionalmente autorizadas e informais, que são aquelas pessoais, não-públicas. Estas incluem questões culturais (p.ex: pena de morte, moral sexual, etc.), questões pessoais na socialização (p. ex: guerra, paz, segurança, etc.) e a indústria cultural (mídia, clichês culturais).

Portanto, só no século XVIII o raciocínio público era intermediado literariamente. Os processos de comunicação dos grupos estão sob a influência dos meios de comunicação de massa ou dos líderes de opinião, mesmo que haja opiniões refletidas, formadas nos debates literários e intelectuais. (Mas como estão fora do contexto de comunicação de um público, são opiniões não-públicas), (cf. HABERMAS, 1984 [1961], p. 286). Há também as opiniões quase-públicas formais, que circulam em grupos restritos.

Posto isso, podemos afirmar que Habermas conclui sua obra de 1961, estabelecendo três tipos de Publicidade: A demonstrativa, que atende a interesses político-partidários; a manipulativa, que supõe distinguir entre opinião quase-pública e opinião publicamente manifesta e a publicidade crítica, capaz de estabelecer uma opinião pública.

Habermas avalia sua obra, através do prefácio à 17ª edição, que leva o título *O espaço público 30 anos depois*. Ele reconhece que é preciso considerar uma pluralidade de esferas públicas concorrentes e a dinâmica do processo de comunicação exclusivo da esfera pública dominante. Há uma esfera pública plebeia, ao lado da esfera pública burguesa. Mas ela foi historicamente reprimida. Suas pressuposições sociais foram suspensas, (cf. HABERMAS, 1999 [1990], p. 8-9).

Há também uma esfera pública representativa, onde os nobres, monarcas e eclesiásticos são representados, mas o povo excluído. A democracia burguesa é contraditória – reconhece Habermas – na medida em que exclui as mulheres, os operários, os camponeses e o baixo povo da participação na formação da opinião e da vontade política, (cf. HABERMAS, 1999 [1990], p. 11).

O Estado como organização da dominação estava separado da sociedade representada pela burguesia. O interesse particular, levado a uma esfera pública,

transforma os burgueses em cidadãos. Isto significa dizer: O Estado se transforma em meio de auto-organização da sociedade. Um espaço público funcionando politicamente não tem necessidade das garantias oferecidas pelas instituições do Estado de direito. Supõe também a cultura de uma população habituada à liberdade. Hoje, o núcleo institucional da sociedade civil é constituído por agrupamentos voluntários fora da esfera do Estado e da economia, (igrejas, sindicatos, partidos políticos, clubes, associações especiais, etc.), (cf. HABERMAS, 1999 [1990], p. 26).

3.6 - A ação comunicativa como exercício da liberdade e da democracia

Habermas admite ter concentrado sua análise das condições da gênese e legitimação do direito na política legislativa, deixando em segundo plano os processos políticos. Ele pretende utilizar o termo *política* como uma arena, na qual se desenrolam processos de poder e a analisa levando em conta controvérsias estratégicas guiadas por interesses ou por operações sistêmicas. Nesse sentido, política é um processo que envolve negociações e formas de argumentação, (cf. HABERMAS, 2003 [1992], v. 2 , p. 9).

Segundo Werner Becker, que considera a fundamentação do jogo democrático numa perspectiva empirista, o que legitima o Estado é o reconhecimento fático por parte dos que estão submetidos à sua autoridade, seja por mera tolerância, seja por assentimento livre, (cf. HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 12). Importa, sobretudo, a estabilização da autoridade estatal. Esta perspectiva, entretanto, não se sustenta, segundo a ótica habermasiana, por não conferir validade normativa à luta pelo poder dos partidos políticos.

Por isso, Habermas apoia-se na comparação entre modelos normativos de democracia, para desenvolver seu conceito procedimental, incompatível com a ideia de uma sociedade centrada no Estado. Mas esclarece de início que o que entende por Estado *liberal* está mais ligado à tradição lockeana que a Dworkin ou Rawls, (cf. HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 18: nota 10).

Na perspectiva liberal, que concebe o Estado como protetor da sociedade econômica, o processo democrático se realiza exclusivamente na forma de compromissos de interesses, ao passo que na interpretação republicana, em que o Estado não é senão a institucionalização da comunidade ética, a formação democrática da vontade realiza-se no auto-entendimento ético-político, cujos conteúdos deliberados têm o respaldo do consenso entre os sujeitos privados.

A teoria do discurso – assevera Habermas – assimila elementos de ambos os lados. Esse processo democrático, diz ele, estabelece um nexos interno entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de auto-entendimento e discursos da justiça, fundamentando a suposição de que é possível chegar a resultados racionais e equitativos, (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 19).

“Na visão republicana, a formação política da opinião e da vontade das pessoas privadas constitui o *medium*, através do qual a sociedade se constitui como um todo estruturado politicamente”, (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 19-20).

Na visão liberal, essa separação polêmica entre aparelho do Estado e sociedade, que aparentemente não pode ser eliminada, tem que ser superada pelo processo democrático. O equilíbrio regulado do poder e dos interesses necessita evidentemente de uma canalização através do Estado de direito. A formação democrática da vontade de cidadãos auto-interessados, dominada por expectativas normativas relativamente fracas, constitui apenas um elemento no interior de uma constituição destinada a disciplinar o poder do Estado através de medidas normativas (tais como direitos fundamentais, divisão dos poderes, vinculação à lei, etc.), e a mover, através da concorrência entre os partidos, o governo e a oposição a respeitar adequadamente os interesses sociais e os valores (...) Ela não se orienta pelo *input* de uma formação política racional da vontade, e sim pelo *output* de uma avaliação bem-sucedida das realizações da atividade do Estado. (...) O nervo do modelo liberal não consiste na autodeterminação democrática das pessoas que deliberam, e sim, na normalização constitucional e democrática de uma sociedade econômica, a qual deve garantir um bem comum apolítico, através da satisfação das expectativas

de felicidade de pessoas privadas em condições de produzir, (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 20-1).

A teoria do discurso coloca no centro o processo político da formação da opinião e da vontade, sem, porém, entender a constituição do Estado de direito como algo secundário. Habermas comenta:

Na teoria do discurso, o desabrochar da política deliberativa não depende de uma cidadania capaz de agir coletivamente e sim, da institucionalização dos correspondentes processos e pressupostos comunicacionais, como também do jogo entre deliberações institucionalizadas e opiniões públicas que se formaram de modo informal. A procedimentalização da soberania popular e a ligação do sistema político às redes periféricas da esfera pública política implicam a imagem de uma sociedade descentrada, (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 21).

Na interpretação liberal, a formação democrática da vontade tem a função única de legitimar o exercício do poder político. Ao passo que na interpretação republicana, a formação democrática da vontade tem a função de *constituir* a sociedade como uma comunidade política e manter viva, em cada eleição, a recordação desse ato fundador, (cf. HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 22-3).

A teoria do discurso, porém, entende que os

processos e pressupostos comunicativos da formação democrática da opinião e da vontade funcionam como a comporta mais importante para racionalização discursiva das decisões de um governo e de uma administração vinculados ao direito e à lei", (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 23).

Norberto Bobbio, na perspectiva de uma teoria da democracia, antevê a multiplicação de interesses de grupos concorrentes, que dificulta a formação imparcial da vontade e, com o crescimento das burocracias estatais e de tarefas públicas, forma-se um ambiente propício a uma dominação tecnológica e à apatia das massas.⁷⁸

⁷⁸ BOBBIO, N. *The Future of Democracy*, Cambridge, 1987 *apud* HABERMAS, 2003 [1992], p. 26.

Entretanto, situações históricas reais submeteram a discussões profícuas sobre que temas seriam politicamente relevantes ou que temas estariam circunscritos à esfera privada. Por isso, Nancy Fraser chega ao entendimento de que “só os participantes podem decidir o que é e o que não é do interesse de todos”, (cf. HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 39).

Robert Dahl, por seu turno, busca uma compreensão procedimentalista do processo democrático que, segundo sua argumentação, supõe:

- a) A inclusão de todas as pessoas envolvidas;
- b) Chances reais de participação no processo político;
- c) Igual direito a voto nas decisões;
- d) O mesmo direito para a escolha dos temas e para controle da agenda e
- e) Uma situação na qual todos os participantes, tendo a mão, informações suficientes e bons argumentos, possam formar uma compreensão articulada acerca das matérias a serem regulamentadas e dos interesses controversos. A última exigência visa ao nível de informação e ao caráter discursivo da formação da vontade, (cf. HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 42-3).

Habermas observa que Dahl trabalha com indicadores estatísticos, do ponto de vista das condições sociais favoráveis para uma domesticação jurídica do poder social e do poder monopolizado pelo estado e conclui que as sociedades modernas, dinâmicas e pluralistas se caracterizam, em especial, por um PIB (Produto Interno Bruto) relativamente alto, um modo de produção econômica baseado no mercado, um elevado grau de urbanização, elevado nível de educação, mortalidade infantil em queda, aumento da expectativa de vida, etc., (cf. HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 44).

Dahl entende que a maior dificuldade enfrentada pela democracia é o encapsulamento do saber político especializado, que impede os cidadãos de aproveitá-lo para a formação das próprias opiniões. Por isso Habermas lembra que:

O agir comunicativo aponta para uma argumentação na qual os participantes justificam suas pretensões de validade perante um auditório ideal sem fronteiras. Os participantes de uma argumentação partem da suposição idealizadora de que, no espaço social e no tempo histórico, existe uma comunidade comunicacional sem fronteiras e tem que pressupor, segundo uma formulação de K. O. Apel, a possibilidade de uma comunidade ideal 'dentro' de sua situação social real: Quem argumenta pressupõe simultaneamente uma comunidade de comunicação real, da qual ele mesmo se tornou um membro através de seu processo de socialização, e uma comunidade ideal, que estaria, em princípio, em condições de entender adequadamente o sentido de seus argumentos e de avaliar definitivamente sua verdade.⁷⁹

Mas reconhece que na sociedade atual:

as fontes da participação em comunicações políticas são geralmente escassas, ou seja: o tempo do qual cada indivíduo dispõe é exíguo; a atenção prestada aos temas, que tem a sua própria história, é episódica; a disposição e a capacidade de dar contribuições próprias para esses temas é pouca; finalmente, existem enfoques oportunistas, afetos, preconceitos, etc., que prejudicam uma formação racional da vontade, (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 54).

Habermas dedica o capítulo oitavo de *Direito e Democracia: Entre facticidade e validade*, volume II, à análise do papel da sociedade civil e da esfera pública política. E fala de um *poder comunicativo*, que implica um sistema de ações administrativas (Estado) e uma Esfera pública política, que constitui o poder social da sociedade, propriamente dita. Entende, na sua teoria da ação, o *Poder* como a capacidade de atores de imporem sua vontade à vontade contrária dos outros.

Ele se propõe apresentar um conceito procedimental de política deliberativa, segundo o pensamento de John Elster; a teoria da regulação de H. Wilkes, que

⁷⁹ Apel, K. O. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, in id., Transformation der Philosophie. Frankfurt/M. 1973, v. II. p. 428 *apud* HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 50. Há uma versão desta obra de Apel, publicada em dois volumes pela Ed. Loyola, 2000.

sugere a reintegração da sociedade decomposta em sistemas funcionais autônomos e o poder do Estado de direito, segundo B. Peters, para o que ele supõe a capacidade da sociedade civil de introduzir, no sistema político, conflitos existentes nas periferias. Tentar-se-á acompanhar o raciocínio habermasiano, o que parece nos ajudar a chegar mais facilmente aos objetivos perseguidos.

Partindo de uma concepção de Política como poder político e administrativo, reflexo da manifestação do poder social, segundo o modelo liberal de democracia, Habermas observa que o Estado protetor se sustenta por eleições, caracterizadas pela concorrência de partidos e por um governo, incumbido da distribuição de competências, cabendo, portanto, ao poder administrativo primar pela formação da vontade parlamentar.

Assim, segundo os moldes da teoria do pluralismo, ou teoria normativa do liberalismo, o Estado é representativo e os cidadãos e interesses individuais são substituídos por organizações e interesses organizados.

Por isso, conclui o filósofo que a luta pelo poder se dá entre elites que não podem satisfazer os interesses dos demais grupos. E, como não há exposição de objetivos a um eleitorado passivo, a única garantia de que o Estado visa ao bem comum é a racionalidade das elites, que têm que se orientar pelas necessidades públicas relevantes, (cf. HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 60-1).

Numa teoria do sistema, com o abandono do modelo normativo, verifica-se a auto-regulação, com alternâncias de poder (governo-oposição). Já na teoria econômica da democracia (*oikos*), ligada à legitimação (individualismo metodológico), tenta resgatar intuições normativas do liberalismo. Na ótica da teoria da decisão, por seu turno, observa-se a valorização do voto, que representa os interesses individuais.

Cargos são barganhados por interesses particulares agregados, o que legitima tais barganhas, tornando-as éticas, podendo, inclusive, ser *filtradas* institucionalmente. Habermas admite que "desta maneira, processos institucionalizados podem promover um agir político *responsável*". Segundo as palavras de C. Offe,

agir responsavelmente significa que o agente assume em relação às próprias ações e no *futurum exactum*, a perspectiva metódica de alguém que é, ao mesmo tempo, ele mesmo, um especialista e um outro generalizado, validando assim, de modo objetivo, social e temporal, os critérios do agir", (OFFE, C. *apud* HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 63).

Para a teoria dos sistemas, a sociedade é uma rede de sistemas parciais autônomos que se fecham, mas interagem segundo modos de operações próprios. Perde-se a noção hierárquica da sociedade centrada no Estado e o próprio sistema político, especializado na produção de decisões, perde privilégios. Ela atribui a formação política da opinião e da vontade a um público de cidadãos e de clientes incorporados ao sistema político, porém desligados das raízes que os prendem ao mundo da vida, isto é, à sociedade civil, à cultura política e à socialização. Luhmann afirma:

A administração prepara os projetos para a política e domina as comissões parlamentares e instituições semelhantes. Com o auxílio de suas organizações partidárias, a política sugere ao público o que escolher e por que. O público, por sua vez, influencia a administração através dos mais diferentes canais, tais como organizações de interesses, chegando até a apelar para as lágrimas nos gabinetes administrativos.⁸⁰

O aumento da complexidade social provoca um *fluxo informal*, pois na medida em que a teoria dos sistemas expurga toda normatividade contida no fluxo do poder regulado pelo Estado de direito, admite apenas a auto-regulação ao poder administrativo, transformando a política e o direito em sistemas fechados. Isso o

⁸⁰ LUHMANN, N. *Politische Theorie in Wohlfahrtsstaat*. Munique: 1971, p. 46 *apud* HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 64: nota 11.

impede de integrar a própria sociedade, embora seja especialista em regulação. Provoca um *autismo social*, (cf. HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 65).

Elster não acredita que as pessoas ajam prioritariamente de modo egoísta na sociedade. Ele descreve o processo democrático como um mecanismo que modifica preferências através de discussões públicas. Importam-lhe os aspectos procedimentais dessa formação racional da vontade. Ao lado do agir estratégico, ele coloca o agir regulado por normas. Segundo ele, ninguém usaria normas estrategicamente, sem supor seu reconhecimento intersubjetivo. Isto opõe normas e valores à sociedade e faz dos acordos racionais uma barganha. Ora, tais negociações (barganhas) são acompanhadas por normas empíricas e supõem atores que se orientam pelo sucesso.

Portanto, Elster explica os processos de negociação regulados normativamente, onde interagem expectativas racionais de sucesso apoiados em normas sociais. Tais negociações são realizadas por argumentação racional e por ameaças e promessas, que supõem validade e credibilidade, respectivamente. E, para atender a parceiros de negociações que agem comunicativamente ao lado dos que agem estrategicamente, é preciso alargar o conceito de racionalidade e admitir que normas e orientações valorativas possuem um núcleo racional.

Isto pode ser conseguido pelo conceito deontológico de justiça, pois cabe à política não apenas eliminar regulamentações ineficientes e antieconômicas, mas criar e garantir condições de vida, no interesse simétrico de todos.

Analisando as várias discussões ocorridas nas assembleias constituintes da Filadélfia (1776) e de Paris (1789-91), Elster percebe que a formação parlamentar da opinião e da vontade não se explica pelas premissas empiristas do equilíbrio de interesses, regulado pelo poder, mas que as resoluções do legislador político foram

motivadas racionalmente pelo entendimento apoiado na validade e pelo influenciamento orientado pelo sucesso. Ele, Elster, diz:

O processo de elaboração da constituição pode esclarecer os dois tipos de atos de fala que designarei através dos termos 'argumentar' e 'negociar'. Para entender os debates constitucionais, nós podemos tirar proveito do pensamento de Jürgen Habermas e Thomas Schelling - mesmo que minhas ilustrações se refiram principalmente às duas assembleias constituintes, muito daquilo que eu teria a dizer aplica-se melhor aos legisladores, as comissões e organismos semelhantes.⁸¹

E insiste ainda Habermas, nas palavras de Elster:

Outros contextos ensinaram-nos que uma pequena porção de cooperadores é suficiente, no quadro de uma população, para levar todos a comportar-se 'como se fossem' verdadeiros cooperadores. De modo semelhante, um pequeno grupo de indivíduos imparciais poderia induzir um grande número a imitar sua imparcialidade em função de interesses egoístas... De modo que a norma oposta à manifestação de interesses egoístas será mais forte nos dispositivos públicos do que no quadro dos debates que se desenrolam a portas fechadas. Além disso, um dispositivo público encorajará o uso de engajamentos prévios em nome de princípios, tendo como caixa de ressonância para a pretensão a audiência mais ampla, e dificultando mais a sua desistência.⁸²

De tudo isto, Habermas pode tirar duas conclusões provisórias de seus estudos: 1) As condições para uma formação política racional da vontade não devem ser procuradas apenas no nível individual das motivações e decisões de atores isolados, mas também no nível social dos processos institucionalizados de formação da opinião e da deliberação e 2) Os resultados da política deliberativa podem ser entendidos como um poder produzido comunicativamente, (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 72-3).

H. Wilkes interpreta a sociedade na linha da teoria dos sistemas. Para ele, as linguagens especializadas esgotam a linguagem comum e os sistemas funcionais esgotam o mundo da vida.

A visão neocorporativista de Wilkes visa a configurações das relações entre

⁸¹ ELSTER, 1991, p. 4 *apud* HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 71: nota 27.

sistemas parciais autônomos, interdependentes e capazes de ação. Essa sociedade seria integrada e tutelada por um equilíbrio intersistêmico. Assim, através de sistemas de negociação não hierarquizados, o Estado supervisor tenta afinar-se com sistemas sociais funcionais; através da linguagem do direito o Estado coloca à disposição dos sistemas regulados *formas* que lhe permitem estabelecer suas próprias prioridades, dando a essas preferências um novo *status*. O direito civil, individualista, é estendido a atores coletivos e transposto do plano pessoal para o das relações de sistemas.

Através do direito, o Estado oferece proteção contra a destruição do meio-ambiente, contra a contaminação atômica ou a modificação letal da herança genética, contra efeitos colaterais e não controlados causados por grandes instalações técnicas, produtos farmacêuticos, experimentos científicos, etc.

Assim, o direito passa da condição de regulação autoritária a *programas de relação*, que leva o próprio sistema que está gerando perigos à re-orientações na regulação. O direito funciona como catalisador de transformações internas; E, finalmente, ao passar do plano da formação democrática da opinião e da vontade das pessoas para o das relações intersistêmicas é preciso manter intacto o *conteúdo essencial* das democracias. As relações comunicacionais entre as unidades descentradas geram o consenso necessário para definir as bases do dissenso, que dissolveria a sociedade.

Mas Habermas pensa que, embora Wilkes use terminologia intersubjetivista, o diálogo entre sistemas funcionais apenas assegura o *status quo* do saber sistêmico, não tratando normas, valores ou interesses, como na prática comunicativa de pessoas privadas; que, embora sejam generalizadas, as regras desse diálogo

⁸² ELSTER, 1991, p. 91-2 *apud* HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 71-2: nota 28.

perdem o conteúdo universalista dos processos democráticos; e que tal proposta de integração da sociedade, da teoria dos sistemas, escamoteia um problema de legitimação, (cf. HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 77-8).

Por isso, defende as teses de que uma comunicação bem sucedida pressupõe que as partes apresentem informações reciprocamente relevantes, de tal maneira que possam ser entendidas mesmo em contextos com outros critérios de regulação. Por exemplo, no direito privado internacional, as normas devem estar aptas a enfrentar colisões, que constroem, na visão de cada sistema, pontes para o entendimento com outros sistemas; e de que o Estado supervisor deve afastar o perigo de uma absolutização da racionalidade dos sistemas sociais, às custas da racionalidade do todo. Embora a regulação do sistema se dê nos moldes do direito, a delegação de competência legislativa pelo Estado a sistemas de negociação pode gerar a *autoridade dupla*, dividida entre administração estatal e sistemas sociais funcionais. Tais *discursos societais* impedem a administração pública de satisfazer à forma democrática do fluxo do poder oficial.

Além disso, políticas negociadas neocorporativisticamente entram em conflito com grupos da população da periferia da sociedade. Só se pode proteger o sistema político como o Estado de direito, quando as autoridades assumem seu dever legal de representar a vontade das pessoas privadas atualmente não envolvidas.

Mas entende ainda Habermas que a visão neocorporativista sustenta que o saber dos especialistas pode prescindir de valores e pontos de vista morais e basear-se apenas em programas jurídicos específicos. Torna-se necessário, porém, assumir feições de uma política deliberativa, caracterizada pelo debate público, controlado pela opinião pública, entre especialistas e contra-especialistas.

Mesmo a sociedade de sistemas parciais autônomos supõe o poder

comunicativo do público de cidadãos. O sistema político estruturado no Estado de direito permanece aberto ao mundo da vida, pois a formação institucionalizada da opinião e da vontade supõe os contextos comunicacionais informais da esfera pública, nas associações e na esfera privada.

A linguagem comum multifuncional, não especializada, portanto, é o *medium* do agir orientado pelo entendimento, através do qual o mundo da vida se reproduz e os próprios componentes do mundo da vida se entrelaçam entre si.

A esfera privada do mundo da vida (intimidade), protegida da publicidade, integra sistemas de reprodução cultural (a escola), de socialização (a família) e de integração social (o direito) e forma uma rede de ações comunicativas.

Do ponto de vista da coordenação da ação, o componente social do mundo da vida consiste na totalidade das relações interpessoais ordenadas legitimamente. Inclui associações, coletividades e organizações especializadas. Esses sistemas de ações se independentizam com normas, valores e entendimentos, mas através da institucionalização jurídica dos meios de regulação, esses meios continuam ancorados no componente social do mundo da vida.

O núcleo do sistema político é formado por três complexos institucionais: a administração (incluindo o governo), o judiciário e a formação democrática da opinião e da vontade (incluindo corporações parlamentares, eleições políticas, concorrências entre partidos, etc.).

Em sociedades mais complexas a administração pode-se dar através da formação de uma periferia interna (universidades, apresentações de corporações), que contribuem com a administração e de uma periferia exterior, formada pelos "compradores e fornecedores", (cf. HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 87).

Esses sistemas de negociação, que tematizam problemas sociais, colocam

exigências políticas e articulam interesses e necessidades, se compõem de um leque abrangente de instituições, como igrejas e grupos com preocupações públicas, tais como a proteção do meio ambiente, dos animais, o teste de produtos, etc.

Tais associações, formadoras de opiniões, especializadas em formar influência pública fazem parte da infra-estrutura civil de uma esfera pública dominada pelos meios de comunicação de massa, que através de seus fluxos comunicacionais diferenciados e interligados, forma o verdadeiro contexto periférico.

Peters afirma que a legitimidade das decisões (numa democracia) depende de processos de formação da vontade e da opinião na periferia da sociedade. Em casos de conflitos, os parlamentos e tribunais, aos quais se reserva formalmente um tratamento construtivo e reconstrutivo das razões normativas, podem determinar faticamente a direção do fluxo da comunicação.

Na ótica de uma teoria da democracia, a esfera pública não pode limitar-se a perceber e identificar problemas, mas deve tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de forma convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar.

Apresentou-se alhures, uma compreensão habermasiana de esfera pública, conforme o texto de 1961. É interessante observar como nos seus escritos posteriores, Habermas demonstra manter a mesma perspectiva dualista de abordagem da sociedade, como sistema e mundo da vida. Assim, ele define a esfera pública nos seguintes termos: rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opinião. Ela não é uma instituição, uma organização ou um sistema, pois ela não constitui uma estrutura normativa. Caracteriza-se através de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis, onde os fluxos comunicacionais se condensam em opiniões públicas, enfeixadas em temas específicos, embora não se

especialize em nenhuma das funções de reprodução do mundo da vida (religião, escola, família) ou dos diferentes aspectos de validade do saber comunicativo através da linguagem comum, como é o caso da ciência, da moral, da arte. A esfera pública se reproduz através do agir comunicativo. (cf. HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 92-3).

Disso infere que "a esfera pública constitui principalmente uma *estrutura comunicacional* do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o *espaço social* gerado no agir comunicativo, não com as funções nem com os *conteúdos* da comunicação cotidiana".⁸³ E afirma em seguida:

O espaço de uma situação de fala, compartilhado intersubjetivamente, abre-se através das relações interpessoais que nascem no momento em que os participantes tomam posição perante os atos de fala dos outros, assumindo obrigações ilocucionárias. (...) E o acordo que se alimenta da liberdade comunicativa que uns concedem aos outros, movimenta-se num espaço público, constituído através da linguagem. Em princípio, ele está aberto para parceiros potenciais do diálogo, que se encontram presentes ou que poderiam vir a se juntar, (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 93).

A esfera pública tem que se reproduzir como uma estrutura autônoma.

Para preencher sua função, que consiste em captar e tematizar os problemas da sociedade como um todo, a esfera pública política tem que se formar a partir dos contextos comunicacionais das pessoas virtualmente atingidas. O público que lhe serve de suporte é recrutado entre a totalidade das pessoas privadas, (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 97).

Os problemas tematizados na esfera pública política, advindos da esfera da vida privada, encontram também expressão nas linguagens da religião, da arte e da literatura, o que permite e até provoca um entrelaçamento da esfera pública *literária* com a política.

Historicamente, a relação entre esfera pública e privada teve início em reuniões e organizações de um público leitor, que se compunha de pessoas

⁸³ HABERMAS, J. *Direito e Democracia*: Entre facticidade e validade, v. II, 2003 [1992], p. 92.

privadas, burguesas, que se aglutinavam em torno de jornais e periódicos.⁸⁴

Em casos específicos, as estruturas comunicacionais da esfera pública aliviam o público da tarefa de tomar decisões. Estas ficam reservadas a instituições que tomam resoluções. Uma opinião pública não é um agregado de opiniões individuais (não é resultado da pesquisa de opinião). O sucesso da comunicação pública se mede por critérios formais do surgimento de uma opinião pública qualificada. Estruturas de coação (poder) podem afastar discussões fecundas e esclarecedoras da esfera pública.

Parsons, ao estudar o assunto, fala de *influência*, como a competência que pessoas ou instituições têm de participar na comunicação, por força da convicção ou da persuasão, sem ter que dar explicações. A *influência* política só pode ser transformada em poder político através de processos institucionalizados. Participam desta busca de *influências* sobre o poder político membros de igrejas, literatos, artistas, cientistas, astros do esporte, do showbusiness, etc.

A influência política que os atores obtêm sobre a comunicação pública, tem que se apoiar em última instância, na ressonância ou, mais precisamente, no assentimento de um público de leigos que possui os mesmos direitos, (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 96).

Há, entretanto, pessoas e grupos que tentam obter *influência* sobre o poder público, agindo estrategicamente, orientados por seus interesses particulares. Esses atores não podem ser confundidos com aqueles que, legitimamente, têm acesso à *influência* política como procedimento.

Habermas define sociedade civil dizendo, inicialmente que

seu núcleo institucional é formado por associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida

⁸⁴ HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 98. O autor faz aqui breve alusão aos seus estudos, publicados em 1961, na *Mudança estrutural da esfera pública*.

(...) que forma uma espécie de associação, que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro das esferas públicas, (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 99).

Segundo Cohen e Arato, a sociedade civil não se identifica com o Estado, com a economia ou com os sistemas de funções sociais, mas mantém-se ligada aos núcleos privados do mundo da vida. Por estar apoiada em direitos fundamentais, a esfera pública fornece as primeiras referências acerca de sua estrutura social: a proteção à privacidade, aos direitos de crença e a consciência e garante autonomia e espontaneidade às associações.

Nos regimes totalitários, o Estado controla a base privada da esfera pública e, com a supressão da comunicação pública espontânea, cria-se uma massa de atores isolados e alienados entre si, fiscalizáveis e mobilizáveis plebiscitariamente. Habermas refere-se à interpretação do totalitarismo presente na teoria da comunicação de Hannah Arendt:

Após a queda da esfera pública política, (o Estado total) destrói, de um lado, todas as relações remanescentes entre os homens e força, de outro lado, os abandonados totalmente isolados a assumir atitudes políticas (mesmo que não se trate de um agir político verdadeiro), (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 102: nota 57).

Cohen e Arato, nos fecundos estudos que realizaram em comum, concluem pela necessidade de uma *dual politics*, caracterizada por uma ofensiva, que consiste em lançar temas de relevância para toda a sociedade, interpretar valores, mobilizar bons argumentos, denunciar os ruins, buscando produzir uma atmosfera consensual, atuando na formação da vontade política e exercendo pressão sobre tribunais, parlamentos e governos. E uma defensiva, representada pela tentativa de preservar certas estruturas da associação e da esfera pública, solidificar identidades sociais, ampliar direitos e reformar instituições, etc. Esse aspecto supõe a preservação e o

desenvolvimento da estrutura comunicativa própria do mundo da vida.

Habermas refere-se ao trabalho desses estudiosos, através de uma apreciação da relação que eles veem entre a sociedade civil e a esfera pública:

De fato, o *jogo* que envolve uma esfera pública, baseada na sociedade civil e a formação da opinião e da vontade institucionalizada no complexo parlamentar (e na prática de decisão dos tribunais), forma um excelente ponto de partida para a tradução sociológica do conceito de política deliberativa. Todavia, a sociedade civil não pode ser tida simplesmente como um ponto de fuga para o qual convergem as linhas de uma auto-organização da sociedade como um todo. Cohen e Arato insistem, com razão, que a sociedade civil e a esfera pública garantem uma *margem de ação* muito *limitada* para as formas não institucionalizadas de movimento e de expressão da política. Eles se referem a uma autolimitação estruturalmente necessária para a prática de uma democracia radical, (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 104).

Isso leva Habermas a propor novas conclusões:

- 1) A formação de uma sociedade dinâmica de pessoas privadas implica a existência de um mundo da vida já racionalizado;
- 2) Na esfera pública liberal, os atores não exercem poder, mas influências. Mas essa influência pública e política tem que passar antes pelo filtro dos processos institucionalizados de formação democrática da opinião e da vontade e transformar-se em poder comunicativo;
- 3) O direito e o poder administrativo, instrumentos à disposição da política, têm alcance reduzido em sociedades funcionalmente diferenciadas. Embora a sociedade civil produza um saber não-especializado, não é razão, para se desmerecer (como pretenderiam os tecnocratas) sua participação na esfera pública política.

Habermas admite que "a sociedade civil pode, *em certas circunstâncias*, ter opiniões públicas próprias, capazes de influenciar o complexo parlamentar (e os tribunais), obrigando o sistema político a modificar o rumo do poder oficial", (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 106)

Em sociedades complexas, diz ele, a esfera pública garante a mediação entre

o sistema político e os setores privados do mundo da vida e sistemas de ações especializados. Essa esfera pública pode ser de três tipos, segundo a densidade da comunicação, a complexidade organizacional e o alcance: Episódica: (bares, cafés, encontros na rua); De presença organizada: encontros de pais, públicos que frequentam o teatro, concertos de rock, reuniões de partidos, congressos de igrejas, etc. ou Abstrata: produzida pela mídia (leitores, ouvintes, espectadores singulares ou espalhados globalmente).

Quanto mais o público for unido pelos meios de comunicação de massa, o que o torna ainda mais abstrato, mais íntima se torna a diferença entre os papéis dos atores que se apresentam na arena e os espectadores, embora o sucesso daqueles seja decidido nas galerias. Importa saber até que ponto as tomadas de posição em termos de sim/não do público são autônomas, ou expressam relações de poder camuflado.

Os processos públicos de comunicação são tanto mais isentos de distorções quanto mais estiverem entregues a uma sociedade civil oriunda do mundo da vida. Distinguem-se atores que surgem do público, sem grande poder organizacional e os que exercem um trabalho profissional no âmbito da esfera pública.

Há ainda um grupo formado por repórteres, que coletam informações e controlam, de certa forma, o acesso dos temas à esfera pública dominada pela mídia. Cria-se assim, uma nova forma de poder, o poder da mídia, que gradativamente começa a se submeter à uma regulação jurídica. Habermas diz:

Os produtores da informação impõem-se na esfera pública através de seu profissionalismo, qualidade técnica e apresentação pessoal. Ao passo que os atores coletivos, que operam fora do sistema político ou fora das organizações sociais e associações, têm normalmente menos chances de influenciar conteúdos e tomadas de posição dos grandes meios. Isso forma uma síndrome, que promove a despolitização da comunicação pública. Esse é o verdadeiro núcleo da teoria da indústria cultural, (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 110).

Gurevitch e Blumler elencam os passos que a mídia deve seguir, nos sistemas políticos constitucionais, se quiser contribuir para a formação democrática da opinião e da vontade. Tais princípios garantem a organização de uma imprensa livre e a preservação da sua independência, em relação a atores políticos e sociais, semelhantemente à justiça, legitimando, assim o processo político. Eles propõem que:

por este caminho se neutraliza o poder da mídia e se impede que o poder administrativo ou social seja transformado em influência político-plublicitária. (...) Os partidos políticos também deveriam participar na formação da opinião e da vontade do público, assumindo a perspectiva própria deste público, ao invés de tentar influir no público para manter seu poder político, visando apenas extrair da esfera pública a lealdade das massas, (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 112).

Mas importa, sobretudo, identificar a influência que circula entre esfera pública e sistema político, na perspectiva de uma teoria da democracia. Assim pode-se determinar a orientação dos fluxos de comunicação da seguinte forma:

- 1) A iniciativa pode partir dos detentores do poder, dos dirigentes políticos, com certa independência da esfera pública.
- 2) A iniciativa pode partir do sistema político, através da mobilização da esfera pública, que garantirá apoio formal quanto à matéria a ser tratada.
- 3) A iniciativa supõe uma pressão da opinião pública.

As estruturas comunicacionais da esfera pública estão muito ligadas aos domínios da vida privada, fazendo com que a periferia, ou seja, a sociedade civil, possua uma sensibilidade maior para os novos problemas, conseguindo captá-los e identificá-los antes que os centros da política.

Questões como rearmamento atômico, emprego pacífico da energia nuclear, experimentos genéticos, ameaças ecológicas, que colocam em risco o equilíbrio da natureza (morte das florestas, poluição das águas, desaparecimento de espécies,

etc.), empobrecimento progressivo do Terceiro Mundo, problemas da ordem econômica mundial, temas acerca do feminismo, emigração, com repercussões étnicas e culturais, etc, não são levantadas pelo aparelho do Estado, nem pelas grandes organizações ou sistemas funcionais, mas por intelectuais, clubes, academias, grupos profissionais, universidades, etc.

Tais temas, para atingir a esfera pública, têm que sensibilizar a mídia, o que depende, às vezes, de ações espetaculares. É preciso, às vezes, suscitar uma *consciência de crise na periferia*.

Pode-se dizer que à medida que um mundo da vida racionalizado favorece a formação de uma esfera pública liberal com forte apoio numa sociedade civil, a autoridade do público que toma posição se fortalece no decorrer das controvérsias públicas. (...) A comunicação pública informal ajuda (...) a exercer uma influência político-publicitária sobre a formação institucionalizada da opinião e da vontade, (HABERMAS, 2003 [1992],v. 2, p. 116).

Portanto, Habermas (2003 [1992]) entende que:

o Estado democrático de direito não se apresenta como uma configuração pronta, e sim, como um empreendimento arriscado, delicado e, especialmente, falível e carente de revisão, o qual tende a reatualizar, em circunstâncias precárias, o sistema dos direitos, o que equivale a interpretá-los melhor e a institucionalizá-los de modo mais apropriado e a esgotar de modo radical o seu conteúdo, (HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 118).

Mas alguns elementos precisam ser levados em conta pelo sistema jurídico, tais como:

- a) Através do *medium* do direito, as estruturas de reconhecimento, embutidas no agir regulado pelo entendimento, passam do nível de interações simples para o das relações abstratas e anônimas entre estranhos.
- b) A política, enquanto sistema de ação regulado pelo Estado de direito, se liga à esfera pública, ficando na dependência das fontes do poder comunicativo que se apóia no mundo da vida.

c) O fluxo do poder regulado pelo Estado de direito é anulado quando o sistema administrativo se torna independente em relação ao poder produzido comunicativamente, quando o poder social de sistemas de funções de grandes organizações, inclusive dos meios de comunicação de massa, se transforma em poder ilegítimo ou quando as fontes do mundo da vida, que alimentam comunicações públicas espontâneas, não são mais suficientes para garantir uma articulação livre de interesses sociais, (cf. HABERMAS, 2003 [1992], v. 2, p. 119-121).

CONCLUSÃO

O novo paradigma filosófico, que nasceu do *linguistic-pragmatic turn*, quer superar o sujeito transcendental de Kant e situar o homem como ser de relação, na medida em que vê na linguagem o *medium* intransponível de todas as suas relações. Ao tecer suas várias teorias, Habermas tem bem clara a ideia de que a racionalidade comunicativa é essencialmente ética, pois entende que a nossa civilização está diante de três grandes desafios: o tecnológico, representado pelas indiscutíveis conquistas da ciência e da *tecné* nos últimos séculos; o ecológico, consequência necessária do contato humano com a natureza, ao longo dos séculos e, em especial, a partir da explosão demográfica e da crescente urbanização, que tem lugar no século XX; e o político, cuja expressão magna se vê no processo de globalização.

Concomitante a isso, Habermas percebe que há sérias aporias no quadro panorâmico da sociedade em que vive e serve de palco às suas análises. Ele se refere à fome e à miséria, que dizimam multidões; ao desrespeito à dignidade humana e à tortura, ainda em prática em alguns Estados totalitaristas; ao desemprego e à má distribuição de renda, responsáveis pelo desequilíbrio social e pela pobreza do Terceiro Mundo e, como se tudo isso não bastasse, vivemos ainda

o terror da ameaça da guerra nuclear. Na verdade, tais aporias encarnam a impossibilidade teórico-prática de se construir uma ética universalmente válida.

Entretanto, nesse ponto se situa o significado pujante da pragmática universal. Habermas chama a atenção para a co-responsabilidade de cada indivíduo pela solução dos problemas reais do mundo da vida, através da participação nos discursos práticos dentro da sociedade, porque esses dizem respeito a seus interesses e necessidades, no que tange às questões ecológicas, econômicas, políticas, jurídicas, etc. Dito em outras palavras, a pragmática preconiza a esperança de que todos possam efetivamente participar dos discursos práticos, responsabilmente, com igualdade de direitos e liberdade, para a solução dos problemas e para a auto-realização. Nesse sentido, Habermas caminha na direção de estabelecer a autonomia intersubjetiva que, portanto, se dá ao mesmo tempo no plano individual e social. Significa dizer: a autonomia não se realiza solipsisticamente, conforme os moldes kantianos, mas, sem excluir a privacidade, constitui-se na relação com o outro.

Isso a faz também comprometida com a historicidade dos indivíduos, pois se refere a um passado, que não está determinado, mas que é determinante para a reflexão atual, bem como vê no futuro, não o espaço do que será necessariamente, mas do que pode ser, consideradas as decisões que forem consensuadas nos discursos práticos atuais.

Em seu texto intitulado *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*, presente em *Consciência moral e agir comunicativo* (1983) e, especialmente, em *Comentários à Ética do Discurso*, que é uma coletânea de textos elaborados entre 1987 e 1990, recentemente traduzidos para o português e publicado pelo Instituto Piaget, de Lisboa, Habermas apresenta alguns aspectos,

que consolidam os fundamentos da ética do discurso, e se situa nas orientações atuais da meta-ética⁸⁵, na medida em que toma lugar nas várias discussões estabelecidas para elaborar um princípio de moralidade, além de levantar questões pertinentes numa sociedade pluralista, globalizada e pós-convencional. Parte do modelo de ética kantiano e das várias objeções apresentadas por Hegel e caminha na direção de esclarecer aspectos ainda obscuros para os estudiosos, a partir dos pressupostos da linguagem, no seu uso pragmático.

O texto de Karl-Otto Apel, presente em *Estudios Éticos*, intitulado *Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia*, situava a crise ecológica como o maior problema da humanidade, consequência da destruição do equilíbrio natural dos sistemas bioecológicos mediante a *ratio* técnica do *homo faber*. O título atribuído por Apel ao seu artigo é bastante sugestivo e condizente com o tema tratado nesta dissertação. Não se pretendeu proceder a uma fundamentação última, o que caracterizaria bem o estilo de Apel, mas apenas tentou-se sinalizar alguns aspectos em relação à razão dialógica, num mundo globalizado, numa sociedade pluralista, em face da proposta que até aqui se buscou elucidar.

Tecer tais considerações ao final deste trabalho, talvez seja de todo auspicioso, pois pode demonstrar o quanto é pertinente essa reflexão sobre o uso da razão comunicativa no espaço público, segundo o pensamento de Jürgen Habermas. Especialmente se salientamos a sua contribuição para a formação da vontade e do raciocínio dos indivíduos, bem como a sua função de exercitar a liberdade e a democracia, se visto no plano macro, das relações sociais, em nível

⁸⁵ A esse respeito, vale lembrar o breve, mas fecundo artigo de Habermas, intitulado *Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática*. Vale lembrar, também, o estudo que Monique Canto-Sperber publicou em co-autoria com Ruwen Ogien, em 2004, sob o título *Que devo fazer? A filosofia moral*.

planetário.

Miroslav Mílovic⁸⁶ admite que desde o *lingüistic-pragmatic turn*, o paradigma da consciência está superado. Graças aos trabalhos de Apel e Habermas, desenvolvidos, principalmente na segunda metade do século passado – observa o iugoslavo erradicado no Brasil – a intersubjetividade assume papel central no pensamento de quantos se preocupem em investigar os rumos da sociedade moderna. As novas formas de relações sociais se pautam antes pela comunicação e pela intersubjetividade que por relações de poder, (cf. MÍLOVIC, 2002, p. 10).

Aliás, ao comentar a estrutura do pensamento filosófico de Kant, Mílovic observou que o iluminista alemão tangenciou o problema da intersubjetividade, mas não conseguiu assumir uma tal categoria em sua reflexão. De fato, Kant, afeito a um modo de pensar típico do século XVIII, embora tenha efetivado uma *revolução copernicana* na filosofia e no pensar ético, não conseguiu ultrapassar as barreiras do solipsismo metódico, permanecendo preso ao antigo paradigma da filosofia do sujeito (*res cogitans*).

À luz do que diz Bento Itamar Borges, podemos entender a globalização como consequência da sociedade burguesa do século XVIII e de suas estruturas organizacionais. Ele afirma, ao concluir sua tese:

Globalização é a continuação da crise em que nos atiraram os burgueses iluminados do século XVIII. A nova classe entendeu o Antigo Regime na perspectiva da decadência moral e atacou-o indiretamente com as armas da crítica dos 'homens honestos' que, todavia, não poderiam assumir uma postura política. Fermentada em sociedades secretas e salões literários, sua ação indireta tinha uma função política, sob orientação de uma filosofia da história orientada pelos filósofos iluministas, (cf. BORGES, 2004, p. 345).

Isso torna inevitável que o homem saia do seu encapsulamento individualista e vá à esfera pública para manifestar-se. Seus interesses, suas expectativas, suas

⁸⁶ MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação*: para uma crítica da modernidade. Brasília: Plano, 2002.

crenças, suas aspirações têm um certo sentido e, se não concorrem para coagular o processo democrático, podem e devem ser apresentados publicamente e, nesse caso, já se tornam razoáveis.

Há um processo circular instaurado nas relações comunicativas, que reproduzem o mundo da vida e que o constituem inexoravelmente como condição para que a comunicação aconteça. Isto supõe a competência comunicativa de todos os participantes no processo de comunicação. Isto é, supõe que todos os possíveis envolvidos num processo de comunicação possam estabelecer com seus atos de fala algumas pretensões de validade e exigir o reconhecimento recíproco dessas pretensões. Dito de outra forma: com seus proferimentos, um falante competente estabelece as condições necessárias para que a comunicação se cumpra, promovendo acordos. Essa reciprocidade dialógica refere-se à dimensão pragmática da comunicação, pois reflete as condições de possibilidade da própria comunicação. Por isso, é possível afirmar que a comunicação é meta-comunicação.

Apel fala de uma *comunidade real de comunicação* ao lado de uma *comunidade ideal de comunicação* e da imperiosidade de, pelos discursos práticos, buscarmos sempre aproximar a *comunidade real de comunicação* das condições ideais, por determinação de uma ética pressuposta nas relações humanas.⁸⁷ Habermas usa a correspondente expressão *situação ideal de fala*, que quer sugerir que todos os possíveis participantes numa discussão pública têm, em princípio, iguais direitos de fala e que o livre concurso de ideias na esfera pública deve pressupor a ausência de coação, ou de constrangimentos, de tal forma que todos os

⁸⁷ Cf. K. O. Apel. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, in id. Transformation der Philosophie. Frankfurt/M. 1973, v. II. p. 428 *apud* HABERMAS, J. *Direito e Democracia*, 2003 [1992], v. II, p. 50. Vale lembrar que já se dispõe de uma versão em português da obra de Apel, publicada pela Loyola.

participantes possam manifestar livremente suas ideias, seus interesses, suas angústias, etc.

Isso é o que se pode chamar de visão pós-metafísica da realidade: um modelo de sociedade que se caracteriza pela superação dos conceitos clássicos de razão e de democracia. Habermas apresenta a *situação ideal de fala* como a possibilidade de se chegar a consensos livres e racionais no mundo da vida. Por isso, situa na competência comunicativa a possibilidade de superação das crises (ou tendências de crises) em que se insere o capitalismo tardio.⁸⁸ Tal como se demonstrou, de maneira breve aqui, de forma mais explanada no primeiro capítulo, falar é, em última instância, entender-se. Entender é agir, é transformar. O entendimento mútuo, tomado sob esse ponto de vista, é a criação compartilhada dos meios legítimos de se superar as aporias próprias da sociedade contemporânea, através de uma práxis histórica que, sustentada no Estado democrático de direito, quer aproximar o real do ideal. Ou: busca transformar a realidade, tendo em vista, a efetivação das suas condições ideais.

Os vários cidadãos do Estado democrático de direito, como seres eminentemente éticos, encarnam a incumbência de tornar possíveis todos os mecanismos de aprimoramento da sociedade. Insistiu-se na ideia de que a Pragmática Universal tem “a tarefa de identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível”, (cf. HABERMAS, 1976, p. 299). E isso deve ser um empreendimento que, ao contrário do que pretendem os críticos de Habermas, deve se insurgir contra toda forma de idealismo.

⁸⁸ Bento Itamar Borges (2004) observa: “A *Teoria do agir comunicativo* pressupõe um Estado desenvolvido moderno, altamente industrializado e bem equipado de recursos administrativos. Nesse contexto, não há propriamente crises, como a crise econômica padrão da literatura marxista, mas apenas *tendências de crise*, que são mantidas em latência ou transferidas de um subsistema a outro pelos mecanismos administrativos do Estado”, (p. 348), (grifo do autor).

Não obstante, a análise aprimorada de Bento Itamar Borges o leva a observar, com propriedade, que:

há diversos bloqueios na comunicação entre Habermas e nós, e a situação piora quando entendermos esse sujeito 'nós' restrito aos indivíduos do Terceiro Mundo. Os pobres latino-americanos, mesmo os nossos intelectuais, estão de certa forma excluídos sistematicamente do 'diálogo' com uma teoria européia tão avançada. A teoria do agir comunicativo, a ética discursiva e a teoria discursiva do direito são não só pensadas do ponto de vista europeu, mas também destinadas a países altamente desenvolvidos, como a Alemanha e os EUA, embora apelem à humanidade, (2004, p. 353).

Mas admite, nas páginas que antecedem a essa afirmação, que o ambicioso projeto de Habermas “consiste em elaborar, no mínimo, uma teoria da modernidade e uma teoria da racionalidade”. Propósito que o filósofo alemão realiza ao longo de uma carreira editorial de três décadas, que se estende desde a *Mudança estrutural da esfera pública* (1961) até *Direito e Democracia* (1992), caracterizando-se pela crítica no início e pelo seu caráter reconstrutivo no final, (cf. BORGES, 2004, p. 339).

Apesar do anonimato, que caracteriza o homem do século XXI, especialmente nos grandes centros urbanos; da crescente secularização que, embora tomando nuances específicos a cada momento, é a continuidade de um processo que se instaurou congênere à modernidade; do individualismo, característica central do modelo capitalista de sociedade, campo propício ao desenvolvimento de ações estratégicas, que visam atender egoisticamente a interesses pessoais, é preciso acreditar na possibilidade de um modelo em que o homem se *re-encontre* ou *re-crie* sua própria identidade e transforme o mundo em um espaço habitável e se sinta cada vez mais responsável pela sua criação.

Isso não é *u-topia*. Mas o *topos* que cada um pode e deve empenhar-se em construir. É preciso acreditar no próprio homem. Este sentimento de autodeterminação e de confiança incondicional no homem, enquanto ser de

linguagem e ação foi o que levou André Berten a afirmar que “Habermas é o autor contemporâneo que sem dúvida propôs a visão mais ampla do destino da razão na modernidade”, (BERTEN, 2004, p. 131).

A importância do pensamento de Habermas no quadro do pensamento filosófico contemporâneo é indiscutível. Envolvido no contexto da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, ele busca tecer argumentos suficientes para fundamentar uma crítica àquela Teoria. Tomando como referência alguns dos grandes estudiosos e, partindo da filosofia da linguagem, Habermas se torna o mentor de um movimento que marcaria os novos rumos da razão no ocidente.

O ocidente é palco de uma tradição filosófica que se apoia no sujeito. Essa tradição valoriza o indivíduo e o situa como consciência. Trata-se de uma tradição que se arrasta desde Platão e Aristóteles, passando por Descartes, no alvorecer da modernidade, vindo culminar em Kant. O *linguistic turn* representa um novo modo de pensar o homem, agora como ser que se comunica, que se entende.

O que pretende Habermas, desde que adota o novo paradigma, o da linguagem, é provocar uma flexão radical na filosofia. É transformá-la. É instaurar um discurso no qual o homem não é mais um ser que pensa, sente e se expressa isoladamente. Mas um discurso no qual a fala tem a força de transformar. O falar está estreitamente vinculado à *praxis* histórica. Não necessariamente a uma *praxis* revolucionária, nos moldes da teoria marxista, cujo caráter ideológico se firma numa visão economicista da sociedade e do mercado.

Esse aspecto representa a grande peculiaridade de Jürgen Habermas. A fala do sujeito competente, como expressão da liberdade e igualdade de condições, numa sociedade plural, ensina o indivíduo a pensar, a raciocinar como sujeito e como cidadão. É na experiência de fazer-se, como ser autônomo, que o indivíduo se

torna capaz de criar a própria liberdade. Num plano macro, ele caminha na direção da elaboração comum de um modelo que se assente, rigorosamente, em princípios democráticos.

A ação comunicativa, que tem como mecanismo de coordenação o entendimento, obtém sua legitimação nos princípios universais que regem a fala. No plano macro da sociedade, a legitimação advém do direito, entendido não como um conjunto de normas estabelecidas *ab alto*, mas como uma série de princípios de convivência social, consensuados pelos vários jurisconsortes.

Portanto, o que vale, não são princípios universais em bases solipsistas, mas o entendimento mútuo de cidadãos livres e iguais, em princípio.

Habermas é perseguido pela estrutura dualista de sociedade: sistema e mundo da vida. Seu empenho é resgatar a prioridade do mundo da vida, enquanto instância por onde passam nossas experiências vivas, nossas significações.

Embora seja próprio do modelo das sociedades capitalistas modernas uma certa tendência em sobrepor o sistema ao mundo da vida, a ação comunicativa se pauta, enquanto se constitui num processo de entendimento mútuo, pelo mundo da vida. Isso se dá devido à autonomização de setores e à *cultura de experts*.

Graças a isso, ele é capaz de superar a *competência linguística*, de Chomsky, que situa o homem como ser capaz de emitir frases, que expressem a verdade de objetos ou de estados de coisas. Para Habermas, importa, sobretudo, a sua capacidade de entender-se com os outros sobre algo no mundo da vida. Significa dizer: a *Competência Comunicativa* refere-se à capacidade que as pessoas têm de proferir sentenças que, além de expressarem a verdade do mundo objetivo, expressem a veracidade das intenções subjetivas e se coadunem com um contexto

normativo vigente. Além, é claro, de expressar-se compreensivelmente. Assim, ele persegue a máxima: *fazer algo ao dizer algo*.

A relação interpessoal que resulta das ações de fala, no seu uso pragmático, refere-se, portanto, ao significado e à validade daquelas pretensões universais de validade. Isso é condição para que o entendimento ocorra.

Por isso, pode-se afirmar que o mundo da vida é o lugar do encontro da intersubjetividade. Ele é o horizonte, intuitivamente presente e, por conseguinte, sempre familiar. Horizonte do qual se parte para se realizar a comunicação no *espaço público* e ao qual se retorna sempre, como *saber renovado*.

Habermas admite que nas sociedades modernas, mais complexas, a formação política da vontade dos cidadãos se dá de forma institucionalizada. Mas defende a tese de que num modelo de política deliberativa, todo poder é produzido comunicativamente.

Nesse sentido, o Direito, como foro de legitimação do próprio Estado, apoia-se em programas de relação, não se sustentando mais como uma regulação autoritária. Assim, o Estado viabiliza, através do Direito, programas de proteção contra a destruição do meio-ambiente, contra a contaminação atômica, de controle de modificações genéticas, de instalações técnicas, de produtos farmacêuticos, de experimentos científicos, etc.

Mas – adverte-nos Habermas – é preciso estarmos atentos a programas de negociações neocorporativistas, que se expõem ao risco de suprimir o poder comunicativo dos cidadãos em particular. As estruturas sistêmicas não devem, jamais, se sobrepor ao mundo da vida, enquanto espaço no qual se formam as opiniões e as vontades, (cf. HABERMAS, 2003 [1992], p. 78 ss.).

Por outro lado, é preciso estarmos atentos ao fato de que, do ponto de vista da Democracia, não é suficiente perceber e identificar problemas. É preciso tematizá-los e dramatizá-los eficazmente, para que possam ser assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar.

Isto conduz, enfim, a perceber o porquê e como Habermas concluiu sua tese de livre-docência, em 1961 e, mais tarde, também, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* (1992). Em ambos, o filósofo ressalta o *poder da mídia*. A imprensa, jornais, revistas, rádio e televisão têm o poder de transformar a notícia em mercadoria e, ao apresentá-la ao público, vende a imagem que lhe parece mais adequada ou conveniente. Por isso, ela deve ser responsabilmente regulamentada pelo Estado de Direito, pois é o canal mais eficaz na formação de uma opinião pública: ou por esclarecimento, ou por manipulação.

Conclui-se que Habermas parte da razão comunicativa, que gera todo entendimento possível. Ele tem como categoria fundamental o mundo da vida, fundo contextualizador e horizonte que permite aos sujeitos se expressarem livremente. Por isso, esses sujeitos competentes aprendem a raciocinar e formam suas opiniões na relação com os outros, com seus iguais, em princípio. Na esfera pública, tais opiniões são confrontadas e daí emanam as grandes decisões consensuadas. Isto é o que se pode chamar de princípio democrático que, por sua vez, tem sua legitimação no Estado de Direito. Essas decisões servem para orientar a vida dos indivíduos de uma sociedade, em seu mundo da vida privado.

Nisto reside o caráter sedutor do tema, especialmente se tratado a partir de um filósofo que dialoga virtualmente com tantos intelectuais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAGÃO, Lúcia. **Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. 220 p.

AZEVEDO, Edmilson Alves de. **Filosofia, Linguagem e Comunicação** (Dois estudos). João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2007. 148 p.

BERTEN, André. **Filosofia social: a responsabilidade social do filósofo.** Tradução: Márcio Anatole de Souza Romeiro. São Paulo: Paulus, 2004. 140 p. (Coleção filosofia)

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes.** Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991. 202 p.

BORGES, Bento Itamar. **Crítica e teorias da crise.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. 368 p. (Coleção Filosofia; n. 184)

CANTO-SPERBER, Monique; OGIEN, Ruwen. **Que devo fazer? A filosofia moral.** Tradução: Benno Dischinger. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. 128 p. (Coleção Aldus; 21)

FERREIRA, Rodrigo Mendes. **Individação e socialização em Jürgen Habermas: um estudo sobre a formação discursiva da vontade.** São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva, 2000. 170 p.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister.** Tradução: Nicolino Simone Neto; apresentação: Marcus Vinícius Mazzari; posfácio: Georg Lukács. São Paulo: Ed. 34, 2006. 608 p.

GUENIFFEY, Patrice. **La politique de la terreur: essai sur la violence révolutionnaire -1789-1794.** Paris: Gallimard, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada.** Tradução: Lúcia Aragão. Revisão: Daniel Camarinha da Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. 111 p. (Colégio Brasil; 4)

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução: George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Comentários à ética do discurso**. Tradução: Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991. 221 p. (Coleção Pensamento e Filosofia)

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. 233 p. (Biblioteca Tempo Universitário; n. 84. Estudos Alemães)

_____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. v. II, 2 ed. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 354 p. (Biblioteca Tempo Universitário; 102)

_____. **Mudança estrutural da Esfera Pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Tradução: Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. 398 p. (Biblioteca Tempo Universitário; n. 76. Série Estudos Alemães)

_____. **O discurso filosófico da modernidade** (doze lições). 1 ed., 2ª tiragem. Tradução: Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Tópicos)

_____. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. 271 p. (Biblioteca Tempo Universitário; n. 90. Série Estudos Alemães)

_____. **Racionalidade e comunicação**. Tradução: Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1996. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea)

_____. **Teoría de la acción comunicativa**: *racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. 4 ed. Tradução castellana: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1988. 517 p. (Col. Ensayistas; n. 278)

_____. *Op. cit.* crítica de la razón funcionalista. Tomo II. Tradução castellana: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1987. (Col. Ensayistas; n. 279)

HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou: matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. 423 p. (Os pensadores)

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. Tradução: Waltensir Dutra. 21 ed. revisada. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. 2 ed. Introdução e tradução: Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. 96 p. (Coleção Filosofia; 41)

_____. **A ideia da fenomenologia**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990. 133 p. (Coleção textos filosóficos)

HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. Tradução: Antonio Fidalgo e Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992. 51 p. (Coleção textos filosóficos)

_____. **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale**. Tradução e Prefácio: Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976.

_____. **Meditações Cartesianas**: introdução à fenomenologia. Tradução: Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. 173 p.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1988. 180 p. (Coleção textos filosóficos)

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução: Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999. 256 p.

LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**. Tradução: Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 601 p.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Tradução: Brasil Bandecchi com colaboração de Mirtes de Matteo. São Paulo: Parma, 1981. 127 p. (Construtores do mundo moderno: política)

MCCARTHY, Thomas. **La teoria critica de Jürgen Habermas**. 4 ed. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994. 659 p. (Coleção Tópicos)

MÍLOVIC, Miroslav. **Filosofia da comunicação**: para uma crítica da modernidade. Tradução do manuscrito em inglês: Verrah Chamma. Brasília: Plano, 2002. 310 p.

OLIVEIRA, Nithamar Fernandes de. **Tractatus ethico-politicus**: genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. 224 p. (Coleção Filosofia; n. 100)

PIZZI, Jovino. **Ética do discurso**: a racionalidade ético-comunicativa. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. 158 p. (Coleção Filosofia; 15)

_____. **O conteúdo moral do agir comunicativo**: uma análise sobre os limites do procedimentalismo. São Leopoldo: UNISINOS, 2005. 325 p.

_____. **O mundo da vida**: Husserl e Habermas. Prefácio: Ricardo Salas Astrain. Ijuí: Unijuí, 2006. 184 p. (Coleção Filosofia; 11)

ROCHLITZ, Rainer (coord.). **Habermas**: o uso público da razão. Tradução: Léa Novaes. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. 203 p. (Biblioteca Colégio do Brasil; 9)

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Tradução: Lourdes Santos Machado; introdução e notas: Paula Arbousse-Bastide e Lourival Machado. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. 179 p. (Biblioteca do Colégio do Brasil; n. 2: série B)

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jaques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. (seguido de sete ensaios sobre Rousseau). Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 1991. 423 p.

Artigos e periódicos

APEL, Karl-Otto. Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia. **In: Estudios éticos**. Barcelona: Alfa, 1986.

BORGES, Bento Itamar. Ethos e estado moderno no último Habermas. *Educação e Filosofia*, Universidade Federal de Uberlândia, v. 12, n. 23, p. 75-88, jan./jun. 1998.

_____. Habermas, Lyotard e a Pós-Modernidade. *Educação e Filosofia*, Universidade Federal de Uberlândia, v. 4, n. 8, p. 75-95, jan./jul. 1990.

HABERMAS, Jürgen. Modernidade - Um Projeto Inacabado (1980). **In: ARANTES, O. B. F. e ARANTES, P. E. Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas e duas conferências de Jürgen Habermas**. Tradução: Márcio Suzuki. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. O espaço público 30 anos depois. *Caderno de Filosofia e Ciências Humanas*, ano VII, n. 12, p. 7-28, abril 1999. Tradução: Vera Lúcia C. Westin e Lúcia Lamounier. (Prefácio à 17ª edição alemã de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*)

_____. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática (1989). Tradução: Márcio Suzuki. **In: STEIN, Ernildo e De Boni, Luís A. (org.) Dialética e liberdade: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima**. Petrópolis – R.J.: Vozes; Porto Alegre: Editora da Universidade UFRGS, 1993. 636 p.

Documentos eletrônicos

CAMPATO, Roger Fernandes. **Esfera pública burguesa e esfera pública proletária: as perspectivas de Habermas e de Negt e Kluge**. São Carlos, 2007. http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetaileObraForm.do?select_action=&coobra=119539. Acesso em: 08 mar. 2009. 15:27 h.