

4. A INVENÇÃO DE UM PARADIGMA: A CONCEPÇÃO NORMATIVA DO MUNDO DE VIDA EM HABERMAS



<https://doi.org/10.36592/9786587424194-4>

Fabrcio Pontin¹

Neste artigo², tentarei mostrar como Habermas se afasta de uma perspectiva crítico-fenomenológica, fortemente influenciada por Husserl e Marcuse, e em direção a uma compreensão analítica e pragmática da linguagem e sociedade. Com isso, pretendo apontar para o que podemos chamar de um déficit fenomenológico³ na apropriação de Habermas do conceito de *Lebenswelt*. Habermas nos fornece uma fascinante reavaliação de alguns elementos clássicos na filosofia de Edmund Husserl, mas em sua “crítica da razão funcionalista” ele parece abandonar a maioria dos elementos metodológicos que nos permitiriam chamar seu método de “fenomenológico”.

Claro, esse abandono não, por si mesmo, algo que poderia dar vazão para uma crítica – afinal, não poderíamos condenar o autor apenas por abandonar uma concepção fenomenológica na sua obra. No entanto, retomar os motivos para esse abandono metodológico é importante, na medida que nos dá algumas pistas sobre a formação do argumento Habermasiano na Teoria do Agir Comunicativo, especialmente.

Na Teoria do Agir Comunicativo, Habermas parece ver a fenomenologia em termos de uma filosofia da consciência que opera no “paradigma do mundo da vida”. Ao descrever a teoria dos sistemas, desenvolvida nas ciências sociais, como herdeira das reflexões de Schutz e Husserl⁴, Habermas parece querer levar Schutz além das

¹ PhD (Southern Illinois University, 2013) é professor no Programa de Pós-Graduação em Educação, Grupo de Pesquisa em Educação, Cognição e Capabilidades (Universidade La Salle, Canoas). E-mail: fabrcio.pontin@unilasalle.edu.br

² Agradecimentos a Anthony Steinbock, Nythamar de Oliveira, Andrew Youpa, Johannes Servan, Jana Trajtelová, Tatiana Maia e Juliana Missaggia por apoio na elaboração deste paper.

³ Estou tomando esse termo emprestado do professor Nythamar de Oliveira que, espero, perdoe qualquer apropriação indevida.

⁴ “There is no doubt that the familiar psychological and sociological models of an isolated actor in a situation, affected by stimuli or acting according to plans, gain a certain depth of focus through being connected with phenomenological analysis of lifeworlds and action situation. And this is in turn the jumping-off point for a phenomenologically informed systems theory. This shows, incidentally, how easy it is for systems theory to become the heir to the philosophy of consciousness.” Jurgen Habermas. *The*

intenções descritivas da sociologia interpretativa, insistindo na possibilidade do consenso como princípio norteador da reflexão sociológica: a interação social pressupõe que os indivíduos estejam em consenso sobre as estruturas de significado do mundo e as expressões de valor da linguagem. Esse elemento em Habermas está em tensão com um relato fenomenológico da ação social, mas no centro de um aspecto epistemológico do liberalismo político: a questão da linguagem e do discurso como uma pista principal para a constituição da sociedade e da política.

Na minha opinião, isso tem duas motivações: primeiro, a interpretação de Ernst Tugendhat sobre as limitações da fenomenologia *qua* filosofia da linguagem e, segundo, a decisão Habermas para ler Weber numa perspectiva kantiana.

Neste artigo, prestarei alguma atenção na influência de Weber em Habermas, na medida que é a releitura Habermasiana da historicidade de Weber que permite a reformulação do projeto de modernidade como tentativa de garantir alguma perspectiva universal à constituição de sentido, e sua relação com a instituição de direitos que permite a Habermas desenvolver a ideia de ação e razão comunicativa como resposta ao que é identificado como a desracionalização do conceito de verdade e significado no pós-estruturalismo e, até certo ponto, na fenomenologia. Isso é abordado bem cedo na obra de Habermas, mas toma forma decisiva em seu *Discurso Filosófico da Modernidade* e adquire densidade final na *Teoria da Ação Comunicativa*. De fato, é esse processo de desracionalização que motiva Habermas a se afastar, ao menos epistemologicamente, de suas raízes, tanto na Escola de Frankfurt quanto na fenomenologia husserliana.

No que segue, argumentarei que Habermas se concentra no desenvolvimento da razão comunicativa como uma ferramenta para *homogeneidade positiva*. Eu cunhei esse termo para descrever a forma pela qual a razão tem um potencial *a priori* de elucidar a estrutura primordial da realidade social em Habermas. Nesse sentido, Habermas oferece uma alternativa a alguns dilemas no diagnóstico de Husserl de uma crise nas ciências modernas: ele segue Husserl até o diagnóstico de um problema de confundir um interesse instrumental como uma diretriz universal de conduta, mas ele não segue a opção de Husserl para um mundo da vida constituído

Theory of Communicative Action, Vol. II (Boston: Beacon Press, 1987), 128. Usarei a edição americana da *Teoria* como referência nesse paper.

transcendentalmente, concentrando-se na estrutura *a priori* da linguagem que informará qualquer tipo de práticas comunicativas.

Essa abordagem, no entanto, torna impossível um acerto de contas com um método fenomenológico. Habermas está decididamente e, parece-me, conscientemente, movendo-se em contradição direta com uma abordagem fenomenológica. Se seguirmos Habermas, devemos aceitar que, se ele estiver correto sobre as consequências de adotar uma abordagem transcendental da razão, não teremos absolutamente nenhuma razão para continuar tentando uma perspectiva fenomenológica das ciências sociais.

Quero mostrar, no entanto, que Habermas está errado ao supor que uma abordagem transcendental na fenomenologia implica necessariamente em uma desracionalização do significado e da verdade, além de um subjetivismo psicológico estreito e ultrapassado. Habermas segue a brilhante interpretação de Tugendhat da questão da autoconsciência na fenomenologia, concluindo que a posição fenomenológica acabará por levar a uma noção desracionalizada da verdade e à impossibilidade de um mundo da vida compartilhado, linguístico, que permita que a ação comunicativa tenha precedência sobre outras formas de ação instrumental. Aqui, espero poder mostrar que essa leitura não é justa com a natureza intersubjetiva do mundo da vida na concepção topológica da fenomenologia genética e generativa de Husserl.

Em resumo, Habermas enfatiza uma perspectiva essencialista e super-subjetivista na fenomenologia e critica seus pontos cegos. Minha opinião é que o próprio Husserl estava ciente de algumas dessas possíveis críticas e antecipou as consequências políticas de tais elementos, concentrando-se nos elementos sociais e topológicos do mundo da vida, elementos que estruturam a possibilidade de falar de um sujeito político ou uma realidade social.

1 Alguns esclarecimentos fenomenológicos

Sentido e objetividade enquanto topológicos: o desenvolvimento do mundo da vida como espaço de constituição em Husserl e Schutz

Nesta seção, irei oferecer um rápido contraste entre a interpretação do conceito transcendental do mundo da vida, na *Crise*, oferecida por Schutz, e o caminho adotado

por Husserl na elaboração do conceito de mundo da vida, que oferece algumas nuances à crítica da intersubjetividade transcendental oferecida por Schutz e também informará minha própria tentativa de construir uma crítica fenomenológica de Habermas.

Não obstante a natureza definidora da concepção do mundo da vida na *Crise das ciências europeias e na fenomenologia transcendental*, o próprio Husserl não limitou sua análise da concepção à sua reflexão sucinta na *Crise*. Uma parte relevante dos estudos sobre Husserl seguem debruçadas sob a elaboração do conceito de mundo da vida nos volumes da Husserliana que abordam o tópico, e grande parte desse material estava simplesmente indisponível para a maioria dos textos clássicos das décadas de 1940 a 1970, que tratavam da ideia do mundo da vida.

Aqui, estar na posição de um crítico contemporâneo das articulações de Habermas e Schutz sobre o mundo da vida é potencialmente anacrônico, na medida que tanto a sociologia interpretativa quanto a ação comunicativa são desenvolvidas em um momento onde os volumes da Husserliana dedicados a articulação genética e generativa do mundo-da-vida ainda não estavam disponíveis para o público.

Salientar as deficiências dessa primeira recepção do conceito de Lebenswelt, no entanto, é importante para meu próprio interesse em contrastar a crítica e a reapropriação do conceito por Habermas.

1.1 O mundo da vida no contexto da crise: a filosofia transcendental madura de Husserl

O texto da *Crise* é uma defesa apaixonada, às vezes quase fanática, da relevância da "razão filosófica" para o desenvolvimento do espírito humano. No contexto de textos de Husserl, que geralmente são um tanto obtusos e escritos com o tipo de detalhe clínico que se poderia esperar de um relatório cirúrgico, em vez de, digamos, um ensaio sobre consciência do tempo, a *Crise* aparece como uma anormalidade: lê quase como um manifesto pelo espírito das humanidades, um espírito que Husserl vê vivo na tradição fenomenológica.

Husserl começa apontando, e com razão, a relação íntima entre a filosofia moderna e a tentativa de esclarecer o lugar do homem na natureza. Uma rápida passagem pelo sexto parágrafo da *Crise* nos dá uma imagem melhor desse movimento: a princípio, Husserl parece estar tentando afirmar uma posição superior do modelo

européu de racionalidade, no qual o insight filosófico, como introduzido na filosofia grega e na continuada ao longo de dois mil anos de tradição, manifestaria um *telos* universal. Como homem de seu tempo, e na mesma linha que Weber desenhou em seus famosos ensaios sobre vocação, Husserl insiste que a luta espiritual no coração das humanidades européias poderia ser de fato entendida em um sentido cosmopolita. Quando tentamos olhar para o âmago do que nos torna humanos, daquilo que realmente constitui nosso humano, descrevemos o problema da humanidade como um problema de significado: colocar a questão sobre o que nos torna humanos, então, é pedir o significado do homem, e operar dessa maneira é lutar dentro dos parâmetros de Humanismo grego.

Mas essa adesão, aparentemente completa, ao caráter universal do humanismo é rapidamente colocada em perspectiva por Husserl. Embora as sociedades modernas tendam a se racionalizar, esse é um processo histórico que requer uma "civilização social e generativamente unida"⁵. Está em aberto, é claro, se esse processo histórico é de fato universal. Certamente, garantir a necessidade desse processo pela simples alegação de superioridade dos padrões europeus de razão e objetividade não é suficiente, e não creio que seja absurdo sugerir que Husserl tenha em mente as pretensões imperiais européias quando aponta para a ingenuidade nas reivindicações de universalidade no racionalismo século XVIII.

Nesse sentido, Husserl não é um subproduto típico da ilusão de Vestfália com a necessidade do império de direitos. E, no entanto, ele parece reter um genuíno senso de racionalismo que é reafirmado dentro dos parâmetros de uma metodologia apodítica e fenomenológica.

Do ponto de vista epistemológico, parece-me que Husserl está tentando superar o problema da lacuna entre consciência e mundo na filosofia de Kant. Na minha opinião, esta é a interpretação necessária do parágrafo 32⁶ da Crise, onde Husserl reformula o problema do conhecimento objetivo e da autoconsciência. Husserl entende que a humanidade em Kant é sobre resistir a informações sensíveis e *raciocinar* sobre as informações sensíveis que estão nos afetando. Ninguém é obrigado a matar, mentir ou deixar um amigo se afogar em um rio. Podemos decidir o contrário, e é exatamente por isso que, quando estamos livres, não fazemos mais parte de uma natureza marcada

⁵ Edmund Husserl. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 15.

⁶ Edmund Husserl, 1970, 118.

por uma exibição vulgar de sensibilidades. Antes, fazemos parte de um mundo de entendimento marcado pela opção consciente em relação à moralidade. É por isso que, nas considerações finais das *fundações*, Kant escreve que "o uso especulativo da razão em relação à natureza (**natur**) leva à necessidade absoluta de alguma causa suprema do mundo (**welt**)"⁷. Esta bela passagem introduz uma notável distinção entre natureza e mundo, onde a causa de um mundo é a compreensão das causas do imperativo categórico: nossa condição enquanto livres.

Nossa inteligência, nossa razão, nos permitem pensar além da natureza e em um mundo de entendimento. A ideia de liberdade (como um conceito transcendente) nos guia para este mundo, e nossas práticas livres (é isso que Kant define como *liberdade negativa*⁸) são os modos de entender esse conceito ideal. Kant sabe que a razão especulativa não pode lhe dar todo o conteúdo da liberdade transcendental⁹, mas ele também enfatiza que esse ideal fornece as diretrizes pelas quais você pode pensar em sua autonomia um caminho para as práticas morais e o desenvolvimento do eu.

Como Husserl indica na distinção entre "vida do plano" e "vida de profundidade", ele parece estar seguindo uma análise kantiana da progressão entre permitir-se ser afetado de maneira não reflexiva por estímulos externos e refletir sobre objetos externos, questionando suas condições e premissas e planejando com antecedência seus possíveis usos. Em Husserl, esse exercício reflexivo abre um domínio qualificado de experiências, da mesma forma que o uso da razão especulativa como uma ferramenta para entender as motivações abriria o terreno para a ação moral em Kant.

Não tenho certeza se Husserl foi realmente influenciado pelo texto de Kant sobre a história cosmopolita nesse ponto, mas seu modo de entender o desenvolvimento histórico da razão fora dos limites de um sujeito isolado nos permite traçar uma linha de comparação interessante, que espero que nos ajude entender o que está em jogo na noção de mundo da vida e também como podemos realmente defender uma perspectiva husserliana da razão.

Agora, isso não quer dizer que Husserl adote totalmente o insight kantiano sobre a razão. Se ele tivesse feito isso, ele não teria desenvolvido uma perspectiva

⁷ Immanuel Kant, "Groundwork of the metaphysics of morals" in *Practical Philosophy* Ed. Mary J. Gregor (1797; repr., Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 107.

⁸ Immanuel Kant, 1797, 94.

⁹ Immanuel Kant, 1797, 106-7.

diferente sobre a filosofia transcendental. Mas vale a pena perguntar por quê a *Crise* parece primeiro reconhecer o insight kantiano de um desenvolvimento histórico e público da razão, apenas para seguir quase imediatamente esse reconhecimento com uma crítica pesada ao modelo de análise kantiano como algo ingênuo e objetivista.

Se seguirmos o "caminho seguro" kantiano para a ciência, parece inevitável que subscrevamos um modelo de verdade objetiva, independente do contexto, que por sua vez se baseia em um modelo de subjetividade igualmente estável e estático. É importante enfatizar que isso não significa que os indivíduos não constituam seus valores historicamente, nem que um indivíduo singular alcance a forma verdadeira e definitiva para todos os tipos de afirmações possíveis sobre o mundo. O ponto para Kant é que a consciência tem uma forma transcendental; um modo de operação simples, irreduzível, que, se usado, esclarecerá a materialidade da natureza externa que agora é concebida em termos de mundo. Essa divisão dualista entre natureza e mundo é central para Husserl: em Kant, a solução é desenvolver uma noção transcendental de liberdade baseada em uma concepção normativa de personalidade, baseada em uma regulação autônoma do Ego. Isso significa que, dado o entendimento das leis necessárias que orientam a razão e o entendimento, seguirá o esclarecimento conseqüente da estrutura do mundo. Parece-me que este é o lugar onde Husserl aponta para uma redução objetivista do problema da consciência e do mundo.

Mas a crítica contra a ciência objetiva e a redução positiva do problema do conhecimento e das ciências não se destina apenas a Kant; destina-se a toda a tradição moderna. Husserl tenta superar esse relato objetivista desenvolvendo seu próprio conceito de filosofia transcendental e conectando essa filosofia transcendental, como Kant tinha antes dele, a uma noção de mundaneidade. Mas, diferentemente de Kant, que enfatizou que a razão fundamenta a possibilidade de declarações objetivas sobre o mundo, Husserl aponta que a via segura desenvolvida por Kant só é possível dentro de um mundo determinado de experiências e referências, afirmando que a estrutura de um mundo social compartilhado de experiências é dado como certo em Kant.

Nesse sentido, as ciências objetivas operam dentro de um determinado quadro de vida, um cenário em que as previsões feitas em um estilo "científico" se tornam possíveis. Mas a forma científica de investigação é apenas uma maneira de fazer perguntas sobre a estrutura da realidade e pressupõe uma habituação a longo prazo a esse modo de fazer perguntas. Esse processo de habituação é entendido por Husserl

como a instauração de normas e pressupõe um mundo de vida no qual os indivíduos progressivamente constituem hábitos.

Husserl prossegue na *Crise* em direção a um esclarecimento de diferentes estágios, levando à sua concepção transcendental do mundo da vida. Eu gostaria de dividir essas etapas da seguinte forma:

A instituição habitual, pré-científica, da tradição, gramática e normas;

- Ação reflexiva sobre experiências relacionadas à gramática e normas da tradição, levando a uma complexificação sucessiva das descrições da realidade e ao desenvolvimento de um “atitude científica” em relação ao mundo habitual;
- A constatação de que o mundo da vida fundamenta qualquer tipo de universalidade;
- O conseqüente caráter universal do mundo da vida e a necessidade de adotá-lo como *a priori* para uma fenomenologia transcendental.

Nesse sentido, o mundo da vida torna-se tematizado transcendentalmente quando se torna *a priori*, mas Husserl faz uma análise passo a passo dos modos em que um mundo da vida aparece antes de sua *priori* estrutura ser clara. Essas etapas provisórias da tematização em que Husserl prossegue não indicam uma construção cronológica de concepção mais densa de mundo, e isso é particularmente relevante quando comparamos a análise de Husserl da *possibilidade* de realidade social, com a descrição Weberiana sobre a *construção* da realidade social. Weber nos fornece um relato histórico sobre o surgimento de instituições sociais, normas e consenso sociais, estabelecendo, juntamente com estes, as raízes do conflito social nas diferentes construções históricas das realidades sociais, ou seja, diferentes formas de afirmar como a personalidade é constituído.

Husserl não ignora esse nível ôntico de constituição e, fora do contexto da *Crise* (e chegarei a essa análise em breve), isso parece ser descrito em termos de construção de um "mundo familiar" em conflito com um estranho “mundo estranhado”. Nesse ponto, no entanto, basta dizer que Husserl reconhece a constituição ôntica das preferências, pois elas se relacionam com normas e consenso sociais, em termos de habituação e patrimônio. Esse nível de “vida pré-científica” é o primeiro ponto de análise em Husserl, e também é a aparência mais “ingênua” do mundo da vida, à medida que a realidade se torna igual às experiências e afetos subjetivos em primeira mão pelos quais passamos e que não refletem fora dos parâmetros dessas mesmas experiências.

Permitam-me detalhar um pouco: quando afirmo que nossas reflexões sobre a herança, em um nível pré-científico, estão ligadas aos parâmetros de meras aparências, o que quero dizer é que podemos tomar nossa herança como um ponto de referência dogmático para todos os nossos asserções sobre o mundo. Compreendemos a realidade em termos do ambiente imediato em que estamos inseridos e, na verdade, não refletimos sobre isso. Não questionamos *como* nossa herança se tornou realidade, tomamos como uma *realidade*. Nesse sentido, na verdade, não refletimos sobre nossa herança, apenas a reproduzimos como uma realidade objetiva.

Além disso, essa reprodução de uma experiência subjetiva como realidade objetiva é complexificada em termos de práticas discursivas. É interessante notar que a descrição do surgimento da razão científica, nesta etapa, em Husserl, é quase idêntica à descrição da razão científica em Weber. Ambos indicam que um ponto de vista científico reproduz experiências subjetivas de um grupo, mas sob um conjunto ordenado de regras que orientará os procedimentos que agora são rotulados como "científicos". Para Weber, no entanto, essa é a estrutura de qualquer empreendimento científico. Para Husserl, esta é uma noção de ciência supostamente objetivista, mas no entanto afundada em um contexto específico que é universalizado enquanto *o modelo* para o entendimento da realidade.

Ainda assim, esse nível de análise é mais complexo do que uma mera reprodução do cotidiano. Ele tenta reduzir alguns elementos da tradição em um sistema organizado de referências que é subsequentemente tomado como modelo de qualquer análise que possa ser rotulada como "científica". Nesse sentido, o estoque de complexos de significado que fundamenta uma herança é "purificado" em um complexo de significado científico. O problema com esse modo de proceder é que ele busca superimpor *um* modelo de análise do mundo da vida, uma maneira de entender e se apropriar de significado, como *a* norma para todos os tipos de análise.

No entanto, no que diz respeito a Husserl, a única coisa que essas reivindicações de objetividade científica fazem é apontar para o mundo da vida como *fundamento*. Isso quer dizer que reivindicações de objetividade científica estão sempre operando em um contexto topológico; eles sempre se referem a um mundo de experiências e relações. Enquanto nossa forma de operação estiver apenas reafirmando a materialidade de nossas experiências, em vez de questionar as condições em que elas aparecem, permaneceremos com uma afirmação ingênua de objetividade: a lógica por

trás de tais afirmações é, na melhor das hipóteses, uma reflexão sobre experiências já constituídas e, na pior das hipóteses, uma visão dogmática do mundo que tenta impor sua própria vulgaridade a outras visões.

Husserl, portanto, critica, em termos gerais, a visão ôntica do mundo da vida por seu foco nos elementos proposicionais da constituição. Ao focar na reprodução linguística do mundo da vida, uma atitude ôntica acaba no nível de descrição de padrões previamente estabelecidos. Certamente, não podemos simplesmente deixar de lado esses padrões constituídos, pois elementos do mundo da vida são pré-dados para nós, mas podemos questionar ainda mais os modos pelos quais esses elementos foram constituídos em nossa consciência e reconstituir percepções anteriores. até reconsiderar a chamada visão “objetiva” das ciências positivas, por exemplo.

Parece-me que Husserl está realmente nos proporcionando uma redução fenomenológica em relação ao mundo da vida, e ele o faz descrevendo diferentes atitudes em relação à constituição da realidade, prosseguindo até que seja encontrada uma estrutura de mundanidade irreduzível. Assim, somos capazes de apontar duas atitudes em relação à constituição do mundo da vida: por um lado, temos o que é chamado de atitude "direta", na qual o modo de dar-se do mundo da vida é dado como certo. A crise das ciências modernas é interpretada em Husserl sob esse ponto de vista: não podemos entender a subjetividade, porque a maneira pela qual a subjetividade é entendida nas ciências positivas é tomada como uma diretriz normativa para todos os possíveis entendimentos da personalidade.

Por outro lado, vemos que Husserl passa a oferecer uma saída para a crise. Aqui, o caráter universal do mundo da vida se torna central para superar as limitações de uma análise ôntica: uma atitude reflexiva retornará à estrutura fundamental do mundo da vida, ao problema da estrutura ou às condições sem as quais não podemos rotular um objeto x como " x ", torna-se um problema ontológico. Nesse sentido, se quisermos enfatizar a distinção entre um nível ôntico e um nível estrutural de análise em Husserl, teríamos de apontar que é que se entende por estrutura ainda mantém uma perspectiva essencialista: os objetos são dados de uma maneira que aponta para uma estrutura persistente que sugere uma forma de entender esses objetos, e essa interação entre um sujeito constituinte e um objeto constituído também aponta para a deterioração de uma distinção rígida entre sujeito e objeto em nível ontológico/estrutural.

Reconheço que este último ponto é um tanto obtuso e até controverso. Mas tudo

o que quero dizer com deterioração da distinção entre objeto e sujeito é que, se olharmos para o modo como refletimos sobre os materiais que nos são dados, seremos colocados em relação imediata a esses objetos. Assim, objetos são dados a sujeitos que, por sua vez, associam significado a eles. Esse movimento de constituição pressupõe uma atitude reflexiva, tomada no mundo da vida. Isso sugere que, mesmo quando apontamos para a distinção um tanto ingênua entre um nível "externo" e "interno" rígido, temos uma estrutura persistente que informa decisivamente a constituição dos objetos. Essa estrutura persistente é o aspecto transcendental irreduzível do mundo da vida, e é a essa estrutura que as *genuínas* reivindicações de constituição da realidade significativa e, em última instância, razoável, devem se referir.

Portanto, não é suficiente focar em "aparências particulares, dadas de fato"¹⁰, enfatizando a correlação e adequação das coisas ao intelecto e apontando ainda uma estrita distinção entre objeto e objeto.

Isso permite que Husserl, em certo sentido, seja mais radical que Kant em relação à constituição dos sentidos e significados. Para Kant, o conhecimento encontrou um limite fora da predicação: não poderíamos ter conhecimento daquilo que realmente não podemos descrever. Husserl parece questionar esse limite apontando uma pré-constituição do sentido no espaço, afirmando a constituição da subjetividade nesse espaço.

Uma imagem da fenomenologia posterior de Husserl teria que integrar tanto a perspectiva de uma análise da constituição do ego transcendental, que pode ser interpretada como uma fenomenologia da consciência (pelo menos até a *Fenomenologia da Consciência do Tempo Interno*), ou uma fenomenologia associativa, genética (no que diz respeito à *Análise relativa à síntese passiva e ativa*) e, finalmente, no relato transcendental, topológico, do mundo da vida na *Crise*.

De fato, seria possível afirmar que cada uma dessas fases no esforço husserliano de esclarecer o que é uma perspectiva fenomenológica nos ofereceria uma visão diferente da razão e do problema da constituição. À medida que atingimos o ponto de maturidade na fenomenologia de Husserl, no entanto, somos capazes de ver como um relato generativo da razão integra esses estágios diferentes em um relato topológico da razão.

¹⁰ Edmund Husserl. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. (Evanston: Northwestern University Press, 1970), 271.

Na minha opinião, a melhor maneira de esclarecer essa explicação topológica da razão é reformular um tema persistente na fenomenologia de Husserl após a década de 1920, que é o problema da normatividade e da otimização. Tal análise, conectada a uma interpretação da questão do mundo da vida (outra questão persistente na fenomenologia de Husserl após a década de 1920) é imensamente rica em termos de referências, principalmente se sairmos dos trabalhos publicados durante a vida de Husserl e examinarmos seu material de arquivo. No entanto, meu objetivo aqui não é fornecer uma análise detalhada desse material. Estou interessado apenas na questão do mundo da vida e na tematização do mundo da vida, na medida em que ele pode nos oferecer uma visão mais sofisticada do processo de escolha e decisão, e como esses processos são tematizados temporalmente e em referência a um terreno topológico.

É por isso que devo enfatizar a relevância da normalidade e da anormalidade em um mundo da vida constituído transcendentemente antes que eu possa prosseguir - particularmente quando tento questionar as limitações apontadas por Habermas no método fenomenológico. Até agora, minha interpretação do mundo da vida estava restrita ao desenvolvimento do conceito dentro da *Crise*, e a dificuldade que surge dessa escolha é que a questão da normalidade só aparece tangencialmente na *Crise*, no segundo apêndice intitulado “Idealização e a ciência da realidade”. As normas, neste ponto, são interpretadas por Husserl como uma verdade genuína, derivada de pura evidência. Esta noção de proposições auto-evidentes é de interesse para mim, pois se baseia profundamente em uma descrição temporal do processo de aquisição de elementos que informam ainda mais os julgamentos.

O segundo apêndice da *crise*, de fato, parece apontar para uma *densa* constituição de normas. Isso significa que os indivíduos estão refletindo sobre “resíduos experienciais acumulados passivamente”¹¹ e procedendo à consideração de quaisquer fundamentos desses resíduos experienciais, ou seja, o ponto de referência final das experiências. Mas, mantendo em mente os estágios acima mencionados de constituição do mundo da vida, estamos numa constituição densa ou em uma constituição vulgar, ingênua do mundo-da-vida, que não tematiza o dar-se dos objetos, para usar um termo repetido durante as reflexões da crise, *genuinamente*?

Parece-me que Husserl aponta para ambas as atitudes, mas atribui o adjetivo “genuíno” às reflexões que não tomam como um determinado dar-se de objetos em um

¹¹ Edmund Husserl, 1970, 303.

contexto específico como *a experiência genuína de um objeto*. Além disso, essa reflexão também reformula a distinção entre lógica formal e transcendental, mas agora no contexto de uma análise do mundo da vida: uma análise *formal* terá como objeto um determinado conjunto de experiências, em uma determinada posição dentro do mundo da vida. Assim, generaliza-se uma conceituação familiar, dependente de um conjunto de complexos de significados e contingências históricas, como norma. Inversamente, uma *transcendental* análise do mundo da vida tomará esse conjunto anterior de experiências como ponto de referência e o reduzirá ainda mais ao ponto em que permaneceremos apenas com um conjunto de características irreduzíveis de uma determinada experiência - são características genuínas, essenciais: uma ideia pura, no vocabulário da fenomenologia estática.

Mas na *Crise* não encontraremos uma consideração expressa da distinção entre constituição normal e ótima. Certamente, Husserl sugere essa distinção quando é abordada a questão da reconstituição e reconsideração de preferências e como os aspectos relevantes de um estoque de características podem nos motivar a rever como identificamos objetos e diferenciamos valores. Ainda assim, essas reflexões visam esclarecer a estrutura transcendental geral do mundo da vida. Husserl dividiria sua consideração topológica do mundo da vida em diferentes contextos de significação em outros lugares, e essas distinções, que acabam por levar à oposição do mundo familiar e do mundo estranhado e à consideração fenomenológica de um nível de familiaridade e estranhamento na interação epistêmica e social. Estes níveis são centrais para o contraste entre uma compreensão fenomenológica do mundo da vida com a apropriação comunicativa do mundo da vida como paradigma, em Habermas.

Não creio que seja polêmico apontar que a *Crise* tem como principal preocupação a elucidação de como constituímos nossa própria identidade e como somos capazes de realmente interpretar e declarar a realidade dos objetos no mundo (entendidos, então, fora os parâmetros de um naturalismo ingênuo, como um mundo da vida). E é nesse ponto, ao menos para Husserl, que a questão da intersubjetividade transcendental deve ser tematizada.

Se levarmos Husserl a sério, a subjetividade transcendental, ou “um ego funcionando constitutivamente”, só é possível quando se pressupõe a intersubjetividade¹². Na *Crise*, esse tópico é apenas sugerido e é desenvolvido dentro

¹² Edmund Husserl, 1970, 172.

da mesma atitude cosmopolita que marca o restante do texto: a ideia de uma intersubjetividade *genuína* aponta para uma estrutura universalmente compartilhada do mundo da vida que nos permite apontar para uma forma genuína de estabelecer significado. Agora, o caráter temporal desse processo de estabelecimento, associado à multiplicidade de pontos de referência, força a mão de Husserl até certo ponto. Afinal, seria simples reproduzir uma atitude naturalista em que o desenvolvimento histórico da razão levaria necessariamente ao esclarecimento de uma estrutura absoluta do mundo da vida.

A questão de uma “socialidade universal” surge aqui como a compreensão da totalidade dos indivíduos que compartilham um mundo da vida transcendental. Este mundo da vida transcendental, no entanto, não é percebido e experimentado por esses indivíduos igualmente. A constituição de normas, que, como vimos, depende de noções intersubjetivamente compartilhadas, também depende do território dentro dessas normas. Isso sugere que a constituição social do mundo da vida requer, dentro de Husserl, uma fenomenologia generativa, ou seja: pressupõe que não estamos limitando nossa análise ao indivíduo singular e seu conjunto particular de elementos constituintes (uma perspectiva de primeira pessoa)¹³.

2 Normal e Ótimo / Familiar e Estranhamento: elementos para a compreensão social do mundo da vida

“Normal” refere-se a um processo de habituação: com o tempo, os indivíduos incorporam elementos de seu entorno e o conjunto de experiências que têm nesse ambiente, para a consciência deles. Tais processos criam aparências familiares e relações de expectativas e decepções. Permita-me dar um exemplo banal aqui, na forma de normas de etiqueta: se alguém cresce em um cenário em que se espirra, imediatamente pede desculpas por isso, isso cria uma norma. Essa norma, portanto, orienta o comportamento em todos os pontos em que alguém espirra. Nesse caso, se alguém não se desculpar após espirrar, outros atores que compartilham a mesma herança reagirão com decepção.

Agora, embora este exemplo seja banal, aponta para certas características da

¹³ Anthony Steinbock. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl* (Evanston: Northwestern University Press, 1995), 127.

constituição da normalidade. Antes de tudo, isso enfatiza que só seremos capazes de entender algo como norma, uma vez que é inserido no tempo. Eu já previa isso ao trazer para as modalidades de consciência do tempo (expectativa e decepção) em minha descrição da normalidade. É por causa dessa constituição oportuna do normal que sou capaz de estabelecer uma concordância na continuidade das aparências, levando à minha qualificação de uma certa experiência como “normal”¹⁴.

Como essas experiências normais são repetidas no tempo, elas adquirem uma certa densidade e, então, podemos qualificar nossas experiências normais como “ótimas”. Um “ótimo” aqui não implica uma ruptura nas experiências anteriores do “normal”, pelo menos ainda não. Parece-me que um nível ótimo de constituição é inicialmente possível em termos de um pico experiencial para um certo normal, digamos, em termos de etiqueta, participar de uma cerimônia do chá no Japão pode instituir um ótimo em termos de maneiras à mesa, esse ideal não necessariamente introduz uma ruptura ou discordância com o meu conjunto anterior de experiências em relação às maneiras da mesa, mas introduz um padrão contra o qual todas as outras experiências do mesmo tipo serão comparadas.

Mas uma ruptura nessa experiência, uma discordância com a maneira como o objeto normalmente aparece, ou seja uma anormalidade, pode reconstituir o objeto. O anormal aqui terá sua própria continuidade, sua própria presença na experiência do objeto. Uma discordância constituirá, então, uma nova norma. Isso emerge da experiência do mundo cotidiano, do mundo vivido. Obviamente, isso é fundamental para a nossa compreensão dos mundos familiares e estranhados; o normal e o anormal somente se aplicam em um sistema de espécies específicas – poderíamos dizer que eles se aplicam em ecossistemas distintos.

O ponto interessante aqui é que uma discordância é uma ruptura dentro de uma ordem anterior da constituição normalmente instituída. Se, no exemplo da cerimônia do chá, tivermos uma confirmação das normas estabelecidas anteriormente de modos de mesa, mas com um nível mais alto de proficiência técnica e estética, nesse caso teremos uma dimensão completamente diferente do que os modos de mesa significam - nesse caso, o anormal institui um novo nível de significação e aponta para um modo diferente de constituir a realidade social.

De fato, formas anormais de constituição refletem uma multiplicidade na

¹⁴ Anthony Steinbock, 1995, 132.

maneira como constituímos a realidade social. Essa multiplicidade, em Husserl, é expressa na distinção entre um mundo familiar e um mundo estranhado.

Um mundo familiar operaria de uma forma muito semelhante à socialização primária em Weber, pois é o ambiente imediato e familiar no qual os indivíduos se apropriam e instituem normas de acordo com uma herança compartilhada, uma socialização compartilhada, um conjunto compartilhado de complexos de significado. Husserl, no entanto, enfatiza a importância das informações de apresentação e passivamente sintetizadas na constituição do “lar”. Nesse sentido, a formação de um mundo familiar depende tanto da atividade consciente de um eu em relação à constituição de relações semelhantes a objetos com objetos que se cercam, como também da afetação não consciente desse eu por relações previamente construídas e instituídas de forma intersubjetiva, bem como circunstâncias contingentes e territoriais. Nesse sentido, a ordem de uma *oikonomia* é estabelecida historicamente dentro de um espaço de similitude, e nesse espaço os indivíduos também desenvolverão experiências cada vez menos densas que serão mais qualificadas como “normais” ou “ótimas”.

Agora, um mundo estranhado toma o lugar da socialização secundária: uma forma estranhada de mundo é aquela que interrompe o conjunto pacificado de experiências que anteriormente constituímos em casa. Nesse estágio, reconsideramos os fundamentos de uma norma familiarmente constituída, agora em relação ao surgimento de uma discordância, de uma percepção de que algo pode ser constituído de uma forma diferente. Esses processos de choque cultural inserem um elemento de desordem na constituição previamente ordenada de um objeto. Tal desordem é, acima de tudo, temporal: não podemos compreender onde o elemento desordenado “se encaixa” em nossas experiências anteriores sobre um tipo - e isso traz a percepção de que a constituição temporal das normas não é compartilhada universalmente.

Tudo isso quer dizer que o aspecto transcendental do mundo da vida está em risco? Afinal, como podemos atestar a estrutura do mundo da vida se as conceituações históricas dos objetos diferem tão radicalmente?

Parece-me que Husserl indicaria que fazer essa pergunta perderia o objetivo da análise transcendental do mundo da vida. Mas também acredito que Schutz identificou neste momento uma contradição na análise do mundo da vida. Voltarei a isso em detalhes no próximo tópico deste artigo, mas, por enquanto, basta dizer que Schutz,

talvez por falta de acesso ou por um mal-entendido geral sobre o escopo da análise do mundo da vida, não compreende como o caráter transcendental do mundo da vida se refere à co-generatividade do familiar e do estranho. Isso quer dizer que a geração de tipos normais e anormais está sempre sendo constituída dentro de um mundo da vida universalmente compartilhado, que molda as possibilidades para a constituição da sociedade. Daí a distinção entre uma análise da *constituição* da realidade social, como em Weber, e uma análise da *possibilidade* da realidade social, que é o que temos em Husserl.

No que segue, tratarei de como Schutz usa Husserl para abordar e criticar Weber, mas também quero enfatizar as limitações da abordagem adotada por Schutz e como sua decisão de se concentrar em uma análise formal do mundo da vida pode ter aberto o caminho para a crítica de Habermas à sociologia interpretativa e sua adoção da crítica de Tugendhat à fenomenologia da consciência de Husserl.

Em seguida, tentarei formular como Schutz confia em Husserl para desenvolver uma perspectiva não transcendental para uma análise da vida cotidiana¹⁵. Ao fazê-lo, espero esclarecer o que está em jogo em uma explicação social-fenomenológica do significado, dada em primeiro lugar por Husserl, e depois por Schutz. Nisto, prepararei o terreno para nossa compreensão do principal ponto de partida na análise Habermasiana do *Lebenswelt*.

2.1 O caminho para uma sociologia interpretativa

Schutz apropria-se de todo o *léxico* da sociologia weberiana, infiltrando nela alguns elementos da fenomenologia para dois efeitos. Primeiro, Schutz quer ampliar o escopo da sociologia de Weber, reformulando a questão dos “termos” nos quais argumentamos a estrutura da realidade social. Schutz, nesse sentido, antecipa um problema na visão normativa de Habermas da sociedade: a estrutura da realidade social não pode ser apenas uma questão de concordância intersubjetiva com o que os termos usados para descrever objetos externos devem ser¹⁶, antes, a questão de sentido

¹⁵ Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. (1996 repr. Atenas: Ohio University Press, 2001), 22-24.

¹⁶ Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*. Translated by George Walsh e Frederick Lehnert. (1932, repr. Chicago: Northwestern University Press, 1967), 9.

e significado é deixado sem solução na sociologia clássica precisamente porque é um dado adquirido enquanto uma coleção epistêmica crua de “visões de mundo”.

Segundo, Schutz informa a análise weberiana dos tipos com uma fenomenologia estrutural, que por sua vez lhe permite divulgar a estrutura do mundo social como uma estrutura de significado *intencional* inteligível. A intencionalidade, é claro, é o ponto de virada chave aqui: Weber fala do “significado pretendido” em um sentido empírico, como em “o que se quis dizer” em uma frase proferida por um ator social; em Schutz, o significado intencional refere-se à estrutura da intencionalidade, tentando apontar que o comportamento social de um ator já é dado em um contexto e que o ator “individual” também é inserido em um espaço social. Nesse sentido, Schutz desloca o desenvolvimento solipsista da constituição solitária do significado em Weber, introduzindo um campo em que uma fenomenologia social poderia operar.

Esse deslocamento opera no entendimento de Schutz da temporalidade e de como ela molda o comportamento e a razão - isto é, como a consciência do tempo nos permite falar de forma diferente sobre a constituição da personalidade. Em Weber, a identidade pessoal depende do aspecto imediato da socialização, da forma de socialização precoce de um indivíduo. Ainda assim, essa dependência não fornece aos atores sociais uma forma estática de identidade, uma socialização adicional pode tornar indesejáveis aspectos da socialização primária ou colocá-los sob uma luz diferente.

A natureza dinâmica da constituição da identidade também reconstitui o ambiente, ou o organismo social, onde os indivíduos estão situados; portanto, o ambiente social que antes afetava um ator social agora é afetado por seus atos. Essa dialética temporal de ser afetado pela realidade social e de construir novas concepções sobre a realidade social caracteriza a construção social do mundo da vida.

Uma fenomenologia social pressupõe, portanto, a noção de significado e ação social de Weber, mas também indica que o que Weber ofereceu é apenas no nível de uma análise regional do significado e de uma compreensão histórica da temporalidade. Isso pode parecer de pouca importância para uma análise sociológica da vida cotidiana, mas traz consequências para a maneira pela qual entendemos decisões e julgamentos, e particularmente como atribuímos validade às crenças sobre conduta em um mundo natal cada vez mais diversificado.

Se Schutz tem um grande ponto de partida de Weber e Husserl, seria em sua interpretação da experiência social e na redução conceitual de tal experiência. Parece que a interlocução com o pragmatismo americano, particularmente William James e John Dewey, motiva Schutz a suspeitar cada vez mais de tentativas de estabelecer uma teoria transcendental da intersubjetividade, ou mesmo um relato transcendental do conhecimento¹⁷.

Schutz acusa as metodologias transcendentais de uma atitude solipsista, na qual outros indivíduos são tomados como dados disponíveis para a consciência. O ego transcendental, em Husserl, considera a existência de outros egos como meros dados que são interpretados dentro da consciência, não está em interação com os outros em um contexto social¹⁸. Além disso, a redução fenomenológica, tomada radicalmente como uma abordagem transcendental, pode levar ao escalonamento da existência de outros, e a integralidade de um eu seria, portanto, reduzida à sua vida solitária.

No entanto, essa é uma simplificação brutal do desenvolvimento do ego transcendental na fenomenologia genética e generativa. À medida que Husserl avança em seu argumento, percebemos que, primeiro, o mundo da vida é primordial, constituindo uma condição para a integração dos sentidos, e a estrutura ontológica desse mundo se manifestará para todos. Na verdade, o aspecto transcendental de nós mesmos, o que Husserl chama de ego transcendental, refere-se ao status privilegiado da realidade externa e à atração transcendental que os objetos dessa realidade operam em nossa consciência - nisso, Husserl sugere que os indivíduos compartilhem uma estrutura determinada o que permite a significação desses “puxões”.

Portanto, Schutz entende mal o problema de origem e primordialidade em Husserl, lendo-o como uma espécie de solipsismo. Mas é interessante notar que, ao tentar fornecer uma fenomenologia do mundo social que se concentra na atitude natural (para evitar o solipsismo da atitude transcendental), ele acaba surpreendentemente mais próximo de uma fenomenologia generativa, e isso é claro em sua crítica à noção de tipos ideais em Weber.

Schutz critica a noção de tipos ideais em Weber, mas não em desacordo com a hipótese de que os indivíduos tendem a enfatizar demais certos aspectos da experiência

¹⁷ Alfred Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*. (The University of Chicago Press: Chicago, 1970), 252-3.

¹⁸ Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*. (1996 repr. Atenas: Ohio University Press, 2001) 24.

e transformá-los em ideais. Sua principal argumentação é com a noção de que tipos ideais de alguma forma enriqueceriam ou purificariam a experiência, funcionando como um filtro de confusões originadas pela percepção sensível. Para Schutz, *qualquer* tipo de tipificação implica em uma perda diante da experiência do que é conceituado. Ao transformarmos experiências em conceitos, perdemos muito do que foi experimentado - não podemos comunicar todo um sentimento ou valor em uma tipificação¹⁹. Além disso, os tipos costumam ir contra a experiência social e negar a densidade de sentimentos e comportamento. A atitude weberiana em relação aos conceitos e tipos, e o tipo de realidade social que esses tipos produzem, produzirão uma estratificação da realidade que transforma o processo de ressignificação e reavaliação histórica da experiência em uma história de reconsideração gramatical de tipos. Assim, a hermenêutica desenvolvida por Weber estaria localizada, para Schutz, apenas no nível da compreensão normativa da sociedade, ignorando os usos e apropriações reais das experiências na vida cotidiana.

Quando Schutz descreve esse processo, ele está de fato lidando com o problema da origem dos sentidos e da geração de novos significados em diferentes mundos sociais. Este é precisamente o ponto de uma análise generativa do mundo da vida, onde o senso não é gerado apenas na aquisição solipsista de dados externos, mas fora de um mundo familiar que inclui herança, tradição e assim por diante. Do ponto de vista de uma fenomenologia generativa, Husserl e Schutz parecem estar na mesma posição em relação aos tipos: o nível normativo de tipificação perde a riqueza da experiência de apresentação²⁰, mas também aponta para o nível constante de transformação e repensação do que é uma tradição, como é constituída e reconstituída em diferentes sociedades.

As tipificações são úteis apenas na medida em que operam como um esquema de orientação para membros de uma determinada sociedade. Eles criam uma gramática comum que permite uma organização normativa da sociedade²¹. No entanto, esses processos de organização dão como certa a organização social de um grupo social, bem como as estruturas formais que constituem esse grupo social.

¹⁹ Michael D. Barber. *Equality and Diversity: Phenomenological Investigations of Prejudice and Discrimination*. (Nova York: Humanity Books, 2001), 107.

²⁰ Michael D. Barber, 2001, 195.

²¹ Alfred Schutz, *On phenomenology and social relations*. (The University of Chicago Press: Chicago, 1970), 121.

2.2 A referência da ação social

Weber teve que enfatizar a prevalência de significado em seu estudo das relações sociais. Isso fica particularmente claro quando entendemos sua metodologia: os atores sociais operam na sociedade de uma maneira diversa, mas a sociologia só pode ser ocupada com os aspectos dessa operação que podem ser circunscritos à expressão racional de valores e preferências por esses indivíduos. Weber confia que a sociedade seja formada por indivíduos de orientação racional que buscam seus objetivos de maneira consciente e ordenada. Nesse sentido, quando agimos em sociedade, agimos com o significado de nosso ato totalmente constituído, pelo menos do nosso ponto de vista, e esperamos que nosso interlocutor seja capaz de entender também o significado de nossa ação. Os acidentes nesse processo, no que diz respeito a Weber, são resultado de aspectos primários da socialização que não foram compartilhados ou da interpretação instrumental de atos sociais em busca de motivações agressivas. Ainda assim, a orientação da ação é voltada para o significado. Queremos dizer algo quando agimos na sociedade, queremos comunicar um interesse e ser entendidos nesse interesse.

A interação social em Schutz tem uma densidade diferente, e isso está bastante ligado ao que exploramos na seção anterior: se Weber se concentra na constituição do significado de tipos, Schutz deseja privilegiar os aspectos experienciais desses tipos. Para Schutz, estamos sempre inseridos em um círculo de expectativas dentro da realidade social, e esse círculo de expectativas já informa a recepção de nossas ações sociais antes de expressarmos qualquer preferência. Mais tragicamente, nossos pontos de vista nunca atenderão às expectativas e ao ponto de vista subjetivo da outra pessoa a que nos referimos. Movimentos expressivos, entonações e interações eróticas em geral participam da constituição daquilo que dizemos para nossos pares sociais, complicando ainda mais a imagem de uma ação orientada para o significado. Antes, a ação social pressupõe uma espécie de atração mútua e vontade de deixar o solipsismo da perspectiva de primeira pessoa e de entrar na interação social.

O núcleo da interpretação Schutz da interação social, então, é baseado em um esforço interpretativo para divulgar as motivações peculiares dos indivíduos (ou grupos) à medida que eles entram nas relações sociais. Ele não apenas se concentra em elementos de significado (ou apropriação de significado) dentro desses grupos, mas também em como seu mundo de vida comum foi constituído. Nesse sentido, mesmo

sob uma redução fenomenológica radical, não há como deixar a posição de um ponto de vista ao considerar a ação social.

A sociologia interpretativa, cunhada por Schutz, enfocará a análise da interação social e os usos dos termos na interação social como contingentes. Também reconhece uma certa desordem nos processos de significação e apropriação de tradições e experiências.

Mas o modelo cunhado por Schutz desde então tem sido alvo de críticas pesadas. Talvez a mais relevante de todas essas críticas seja encontrada na apropriação de Habermas da noção de *Lebenswelt* em sua *Teoria da razão comunicativa*.

Na próxima seção, tentarei apresentar as origens da crítica de Habermas à fenomenologia e seu desenvolvimento de uma visão normativa do mundo da vida. Ao fazer isso, espero estabelecer os parâmetros aos quais uma fenomenologia da ação social deve responder se tentar permanecer relevante. Por fim, se quero apontar a força de um ponto de vista fenomenológico para nossa compreensão das decisões e preferências sociais, também devo ser capaz de explicar como essa visão permanece plausível após as críticas fornecidas por Habermas, do ponto de vista da filosofia social, e, do ponto de vista da epistemologia, por Tugendhat.

3 o significado absoluto à razão comunicativa: a fenomenologia normativa de Habermas

Alinhado com Schutz, Habermas lê a questão do mundo da vida do ponto de vista das ciências sociais, particularmente no contexto da teoria da ação. Ao contrário de Schutz, Habermas pensa no mundo da vida em termos de paradigma para a ação social e introduz o conceito no quadro da sociologia clássica. Curiosamente, se Weber preparou o terreno para a problematização do mundo da vida em Schutz, é Durkheim que fornecerá a Habermas os elementos para sua compreensão do mundo da vida como paradigma.

Em Durkheim, a sociedade é entendida como um sistema de "domínios de ação funcionalmente especificados", em que a questão da divisão do trabalho é apropriada de uma perspectiva biológica, spenceriana. Nesta leitura, domínios e ação são entendidos funcionalmente e, com o tempo, constituirão a estrutura sistêmica de uma sociedade. Os indivíduos, em um nível básico, são orientados a ter uma função – que será correlata com um interesse em realizar essa função. Cada indivíduo, então,

descobrirá seu próprio interesse e sua própria forma de satisfazer esse interesse. Em um nível biológico puro, há uma necessidade mimética de reproduzir a ação que me concederá meus desejos e necessidades particulares. No entanto, indivíduos diferentes terão interesses e necessidades um pouco diferentes, e a cooperação social surge como uma forma de implementar essas necessidades de maneira mais eficiente.

Essas trocas de funções em que indivíduos diferentes desempenham papéis diferentes para a realização de ideias diferentes levarão Durkheim a concordar com Spencer no surgimento “natural” do mercado. Nesse sentido, o mercado é entendido em um sentido quase aristotélico, pois surge na necessidade de que os indivíduos tenham que cuidar de seus próprios interesses particulares em relação aos outros (uma *oikonomia*). Somente mais tarde essa auto-regulação do mercado será privatizada na forma de contratos sociais que dão uma expressão normativa peculiar à tendência geral de que os indivíduos devem primeiro se definir em relação à sua função e interesse e, posteriormente, ao papel que sua função e interesse desempenham no mercado.

Durkheim traça o surgimento da expressão normativa de determinadas formas de solidariedade social para a colocação anárquica de indivíduos no mercado. Uma sociedade anômica, para Durkheim, não apenas tende à anarquia, mas também a formas violentas de interação e troca social. As democracias modernas, particularmente em sua encarnação capitalista industrial, são mais uma tentativa de pacificar os modos de expressão no mundo social (entendido por Habermas como o mundo da vida) com um conjunto sistêmico de regras e formas de expressão. No entanto, isso cria uma situação paradoxal em Durkheim, onde as estruturas que pretendiam pacificar a luta entre interesses diferentes criam um conjunto de normas para as relações, mas essas normas também excluem uma série de práticas como anormais. Para Habermas, a questão da anomia surge nesse contexto, introduzindo novas formas de cooperação e interação que não são contempladas no contrato social. Isso cria uma tensão direta entre o sistema social e o comportamento individual, e o paradoxo é que a tentativa de introduzir formas estáveis de cooperação social causará, com o tempo, instabilidade social e inquietação, à medida que mais e mais indivíduos estiverem em anomia.

O comportamento social, portanto, está constantemente dirigindo para a constituição de uma crise sistêmica. Embora o aspecto normativo surja como uma maneira de pacificar os conflitos nas formas de troca no mercado, a anomia aparece

como uma reação aos mesmos aspectos normativos que deveriam garantir a estabilidade. A sociedade, então, está em permanente crise de legitimação, em que as normas não cobrem a totalidade dos indivíduos que eles deveriam governar.

Para Habermas, isso cria uma divisão entre sistema (normas) e comportamento (mundo da vida) que será sustentada em toda a sociologia clássica - Weber e Schutz permanecerão, embora por razões diferentes, dentro desse modelo. O modelo de ação comunicativa, proposto em Habermas, buscará mediar essa questão com a ideia da colonização subsistêmica do mundo da vida, isto é, a introdução de um padrão normativo (linguístico) na própria linguagem que permitirá relações não-sistêmicas siga uma certa ordem do discurso.

Anteriormente, afirmei que Weber abriu caminho para uma interpretação fenomenológica da realidade social em Schutz. É algo interessante, portanto, que Weber também seja um elemento-chave na estratégia de Habermas para *afastar* uma interpretação fenomenológica. Habermas se distancia de Schutz e apropria-se de Weber em um contexto kantiano,²² reformulando a discussão dos direitos do ponto de vista de um universalismo kantiano, agora infundido na sociologia de Weber e nos elementos da filosofia da linguagem comum.

O que temos aqui é, de fato, uma inversão da estratégia adotada por Schutz. Se Schutz quis apontar a natureza estática da descrição da sociedade em Weber, concentrando-se no comportamento e na constituição desordenada da sociedade, Habermas aponta para a necessidade fundamental da razão.

Habermas não ignora Husserl em sua Teoria da ação comunicativa. Certamente, a compreensão do mundo social como uma dimensão do *Lebenswelt* ainda ecoa Husserl e, talvez em maior medida, Schutz. Mas as premissas metodológicas que caracterizam um método fenomenológico são abandonadas por Habermas, e esse abandono do método é causado pela suposição de que a filosofia originária da linguagem (OLP) está em uma posição melhor do que a fenomenologia para lidar com questões da linguagem e da práxis comunicativa em geral. Essa suposição remonta à influência de Ernst Tugendhat, Karl-Otto Apel e John Searle em Habermas²³.

²² Ver Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol. I* (Boston: Beacon Press, 1984), 154–155; a partir de aqui *TCA-I*.

²³ *TCA-I*, 396-7. Como veremos, as teorias da consciência que Tugendhat reformulou em "termos semânticos" incluem uma análise husserliana do mundo da vida, e *especialmente* o relato husserliano do dar-se e da subjetividade.

Tugendhat é de particular interesse aqui, pois Habermas parece subscrever sua crítica à filosofia de Husserl.

Certamente, a reconfiguração de Habermas do conceito de normatividade e sua própria compreensão do mundo da vida só são possíveis no contexto da própria leitura de fenomenologia de Tugendhat. O novo elemento em Habermas é o desenvolvimento da filosofia da linguagem comum no contexto das ciências sociais. Habermas alia o desenvolvimento dos atos de fala no OLP com algumas das principais tendências das ciências sociais para revisitar a noção abstrata de ética comunicativa em Karl-Otto Apel, o que lhe permite reconstituir a compreensão weberiana da razão e do significado em termos de comunicação, e reformular o discurso sobre razão e racionalidade de acordo.²⁴

O caminho que Habermas segue para desenvolver sua noção de razão comunicativa é intimidador. *A Teoria da Razão Comunicativa* é, de fato, uma espécie de enciclopédia contemporânea para diferentes modos de entender a sociedade, que Habermas propõe abordar e os incorporar à sua noção de intersubjetividade.

Mas qual é a noção Habermasiana de intersubjetividade e como é desenvolvida? Essa é uma pergunta complicada, que toma de Habermas os dois volumes da *Teoria da Razão Comunicativa* para responder.

Não é minha intenção fornecer uma imagem completa da análise Habermasiana sobre ação comunicativa aqui. Na realidade, quero focar nesta seção no que Habermas retira de Weber, Husserl e Tugendhat. Ao fazer isso, espero enfatizar, primeiro, quais são os elementos normativos da compreensão de Habermas sobre a sociedade; segundo, como esses elementos normativos são usados estrategicamente por Habermas, a fim de implementar uma determinada noção de mundo da vida como

²⁴ “Linguistic communication and the cultural tradition that flows into it are only set off as a reality in their own right from the reality of nature and society to the degree that formal world-concepts and nonempirical validity claims are differentiated. In communicative action we today proceed from those formal presuppositions of intersubjectivity that are necessary if we are to be able to refer to something in the one objective world, identical for all observers, or to something in our intersubjectively shared social world. The claims to propositional truth or normative rightness actualize these presuppositions of commonality for particular utterances. Thus, the truth of a proposition signifies that the asserted state of affairs exists as something in the objective world; and the rightness of an action in respect to an existing normative context signifies that the interpersonal relation established merits recognition as a legitimate element of the social world. Validity claims are in principle open to criticism because they are based on formal world-concepts. They presuppose a world that is identical for all possible observers, or a world inter-subjectively shared by members, and they do so in an abstract form freed of all specific content. Such claims call for the rational response of a partner in communication” (TCA-I, 50).

paradigma para a ação social e, finalmente, enfatizar as consequências de tal abordagem em uma perspectiva fenomenológica.

Se, em Weber, a cultura está conectada a preferências que são conscientes e efetivamente preferidas por indivíduos na sociedade, em Schutz ela está conectada a contingências e elementos desordenados que afetam os indivíduos nessas sociedades. Certamente, há ação orientada para o significado, mas esse tipo de ação, em Schutz, não constitui a construção social da realidade, enquanto que em Weber a ação em direção ao significado é o sujeito da realidade social.

Ainda assim, a razão em Weber é um fenômeno regional. Sociedades particulares têm concepções particulares do que é razoável. A constituição do que é e o que não é aceitável nos círculos sociais, e o movimento da instituição social de preferências para um sistema de direitos é uma contingência histórica que deve ser analisada caso a caso.

Habermas, no entanto, adota uma noção mais ampla da razão, principalmente quando se afasta de suas raízes na Escola de Frankfurt. Durante a década de 1960, Habermas ainda segue Weber, embora através de uma inspiração adorniana, enquanto escreve sobre a conexão entre razão e interesse. Ele adota a língua frankfurtiana da razão instrumental e parece confortável como herdeiro da tradição dos marxistas alemães que se identificaram com Marcuse e Lukács. No início da década de 1970, porém, Habermas é fortemente influenciado por Karl-Otto Apel e Ernst Tugendhat, e começa a abandonar elementos de sua antiga análise marxista da realidade social. Habermas parece indicar a necessidade de abandonar uma análise transcendental e pré-predicativa da linguagem, associação e subjetividade para entrar na discussão sobre a construção social de valores e instituições, como se fosse impossível um relato fenomenológico da filosofia sociopolítica.²⁵

Para Habermas, a razão, enquanto razão comunicativa, é comum a todas as diferentes concepções de cultura. Se Weber tentou restringir os aspectos e entendimentos absolutos e instrumentais da razão a contextos familiares peculiares em que esses processos eram justificados *dentro dos parâmetros dessa mesma cultura*, Habermas implica que a justificação tem um aspecto estrutural e universal, e

²⁵ “Theories of modern empirical science, whether along the lines of logical empiricism, critical rationalism, or constructivism, make a normative and at the same time universalistic claim that is no longer covered by fundamental assumptions of an ontological or transcendental-philosophical nature” (TCA-I, 2).

que esse aspecto universal da comunicação implica que *qualquer* sujeito que esteja atuando dentro dos parâmetros da razão comunicativa poderá ser entendido - dadas as condições em que a práxis comunicativa ocorrerá.

Está montado o palco para Habermas desenvolver as condições em que poderíamos exercitar nossas habilidades de fala. Do ponto de vista epistemológico, Habermas sustenta que não devemos mais privilegiar a consciência como uma pista para a intersubjetividade. Pelo contrário, o foco de uma análise da intersubjetividade deve ser a filosofia da linguagem e uma filosofia da linguagem que nos permita entender a natureza predicativa dos atos de fala²⁶.

Habermas fornece uma análise profunda dos principais pressupostos da sociologia interpretativa em Schutz²⁷, mas, neste caso, a dívida mencionada a Tugend é clara, pois Habermas descarta a ideia fenomenológica do mundo da vida em favor de um entendimento predicativo da normatividade e da sociedade na articulação de práticas discursivas (a chamada colonização subsistêmica do mundo da vida²⁸) com critérios e condições normativas,²⁹ *a priori*, para o discurso³⁰ (consagradas na ideia da razão comunicativa). Ao fazê-lo, Habermas pretende superar algo que ele percebe como uma limitação em Schutz, ou seja, o “conceito culturalista do mundo da vida”.³¹

Habermas sugere que uma abordagem comunicativa do mundo da vida pode resolver alguns dos paradoxos da sociologia interpretativa, particularmente os problemas relacionados ao relativismo moral e político. É nesse contexto que uma interação guiada normativamente surge como um meio para as relações sociais. Esse meio enfatiza que indivíduos em uma determinada sociedade só podem se comunicar se concordarem com os termos que estão usando para se referir ao mundo externo.

Esse acordo sobre a estrutura do mundo externo é um resultado da orientação racional das práticas discursivas: na medida que Habermas toma a virada linguística como ponto de partida e aceita os principais pressupostos de um entendimento comum da linguagem, ele pode enfatizar isso *porque* somos capazes de chegar a um acordo sobre os termos que usamos para nos referir a objetos, temos motivos para orientar

²⁶ TCA I, 343.

²⁷ Veja a sessão The Hermeneutic Idealism of Interpretive Sociology, in Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Vol. II* (Boston: Beacon Press, 1987), 119–153; a partir de aqui TCA-II.

²⁸ TCA I, 219.

²⁹ TCA II, 61.

³⁰ TCA II, 64. Observe a descrição dos elementos de como os atos da fala podem operar em padrões comunicativos, se e somente se certos componentes da fala estiverem integrados.

³¹ TCA II, 138-9.

nossa linguagem nesse acordo. Temos motivos para construir um sistema de referências e regras de interação.

Isso quer dizer que Habermas superpõe uma forma de constituição de significado como determinante sobre outras formas? De certa forma, fazer essa pergunta nos coloca fora dos termos epistemológicos que Habermas pressupõe. Para Habermas, não faz muito sentido falar de uma forma plural de constituição de significado. Como a linguagem é estruturada ordinariamente e, tendo a oportunidade de fazê-lo, organizaremos a linguagem para o entendimento mútuo, o estoque cultural de conhecimento adquirido de forma contingencial (dependente da socialização, geografia etc.) tem uma estrutura necessária. A interpretação do estoque cultural de conhecimento, que é feita por todo indivíduo, toda vez que qualquer expressão de qualquer tipo de preferência é proferida, reproduz a necessidade da razão comunicativa: mesmo quando os indivíduos usam instrumentalmente a linguagem na tentativa de comunicar algo errado, a comunicação permanece com um fundo lingüístico racional. Assim, a constituição do significado é sempre entendida dentro dos parâmetros da necessidade da razão comunicativa.

Mas a estrutura normativa da razão comunicativa é dupla. O que acabei de descrever são os pressupostos metodológicos e epistemológicos que permitem a Habermas declarar a estrutura comunicativa da subjetividade, ou melhor ainda, a estrutura comunicativa de um mundo da vida intersubjetivo. Mas Habermas teria traído suas tendências kantianas se ele confiasse que os indivíduos usariam a razão comunicativa por decreto. Os indivíduos são *competentes* para desenvolver a práxis comunicativa, mas essas competências devem ser cultivadas dentro de uma ordem social legítima e regulamentada, um sistema.

O que temos aqui é um processo de construção histórica dos meios pelos quais os indivíduos podem cumprir suas competências comunicativas, o que é diferente de dizer que essas competências, elas mesmas, não tem um caráter inato. Isto significa, em resumo, que os indivíduos precisam ser motivados para agir em direção à compreensão mútua. Por um lado, a interpretação de uma determinada ação social depende da estrutura social em que essa ação está ocorrendo, o que, obviamente, não é novidade na teoria social. Por outro lado, e esse é o elemento peculiar da proposição de Habermas, a razão comunicativa reproduz um movimento dentro da constituição

de uma história cosmopolita em Kant: as sociedades se tornarão mais racionais à medida que adotarem a necessidade de uma certa forma de afirmação.

A racionalidade é então uma função da razão comunicativa, que é efetivada de acordo com a verificabilidade de qualquer afirmação (seu caráter de verdade), a motivação institucional para os indivíduos agirem com responsabilidade (uma noção baseada no Estado de identificação mútua e solidariedade), e o desenvolvimento moral dos indivíduos (Habermas chama isso de “responsabilidade da pessoa adulta”³², eu preferiria chamá-lo de valorização pedagógica das competências comunicativas).

Muito bem, Habermas está descrevendo um processo de nutrição mútua entre sistema e mundo da vida, onde temos, por um lado, os meios codificados e estabelecidos para relações sociais estratificadas dentro de uma ordem sistêmica e um conjunto cultural e subsistêmico de possibilidades. que informam a constituição de um sistema. Diferentes sociedades organizarão essas relações entre sistema e mundo da vida de acordo com sua própria herança e história, é claro. Mas devemos nos contentar com uma descrição dos processos de constituição de significado nas diferentes realidades sociais? Dentro dos parâmetros da razão comunicativa, devemos reconhecer novamente as limitações desta questão. A pluralidade de concepções razoáveis de significado, em Habermas, só é concebível dentro dos parâmetros da orientação necessária para o significado e entendimento peculiar a um entendimento predicativo da linguagem.

É interessante notar que Habermas confia que o filósofo esteja em uma posição privilegiada em relação a esse entendimento predicativo da linguagem. Novamente, como um verdadeiro herdeiro da tradição iluminista, Habermas quer enfatizar uma abordagem humanística na qual o desenvolvimento de certas práticas de fala levará à construção de uma sociedade cada vez mais racional e justa.

Mas isso significa que *devemos* tomar algumas medidas para construir a base na qual essa sociedade operará. Certamente, a mesma posição privilegiada que o filósofo possui e que é capaz de operar dentro das exigências da racionalidade agora se torna uma obrigação para com a sociedade como um todo: Habermas espera que a estrutura institucional de uma sociedade deva ser organizada e estruturada para implementar as etapas que levarão os indivíduos à práxis comunicativa.

³² TCA II, 141.

Claramente, Habermas não quer se afastar das principais características do projeto filosófico da modernidade. Mas quais são essas características para Habermas? Essa é uma pergunta interessante, pois grande parte do debate sobre o humanismo, particularmente na tradição alemã no final do século XIX e início do século XX, foi intensamente crítica e cética em relação ao iluminista.

Parece-me que Habermas vê o projeto iluminista como um de *homogeneidade positiva*. Certamente, Habermas nunca usa esse termo, então devo esclarecer o que quero dizer com isso. O que quero enfatizar aqui é que a noção de ação comunicativa transforma a divisão entre socialização primária e secundária em mais do que apenas um processo de estranhamento de diferentes tradições e reconhecimento mútuo histórico. Em vez disso, Habermas quer apontar que, com o tempo, essas formas heterogêneas de práxis comunicativa que constituem diferentes sistemas de legitimação *deveriam* ser transformadas em práxis mais homogêneas. Existe espaço para a diversidade nessas práticas comunicativas? Habermas está sugerindo uma linguagem universal e estática dos direitos humanos como o conteúdo fundamental para todos os tipos de performances comunicativas legítimas?

Há espaço para a diversidade de expressões e crenças nessa concepção de ação comunicativa. O que quero dizer com homogeneidade positiva é que Habermas indica que a natureza da racionalidade embutida na linguagem nos pressiona a declarar a linguagem dos direitos humanos como o guia para tipos legítimos de sistemas, e esses tipos legítimos de sistemas, por sua vez, informarão o que são as práxis aceitáveis que nos levarão à ação comunicativa. Nesse sentido, é aceitável ter uma pluralidade de afirmações e crenças, como pensamos em termos de planos de vida, religião ou sexualidade, mas a legitimidade dessas práticas (que é, na linguagem habermasiana, sua racionalidade) está ligada a o caráter normativo e necessário da razão comunicativa.

Nesse sentido, a razão comunicativa informa e enquadra a construção racional de uma ordem social legítima, e as escolhas sociais dentro dessa ordem social serão mais racionais, pois os procedimentos tomados como legítimos no sistema informam as práticas individuais e de grupo.

Assim, o projeto da modernidade, conforme lido por Habermas, é *implementar a igualdade* em uma ordem sistêmica legitimamente construída. A igualdade aqui é entendida não em termos de igualdade econômica, ou igualdade de oportunidades,

como foi o caso em Rawls, mas em termos mais amplos. Habermas entende a igualdade em termos linguísticos e pragmáticos, nos quais os indivíduos são iguais, na medida em que compartilham uma disposição de organizar racional e predicativamente seu discurso em direção à compreensão mútua (no sentido que Weber chamaria de *Wertrationalität*). Mas se a orientação para a compreensão, mesmo de forma absoluta, dependia da tipificação do racional dentro de um determinado contexto familiar em Weber, em Habermas, a tipificação do racional é dada dentro de capacidades linguísticas universalmente compartilhadas.

Se compararmos isso com Rawls, por exemplo, o *escopo* de cada abordagem deve ser claro. Por um lado, para Rawls, seria satisfatório definir o domínio do liberalismo dentro da esfera política, fornecendo espaço para diferentes doutrinas, independentemente de suas reivindicações de racionalidade. Além disso, reivindicações razoáveis sobre o bem, o justo e o justo são possíveis dentro de qualquer doutrina abrangente - tudo o que Rawls pede é que os pontos de vista sejam decentes e compatíveis com uma concepção comum (que é institucionalmente baseada) do bem. Por outro lado, Habermas, como o próprio Rawls coloca tão bem³³, quer que sua concepção de razão comunicativa seja uma doutrina abrangente em si mesma. Isso significa que qualquer reivindicação razoável dada será razoável apenas na medida em que se encaixe nas condições da razão comunicativa; a validade de qualquer reivindicação dada está sujeita aos termos da razão comunicativa³⁴.

No fundo, o debate entre Habermas e Rawls é um debate sobre o papel da filosofia política. Para Rawls, o papel da filosofia política é fornecer uma doutrina mínima na qual diversas concepções de bem poderão coexistir sem a imposição de doutrinas abrangentes que superimponham as deliberações sobre o bem.

Habermas vê um papel mais amplo na filosofia política. De fato, o projeto que Habermas desenvolve após sua “virada lingüística” após 1976 e a publicação de *Was heißt Universalpragmatik?*³⁵, é uma declaração de propósito ambiciosa, que supõe que qualquer descrição política deve dar conta dos fundamentos do conhecimento, da linguagem e da moral. Para Habermas, a filosofia política, entendida como um campo

³³ John Rawls, “Political Liberalism: Reply to Habermas,” *Journal of Philosophy* 92 (1995): 132–180.

³⁴ John Rawls, 1995, 136; 139.

³⁵ Jürgen Habermas, “Heißt Universalpragmatik?” Em K.-O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976). 174-272. Há algum debate sobre onde a “virada lingüística” em Habermas pode ser localizada, mas suas reflexões em 1976 são particularmente importantes, pois representam um ponto de ruptura tanto da noção de Ética Comunicativa, em Apel, quanto das reflexões anteriores sobre a razão instrumental, em Adorno.

isolado que pode permanecer livremente, sem o apoio de uma teoria coerente e dependente do conhecimento e da linguagem, é impossível. De fato, Habermas aponta que o próprio Rawls não foi capaz de fazê-lo, pois sua própria tentativa de dar conta de um liberalismo político “independente” supõe uma bagagem epistemológica pesada³⁶.

Parece-me que Habermas tem um ponto importante contra Rawls aqui. Em outros lugares³⁷, tentei apontar que a economia política serve como uma doutrina abrangente para o desenvolvimento da ideia de equilíbrio reflexivo e de uma posição original. Nesse sentido, o princípio da diferença não opera independentemente de uma concepção liberal de economia política: pressupõe os termos de uma visão ordinalista da sociedade e da escolha, e que as escolhas dentro dessa sociedade serão descritas em termos transitivos e conectados ou serão considerados irracionais.

No entanto, o impacto da economia política como uma doutrina abrangente para a concepção política de liberalismo de Rawls é mínimo. Ela está conectada ao domínio político da ação e não precisa impactar as reivindicações morais e epistêmicas feitas pelos indivíduos: tais reivindicações são impactadas apenas na medida em que tenham reverberações na esfera política. Em Habermas, no entanto, a razão comunicativa assume o papel de árbitro para todas as interações públicas e é eficaz nas conceituações privadas sobre o bem.

Habermas vê as considerações sobre a escolha racional do ponto de vista da troca de mercadorias e da prioridade como limitadas e míopes. Parcialmente, isso é resultado da influência da sociologia do sistema, particularmente de Talcott Parsons. Em sua *Estrutura de ação social*, Parsons fornece uma excelente revisão da economia política, que ele vê como uma teoria da ação, mais especificamente, uma teoria da *individual* ação. Nesse sentido, a economia política preocupa-se com a forma como indivíduos singulares são capazes de fazer escolhas singulares de acordo com pontos de vista específicos. A ação lógica ou racional refere-se, então, a um sistema de meios que visa um fim determinado, que pode ser descrito em termos de bens e, do ponto de vista político, trocará interesses para atingir seus fins particulares. Nesse sentido, troco um bem “x” por “y”, confiando em que “y” possa finalmente me levar ao meu objetivo. Obviamente, também nego e atenuo as preferências de acordo com a

³⁶ Jürgen Habermas, “Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism,” *Journal of Philosophy* 92 (1995): 131.

³⁷ Fabrício Pontin, *Economia Política e as raízes da Posição Original de Rawls*. DoisPontos, [Sl], v. 10, n. 1, jun. 2013. ISSN 2179-7412. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/doiPontos/article/view/33177>.

disponibilidade, pois a escassez é sempre um fato em qualquer cenário político não ideal (e todos os cenários reais não são ideais).

A escolha racional nesse sentido pressupõe atores que atuam nesse modelo: eles serão capazes de expressar referências de acordo com um “padrão seletivo que regula a escolha dos meios”³⁸. Tal abordagem individualista e econômica da escolha não será suficiente para uma teoria suficiente da escolha social, em Parsons, porque ignora que o sistema de conexões que leva ao fim não é apenas interpretado em termos de um padrão seletivo, econômico, nem operar no nível do indivíduo, sozinho. Nesse sentido, o que geralmente é identificado como uma força da economia política (seu domínio seletivo de análise) se torna um fardo, pois o relato de uma determinada ação social será restrito e amputado a um *aspecto* dessa ação³⁹.

Habermas aproveita esse insight para atacar Rawls por motivos metodológicos: embora ele concorde com o espírito geral e as conclusões do liberalismo político de Rawls, particularmente no que se refere a uma linguagem universal dos direitos humanos⁴⁰, Habermas enfatiza que os processos que levam à escolha de valores que nos levarão a uma ordem democrática e legítima não podem ser descritos em termos de uma doutrina “independente”, muito menos em termos de uma explicação econômica da troca informada de mercadorias. Antes, eles deveriam ser pensados em termos de uma necessidade epistêmica de certos padrões de discursividade, que, por sua vez, nos levarão a certos padrões de escolha.

Novamente, devo enfatizar o caráter homogêneo de tal hipótese: Habermas quer argumentar que, porque compartilhamos as mesmas capacidades linguísticas, é possível afirmar que a necessidade de certas formas de fazer escolhas se seguirá. Nesse sentido, formas de governo radicalmente heterogêneas, por exemplo, indicam estratégias desastrosas na implementação do governo. Não é de surpreender que Habermas apoie os esforços para estabelecer um sistema universal de direitos que regulará diferentes formas de comunicação⁴¹: a diversidade será possível dentro dos

³⁸ Talcott Parsons, *Structure of Social Action* (1949; repr. New York: The Free Press, 1966), 252.

³⁹ Talcott Parsons, 1966, 262.

⁴⁰ Jürgen Habermas, “Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism,” 110.

⁴¹ Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (1992; repr. Cambridge: MIT Press, 1998), 109–111. A passagem principal aqui é “along with the system of rights, one must also create the *language* in which a community can understand itself as a voluntary association of free and equal consociates *under law*.” *Ibid.*, 111.

parâmetros da razão comunicativa, que estabelece uma norma universal para todas as formas de predicação.

Mas onde Weber tentou enfatizar que as normas eram constituídas regional e dependentemente dos contextos sociais, que, posteriormente, interagem e incorporariam ou resistiriam a diferentes maneiras de produzir e respeitar normas, Habermas coloca a estrutura pragmática da linguagem como uma norma sempre presente que regula e permeia a ação comunicativa e, portanto, caracteriza qualquer tipo de escolha racional. Nesse sentido, um indivíduo, ou uma sociedade, escolherá racionalmente um valor, em Habermas, quando essa escolha for consistente com o caráter universal da razão comunicativa. Aqui, voltamos a um movimento kantiano: a razoabilidade de qualquer preferência declarada só é reconhecida quando essa preferência pode ser universalizada de acordo com uma forma. Se em Kant essa forma é dada em termos de consciência moral, em Habermas, a consciência moral torna-se razão comunicativa⁴².

Muito bem, mas por que isso é tão importante para uma interpretação fenomenológica do mundo da vida? O ponto principal aqui é que, se Habermas estiver certo sobre a estrutura da linguagem e a necessidade da razão comunicativa, a ideia da multiplicidade dos mundos da vida e da constituição de significado simplesmente não faz sentido, e mesmo que tenha sentido epistemológico, é preciso questionar suas vantagens como ferramenta para a implementação de estratégias sócio-políticas.

Permitam-me que elabore: Habermas, ao longo das linhas introduzidas por Tugendhat, aponta para a estrutura predicativa da linguagem, enfatizando que a noção de linguagem pré-predicativa é, no melhor dos casos, melhor deixada como domínio do místico. Nós temos motivos para pensar que a linguagem é algo comum, e que a constituição do significado está ligada à transitividade, ou seja, em suma, que o problema da verdade é entendido apenas em termos da razão, e a razão é apenas concebível em termos de uma análise da linguagem - para Tugendhat, isso significa uma análise da coerência interna das sentenças, para Habermas, uma compreensão das pragmáticas dos atos de linguagem e fala.

Esses são pontos fortes e importantes a serem analisados. Tugendhat é particularmente eloquente sobre esse assunto, pois mostra de maneira convincente

⁴² Cf. Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (1983; repr. Cambridge: MIT Press, 1990), 166–195.

como o próprio desprezo de Heidegger pela racionalidade como guia para ações e preferências sociais pode levá-lo a optar por algumas políticas particularmente horripilantes, que ele defendeu usando a linguagem epistemológica que mais tarde fundamentaria grande parte dos trabalhos sobre fenomenologia e ontologia⁴³. Habermas foi igualmente eloquente em seu Discurso Filosófico da Modernidade, onde ele faz um argumento convincente para sua concepção normativa e abstrata de um mundo da vida orientado racionalmente⁴⁴.

Habermas é então capaz de desenvolver uma noção de mundo da vida que não está conectada a suposições de natureza transcendental; ao contrário, está ligado às atitudes de outros *reais* membros de uma comunidade de falantes que abrange a totalidade dos indivíduos capazes de satisfazer as condições da razão comunicativa - isto é, a totalidade dos indivíduos adultos. Um mundo da vida é, portanto, uma totalidade de relações de significado constrangidas pela razão comunicativa⁴⁵, onde indivíduos e grupos sociais escolhem preferências e valores pensando que outros estão realmente se orientando de maneira semelhante. Isso permitirá que Habermas defenda a viabilidade do modelo cosmopolita, que ele vê como um fato no iluminismo europeu⁴⁶.

Mas isso significa um completo abandono do pressuposto de uma perspectiva fenomenológica? Habermas substitui “o primado da intencionalidade pelo da

⁴³ “The consequences of this derationalized conception of choice and the derationalized concept of truth, however, can be given in a speech that Heidegger gave in November 1933. The speech was given in support of Hitler prior to the national referendum on Germany’s withdrawal from the League of Nations. It begins in this way: “The German people are called upon to choose by their leader [Führer]. But the leader does not demand anything of the people; rather, he offers the people the immediate possibility of the supreme free decision: whether the people as a whole will claim their own Dasein, or whether they will fail to claim it. Tomorrow the people choose nothing less than their future.” And then, it continues: “What kind of an occasion is this? The people recover the truth of their will as Dasein, for truth is the disclosure of what makes a people certain, clear and strong in their acting and knowing.” These quotes indicate that Heidegger’s Nazism was no accidental affair, but that a direct path led from his philosophy—from his derationalized concept of truth and the concept of self-determination defined by this—to Nazism. Nonetheless, we would be relinquishing philosophical insight if we did not want to learn what we can from Heidegger for this reason. the point is to recognize precisely the position that led to irrationalism, and not to throw the baby out with the bath water.” Ernst Tugendhat, *Self-Consciousness and Self-Determination* (Cambridge: MIT Press, 1989), 217–218.

⁴⁴ “[T]he rationalized lifeworld secures the continuity of its contexts of meaning with the discontinuous tools of critique; it preserves the context of social integration by the risky means of an individualistically isolating universalism; and it sublimates the overwhelming power of the genealogical nexus into a fragile and vulnerable universality by means of an extremely individualized socialization. The more abstractly the differentiated structures of the lifeworld operate in the ever more particularized forms of life, the more the rational potential of action towards reaching understanding evolves solely by these means.” Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge: MIT Press, 1989), 346.

⁴⁵ Jürgen Habermas, 1989, 358-9.

⁴⁶ Jürgen Habermas, 1989, 360.

comunicação e compreensão lingüística”⁴⁷, enfatizando um afastamento do primado da percepção e do afeto na constituição do mundo, privilegiando a razão e constituição de uma normalidade estável e homogênea. Habermas não pode encontrar em uma metodologia fenomenológica os elementos para a construção de uma ordem sistêmica de significação, ou a continuação de reivindicações de conhecimento, com o tempo, que levarão a uma sociedade estável, organizada e solidária⁴⁸.

Isso situa Schutz e Habermas em pólos opostos em relação à interpretação da realidade social. Se, para Schutz, a atitude fenomenológica em relação à constituição social do significado sugeria que a multiplicidade da constituição do significado se referia a uma multiplicidade de mundos da vida que se constituíam intersubjetivamente e de alguma forma passivamente, Habermas sugere que constituíssemos significado em um mundo da vida compartilhado linguisticamente, que não esteja dividido em realidade social de constituição diferente, mas onde a realidade é interpretada com sucesso, se e somente se seguirmos os parâmetros de uma atitude necessária em relação à razão e à compreensão mútua.

Para Habermas, Husserl estava certo ao apontar uma crise de legitimação nas ciências modernas, mas estava errado quando pensou nos termos dessa crise através de uma estratégia transcendental. Além disso, se levarmos Husserl a sério, o consenso em relação à estrutura da realidade social é impossível, e afirmar a validade e a normatividade das reivindicações da verdade só se torna possível dentro dos parâmetros de uma subjetividade proposta transcendentalmente. A posição comunicativa, na qual os indivíduos podem realmente adotar uma atitude em relação à compreensão mútua, é, portanto, impossível do ponto de vista de uma perspectiva fenomenológica, pelo menos no que diz respeito a Habermas.

Assim, Habermas não fornece um relato fenomenológico do mundo da vida, nem simplesmente oferece uma interpretação errônea dos pontos principais desse conceito em Husserl⁴⁹. Na verdade, Habermas cria sua própria noção de mundo da vida como um estágio em que as práticas comunicativas podem e devem ocorrer. Nisso, o mundo da vida não é mais interpretado como uma situação topológica em que os indivíduos constituem um significado diferente, mas como uma restrição às possibilidades de formação do mundo e práticas intersubjetivas. Habermas abandona

⁴⁷ Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, 181.

⁴⁸ TCA II, 137.

⁴⁹ Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, 191.

o modelo de consciência adotado em uma perspectiva fenomenológica, e adota, como mostramos, a filosofia da linguagem como uma pista para a intersubjetividade. Nesse sentido, quando Habermas adota a linguagem da autoconsciência e da auto-representação, ele o faz nos termos desenvolvidos por Tugendhat, que são incompatíveis com uma descrição transcendental do eu.

Se aceitarmos os termos de uma leitura Habermasiana, teremos de aceitar que uma leitura fenomenológica da realidade social nos deixa sem motivos para ainda acessar a constituição do significado e move a interpretação dos processos de legitimação para um espaço onde a validade das formas de legitimação é entendida fora do domínio de uma pista universal universal para sua interpretação - que, para Habermas, sem dúvida terá consequências desastrosas em uma perspectiva pública, ao permitir a racionalização de concepções de mundo da vida claramente irracionais. Do ponto de vista de uma abordagem fenomenológica da constituição social da realidade, que apoio temos para afirmar que, voltando ao nosso primeiro exemplo, matar bebês jogando-os contra a parede está errado? Que defender apedrejar mulheres até a morte por adultério é absurdo e ilegítimo? Se formos honestos sobre as implicações de uma leitura fenomenológica da sociedade, não devemos aceitar essas formas *ótimas* interpretações da realidade e de constituição de fenômenos políticos enquanto regionalmente constituídas? Habermas não pensa que a tomada fenomenológica da consciência nos permita responder a essas perguntas, mantendo uma defesa de um certo núcleo de direitos que permeiam a humanidade como um todo, independentemente das contingências locais.

Conclusão

Rumo a uma contribuição fenomenológica: os limites concretos da razão comunicativa Resta ver, no entanto, se Habermas está certo sobre a fenomenologia. Na minha primeira seção deste artigo, eu já antecipava alguns elementos que Habermas não incorporou em seu relato, particularmente a questão da estrutura da consciência e da passividade, que pode sugerir uma materialidade persistente da realidade, à qual os indivíduos reagem e incorporam dentro de limites. Essa mesma materialidade também nos permite apontar modos de constituição que serão mais ou menos satisfatórios, em termos da verificabilidade da afirmação, isto é, se a descrição de um determinado objeto fizer justiça à materialidade do que é descrito.

Mas parece-me que a fraqueza central da posição de Habermas está em sua compreensão do que é o nível normativo de análise, isto é, o nível em que constituímos e apropriamos de algo como um ponto de referência estável.

Habermas confessa que o nível de questões pragmáticas, éticas e morais e sua reverberação em termos de organização sistêmica dessas questões é proposto, do ponto de vista da razão comunicativa, como um dever-ser⁵⁰, e eu tenho sugerido ao longo deste artigo que a resistência de Habermas a uma constituição desordenada do mundo da vida decorre de sua convicção de que podemos e devemos nos orientar para um sistema de valores racionalmente constituído, e que temos elementos suficientes para defender um mundo da vida homogeneamente formado e regulamentado, que proporcionará aos indivíduos uma estrutura institucional onde eles serão capazes de cumprir seu potencial comunicativo.

Entende-se por norma, neste contexto, o que um acordo dialógico entre partes que operam em um mundo da vida legitimamente construído alcança como uma referência estável em relação a um tipo determinado. Esta é uma definição muito carregada, pois pressupõe uma noção determinada de diálogo, acordo, legitimidade, mundo da vida e referência. Suponho que já tenha esclarecido como a ação comunicativa será fundamental para cada uma dessas noções, particularmente ao informar as relações éticas dentro de um mundo da vida que, com o tempo, constituirão a base de um sistema de regulação da ação social. Esse é um processo, como enfatizei antes, co-generativo, mas que supõe que a organização normativa de um sistema que regula as relações sociais em um mundo da vida sempre seja sempre informada por um estoque cultural de conhecimento que é universalmente compartilhado na estrutura de linguagem. Isso significa que temos um limite para a organização de prioridades sociais sobre o bem, e esse limite é dado pela estrutura da linguagem, que enquadra e orienta o consenso sobre o que é bom.

Isso não quer dizer que variações na descrição do bem não sejam possíveis. Como já enfatizei, elas são possíveis dentro dos parâmetros da razão comunicativa: nas sociedades modernas, secularizadas, isto é, o ponto de vista normativo (sistêmico) “regulará nossa vida comum no igual interesse de todos”⁵¹. Mas essa normativa é apenas uma construção de um processo de deliberação em certa medida. Se Habermas

⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT PRESS, 1998, 159.

⁵¹ Jürgen Habermas, 1998, 161.

permanecesse no nível de descrição de um processo de deliberação social, que se referia à construção histórica de normas nas sociedades, ele não teria ido além de Weber.

Isso coloca Habermas em uma posição platônica: o filósofo sabe educar, informar e conduzir a sociedade em direção aos padrões normativos que são dados na natureza, ele está em uma posição privilegiada em relação ao conhecimento de como a sociedade deve parecer e como práticas discursivas devem para operar.

Curiosamente, Habermas poderia ter evitado essa posição artificial se ele não tivesse optado por uma estratégia metodológica que lhe permitisse identificar uma estrutura linguística na consciência que enquadra a ação comunicativa em qualquer contexto e que moldará ainda mais nossos julgamentos sobre uma ação social e epistêmica menos ou mais adequada. Essa posição universalista em Habermas poderia, a princípio, ser semelhante à sociabilidade universal que encontramos em Husserl, particularmente na *Crise*. Ainda assim, o relato posterior de Husserl sobre subjetividade e passividade transcendental nos permite entender os paradoxos da ação social, especialmente à medida que se relacionam com democracias avançadas e seu caráter peculiar, e as contradições dentro de nossas próprias realidades sociais e encontros.

Isso não quer dizer que uma perspectiva fenomenológica e transcendental não traria um conjunto diferente de questões, e certamente há muito a ser dito sobre as limitações da perspectiva husserliana e sua forma peculiar de nominalismo. Ainda assim, as afirmações normativas que Habermas acredita ter tornado a fenomenologia obsoleta têm uma densidade peculiar que a ideia da razão da comunicação não parece reconhecer adequadamente. Na verdade, uma perspectiva fenomenológica poderia ter ajudado Habermas a perceber as limitações de seu entendimento comum sobre representação e comunicação, e os fantasmas passivos e não cognitivos que assombram nossas práticas representacionais e comunicativas.

Referências

Barber, Michael D. **Social Typifications and the Elusive Other**. Lewisburg: Bucknell University Press, 1998.

Berger, Peter L. and Luchmann, Thomas. **The Social Construction of Reality**. New York: Anchor Books, 1966.

Blin, Thierry. **Phénoménologie de l'action sociale**. Paris: Édition L'Harmattan, 1999.

Habermas, Jürgen. **The Theory of Communicative Action, Vol. I**. Boston: Beacon Press, 1984.

Habermas, Jürgen. **The Theory of Communicative Action, Vol. II**. Boston: Beacon Press, 1987.

Habermas, Jürgen. **The Divided West**. Cambridge: Polity, 2006.

Husserl, Edmund. **Logical Investigations, Vol I**. New York: Routledge, 2001.

Habermas, Jürgen. **On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)**. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1991.

Habermas, Jürgen. **Analyses Concerning Passive and Active Synthesis**. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Habermas, Jürgen. Ideas pertaining to a pure phenomenology and to phenomenological philosophy, first book. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1998.

Habermas, Jürgen. Ideas pertaining to a pure phenomenology and to phenomenological philosophy, second book. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Habermas, Jürgen. Ideas pertaining to a pure phenomenology and to phenomenological philosophy, third book. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1980.

Habermas, Jürgen. Phantasy, image, consciousness, and memory (1898-1925). Boston: Springer, 2001.

Habermas, Jürgen. **Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Habermas, Jürgen. **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Habermas, Jürgen. **Experience and Judgment**. Evanston: Northwestern University Press, 1973

LUCKMANN, Thomas. **The Sociology of Language**. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1975.

LUCKMANN, Thomas. (ed). **Phenomenology and Sociology**. Middlesex: Penguin Books, 1978.

Pareto, Vilfredo. Considerations on the Fundamental Principles of Pure Political Economy (Routledge Studies in the History of Economics). Routledge: London, 2007.

Kant, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. [Bilingual edition with translation, introduction and notes by Valério Rohden]. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Kant, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Kant, Immanuel. **Practical Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2009.

Schutz, Alfred. **The Phenomenology of the Social World**. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

Schutz, Alfred. **Life Forms and Meaning Structure**. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1982.

Schutz, Alfred. Choice and the Social Sciences. In EMBREE, Lester. **Collected Papers V. Phenomenology and the social Sciences**. Boston: Springer, 2011.

Schutz, Alfred. **On Phenomenology and Social Relations**. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

SCHUTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. **The Structures of the Life-World, Volume 1**. Evanston; Northwestern University Press, 1973.

SCHUTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. **The Structures of the Life-World, Volume 2**. Evanston, Northwestern University Press, 1989.

Steinbock, Anthony J. **Home and Beyond**. Evanston: Northwestern University Press, 1995.

TUGENDHAT, Ernst. **Traditional and analytical philosophy**. London: Cambridge University Press, 1982.

TUGENDHAT, Ernst. **Self-Consciousness and Self-Determination**. Cambridge: The MIT Press, 1986.

TUGENDHAT, Ernst. **Não Somos de Arame Rígido**. Canoas: Editora da Ulbra, 2002.

TUGENDHAT, Ernst. Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

Weber, Max. Politics as Vocation. In MORGAN, Michael (ed.). **Classics of Moral and Political Theory (Fourth Edition)**. (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005). [pp. 1213-1249].

Weber, Max. **Sociological Writings**. New York: Continuum Publishing Company, 1994.

Weber, Max **On the Interpretation of Social Reality**. New York: Schocken Books, 1980.

Weber, Max. **Essays in Economic Sociology**. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

Weber, Max. **The Methodology of the Social Sciences**. New York: The Free Press, 1949.

Weber, Max. **Law in Economy and Society**. Cambridge: Harvard University Press, 1954.