

# REPENSAR A AMBIVALÊNCIA DO CONCEITO DE MUNDO DA VIDA EM HABERMAS

[Recepção 29/01/2020 – Aceitação 17/07/2020]

Bernhard Josef Sylla

bernhard@ilch.uminho.pt

(UMINHO – CEPS)

## 1. Introdução

O conceito de mundo da vida é um conceito chave na literatura filosófica e sociológica do século XX. Habermas eleva-o a um conceito fundamental da sua obra, definitivamente em *Teoria do Agir Comunicativo* de 1981<sup>1</sup>. O uso que Habermas faz do termo, apesar da sua circunscrição extensa e da crítica dos seus usos anteriores na literatura filosófica e sociológica, tem sido considerado “ambivalente” (Honneth & Joas, 1986b: 9), problemático, pouco transparente e complexo<sup>2</sup>. Considero, no entanto, que as críticas dirigidas a Habermas costumam concentrar-se demasiadamente na ambivalência deste conceito, o que os conduz à sua avaliação como demasiadamente vago, senão ambíguo. O objetivo deste artigo não é remover esta ambiguidade. Contudo, acho que é possível esclarecê-la de tal maneira que a sua base comum e a ligação entre os vários significados do conceito possa tornar-se mais evidente e fornecer um fundamento para acrescentar novos aspetos à sua avaliação. Devo acrescentar que não é o meu objetivo rever criticamente o modo como Habermas caracteriza o

---

<sup>1</sup>Embora Habermas já tenha usado o termo em obras anteriores (sobretudo em *Logik der Sozialwissenschaften*), é apenas nesta obra, como o próprio Habermas afirma (Habermas, 1986: 379), que o desenvolve de uma maneira teoricamente satisfatória. Valenzuela (2009: 32, n. 8), por outro lado, afirma que o conceito já estava plenamente desenvolvido em 1970/71.

<sup>2</sup>Um excelente e paradigmático fundamento para obter uma noção complexa do teor das críticas endereçadas a Habermas e, particularmente, ao seu conceito de mundo da vida, poucos anos após a publicação de *Teoria do Agir Comunicativo*, é o volume intitulado *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des Kommunikativen Handelns"*, editado por Honneth e Joas (Honneth & Joas, 1986a). Tendo em conta o objetivo deste artigo, penso que, salvo algumas exceções que tomam em conta as mudanças do significado do conceito a partir de *Faktizität und Geltung* e que mencionarei mais adiante, bastará recorrer a esta obra para evidenciar a tese aqui apresentada.

desenvolvimento do uso deste termo por outros autores. Considero, no entanto, útil remontar no início do artigo a algumas circunscrições fundamentais do conceito na obra tardia de Husserl, pois foram estas que cunharam o significado filosófico base do termo *mundo da vida*, significado ao qual Habermas recorre, não obstante o seu distanciamento de Husserl.

## 2. O mundo da vida em Husserl

O termo *mundo da vida* é a tradução da palavra alemã *Lebenswelt*, que entrou nos discursos académicos na segunda metade do século XIX. No entanto, começou a ser usado como termo filosófico apenas na primeira metade do século XX, e neste âmbito foi sem dúvida o uso do termo por Husserl que foi decisivo.

Husserl emprega o termo *mundo da vida* como termo técnico da sua fenomenologia apenas tarde, nomeadamente na versão revista e bastante alargada da sua conferência sobre a *Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*<sup>3</sup>, proferida em Viena. Esta versão revista recebeu o novo título *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, obra que foi publicada apenas postumamente.

Nesta obra, há um breve subcapítulo, que corresponde ao parágrafo 9h), que, por sua vez, tem no original o título “Die Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaft” (Husserl, 1996: 52), que podemos traduzir por “O mundo da vida como fundamento esquecido dos sentidos que subjazem / do sentido que subjaz ao trabalho das ciências da natureza”. Esta insegurança na tradução deve-se ao facto de que a palavra *Sinn*, em alemão, se pode referir tanto à sensibilidade dos sentidos assim como ao sentido na aceção larga da palavra. Que as duas aceções estão presentes na circunscrição husserliana do conceito, está patente nas suas descrições que se seguem e que determinam

---

<sup>3</sup> Como Ströker, uma das grandes conhecedoras de Husserl, sublinha na sua introdução a esta obra, é aqui que Husserl introduz o conceito de mundo da vida. Embora haja ainda outros manuscritos husserlianos onde as determinações do conceito são mais amplamente desenvolvidas (Cf. Ströker, 1996: X e XI), para a nossa análise é suficiente ter em conta as primeiras descrições, pois estas dão uma ideia muito clara e sucinta dos múltiplos sentidos que o termo adota em Husserl.

aquilo que se pode e deve entender, segundo Husserl, sob o conceito de mundo da vida, a saber:

- “o mundo realmente dado através das percepções, o mundo em cada caso experienciado e experienciável, ou seja, o mundo da vida quotidiano” („die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt“) (Husserl, 1996: 52);
- “a natureza pré-cientificamente intuível, o mundo corpóreo empiricamente intuível” („die vorwissenschaftlich anschauliche Natur, die empirisch anschauliche Körperwelt“) (*ibid.*: 53);
- “o mundo pré-dado é o horizonte de todas as induções dotadas de sentido, a ele pertence o esquema de espaço e tempo e o nosso modo de ser pessoal carnal” („die vorgegebene Welt ist der Horizont aller sinnvollen Induktionen. Zu ihr gehört die Raumzeitform und unsere leiblich personale Seinsweise.“) (*ibid.*: 54)
- “O mundo da vida permanece imutável, seja o que for que façamos, com ou sem artifício.” („Diese bleibt unverändert bestehen, was immer wir kunstlos oder als Kunst tun.“) (*ibid.*)
- “As induções da vida prática, das quais mal estamos cientes” („die kaum bewussten Induktionen des praktischen Lebens“) (*ibid.*: 55);
- “Teorias científicas são mandatárias do mundo da vida e disfarçam-no.” („Wissenschaftliche Theorien vertreten und verkleiden die Lebenswelt.“) (*ibid.*);
- “Acontece, a cada momento e continuamente, uma sedimentação e tradicionalização de sentidos implicados no e pelo mundo da vida, sentidos ocultos que simultaneamente são as pressuposições do nosso pensar, das nossas teorias e dos nossos conceitos.” („Es geschieht eine ständige Sedimentierung und Traditionalisierung verschlossener Sinnesimplikationen, die zugleich Voraussetzungen von Theorien, Denken, Begriffen ist.“) (*ibid.*: 56).

Estas descrições induzem num conceito de mundo da vida ambivalente que reúne aceções heterogéneas:

a) O mundo da vida é o conjunto daquilo que nos é *inquestionavelmente dado*, que é autoevidente e natural e, por causa disso, *grosso modo* inacessível à reflexão e análise conscientes.

b) O mundo da vida é *o horizonte dentro do qual decorrem interpretações ‘práticas’* (muito semelhante ao sentido de ‘prática’ em *Ser e Tempo* de Heidegger) e, para além disso, o pensar em geral e o pensar científico em particular.

c) O mundo da vida é o *mundo quotidiano*.

d) O mundo da vida é *o resultado de interpretações feitas anteriormente*, interpretações essas que se sedimentaram de tal maneira na vida quotidiana que se perdeu completamente a noção do seu verdadeiro caráter.

O conceito de mundo da vida cunhado por Husserl constitui sem dúvida o núcleo duro para todos os futuros usos deste termo, quer na tradição mais estritamente fenomenológica, quer na literatura filosófica ou sociológica em geral. Mas foi sobretudo na literatura filosófico-sociológica de cariz fenomenológico onde se notou mais fortemente o seu impacto. Não me posso deter nesta questão. Refiro-a apenas porque a crítica desta tradição pós-husserliana constitui o ponto de partida das reflexões de Habermas.

Habermas argumentará que todas as aceções de mundo da vida pós-husserlianas pecam por serem unilaterais, ou seja, reducionistas:

Seja onde for que a noção de ‘mundo da vida’ adquiriu o estatuto de um conceito fundamental sociológico, seja sob este preciso termo cunhado por Husserl, seja sob os termos de formas de vida, culturas ou comunidades de falantes de uma língua, etc., todas estas vertentes pecaram por serem seletivas, ao seguirem quase exclusivamente estratégias de formação de conceitos relacionadas com apenas *uma* das três componentes estruturais do mundo da vida. (Habermas, 2017: 246 [TKH 2: 210])

Esta citação mostra-nos que Habermas sustenta que o mundo da vida é composto por três dimensões ou ‘componentes estruturais’ diferentes, que até então foram ignoradas pela tradição sociológico-fenomenológica. A tese da tripla estrutura do mundo da vida constitui,

no entanto, apenas *um* momento da teoria habermasiana do mundo da vida. Para entender o peso e a função específica deste momento, temos de indicar o seu lugar no *todo* da teoria habermasiana do mundo da vida.

### 3. O mundo da vida em Habermas – com base na *Teoria do Agir Comunicativo*

#### 3.1. O contraste entre o mundo da vida e os três mundos formais

##### 3.1.1. Os mundos formais

Um primeiro aspeto a considerar é a oposição que segundo Habermas existe entre o mundo da vida e os assim chamados três mundos formais. O que entende Habermas por *mundo formal*? É um conceito estritamente ligado à sua teoria do ato de fala, cuja estrutura argumentativa pode ser resumida sucintamente do seguinte modo. Os atos de fala têm uma estrutura dupla constituída pelas suas partes locucionária e ilocucionária. É pela parte ilocucionária que cada ato de fala levanta, necessariamente, uma pretensão de validade, ou seja, não há nenhum ato de fala que não levante uma pretensão de validade. O facto de que entendemos naturalmente que um ato de fala levanta uma pretensão de validade e a facilidade com a qual entendemos estas pretensões são razões suficientes para pressupor que todos os seres humanos possuem uma ‘competência comunicativa’<sup>4</sup> que reside justamente na competência de levantar pretensões de validade e de entender pretensões de validade levantadas por interlocutores. Lidar *racionalmente* com pretensões de validade levantadas é o modo adequado à própria estrutura da linguagem e do ato de fala, porque esta pede, devido à sua estrutura ‘comunicativa’, que as pretensões de validade levantadas sejam *submetidas à avaliação racional* do interlocutor (do ouvinte num ato de fala). Há três tipos de pretensão de validade: a pretensão de verdade relacionada com o mundo objetivo, a pretensão de correção relacionada com o mundo social e a pretensão de sinceridade

---

<sup>4</sup>Habermas explica o conceito de ‘competência comunicativa’ repetidas vezes, cf., a título de exemplo, Habermas (2003: 74) e (1992: 128).

relacionada com o mundo subjetivo.<sup>5</sup> A legitimidade das pretensões de validade rege-se pela sua *aceitabilidade*, o que implica que, idealmente, os argumentos racionais de *todos os potenciais interlocutores* sejam tomados em conta. Determinar aquilo que se supõe como verdadeiro, correto ou sincero exige que haja uma negociação sensata, um diálogo racional *sob condições não coercivas* entre os participantes no discurso, onde deverá contar *o melhor argumento*. Conhecimento e agir encontram-se assim vinculados à *justificação*, sendo esta uma tarefa em princípio nunca definitivamente terminável, facto que deve ser encarado como uma vantagem, como um incentivo para usar a razão. A justificação racional é o momento chave da Ética do Discurso defendida por Habermas e Apel.

Os três mundos formais são precisamente os três domínios dos atos de fala que correspondem aos três tipos de pretensão de validade. O conjunto dos três mundos formais corresponde a tudo aquilo que é *acessível à discussão, reflexão e negociação racionais*. É nos mundos formais onde podemos alcançar consensos sobre o suposto ser da realidade, sobre normas e leis, e sobre vivências subjetivas. Parafraseando as palavras de Habermas<sup>6</sup>:

- O mundo objetivo é constituído pela totalidade de entidades sobre as quais são possíveis proposições verdadeiras;
- O mundo social é constituído pela totalidade de relações interpessoais regulamentadas legitimamente;
- O mundo subjetivo é constituído pela totalidade de vivências de acesso privilegiado que um falante pode exprimir, articulada e sinceramente, perante um público.

### 3.1.2. *A oposição entre mundos formais e mundo da vida*

A teoria habermasiana do agir comunicativo como teoria pragmática universal teve, a partir dos anos 80 do século XX, um impacto enorme na filosofia, sociologia e linguística. Mas foi quase exclusivamente a

---

<sup>5</sup>Negligencio o facto de Habermas ter inicialmente falado de 4 tipos de pretensões, incluindo o da entendibilidade. A partir de *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas fala apenas de 3 tipos de pretensões, cf. Habermas (1992: 125ss.) e Habermas (1986: 338).

<sup>6</sup>Cf. Habermas (2017: 223) [TKH 2: 192s.].

parte da teoria que diz respeito aos *mundos formais* que exerceu este impacto, talvez porque o enfoque na racionalidade intersubjetiva tenha correspondido melhor às necessidades ideológicas da época. Esta racionalidade desenvolve-se *exclusivamente* no domínio dos três mundos formais. O mundo da vida, ao invés, *não está acessível à reflexão racional*, embora seja falso concluir daí que é irracional. Vejamos o que Habermas diz a este respeito:

Com ajuda dos conceitos de mundo formais, os locutores e ouvintes podem qualificar as possíveis referências dos seus atos de fala de modo que se possam relacionar com algo objetivo, normativo ou subjetivo. O mundo da vida, por outro lado, não permite tais correspondências; com a sua ajuda, os locutores e ouvintes não se podem relacionar com algo enquanto ‘algo intersubjetivo’. (...) Os agentes comunicativos sempre se movem *dentro* do horizonte do seu mundo da vida, não podem sair deste horizonte. Enquanto intérpretes pertencem, junto com os seus atos de fala, ao mundo da vida, mas é-lhes impossível de se referir a ‘algo no mundo da vida’, como acontece nas referências aos factos, às normas e às vivências. (Habermas, 2017: 230) [TKH 2: 191s.]

Esta passagem não deixa dúvidas de que o mundo da vida é o pano de fundo *inconsciente*, ou seja, o horizonte inconscientemente dado a partir do qual e dentro do qual ocorre o agir comunicativo, intersubjetivo e racional.

Uma primeira dificuldade desta conceção reside naquilo que Davidson criticou como falácia de muitas filosofias contemporâneas, i.e., no pressuposto de haver esquemas conceptuais inacessíveis à reflexão racional, pressuposto ao qual se junta habitualmente a convicção de que, não obstante a inacessibilidade do esquema conceptual, se pode ainda assim dizer como é que ele funciona.<sup>7</sup> Parece que é isso que Habermas supõe, i.e., que se possa dizer algo mais específico sobre a configuração deste pano de fundo inacessível. *Um* aspeto desta questão será abordado logo a seguir, em 3.1.3., mas voltarei a esta questão novamente no final deste artigo.

---

<sup>7</sup> Cf. Davidson (1984).

### 3.1.3. O mundo da vida como *a priori* linguístico?

A partir da perspectiva do contraste entre mundos formais e o mundo da vida enquanto *background* e condição do agir nestes mundos formais – ou seja, quando, como Habermas diz,<sup>8</sup> está em questão a perspectiva *pragmático-formal* – a opção talvez mais evidente da caracterização deste *background* é vê-lo como sendo constituído *linguisticamente*. Esta opção, no entanto, pode significar duas coisas diferentes. Pode significar que o *background*, tal como já Husserl tinha suposto, é constituído por interpretações articuladas, *feitas anteriormente*, interpretações essas que se sedimentaram de tal maneira na vida quotidiana que se perdeu completamente a noção do seu verdadeiro caráter. Pode, no entanto, significar também que é constituído e determinado pela estrutura interna da respetiva língua do intérprete que se move na racionalidade dos mundos formais. A meu ver, *Habermas sustenta as duas opções em simultâneo*. Deter-me-ei primeiro nesta segunda opção.

A atribuição da função da constituição de um mundo às línguas particulares, junto com a premissa de que os seus respetivos falantes não costumam ter consciência desta constituição, remonta a Wilhelm von Humboldt, que o próprio Habermas refere repetidamente de forma explícita um pouco por toda a sua obra<sup>9</sup> e também no capítulo da *Teoria do Agir Comunicativo* que analisamos aqui mais pormenorizadamente.<sup>10</sup> Segundo Humboldt, é a estrutura da língua ou a sua ‘forma interna’ que determina o modo de pensar e agir dos seus falantes.<sup>11</sup> Vejamos a respetiva passagem em Habermas que citarei, por ser incisiva para a nossa análise, em toda a sua extensão:

Quando supomos, como é patente na tradição que remonta a Humboldt, que haja uma relação íntima entre as estruturas do mundo da vida e as estruturas da imagem linguística do mundo, então a linguagem e a tradição

<sup>8</sup> Ao longo de todo o seu texto “Entgegnung” (Habermas, 1986) onde responde às críticas que lhe foram dirigidas, compiladas no mesmo volume (Honneth & Joas, 1986a).

<sup>9</sup> Cf., a título de exemplo, Habermas (1986: 328-337); acerca da receção habermasiana de Humboldt cf. Sylla (2014: 164-168).

<sup>10</sup> Habermas (2017: 228) [TKH 2: 190].

<sup>11</sup> Não é esta a única função da linguagem, segundo Humboldt. Segundo Sylla (2014: 17-45), há quatro funções fundamentais que contrastam fortemente umas com as outras. Uma destas é a função da dialogicidade, que Habermas contrapõe à função da constituição de mundos ou ‘visões de mundos’ (Habermas, 1986: 328-337).



cultural terão um estatuto por assim dizer transcendental respeitante a tudo que se pode tornar elemento de uma situação. Linguagem e cultura não coincidem com os conceitos formais de mundo, com ajuda dos quais os participantes de uma comunicação definem conjuntamente a sua situação, nem aparecem como algo que seja intramundano. Linguagem e cultura são antes constitutivas para o próprio mundo da vida. Não são nem um dos mundos formais aos quais os participantes de uma comunicação relacionam a sua situação, nem são algo que fizesse simplesmente parte de um mundo objetivo, social, ou subjetivo. Os participantes de uma comunicação movem-se, ao realizar ou entender um ato de fala, de tal maneira dentro da sua língua, que se lhes afigura impossível de colocar *diante de si* esta enunciação como ‘algo intersubjetivo’ da mesma maneira como experienciam um acontecimento como algo objetivo, como entendem uma expectativa comportamental como algo normativo, e como experienciam ou interpretam um desejo ou um sentimento como algo subjetivo. O meio do entendimento mútuo permanece numa particular *quase-transcendência*. Enquanto os participantes numa comunicação mantêm a sua atitude performativa, a linguagem utilizada na respetiva situação permanece às suas avessas. *Não é possível* aos respetivos falantes tomar, perante ela, um *posicionamento extramundano*. O mesmo vale para os paradigmas culturais de interpretação, transmitidas nessa linguagem. Pois, sob aspetos semânticos, a linguagem guarda uma afinidade particular com a visão do mundo linguisticamente articulada. (Habermas, 2017: 228s.) [TKH 2: 190]

Esta caracterização do mundo da vida coloca, à primeira vista, graves problemas à teoria de Habermas, porque admite que toda a racionalidade comunicativa depende, em última análise, de uma instância prévia, instância essa que tem uma função essencial porque é condição *sine qua non* de toda a racionalidade comunicativa: a aprioricidade linguística do mundo da vida que é o solo, o horizonte e o fundamento a partir do qual, e através de cujos meios, uma qualquer racionalidade humana se desenvolve. Não faltaram, daí, vozes críticas – embora estas sejam muito raras – que detetaram esta ‘vulnerabilidade’ do enfoque habermasiano na força libertadora e emancipadora da razão comunicativa. Foi C. Lafont a primeira que, a meu ver, colocou esta questão com toda a nitidez<sup>12</sup>. Segundo Lafont, a obra habermasiana não deixa

---

<sup>12</sup> Lafont (1999: 125-279).

nenhumas dúvidas que o apriori linguístico da língua materna de cada falante determina efetivamente a sua *performance* linguística, ou seja, os seus atos de fala e a sua argumentação. Sylla<sup>13</sup> avalia o contraste entre o fundo apriorístico do mundo da vida e os agires comunicativos de forma diferente: Habermas, confrontado com a crítica de Lafont, teria tomado certas precauções, em obras mais tardias, para elevar o estatuto da dialogicidade em detrimento do peso teórico do fundo apriorístico, embora não de forma clara e convincente. Taylor<sup>14</sup>, pelo contrário, lamentara, já em 1986, que Habermas não tivesse dado *suficiente* atenção à função desveladora de mundos inerente às línguas particulares. A diversidade destas três avaliações, mas mais ainda a sua completa desconsideração pela maioria dos autores que se debruçaram sobre o conceito de mundo da vida em Habermas, é um sinal forte que este primeiro aspeto não deveria ser negligenciado quando o conceito de mundo da vida habermasiano está em questão.

### 3.2. Os três domínios do mundo da vida

Uma segunda perspetiva investigativa divide o mundo da vida em três domínios ou três “dimensões” diferentes: cultura, sociedade e personalidade:

Chamo *cultura* ao reservatório de saberes que alimenta os participantes de uma comunicação com interpretações, quando estes se entendem sobre algo no mundo. Chamo *sociedade* às ordens legítimas, com base nas quais os participantes de uma comunicação regulam a pertença a grupos sociais, assegurando assim a solidariedade. Entendo por *personalidade* as competências que fazem com que um sujeito seja um falante e ator habilitado, ou seja, que o tornem capaz de participar em processos de estabelecimento de um entendimento mútuo, afirmando e salvaguardando assim a sua identidade. O campo semântico de conteúdos simbólicos, o espaço social e o tempo histórico constituem as *dimensões* dentro das quais as ações comunicativas se estendem. (Habermas, 2017: 245) [TKH 2: 209]

---

<sup>13</sup> Sylla (2014: 150-170).

<sup>14</sup> Taylor (1986: 35-52).

Uma vez que Habermas associa ao domínio da cultura os saberes, ao domínio da sociedade ordens e normas, e ao domínio da personalidade habilitações e formas de socialização a nível individual, poderíamos presumir que há uma certa correspondência com os respetivos mundos formais que dizem respeito ao saber, ao dever e à expressão individual. Mas penso que esta assunção não é legítima, não só porque o próprio Habermas se manifesta contra uma tal leitura, argumentando que devemos distinguir entre os dois planos heterogêneos da análise de mundo da vida, o plano *pragmático-formal* que aparentemente inclui a análise dos mundos formais, e o plano *sociológico* que divide o mundo formal em setores e opõe mundo da vida e sistema. Com base neste pressuposto, não pode haver isomorfias entre os dois planos<sup>15</sup>. Embora o plano pragmático-formal evidentemente se mantenha em vigor – o que é evidenciado pela tese habermasiana da constituição dos três setores do mundo da vida por sedimentações de interpretações feitas em épocas *remotas* –, o que está em questão quando o plano sociológico é analisado é a diferenciação do mundo da vida em domínios, áreas, setores diferentes, portanto a subdivisão do mesmo e não a questão da inacessibilidade ou acessibilidade racional de conteúdos. Dai que seja óbvio que cada uma das três dimensões é constituída e alimentada por interpretações sedimentadas advindas de *todos os três* domínios dos mundos formais.

Habermas sustenta no seguimento desta tríplice diferenciação do mundo da vida que uma teoria do agir comunicativo só e somente é completa se tiver em consideração, para além de perspectiva pragmático-formal, também a perspectiva sociológica, e nesta última *todas* as três dimensões, ou seja cultura, sociedade e personalidade.

E somente agora estamos em condições de dizer por que razão, segundo Habermas, todas as teorias do mundo da vida desenvolvidas no âmbito da tradição fenomenológica e sociológica pós-husserliana são insatisfatórias: a razão é que os respetivos autores construíram as suas teorias somente com base *numa única componente* do mundo da vida: filósofos husserlianos como Schütz, Luckmann ou Berger, assim

---

<sup>15</sup> Cf. Habermas (1986: 340). Habermas usa este argumento repetidas vezes ao longo desta sua “Réplica às críticas”.

sustenta Habermas, tomam em consideração apenas e exclusivamente o domínio dos saberes culturais; a tradição do pensamento sociológico que remonta a Durkheim peca por considerar apenas o domínio da sociedade; e na tradição que remonta a Mead, por outro lado, subjaz à teoria da sociedade um conceito de mundo da vida reduzido ao aspeto da socialização (cf. Habermas, 2017: 247s.) [TKH 2: 211s.].

### 3.3. *A oposição entre mundo da vida e sistema*

Um terceiro aspeto da caracterização do mundo da vida e que, tal como o segundo aspeto que acabamos de analisar, é associado por Habermas à perspetiva sociológica da investigação, é a oposição entre mundo da vida e sistema. Vejamos a seguinte passagem da *Teoria do Agir Comunicativo*:

Na realidade, porém, acontece que as ações orientadas em fins não apenas se coordenam através de entendimentos mútuos, mas sim através de nexos funcionais não intencionados e nem percebidos a partir do interior do horizonte da praxis quotidiana. Nas sociedades capitalistas afigura o mercado como exemplo mais importante para uma regulamentação não normativa de nexos de cooperação. O mercado pertence aos mecanismos sistémicos que estabilizam nexos de ações não intencionados com base na conexão funcional de *consequências* de ações, ao passo que o mecanismo do entendimento mútuo coordena as orientações das ações. Daí que tenha proposto distinguir entre *integração social* e *integração sistémica*: a primeira toma por base as orientações das ações, enquanto a segunda permeia a primeira. No primeiro caso, a integração do sistema de ações ocorre com base em consensos ou normativamente válidos ou comunicativamente alcançados, no segundo caso através de regulamentações não normativas de decisões individuais que carecem de coordenação subjetiva. (Habermas, 2017: 259s.) [TKH 2: 225s.]

Traços centrais de sistema, segundo Habermas, são os seguintes:

- mecanismos institucionalizados que coordenam e regulam ações, de tal maneira que, caso geral, não necessitam de uma legitimação explícita;
- as duas áreas estanques onde vigoram estes mecanismos são o 'dinheiro', i.e., as regras do mercado e a função do dinheiro na

determinação de valores e trocas, e o ‘poder’, i.e., a formalização de hierarquizações na organização política da sociedade, incluindo formas de ‘influência’;

- o sistema é também relacionado com a reprodução material da sociedade, em oposição à reprodução simbólica que acontece no mundo da vida, e ao agir estratégico, orientado *não* no entendimento mútuo, mas no alcance de fins.

Habermas considera que há uma *oposição* entre sistema e mundo da vida, que se pode representar da seguinte forma (veja Fig. 1):

	Mundo da vida	Sistema
Tipo de reprodução	Reprodução simbólica da sociedade	Reprodução material da sociedade
Meio de reprodução	Agir comunicativo	Agir estratégico
Papel das normas	Sujeito a normas	Carece de normas
Modo de reprodução	Exige o trabalho interpretativo	‘Automatizado’

Figura 1: Oposição entre mundo da vida e sistema

A descrição teórica e avaliação da oposição entre mundo da vida e sistema sofreu, no entanto, uma modificação fundamental, especialmente em *Facticidade e Validade*<sup>16</sup>. No decurso desta modificação, não apenas muda a própria relação de oposição enquanto tal, mas também a identidade funcional das duas *relata*, mundo da vida e sistema. A fim de levar adequadamente em conta a extensão dessas mudanças, devemos primeiro considerar um quarto aspeto que é indispensável para avaliar o conceito do mundo da vida, ou seja, a sua integração na perspetiva histórico-evolucionista da racionalização do mundo da vida.

<sup>16</sup> Uso esta versão do título para me referir a obra *Faktizität und Geltung*, se bem que o título da tradução para o português que usei – *Direito e Democracia. Entre Facticidade e Validade* – difira desta versão.

### 3.4. O aspeto evolutivo

Habermas interpreta o percurso histórico do desenvolvimento da sociedade como um processo de emancipação, cuja última fase corresponde a uma crescente desvinculação do nosso agir das normas religiosas e, outrora, míticas, desvinculação essa que traz consigo a crescente necessidade de justificar o agir numa busca intersubjetiva de valores não de antemão estabelecidos como válidos. Isto quer dizer que o espaço social, onde o diálogo racional e cooperativo com o outro decide *a fortiori* sobre o estabelecimento de normas, se alarga significativamente. Visto desta maneira, o agir comunicativo veio substituir a crença e obediência cega em autoridades incontestadas.

A libertação do poder do agir comunicativo leva ao mesmo tempo à crescente racionalização do mundo da vida, revelando a forte tendência para tornar estáveis, controláveis e mais económicas as formas de interação na sociedade. Esta estabilização, no entanto, ocorre à custa da possibilidade de negociar ‘comunicativamente’ as respetivas pretensões de validade que estão em jogo na interação entre locutores. Com uma palavra, a crescente racionalização do mundo da vida conduz à nascença e ao forte aumento dos ‘sistemas’, onde o agir é regulamentado por códigos e regras administrativas, institucionalizadas e ‘mecanizadas’, sobretudo nas esferas do poder político e do mercado. Sendo assim, o agir comunicativo libertado é, paradoxalmente, o motor principal do alargamento do sistema. Em *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas ainda afirmou que este processo não decorre controladamente, mas segue uma dinâmica própria que acaba por desertificar o mundo da vida. Habermas falou neste âmbito do perigo da “colonização do mundo da vida” (TKH 2: 293) pelo sistema e da ameaça da sua extinção, perigo que se vivenciaria nos nossos tempos. Esta avaliação acaba por ser profundamente revista em *Facticidade e Validade*.

## 4. Modificações no conceito de mundo da vida

Onze anos mais tarde, em *Facticidade e Validade*, a avaliação sustentada em *Teoria do Agir Comunicativo* da oposição entre mundo da vida e sistema sofre alterações significativas. Embora essas alterações

pareçam estar relacionadas com apenas *um único* sistema particular, a saber, o 'sistema' *jurídico* e o conceito de direito, elas afetam o conceito de mundo da vida na integridade, i.e., os seus quatro aspetos acima analisados e, daí, também o da oposição entre mundo da vida e sistema em geral. Sendo o objetivo desta análise só e somente a discussão do conceito de mundo da vida, limitar-me-ei a referir muito sucintamente apenas aqueles traços fundamentais desta obra que considero imprescindíveis para esta discussão.

Como o título da obra *Facticidade e Validade* já anuncia, Habermas fundamenta a perspetiva teórica desta obra na oposição entre a esfera do discurso primordialmente comunicativo, orientado na justificação das respetivas pretensões de validade levantadas, e a esfera da facticidade, que pode ser entendida como abrangendo não apenas tudo aquilo que encontramos como realmente existente no mundo em que vivemos, mas sobretudo aquilo que é *aceite de antemão* e não submetido a problematizações ou avaliações das respetivas pretensões implicitamente veiculadas. O que é novo, em comparação com *Teoria do Agir Comunicativo*, é uma avaliação bastante diferente da função e do alcance do agir comunicativo. Se bem que Habermas quer mostrar que a função deste agir não deva ser suprimida e que deva manter o seu papel de instância legitimador das leis, a orientação no ideal da justificação extensa e da sua submissão ao juízo de um público extenso e idealmente irrestrito é agora descrita como demasiadamente idealizante, como exigência hiperbólica na realidade quotidiana, podendo até ter consequências prejudiciais quando se ignora demasiadamente a realidade fáctica (cf. FG: 36-38, 42s.; DD 1: 38-40, 44s.).

Daí que Habermas fale da tensão entre facticidade e validade, tensão essa que aumentaria devido à crescente racionalização do mundo da vida que ocorre paralelamente à crescente desvinculação das normas dogmaticamente prescritas pelas instituições arcaicas ou pelas doutrinas religiosas. Confrontado com a tarefa difícil de chegar a consensos capazes de fornecer orientações estáveis e vinculativas para o funcionamento da sociedade num mundo 'pós-convencional' cada vez mais complexo onde a pluralidade, a diferença e a confrontação de valores e convicções se tornou a regra, o apelo à interação guiada no entendimento mútuo sobrecarregaria o mundo da vida e a sua capacidade de

funcionar como único meio carregado da função de garantir a integração social. É por causa desta necessidade de recorrer também a *outros* meios para garantir e fomentar a integração social que o direito, ou seja, a sua articulação enquanto sistema jurídico, se tornaria não apenas imprescindível, mas também legítimo. O direito, na sua ‘materialização’ nos códigos fixados e na regulamentação dos procedimentos jurídicos, i.e., como *sistema jurídico*, torna-se, assim a tese forte de Habermas, *parte do mundo da vida racionalizado*<sup>17</sup> e ao mesmo tempo *complemento do mundo da vida*<sup>18</sup>. Esta ambivalência do direito confere-lhe um estatuto excecional, o de charneira e mediador entre mundo da vida e os sistemas do poder político e do ‘dinheiro’. O sistema jurídico acaba assim por estar entrelaçado com os dois polos opostos em *Teoria do Agir Comunicativo*, o polo dos sistemas mais ‘puros’ e o do mundo da vida. Esta breve contextualização já deixa antever que a mudança de perspectiva habermasiana, patente na obra *Facticidade e Validade*, complica a tarefa de circunscrever claramente o conceito de mundo da vida. No que se segue, procurarei, primeiro, proceder a uma certa homogeneização do conceito de mundo da vida, ao focar os aspetos que o conceito pragmático-formal e o conceito sociológico têm em comum. Num segundo passo, onde terei em conta também as mudanças da conceptualização do conceito de mundo da vida, tentarei apresentar os aspetos que se mantêm difíceis de interpretar.

## 5. O conceito de mundo da vida revisto

Como já foi dito no primeiro parágrafo deste artigo, o conceito de mundo da vida, inclusive as suas modificações, foi avaliado por muitos

---

<sup>17</sup> „Aus der Sicht der Theorie des kommunikativen Handelns gehört das Handlungssystem »Recht«, so können wir festhalten, als eine reflexiv gewordene legitime Ordnung zur Gesellschaftskomponente der Lebenswelt.“ (FG: 108). “Em termos da teoria do agir comunicativo, o sistema de ação ‘direito’, enquanto ordem legítima que se tornou reflexiva, faz parte do componente social do mundo da vida.” (DD 1: 112).

<sup>18</sup> „Aber unter funktionalen Gesichtspunkten läßt sich begründen, warum die posttraditionale Gestalt einer prinzipiengeleiteten Moral auf die Ergänzung durch positives Recht angewiesen ist.“ (FG: 21); “Entretanto, é possível provar, sob pontos de vista funcionais, por que a figura pós-tradicional de uma moral orientada por princípios depende de uma complementação através do direito positivo.” (DD 1: 23).



autores como ambivalente e/ou ambíguo. Também foi dito que Habermas atribuiu a razão pela dificuldade do seu entendimento sobretudo à ignorância da distinção entre as dimensões sociológica e pragmático-formal do conceito. Não obstante este esclarecimento de Habermas, as críticas não diminuíram. Daí que ache útil propor primeiro uma homogeneização deste conceito, a partir da própria perspectiva de Habermas. Esta homogeneização, no entanto, não é capaz de resolver *todas* as dúvidas que certas passagens na obra de Habermas podem evocar. Num segundo passo revirei algumas problemáticas à luz da homogeneização do conceito de mundo da vida. Contudo, julgo que nem todas estas problemáticas se deixam resolver satisfatoriamente.

### ***5.1. Proposta de homogeneização do conceito de mundo da vida***

Esta proposta não desconsidera a diferença entre as perspectivas pragmático-formal e sociológica. Antes pelo contrário, integra-a. Mas em vez de colocar o enfoque na diferença das duas perspectivas, atenta nos vários significados que Habermas associou a este conceito e relaciona com estes significados quatro tipos de características. Estas características correspondem àquelas que o próprio Habermas usou na descrição dos vários significados do conceito de mundo da vida. Julgo, no entanto, que o enfoque na totalidade dos seis significados aqui alistados permite, ao reunir os tipos das suas diferenças e tipos das suas características comuns, o alcance de uma visão mais clara e mais equilibrada sobre a alegada ambivalência do conceito de mundo da vida em Habermas. A Figura 2 apresenta uma sinopse dos seis significados e das quatro características fundamentais do conceito. Resumirei a seguir sucintamente esta proposta. Em 5.2., revirei ainda criticamente alguns pressupostos e algumas consequências desta proposta, tendo em conta sobretudo a sua capacidade de fornecer um apoio na tentativa de esclarecer a alegada ambivalência do conceito de mundo da vida na obra de Habermas.

Significados do conceito de mundo da vida	Grau de consciência sobre o impacto do mundo da vida	Grau de possibilidade de problematização (tematização) <sup>19</sup>	Perspetiva teórica sobre o mundo da vida	Oposição realçada
1) Saber e saber-fazer pré-reflexivos	totalmente inconscientes	não problematizáveis	pragmático-formal	Mundo da vida vs. mundos formais
2) O 'quase'-apriori linguístico	inconsciente	não problematizável	pragmático-formal	Mundo da vida vs. mundos formais
3) Interpretações remotas	inconscientes / pré-conscientes	em princípio não problematizáveis	pragmático-formal	Mundo da vida vs. mundos formais
4) Instituições arcaicas	pré-conscientes	condicionalmente problematizáveis	sociológica	Mundo da vida vs. sistema e mundo da vida vs. mundos formais
5) Comunicações não institucionalizadas	conscientes	problematizáveis	sociológica	Mundo da vida vs. sistema
6) Setores / dimensões diferentes do mundo da vida	conscientes	problematizáveis	sociológica	Mundo da vida vs. sistema

Figura 2: Sinopse dos significados e características fundamentais do conceito de mundo da vida em Habermas

O primeiro significado do conceito de mundo da vida associa a uma descrição que Habermas fornece em *Teoria do Agir Comunicativo*, quando alerta que não se deve reduzir o conceito a um entendimento meramente culturalista<sup>20</sup>. Este pano de fundo do mundo da vida, como diz Habermas, é constituído por habilidades e formas de um saber “intuitivo” que parecem ser ainda *pré-linguísticas*, apresentando algumas

<sup>19</sup> Na secção 5.2. deste artigo apresentarei ainda uma reflexão crítica sobre as indicações sobre o grau de possibilidade de problematização que constam nesta tabela.

<sup>20</sup> “[O pano de fundo do mundo da vida] é constituído *também*, para além das convicções implícitas trivialmente conhecidas, por habilidades individuais, ou seja, pelo saber intuitivo de *como* lidar com situações, e por práticas socialmente enraizadas, ou seja, pelo saber intuitivo sobre *aquilo com o que* sempre posso contar numa determinada situação.” (Habermas, 2017: 242) [TKH 2: 205].

semelhanças com o saber e o saber-fazer pré-reflexivos do modo pragmático da *Zuhandenheit*, através do qual o *Dasein*, em Heidegger, lida com o mundo. Habermas classifica o grau de consciência sobre o impacto deste pano de fundo como sendo *não consciente e não problematizável* e desenvolve esta descrição no âmbito das análises que focam o aspecto *pragmático-formal* do conceito. Em questão está a *oposição entre o mundo da vida e os mundos formais*.

O *segundo* significado do conceito de mundo da vida associa-se à 'quase-transcendência' linguística, que o próprio Habermas relaciona, como se mostrou mais acima, à língua materna e à sua estrutura. Destarte, cada locutor, quando comunica, tem de usar os tipos de articulações do pensamento, i.e., vocabulários, especificidades morfológicas, sintáticas e semânticas, que são pré-estabelecidas e pré-dadas pela língua que fala. É importante referir que Habermas, não obstante as modificações patentes em *Facticidade e Validade*, realça também nesta obra repetidamente este sentido de mundo da vida<sup>21</sup>. Habermas classifica, tal como aconteceu no que respeita ao primeiro significado, o grau de consciência sobre o impacto deste pano de fundo como sendo *não consciente e não problematizável* e desenvolve esta descrição no âmbito das análises que focam o aspecto *pragmático-formal* do conceito. Em questão está a *oposição entre o mundo da vida e os mundos formais*.

O *terceiro* significado do conceito de mundo da vida é a constituição do mundo da vida por *interpretações remotas*, que se sedimentaram de tal forma na consciência coletiva, nos hábitos e tradições e nas formas de pensar e agir, que exercem o seu efeito despercebidamente pelos interlocutores de uma comunicação<sup>22</sup>. Habermas mantém esta caracterização em *Facticidade e Validade*<sup>23</sup> e classifica, tal como aconteceu nos primeiros dois significados, o grau de consciência sobre o impacto deste pano de fundo como sendo *não consciente e não problematizável*. Habermas desenvolve esta descrição no âmbito das análises que focam o aspecto *pragmático-formal* do conceito. Em questão está ainda a *oposição entre o mundo da vida e os mundos formais*.

<sup>21</sup> Cf. FG: 38, 55, 394, 428 [DD 1: 40s., 58, DD 2: 53, 85].

<sup>22</sup> A título de exemplo, cf. Habermas (2017: 245) [TKH 2: 208s.] e Habermas (1986: 335, 336, 339, 370).

<sup>23</sup> Cf. FG: 38 [DD 1: 40s.].

O *quarto* significado do conceito de mundo da vida é o conjunto de interpretações, crenças e prescrições dogmáticas veiculadas pelas *instituições arcaicas*, inquestionadamente aceites e/ou obedecidas pelos interlocutores. Este significado, embora já implicitamente presente em *Teoria do Agir Comunicativo* aquando da descrição da crescente racionalização do mundo<sup>24</sup>, é sublinhado explicitamente em *Facticidade e Validade* e ganha em importância nos escritos mais tardios de Habermas, por exemplo quando avalia a diferença entre discursos fundamentalistas e discursos pós-convencionais<sup>25</sup>. As interpretações que outrora formaram as instituições arcaicas, se bem que sedimentadas e em princípio imunizadas contra um questionamento crítico, têm sido transformadas em instituições problematizáveis, e o seu impacto se tem tornado cada vez mais consciente. Daí que se refira a uma especificidade do mundo da vida onde se verifica mais fortemente a transição do estado de ignorância ao da pré-consciência e plena consciência. Quanto à possibilidade de problematização deste pano de fundo, Habermas caracteriza-a, em *Facticidade e Validade*, como ‘condicional’ (“unter Vorbehalt” (FG: 40))<sup>26</sup>.

A descrição deste significado enquadra-se no âmbito das análises que focam o aspeto *sociológico* do conceito. A meu ver, ao questionar este sentido de mundo da vida, Habermas evoca duas oposições em simultâneo, a entre mundos formais e mundo da vida (porque as instituições arcaicas estão aquém daquilo que pode ser tema de um diálogo racional ‘negociante’), e a entre mundo da vida e sistema (porque as instituições arcaicas têm alguns traços em comum com a função do sistema jurídico nas sociedades pós-convencionais).

O *quinto* significado do conceito de mundo da vida é o das comunicações públicas *não institucionalizadas*, que permitem “processos de formação de opinião mais ou menos *espontâneos*” (DD 2: 90) [FG: 434], também classificadas como comunicações “simples” (DD 2: 92) [FG: 436]. Este significado surge da *oposição entre mundo da vida e sistema*. É,

<sup>24</sup> Cf. Habermas (2017: 255) [TKH 2: 221].

<sup>25</sup> Cf., a título de exemplo, as afirmações de Habermas sobre o fundamentalismo islâmico na entrevista de Giovanna Borradori (Borradori, 2004: 65ss.).

<sup>26</sup> Na versão portuguesa optou-se por traduzir a ideia da condicionalidade da problematização com a expressão *com reservas*: “(...) esse saber só pode ser tematizado com reservas.” (DD 1: 42).

no entanto, altamente sintomática para a viragem conservadora de Habermas, patente na obra *Facticidade e Validade*, que o autor, nesta obra, de certa forma *rebaixa* o estatuto da comunicação não institucionalizada que não apenas desempenhava, nas primeiras obras do autor<sup>27</sup>, a função do motor principal de projetos sociais emancipativos, mas que foi também, *grosso modo*, identificada com o mundo da vida enquanto tal. Sinal deste rebaixamento é o uso do atributo “simples” na classificação deste tipo de comunicação, uma vez que se sugere que argumentações elaboradas têm maior probabilidade de serem encontradas na área da comunicação institucionalizada do que na da comunicação não institucionalizada. Seja como for, sob este significado, o mundo da vida é *acessível à tematização consciente e problematizável*, e a descrição deste significado enquadra-se no âmbito das análises que focam o aspeto *sociológico* do conceito.

O *sexto* significado do conceito de mundo da vida está vinculado à perspectiva sociológica sobre o conceito de mundo da vida. Mundo da vida é aqui entendido como vasto espaço e fundo comum da nossa socialidade, e dividido nos três setores da *cultura, sociedade e personalidade*. No entanto, adotar a perspectiva sociológica não significa e não pode significar que os resultados da investigação pragmático-formal se tornem inválidos. Antes pelo contrário, deve haver consonância e correspondência entre as duas perspectivas. Podemos dizer que o sexto significado está aberta ou subrepticamente presente em todos os restantes cinco significados do conceito.

## 5.2. Problemas resolvidos / não resolvidos

*Prima facie*, esta sinopse simplesmente justapõe os diferentes significados do conceito de mundo da vida, e não acrescenta nada de novo. Penso que uma tal afirmação não é correta, pelas seguintes razões:

(i) Esta sinopse mostra que as duas perspectivas pragmático-formal e sociológica estão intimamente imbricadas, uma vez que não há nenhum

---

<sup>27</sup> Um bom exemplo é já a primeira grande obra de Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, onde Habermas ‘lamenta’ o crescente desaparecimento do discurso público não institucionalizado.

fenómeno do mundo que não caia sob a alçada das *duas* perspectivas. Atentar só numa perspectiva pode ser frutífero e útil para fins de uma análise mais aprofundada, mas somente à custa de colocar a outra perspectiva entre parênteses. Mas se não se tiver em conta esta imbricação, correr-se-á o risco de separar as perspectivas demasiadamente e de chegar a conclusões erradas. Julgo que alguns comentários críticos caem neste erro, por exemplo aquele que aponta para o perigo da dissolução das fronteiras entre mundo da vida e mundos formais<sup>28</sup>. Por outro lado, há também comentários que advogam que a separação das perspectivas não corresponde à realidade porque obnubila a imbricação, ora entre mundo da vida e sistema, ora entre mundos formais e sistema, imbricação essa que seria muito mais complexa do que parece na teoria de Habermas (cf. Berger, 1986: 12s.; Seel, 1986: 342s.).

(ii) Por outro lado, esta sinopse pode ser útil para rever uma outra crítica dirigida a Habermas, nomeadamente, que Habermas não explicaria com suficiente clareza como é possível que condições não conscientemente acessíveis do agir comunicativo possam, mesmo assim, ser tematizadas (Dietz, 1993: 189; Restorff, 1997: 92s.). Tomando em consideração os primeiros cinco significados do conceito de mundo da vida conforme a tabela da Fig. 2, sustentaria que, na realidade, as respetivas referências destes significados estão, na maior parte dos casos, *simultaneamente* em vigor e daí *co-presentes*, ou seja, o mundo da vida é composto de camadas e dimensões diferentes que operam em simultaneidade. Em segundo lugar, sustentaria que *qualquer* aspeto do mundo da vida, em relação a *todos* os seus significados, pode, *a fortiori*, chegar a tornar-se tema ou problema da reflexão consciente. O próprio Habermas defende, ao longo da sua obra, que qualquer aspeto do mundo da vida se pode tornar consciente e problemático, sobretudo quando o respetivo

---

<sup>28</sup> Cf., a título de exemplo, Muckel & Grubitzsch (1993: 128): „Zum einen bringt die Erweiterung des Lebensweltbegriffs in ihrer Konsequenz eine Aufhebung der wesensmäßigen Unterscheidung zwischen den formalen Weltkonzeptionen und der Lebenswelt mit sich. (...) [Desweiteren] stellt sich dann die Frage nach Kriterien der Differenzierung zwischen den drei Welten und der Lebenswelt, da letztere in den ersteren vollständig aufzugehen und mit ihnen verwoben scheint.“ (“Por um lado, a amplificação do conceito de mundo da vida traz como consequência a abolição da diferença fundamental entre os conceitos de mundos formais e o mundo da vida. (...) [Por outro lado], coloca-se a questão dos critérios da diferenciação entre os três mundos [formais] e o mundo da vida, uma vez que a última se parece amalgamar e entrelaçar completamente com estes.”)

segmento do mundo da vida *colapsa*<sup>29</sup>. A meu ver, a contradição com passagens onde Habermas sublinha fortemente a inacessibilidade do mundo da vida é apenas aparente. Esta inacessibilidade não se deixa eliminar por completo, mas pode sempre, precisamente quando a interpretação enfrenta grandes dificuldades ou quando provoca grande espanto, converter-se em acessibilidade. O que Habermas não diz explicitamente é que se pode ou deve presumir que há *graus de acessibilidade à problematização*. Penso que é lícito partir deste princípio, e associar estes graus de acessibilidade aos primeiros cinco significados do conceito de mundo da vida listados na Fig. 2. Seguindo a sequenciação destes sentidos, o grau de acessibilidade seria menor no primeiro, e maior no quinto significado (partindo do princípio que o sexto permeia todos os primeiros cinco significados). A problematização do mundo da vida, quaisquer que seja o seu significado, pode ocorrer em quaisquer situações do dia-a-dia (e.g. TKH 2: 188), porém, afigura-se óbvio que cabe particularmente às ciências humanas – e.g., à etnologia, sociologia, linguística, psicologia, história, etc. – contribuir para um cada vez mais alargado entendimento do pano de fundo do mundo da vida. Por outro lado, penso que estará também certo que nunca se chegará a um esclarecimento total deste pano de fundo, pois mesmo que se chegasse a um utópico conhecimento total deste pano de fundo, este nunca estaria acessível na sua totalidade a todos os agentes racionais em todas as fases do seu desenvolvimento ontogenético. Embora ache que esta interpretação esteja em conformidade com a teoria de Habermas, há uma passagem em *Facticidade e Validade* que não se deixa pôr em consonância com esta interpretação. Nesta passagem, Habermas advoga que o não problematizável do mundo da vida é *radicalmente* não problematizável, i.e., que de facto *não existe nenhuma possibilidade* de o tornar tema de reflexão. Mas a razão, que Habermas oferece para esta sua tese, parece-me contraditória ou, no mínimo, fraca: de que o não

---

<sup>29</sup> E.g. TKH 2: 188, 198s., 204; WR: 97ss.; FG: 38. Particularmente explícito é a passagem em WR: „Wenn Erfahrungen den Zusammenbruch von eingespielten Praktiken anzeigen, können sie eine tiefgreifende, sogar das Sprachwissen selbst berührende Revision von Annahmen und normativen Verhaltenserwartungen in Gang setzen.“ (WR: 98). (“Em situações em que experimentamos o colapso da praxis habitual, pode iniciar-se uma revisão profunda de pressupostos e expectativas comportamentais normativas, capaz de se estender até ao próprio saber linguístico.”).

problematizável, quando acaba por ser tematizado e problematizado, deixaria de fazer parte do não problematizável e desfazer-se-ia em nada, ou seja, dissolver-se-ia completamente<sup>30</sup>. Esta afirmação parece-me infeliz, porque, no fundo, comete uma falácia lógica, ao negar a algo a possibilidade de estar acessível à problematização pelo facto de já se encontrar de facto problematizado. Ou dito de outra forma: não se pode deferir da existência de algo em  $t_1$  a sua impossibilidade em  $t_0$ .

(iii) Menos problemática parece ser, à primeira vista, a maior valorização do polo de sistema em comparação com o polo de mundo da vida que ocorre em *Facticidade e Validade*, uma vez que a reapreciação dos dois polos pode ser interpretada como vontade de sustentar uma posição mais moderada, politicamente mais realista e mais pragmática. Embora o esbatimento das fronteiras entre mundo da vida e mundos formais se alargue também às fronteiras entre mundo da vida e sistema, não é este o problema maior. Mais problemático seja talvez que o peso do inquestionavelmente aceite acaba por ser amplificado. O inquestionavelmente aceite determina não apenas a ação comunicativa naquilo que diz respeito aos significados 1 a 3 do mundo da vida, mas também aos significados 5 e 6, talvez com exceção do significado 4, onde o peso está a diminuir devido ao processo da racionalização do mundo da vida. As teses sustentadas em *Facticidade e Validade*, de que o mundo da vida (no sentido do significado 5) está sistematicamente sobrecarregado pelas exigências excessivas de fornecer justificações para o agir e de que necessita de normas institucionalizadas sob pena de pôr em

---

<sup>30</sup> „Was dem Hintergrundwissen derart zur absoluten Gewißheit verhilft und ihm subjektiv geradezu die Qualität eines gesteigerten Wissens verleiht, ist objektiv betrachtet jene Eigenschaft, die es eines konstitutiven Zuges von Wissen gerade beraubt: wir machen von dieser Art Wissen Gebrauch, ohne das Bewußtsein zu haben, daß es falsch sein könnte. Sofern alles Wissen fallibel ist und als solches gewußt wird, weil es erst im Augenblick des Ausgesprochenwerdens mit kritisierbaren Geltungsansprüchen in Berührung kommt, aber in diesem Augenblick der Thematisierung nicht länger als lebensweltlicher Hintergrund fungiert, sondern in seiner Modalität als Hintergrundwissen zerfällt.“ (FG 38) “O que empresta ao saber que serve de pano de fundo uma certeza absoluta e lhe confere subjetivamente a qualidade de um saber condensado? De um ponto de vista objetivo é a qualidade que falta ao saber objetivo: nós nos utilizamos desse tipo de saber sem ter a consciência de que ele pode ser falso. Ele não representa um saber em sentido estrito, pois não é falível nem falsificável enquanto tal. Falta-lhe o nexo interno com a possibilidade de vir a ser problematizado, pois ele só entra em contato com pretensões de validade criticáveis no instante em que é proferido e, nesse momento da tematização, ele se *decompõe* enquanto pano de fundo do mundo da vida.” (DD 1: 41).



causa a integração social e constituir, assim, indiretamente uma ameaça para a sociedade (FG: 37s.) [DD 1: 40], parecem conduzir a uma fragilização da função essencial do agir comunicativo. Embora Habermas certamente exija, em *Facticidade e Validade*, que o agir comunicativo se deve manter em vigor como *fundamento principal* do sistema jurídico, é inegável que a ambivalência da avaliação do mundo da vida (na aceção, *nota bene*, do significado 5 que o assemelha bastante ao agir comunicativo nos mundos formais) confundirá qualquer leitor e leva a uma espécie de ambiguidade de princípios. Pois a confiança na função do agir comunicativo é fragilizada pela profunda desconfiança que esta confiança possa ser exagerada e daí perigosa. Em proporção inversa a este aumento do fosso entre confiança e desconfiança, parece que os *tipos de amalgamento e nivelamento (Einebnungs- oder Verschmelzungstypen)*, entre validade e facticidade em geral (FG: 40s.) [DD 1: 42s.] e entre validade e facticidade no direito (FG: 45 ss.) [DD 1: 48ss.] em particular, cuja função é garantir a integração social, se confundem cada vez mais *entre si mesmos* e tendem a roubar ao agir comunicativo cada vez mais terreno e poder de intervenção. Embora Habermas diga, por um lado, que o direito ocupa um lugar *intermediário*, uma *função charneira* entre mundo da vida e sistema, ele também diz que o direito, “em termos da teoria do agir comunicativo, enquanto ordem legítima que se tornou reflexiva, faz parte do componente social do mundo da vida” (DD 1: 112) [FG: 108], e diz também: “O terceiro componente do mundo da vida, ou seja, a ‘socialidade’, enquanto totalidade das ordens legítimas, concentra-se, conforme vimos, cada vez mais no sistema jurídico, na medida em que assume funções de integração da sociedade em sua totalidade.” (DD 1: 132) [FG: 128]. Sendo assim, o direito, enquanto instância intermediária entre mundo da vida e sistema, também é caracterizado como *fazendo parte*, como ‘*pertencendo*’ ao mundo da vida. Parece-me que este problema não é apenas um problema da circunscrição clara dos conceitos *mundo da vida* e *sistema*, mas antes um problema duro relacionado com a dificuldade de distinguir claramente as duas esferas, cuja imbricação é complexa e densa<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Cf., a título de exemplo, as *supra* referidas críticas de Berger (1986: 12s.) e Seel (1986: 342s.) que vão neste sentido.

(iv) O enfraquecimento do mundo da vida e o fortalecimento da função integrativa do sistema jurídico pode levar ainda a uma outra consequência que não se deve subestimar. Refiro-me à crítica dirigida a Habermas de que a sua teoria desqualifica todos aqueles discursos que se situam ainda no patamar das racionalidades pré-convencional ou convencional, estádios supostamente superados pela racionalidade pós-convencional, acabando esta última por ser considerada a *conditio sine qua non* de um discurso racional que merece consideração séria (cf. Valenzuela, 2009: 40-43). Destarte, o racionalismo pós-convencional corre o perigo de cair num novo dogmatismo ao reclamar para si o estatuto de superioridade. Se bem que se deva dizer, em defesa de Habermas, que ele não falhou em apontar explicitamente para a necessidade de refletir crítica e coletivamente sobre as fraquezas da racionalidade pós-convencional, i.e., sobre o facto de ela não ter conseguido, até então, construir um mundo mais justo e socialmente mais equilibrado (cf. Borradori, 2004: 67ss.), é certo que a tendência para uma cada vez maior ‘institucionalização’ jurídica, política e sobretudo económica não incentivou esta reflexão autocrítica. Para além disso, veio a alimentar o sentimento de impotência e incapacidade do indivíduo de combater injustiças face à dinâmica complexa dos mecanismos sistémicos. Isto, por outro lado, leva à outra consequência de que começam a surgir, na esfera das socialidades pós-convencionais, formas de protesto que muitas vezes ignoram deliberadamente o standard pós-convencional de discurso.

## Conclusão

Na primeira parte deste artigo, procurei sistematizar resumidamente os vários significados do conceito de mundo da vida na obra de Habermas, tomando em consideração também as mudanças que este conceito sofreu, particularmente, na obra *Facticidade e Validade*. Apresentei, a seguir, uma sinopse dos vários significados deste conceito, com o intuito de esclarecer a ambivalência destes significados. Na última parte quis demonstrar que a proposta de homogeneização do conceito de mundo da vida resolve ou esclarece *alguns* problemas associados

a esta ambivalência, mas não todos. No que, no entanto, diz respeito aos problemas não resolvidos, parece-me que estes se deixem expor com mais nitidez quando se considera o proposto exercício de homogeneização.

## REFERÊNCIAS

- BERGER, J. (1986). Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie. In A. Honneth & H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des Kommunikativen Handelns"* (pp. 255-277). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- BORRADORI, G. (2004). *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida* (trad. J. Pinho). Porto: Campo das Letras
- DAVIDSON, D. (1984). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. In D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (pp. 183-198). Oxford: Clarendon Press
- DIETZ, S. (1993). *Lebenswelt und System: widerstreitende Ansätze in der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas*. Würzburg: Königshausen & Neumann
- HABERMAS, J. (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied: Luchterhand
- HABERMAS, J. (1981a). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol 1: *Handlungsrationali-tät und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- HABERMAS, J. (1981b). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Sigla usada: TKH 2]
- HABERMAS, J. (1986). Entgegnung. In A. Honneth & H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des Kommunikativen Handelns"* (pp. 327-405). Frankfurt/M.: Suhrkamp
- HABERMAS, J. (1992). *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Frank-furt/M.: Suhrkamp
- HABERMAS, J. (1994). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (4.<sup>a</sup> ed.). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Sigla usada: FG]
- HABERMAS, J. (1997a). *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*. Vol. I (trad. F. B. Siebeneichler). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro [Sigla usada: DD1]
- HABERMAS, J. (1997b). *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*. Vol. II (trad. F. B. Siebeneichler). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro [Sigla usada: DD2]
- HABERMAS, J. (2003). *On the pragmatics of social interaction: preliminary studies in the theory of communicative action* (trad. B. Fultner). Cambridge/Mass.: The MIT Press
- HABERMAS, J. (2006). *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze* (2.<sup>a</sup> ed.). Frankfurt/M.: Suhrkamp [Sigla usada: WR]

- HABERMAS, J. (2017). "O conceito de mundo da vida e o idealismo hermenêutico da sociologia compreensiva". In B. Sylla (coord.), *Filosofia da Linguagem. Uma Antologia* (pp. 221-262). Vila Nova de Famalicão: Húmus
- HONNETH, A. & JOAS, H. (eds.) (1986a). *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des Kommunikativen Handelns"*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- HONNETH, A. & JOAS, H. (1986b). Einleitung. In A. Honneth & H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des Kommunikativen Handelns"* (pp. 7-14). Frankfurt/M.: Suhrkamp
- HUSSERL, E. (1996). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (ed. E. Ströker, 3.<sup>a</sup> ed.). Hamburg: Meiner
- LAFONT, C. (1999). *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy* (trad. J. Medina). Cambridge, Mass. / London: The MIT Press
- MUCKEL, P. & GRUBITZSCH, S. (1993). Untersuchungen zum Begriff der „Lebenswelt“. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 17(3/4): 119-139
- RESTORFF, M. (1997). *Die politische Theorie von Jürgen Habermas*. Marburg: Tectum
- SEEL, M. (1986). Die zwei Bedeutungen ‚kommunikativer‘ Rationalität. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft. In A. Honneth & H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des Kommunikativen Handelns"* (pp. 53-72). Frankfurt/M.: Suhrkamp
- STRÖKER, E. (1996). Einleitung. In E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (3.<sup>a</sup> ed., pp. IX- XXXIII). Hamburg: Meiner
- SYLLA, B. (2014). *Humboldt reloaded – vier Paradigmen der meaningzentrierten Sprachphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann
- TAYLOR, C. (1986). Sprache und Gesellschaft. In A. Honneth & H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des Kommunikativen Handelns"* (pp. 35-52). Frankfurt/M.: Suhrkamp
- VALENZUELA, I. R. C. (2009). La categoría de lebenswelt en Jürgen Habermas y sus dificultades ante el diálogo social intercultural. *CUHSO*, vol. 18, n.º 1: 29-49