

# O CONCEITO DE AGIR COMUNICATIVO: DA TEORIA CRÍTICA DE HABERMAS À HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

Ângela Maroja  
*Departamento de Filosofia/UFPA*

**Resumo:** O conceito de “mundo da vida”, oriundo da Fenomenologia de Husserl, proporcionou a interseção entre a Hermenêutica, enquanto teoria da interpretação, e a Teoria Crítica de Habermas, enquanto crítica da “ideologia”, tendo Paul Ricoeur consolidado tal cruzamento pela apropriação do conceito de “ação comunicativa”, extraindo-lhe uma significação positiva.

**Palavras-chave:** mundo da vida, agir comunicativo, hermenêutica, linguagem ordinária, positivismo.

## THE CONCEPT OF COMMUNICATIVE ACTION: FROM HABERMAS' THEORY TO PAUL RICOEUR'S HERMENEUTICS

**Abstract:** The concept of “life-world”, which arose from Husserl's phenomenological perspective, provided a link between hermeneutics as a theory of interpretation and Habermas' critical theory, as an interpretative theory; this successful linkage was consolidated by Paul Ricoeur, through his appropriation of the “communicative action” concept, jointly with his reflections on the bases of positivist signification.

**Key words:** life-world, communicative action, hermeneutics, ordinary language, positivism.

Nosso objetivo, com este trabalho, visa mostrar o que julgamos ser a contribuição mais importante de Paul Ricoeur à hermenêutica contemporânea, a saber a apropriação que o filósofo francês fez do conceito de “agir comunicativo” da teoria crítica habermasiana. Nesse sentido, embora o alvo de nosso artigo tenha como enfoque principal a hermenêutica de Paul Ricoeur, faz-se aqui necessária uma exposição do conceito de agir comunicativo tal como foi originalmente elaborado no interior do pensamento de Habermas. A teoria crítica de Habermas, (enquanto crítica à ideologia), cruzou-se

com a hermenêutica (enquanto teoria da interpretação), pela utilização comum da noção de “mundo da vida” (em que o termo “mundo” não tem um sentido cosmológico mas designa uma dimensão ontológica relativa ao dizer e agir humanos). Desse modo, há que se pontuar a interseção entre a hermenêutica e a crítica da ideologia com uma referência a este último conceito filosófico mencionado, sem pretensões, evidentemente, de problematizá-lo no momento.

Nosso artigo compreenderá então uma primeira parte em que tentaremos expor a evolução e as características ge-

rais da hermenêutica, acentuando a contribuição de Gadamer, mas seguindo principalmente para alcançar este objetivo os juízos que o próprio Paul Ricoeur nos apresenta a respeito. Em seguida, descreveremos o conceito de agir comunicativo tomando brevemente como referência, os três grandes “paradigmas” do pensamento moderno e contemporâneo criticados por Habermas mediante aquele conceito, a saber o paradigma da filosofia do sujeito, o paradigma do trabalho e o paradigma do sistema. Para concluir, retomaremos a hermenêutica de Paul Ricoeur tentando mostrar como ele soube explorar uma positividade contida na idéia de “ideologia”, graças à apropriação da noção habermasiana de ideologia como uma forma de ação comunicativa, ainda que uma forma deformada.

Segundo Ricoeur (1978, p. 7), de modo mais longínquo, o significado do termo **hermenêutica** teria derivado dos problemas de compreensão e interpretação colocados pelos trabalhos de exegese, em princípio de textos sagrados (mais tarde também os de literatura), que pretendiam compreender um texto “a partir de sua intenção, baseando-se no fundamento daquilo que ele pretende dizer”. Na mesma passagem, Ricoeur ainda acrescenta que a exegese suscitou um problema de interpretação, na medida em que toda leitura de texto, por mais que esteja voltada para **aquilo em vista de que** ele foi escrito, “sempre é feita no interior de uma comunidade, de uma tradição ou de uma corrente de pensamento vivo”, que encerram pressupostos e exigências. Tais pressupostos podem ser fecundos e são constitutivos da tarefa de interpretação, traduzindo a idéia de que toda compreensão supõe uma pré-compreensão. Desse modo, dedicado a traçar as grandes linhas

da experiência hermenêutica e analisar a relação de implicação entre compreensão e pré-compreensão, Gadamer (1972, p. 314) chega a afirmar de passagem em *Verdade e Método* (em um subcapítulo em que é tematizada a significação exemplar da hermenêutica jurídica) que até o significado do termo “pressuposição” está implicado no conceito de “pré-compreensão”. Por isso mesmo, pôde também em (1995, p. 177) reconhecer no conceito de pré-compreensão uma “lei hermenêutica universal”.

Retomando a evolução do termo “hermenêutica” traçada por Ricoeur (1978, p. 8), podemos então pensar a hermenêutica como o resultado do entrelaçamento do conceito de interpretação com o de compreensão, ou seja, de “problemas técnicos da exegese textual” com “os problemas mais gerais da significação e da linguagem”. Isso torna evidente, desde já, o compromisso da hermenêutica com o que poderíamos chamar, na esteira da terminologia habermasiana, de paradigma da filosofia da linguagem. Não é por outra razão que Gadamer (1995, p. 252) torna preciso que a comunidade de todo o compreender está fundada no seu caráter “linguageiro” e que é nisto que reside “um ponto essencial da experiência hermenêutica”. Podemos antecipar desde já que a centralidade da reflexão filosófica na questão da linguagem é um ponto comum entre a hermenêutica e a teoria crítica habermasiana.

Pode-se tomar como ponto de referência fundamental da elaboração da hermenêutica filosófica o problema metodológico colocado pelas “ciências do espírito” (chamadas, hoje em dia, de ciências humanas) em vias de se constituir, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX. Distinguem-se comumente



nessa direção dois autores, Schleirmacher e Dilthey. Assim, em uma formulação lapidar, Ricoeur (1978, p. 8) afirma que é “com Schleirmacher e Dilthey que o problema da hermenêutica se torna filosófico”. Dilthey teria tentado (sem sucesso, segundo Gadamer (1972, p. 244), fornecer às ‘*Geisteswissenschaften*’ uma validade comparável à das ciências da natureza, em pleno apogeu do positivismo. Ora, segundo os termos de Ricoeur (1977, p. 24), podemos entender de modo bem geral por positivismo filosófico “a exigência do espírito de manter como o modelo de toda inteligibilidade o tipo de explicação empírica que vinha sendo adotado no domínio das ciências naturais”. Completando a idéia de Ricoeur, em uma passagem de *Verdade e método* Gadamer indica, a seguir, o papel decisivo que teve, o nascimento da consciência histórica para a inserção da hermenêutica no seio das ciências do espírito:

Ora, a hermenêutica, esta antiga disciplina auxiliar, teológica e filosófica, conheceu no séc. XIX um desenvolvimento sistemático que fez dela a base de todos os trabalhos nas ciências do espírito. Ela se elevou fundamentalmente para além de seu objetivo inicial, puramente pragmático, que era permitir ou facilitar a compreensão dos textos literários. A tradição literária não é mais a única a ser espírito alienado, em busca de uma apropriação nova e mais correta; tudo aquilo que não está mais em uma relação imediata com seu próprio mundo e que não se exprime mais nele e a partir dele, logo, toda tradição, a arte tanto quanto todas as outras criações espirituais do passado - direito, religião, filosofia, etc. - tudo isso tornou-se estrangeiro a seu sentido original e depende desse espírito de descoberta e mediação ao qual, com os Gregos, damos o nome de Hermes, o mensageiro dos deuses

(Gadamer, 1972, p. 157).

Seguindo ainda *Verdade e método*, Schleirmacher, segundo Gadamer, teria aproximado a arte de interpretação do espírito de universalidade, graças à noção de que “a experiência de estranheza e a possibilidade de má-compreensão são universais” (p. 167), constituindo não mais uma exceção à regra, mas sim “o caso normal e a pressuposição a partir da qual ele [Schleirmacher] desenvolve a doutrina da compreensão” (p. 174). Com a generalização da hermenêutica a todos os domínios em que a compreensão imediata não se produz a partir dela mesma, ou que se mostram suscetíveis de “má-compreensão” (no sentido próprio de ‘*Missverständnis*’ e não no de ‘*Unverständnis*’= “incompreensão”, Gadamer esclarece), Schleirmacher transformou a tarefa da hermenêutica em uma tarefa universal, favorecendo assim o projeto de Dilthey já mencionado.

Se Dilthey procurou dotar a pesquisa histórica de um caráter científico, entretanto, podemos pensar, de um lado, que ele não pretendeu aplicar, de modo indiscriminado, os métodos positivistas à esfera humana, uma vez que esta última trataria, segundo ele, da “vivência” (‘*Erlebnis*’), termo oriundo da literatura biográfica. Nesse sentido, Gadamer (1972, p. 578), assinala que Dilthey foi o primeiro a atribuir uma função conceitual ao termo que depois se tornou, então, uma palavra da moda de grande popularidade, designando um conceito axiológico. Dilthey teve o mérito, assinala ainda Gadamer na mesma passagem, de estabelecer uma conexão fecunda entre a dupla carga semântica de que se reveste o termo “vivência”, a saber a “vivência” como aquilo que o si próprio viveu e o que ele viveu adquirindo uma significação durável.

Mas como o problema de Dilthey relativo à validade das “ciências do espírito” era de natureza epistemológico, Gadamer também se refere, por outro lado, ao uso mais tardio e científico que fez Dilthey do termo “vivência”. Com esse termo, Dilthey teria pretendido conceituar o que há de particular nos dados da ciência do espírito, em relação aos que são próprios da ciência da natureza. É como se Dilthey, retomando a tradição cartesiana da filosofia da consciência, caracterizada pela reflexividade, chamasse de “*Erlebnis*” a interioridade na qual não há mais nada de estranho, de objetivo, e que tem nessa medida, necessidade de ser interpretado. Sendo assim, seria preciso reconhecer que os dados fundamentais aos quais remonta a interpretação dos objetos da história não são fatos que permitem a experimentação e a medida, tal como ocorre invariavelmente com os dados das ciências da natureza, mas sim unidades de sentido (“*Bedeutungseinheiten*”), redutíveis, contudo a unidades últimas daquilo que é dado na consciência. Ao denominar, porém, a unidade última da consciência de “*Erlebnis*”, Dilthey teria, a despeito de tudo, imposto um limite ao ideal construtivista de uma edificação do conhecimento a partir de átomos sensíveis, concepção que teria, segundo Gadamer, predominado no conhecimento do século XIX, assumindo uma feição francamente positivista. Se concedermos mais um pouco com o juízo de Gadamer (1972, p. 61-2) sobre Dilthey, com este último, é a unidade da “*Erlebnis*” que representa a unidade de dado verdadeiro, e não a dos elementos psíquicos nos quais ela poderia se decompor. Desse modo, teria daí resultado “um conceito de vida que limita os direitos do modelo mecanicista” (em vigor nas ciências da natureza, podemos

acrescentar) e que fez, assim, “sua aparição na teoria do conhecimento das ciências do espírito”.

Invocado paralelamente pela Fenomenologia do Husserl, autor das *Investigações lógicas*, o conceito de “*Erlebnis*” torna-se, então - Gadamer nota na passagem em questão - o título comum a todos os atos da consciência, cuja intencionalidade é a constituição essencial. Finalmente, seguindo ainda a trilha de *Verdade e método*, podemos observar com Gadamer que seria um traço marcadamente gnoseológico que teria caracterizado o emprego do conceito de “*Erlebnis*”, tanto em Dilthey como em Husserl. Nesse ponto de nossa exposição da constituição da hermenêutica, podemos retomar as reflexões de Ricoeur sobre o tema.

Com efeito, Ricoeur soube extrair conseqüências dessa última observação de Gadamer acima reproduzida, a qual parece sugerir um lamento do autor de *Verdade e método* a respeito do limite em que teria permanecido a reflexão hermenêutica até Dilthey e o Husserl das *Investigações lógicas*. Este limite teria sido imposto por considerações tematicamente epistemológicas, desenvolvidas a partir da oposição entre sujeito do conhecimento e objeto cognoscível. Assim, recorrendo a uma metáfora kantiana, Ricoeur (1977, p. 30) designou como “revolução copernicana” da evolução filosófica da hermenêutica a mudança realizada por Gadamer. Na esteira de Heidegger, Gadamer teria posto em questão a compreensão da hermenêutica enquanto epistemologia, diz Ricoeur, passando a tomá-la não mais como um modo de conhecimento mas como um modo do ser que existe compreendendo. Aceitando a interpretação de Ricoeur sobre o papel de Gadamer na hermenêutica, podemos então



admitir ter sido, efetivamente, deste alcance e desta natureza a contribuição peculiar de Gadamer à teoria da interpretação, isto é, que o passo decisivo realizado após Dilthey, não consistiu em um aperfeiçoamento da epistemologia das ciências do espírito, mas em um questionamento a respeito do pressuposto dessas ciências, a saber, o pressuposto de que a hermenêutica pode ser compreendida como epistemologia. Nesse sentido (e na mesma obra, logo em seguida), importa assinalar inclusive com Ricoeur que uma nova reviravolta da hermenêutica teria sido já “esboçada” por Gadamer (sem a participação de Heidegger), reviravolta que recolocaria as questões de método e a epistemologia (p. 38). Ao contrário da oposição disjuntiva entre fundamento epistemológico e fundação ontológica, Ricoeur prefere entrever relação dialética entre implicações ontológicas e pressuposições metodológicas. Nesse sentido - e contra a visão de Gadamer que tende a rejeitar a atitude objetivadora das ciências sociais - Ricoeur (1986) assume uma posição não dicotômica em que o **texto**, enquanto forma de discurso privilegiada da análise hermenêutica, é objetivado enquanto **ação**, de modo que, adotando uma abordagem complementar, Ricoeur tenta integrar a dicotomia tematizada a partir de Dilthey entre **explicar** a natureza e **compreender** a história.

Ricoeur aceitou, de certo modo, a crítica de Gadamer sobre o papel, na hermenêutica, do Husserl das *Investigações lógicas*, ou o “primeiro Husserl” (que vai daí até às *Meditações cartesianas*), como Ricoeur denomina o grande representante da Fenomenologia. Porém, é de opinião que não se deveria confundir este primeiro com o “último Husserl”, o da *Crise*, em que foi tematizado o con-

ceito-chave de “mundo da vida” (*Lebenswelt*). Aqui, segundo Ricoeur (1978, p. 9), a contribuição de Husserl à hermenêutica teria sido dupla. Assim, segundo ele, a crítica de Husserl ao objetivismo diz respeito direta e indiretamente ao problema hermenêutico. Indiretamente, na medida em que contesta a pretensão da epistemologia das ciências naturais de fornecer às ciências humanas o único modelo metodológico válido e, mais diretamente, na medida em que questiona o projeto de Dilthey de fornecer às *Geisteswissenschaften* um método tão objetivo quanto o das ciências da natureza. Por outro lado, continua Ricoeur, a última fenomenologia de Husserl articula a crítica do objetivismo a uma ontologia da compreensão, problemática que teve por tema o “mundo da vida”, isto é, uma camada da experiência anterior à relação sujeito-objeto. Nesse sentido, esse último Husserl estaria, segundo Ricoeur, alistado naquele empreendimento subversivo visando substituir uma epistemologia da interpretação por uma ontologia da compreensão.

Efetivamente, embora ao longo de sua obra *A crise das ciências européias* (1976) publicada originalmente em 1954 (a partir do manuscrito que remonta aos anos 1935-6), Husserl reitere a impossibilidade de se denegrir a força própria e o progresso das ciências exatas da natureza, reconhecendo também que o único conceito de ciência de que dispomos é o de ciência objetiva (§ 34, f), ele critica esta tendência objetivista por aquilo que ela deixou na sombra, sem deixar de pressupor. Assim, segundo Husserl, desde Galileu (quando o interesse metafísico da razão tornou-se exterior ao domínio das pesquisas científicas), começa a substituição de uma natureza idealizada matemati-



camente à natureza pré-científica dada na intuição, idealização simbólico-matemática que faz com que tomemos como ser verdadeiro o que é método (§9, h, k). Desse modo, Husserl se questiona, na mesma passagem, como um método que tem como objetivo dar conta, sistematicamente, de uma tarefa científica infinita, e cuja maturidade produz com esse fim séries de resultados indubitáveis, pôde crescer assim e se mostrar sem cessar capaz através dos séculos de funcionar utilmente, sem que ninguém tenha possuído uma compreensão real do sentido autêntico do método, das fórmulas e das teorias que permanece incompreensível. É então o que ele denomina de “mundo da vida” que permanece como o fundamento de sentido da ciência da natureza. Assim, no momento em que a ciência obscurece o mundo da vida e faz abstração do que é subjetivo, acaba banindo, no mesmo golpe, as condições de possibilidade de se pensar as questões especificamente humanas, já que o horizonte do mundo da vida, enquanto subjetividade, consiste na subjetividade humana ou no mundo dos interesses humanos (§2, §36, §53).

No § 34 d, Husserl chega a afirmar que o mundo da vida é um domínio de evidências originais que tem a mais alta dignidade na fundação do conhecimento, mais do que as evidências objetivo-lógicas da teoria objetivista, cujas operações possuem as fontes escondidas de seu fundamento na operação última que é a da vida. O “Anexo” III da *Crise* esclarece o que Husserl entendia pelo termo “vida” que aparece no conceito de mundo da vida. Assim, segundo ele, o termo “viver” não é tomado no sentido fisiológico, mas significa uma formação teleológica e espiritual da vida produtiva, no sentido mais vasto, da vida que cria a cultura na

unidade de uma historicidade. Como bem observou Gadamer (1972, p. 233), o conceito de mundo da vida é um conceito essencialmente histórico. Se é assim, podemos então indagar o que Husserl entendia por história. A história consiste, nada mais nada menos, no movimento vivente da solidariedade e da implicação mútua, da formação do sentido e da sedimentação de sentidos originários, conforme Husserl registra no “Apêndice” III ao § 9a da *Crise* intitulado “A origem da geometria”. Por isso mesmo, a subjetividade exigida pelo conceito de mundo da vida não pode ser tomada como uma subjetividade fechada sobre si própria, como uma subjetividade solipsista. Ao contrário das ciências da natureza que tratam seu objeto como um mundo fechado, em que a natureza é entrevista apenas enquanto tal, abstração feita de tudo aquilo que não é natureza (o que lhes possibilitou uma explicação exata da natureza e um extraordinário domínio técnico sobre ela), as ciências do espírito não podem tratar a vida do espírito como um mundo fechado, pois é intrínseco ao espírito vivente uma abertura para a alteridade, que vai da alteridade do corpo à alteridade de outras subjetividades. Assim, a subjetividade exigida pela noção de mundo da vida se faz intersubjetividade, intersubjetividade universal humana, da qual é oriunda toda a objetividade, uma vez que o “mundo da vida” é o terreno de toda ‘*praxis*’, seja ela teórica ou extra-teórica (§ 37).

Diante da breve exposição que acabamos de fazer sobre o conceito de mundo da vida na obra de Husserl (1976), podemos, talvez, compreender, agora, como tal conceito foi absorvido tanto pela hermenêutica, preocupada com a fundamentação e validade das ciências humanas, como pela crítica da ideologia de

Habermas.

Na hermenêutica de Gadamer, poderíamos destacar, por exemplo, um texto de 1972 sobre Husserl, intitulado, justamente de “A ciência do mundo da vida”, publicado na coletânea, já citada neste trabalho, sob o título de *Linguagem e Verdade*. No texto em questão, Gadamer retoma a crítica husserliana ao ponto de vista objetivista das ciências da natureza, substituindo-o, por assim dizer, pela experiência da intersubjetividade e conclui denunciando a ilusão que consiste em crer que cabe à ciência se encarregar um dia das decisões de uma ‘*praxis*’ universal (idéia contida, segundo ele, na impulsão ética que se encontra no conceito husserliano de mundo da vida), pois como Gadamer chega a afirmar aí, a ciência enquanto tal nunca nos impedirá de fazer tudo aquilo que podemos fazer.

Quanto a Habermas e à apropriação do conceito de mundo da vida por sua teoria crítica, poderíamos citar, como exemplo, toda uma seção do segundo capítulo de *Pensamento pós-metafísico* (1990) intitulada de “A sociedade do mundo da vida simbolicamente estruturado”. Aqui, Habermas tematiza o conceito de mundo da vida em relação ao confronto por ele estabelecido entre as noções de “ação estratégica” e “ação comunicativa”, o primeiro termo designando um entendimento comprometido com o enfoque objetivador e instrumental do pensamento, o outro tendo por referência uma razão preocupada com a formação das interações simbólicas na sociedade e na cultura humanas, mediante a linguagem. Assim, em Habermas (1997), o conceito de “mundo da vida” é retomado antes de tudo enquanto o mundo comum, o mundo da coexistência com o outro, o mundo da solidariedade social, que consiste na ter-

ceira fonte da integração social (ao lado do dinheiro e do poder administrativo). A solidariedade seria o recurso que se encontra verdadeiramente ameaçado nas sociedades contemporâneas, segundo o “Prefácio” da mesma obra.

No sentido dessas últimas considerações, Ricoeur (1977, p. 113) tem razão em seu juízo sobre Habermas. Segundo Ricoeur, Habermas trata de defender um conceito de razão distinto do entendimento planificador e tecnológico, comprometido com a função ideológica da ciência no mundo contemporâneo. Efetivamente, Habermas (1976, p. 78) identifica o sentido instrumentalista da razão com o prestígio, a partir da modernidade, das ciências da natureza que constituiriam, segundo ele, “por definição, um saber tecnicamente explorável”, ao qual ele opõe “uma ciência do homem que se realizaria como crítica da ideologia”. Alhures, mais precisamente, no *Discurso filosófico da modernidade* (1988), Habermas chega a sugerir a possibilidade de encontrarmos um ponto da tarefa crítica em que a consciência de si estaria liberada de toda cegueira ideológica, acenando para isso com a noção correlata de “situação ideal de discurso” (p. 382-3).

Com essas considerações iniciais, podemos agora examinar, ainda que sucintamente, cada um dos três paradigmas criticados por Habermas ao longo de suas obras através da noção de “ação comunicativa” conforme já enumeramos, o paradigma da filosofia do sujeito, o paradigma do trabalho e o paradigma do sistema. Como a crítica aos três paradigmas filosóficos se apóia na oposição entre uso “monológico” e uso “dialógico” da linguagem (este último, como veremos, adequado ao conceito de agir comunicativo), há que se precisar também a distinção



estabelecida por Habermas entre esses dois usos da linguagem.

Assim, o paradigma da ação comunicativa é concebido por oposição ao chamado paradigma da filosofia do sujeito, entendida como a filosofia moderna desenvolvida a partir de Descartes até Kant e os grandes representantes do Idealismo alemão, filosofia predominantemente desenvolvida sob o primado da epistemologia e centrada na consciência do sujeito do conhecimento que se opõe ao objeto. Segundo Habermas (1986, p. 31), o horizonte no qual se move a filosofia da consciência tem seu modelo cognitivo voltado para a percepção e em direção à representação dos objetos. Além disso, a epistemologia recortada pela filosofia da consciência se restringiria ao que Habermas denomina uso “monológico” da linguagem (do qual nem mesmo Dilthey teria se liberado completamente), não podendo dar conta das interações sociais e dos processos de inter-compreensão humana que exigem um uso “dialógico” ou trans-subjetivo” da linguagem (Habermas, 1976, p. 181).

Efetivamente, Habermas (1976, p. 172) caracteriza o uso da razão com respeito a fins como uma atividade racional em princípio solitária, própria do que ele denomina uso “monológico” da linguagem. Na mesma obra, em uma passagem em que se trata de distinguir entre “pensar” e “dialogar”, Habermas parece identificar esse uso monológico da linguagem tanto com as figuras formais do silogismo lógico, como com a “manipulação técnica de processos naturais objetivados” exercida pelas ciências da natureza. Contra esses dois recursos da razão que, segundo ele, poderiam nos ajudar a pensar, mas não a dialogar, e que traduziriam, por isso mesmo, o uso meramente

instrumental da razão, Habermas descortina a possibilidade do agir comunicativo. Este último teria resultado de uma exigência oriunda da própria necessidade de comunicação entre os investigadores da natureza, exigência que a ciência experimental não pôde, nem pode, segundo ele, contudo, preencher. Isto porque as proposições teóricas da ciência experimental, “podem ser expressas em uma linguagem formalizada, ou transformadas em enunciados de uma tal linguagem, quer se trate de enunciados tautológicos ou de proposições apresentando um conteúdo empírico (p. 196). Ao contrário da sintaxe de uma linguagem pura, isto é, formalizável e formalizada, somente a estrutura da linguagem ordinária (exigida pelo conceito de agir comunicativo) seria capaz, de acordo com Habermas, de “tornar comunicável, mesmo que indiretamente, aquilo que é inefavelmente individual” (p. 198).

Podemos então concluir que, para Habermas, o uso “monológico” (expressão do discurso positivista do pensamento) se opõe à estrutura da linguagem ordinária enquanto que o uso “dialógico” com ela se articularia, devendo-se acrescentar que, de modo geral, a filosofia da linguagem ordinária consiste, grosso modo, em enfatizar a conexão entre o **significado** e o **uso** da língua. Por outro lado, Habermas é de opinião de que a necessidade de inter-compreensão e intersubjetividade enquanto exigências oriundas no interior da própria pesquisa da ciência experimental não é possível, contudo, de ser realizada pelo discurso correspondente a esse modelo de pensamento, discurso de caráter eminentemente positivista. Assim, por exemplo, podemos citar (confirmando as suspeitas de Habermas) a busca de Comte de um princípio de consenso intersubjetivo (que ele



também chamou no seu *Curso de filosofia positiva* de princípio da “solidariedade”), enquanto condição que caracteriza os organismos sociais, inclusive, é claro, a comunidade científica (1910-11, III, p. 88). Nesse sentido, Comte ainda acrescenta que um tal princípio da solidariedade e do consenso depende da noção de sistema pois, “do ponto de vista científico, a noção de consenso não é particular ao estudo dos corpos viventes”, mas estaria presente em tudo onde existe um sistema qualquer. Além disso, segundo ele, o princípio da solidariedade visaria somente a “conservação” do sistema. Ora, sabemos que o princípio de conservação enquanto princípio que regula o mundo físico, é emprestado das pesquisas relativas às investigações da ciência da natureza e que, desse modo, revela-se inadequado para compreender e interpretar as interações humanas que se processam no horizonte do mundo da vida, horizonte obscurecido, como já vimos, pelos pressupostos epistemológicos e epistemologizantes dessas pesquisas.

De modo análogo à crítica desenvolvida em *Conhecimento e interesse*, o *Discurso filosófico da modernidade* retoma (como veremos adiante) a crítica habermasiana ao paradigma da filosofia da consciência e sistematiza em três posturas aquilo que teria orientado esse paradigma filosófico. Assim, com respeito à relação entre homem e mundo, o paradigma da consciência implicaria “cognitivismo” (isto é, podemos acrescentar com Habermas, o privilégio exclusivo da tendência para conhecer e manipular objetos, em detrimento, por exemplo, de considerações de caráter prático-normativo), “racionalidade teleológica” (ou seja, podemos traduzir, uso instrumental da razão) e redução da exigência de validade ao conteú-

do proposicional de declarações assertóricas (isto é, redução da exigência de validade a juízos válidos de fato) (p. 368).

Assim entendida, a forma de exigência de validade que é própria ao discurso da filosofia da consciência torna-se “disponível foro interno” para o sujeito do conhecimento que age, então, no isolamento, renunciando ao acordo possível entre sujeitos capazes de falar e agir, como se fosse possível refletir num isolamento da consciência anterior à própria linguagem (p. 368). Ora, para Habermas, conceber a possibilidade de uma reflexão pré-lingüística, que renuncia ao processo de inter-compreensão proposto pelo paradigma da ação comunicativa, implica também, por sua vez, renunciar ao estatuto trans-subjetivo e social da linguagem. Este último seria, efetivamente, anterior à oposição epistemológica entre sujeito e objeto e assim, anterior também à condição solipsista do sujeito do discurso e da linguagem. Nesse sentido, Habermas sugere ainda que a preservação e a reivindicação do estatuto social e trans-subjetivo da linguagem, mantém uma relação de interdependência com a exigência de validade “incondicionada” que sempre caracterizou o uso filosófico da razão (do qual Habermas não pretende abrir mão, conforme ele declara em *Moral e comunicação*, p. 25-6), o qual se distingue, nesse sentido, das exigências de validade que são próprias do uso positivo e simplesmente instrumental da razão. A prática discursiva cotidiana acrescentaria à exigência de validade incondicionada o contrapeso temporal necessário para evitar que a exigência de incondicionalidade se confunda com um renovado purismo da razão, pois, ao contrário da idéia de uma razão pura, o agir comunicativo propõe uma “razão situada”. Nesse sentido, me-

diante a exigência de se conceber o uso filosófico da razão enquanto razão situada, a sociedade pode ser “apresentada como a *praxis* na qual a razão se encarna” (p. 359-60).

À luz dessas últimas considerações suscitadas por Habermas (1988), podemos então retomar a idéia que reproduzimos acima, extraída de *Conhecimento e interesse*, em que o autor declara que somente o agir comunicativo expresso às custas da linguagem ordinária poderia tornar comunicável, ainda que indiretamente, o que é inefavelmente individual. Assim, retomando os termos de *Conhecimento e interesse*, o agir comunicativo desenvolve-se “a partir das interações mediatizadas pelos símbolos, entre sujeitos socializados que se conhecem e se reconhecem reciprocamente como indivíduos distintos” (p. 172-3). Dessa maneira, o conceito de agir comunicativo, no sentido inverso das exigências da sintaxe pura, diz respeito, Habermas observa, a “toda comunicação que não subsume o indivíduo sob um universal abstrato, isto é, que não é a submissão, em princípio muda a um monólogo público que cada um pode reproduzir” (p. 173-4). Nessa relação dialógica que se estabelece entre parceiros da ação comunicativa, torna-se, ao mesmo tempo possível, como o próprio Habermas chega a afirmar, a “**identificação recíproca e a manutenção da não-identidade** de um e outro” (p. 191-2). Pelas razões mencionadas, Habermas pode concluir, de modo decisivo, que “esta atividade comunicacional é um sistema de referência que não pode ser reduzido ao quadro da atividade instrumental”, uma vez que a experiência correspondente a esta última “faz abstração de todas as relações à biografia (...) em proveito de um efeito geral isto é, indefinidamente repeti-

vel” (p. 172-3, 197).

Corroborando as idéias de Habermas acima reproduzidas, podemos acrescentar as palavras de Husserl a respeito do discurso que é próprio às ciências experimentais. Assim, no “Apêndice” III ao §9a da *Crise*, intitulado “A origem da geometria”, Husserl afirma que em qualquer língua que eles possam ser expressos, “o teorema de Pitágoras, toda a geometria só existem uma única vez”. Em seguida observa ainda sobre a acessibilidade idêntica do discurso das ciências objetivas, que, graças à sua “objetividade ideal” “a geometria é identicamente a mesma na **língua original** de Euclides e em todas as **traduções**”, não suscitando, podemos concluir, problema de compreensão hermenêutica (p. 407).

Ao contrário do discurso das ciências objetivas ou da filosofia da consciência em que o sujeito isolado, no ato reflexivo, faz de si mesmo objeto, Habermas (1986), diz que tanto a filosofia pragmática (em cuja herança ele se inclui) como a hermenêutica “colocam adiante as redes e as conexões da prática e da comunicação cotidianas nas quais estão entrelaçadas as operações cognitivas que são, desde a origem, intersubjetivas e cooperativas” (p. 31). Assim, para Habermas, as ciências hermenêuticas estão equacionadas com a atividade comunicacional, do mesmo modo que as ciências experimentais estão incluídas, segundo ele, no quadro da atividade instrumental e das chamadas “ciências monológicas” estando, portanto, excluídas do modelo proposto pela ação comunicativa.

Apesar de todas as considerações já expostas, parece que, ao longo de suas obras principais, Habermas reconheceu a dificuldade de sistematizar positivamente as condições de possibilidade do agir co-



municativo, de modo que *Conhecimento e interesse* menciona quais as condições que suprimem tal possibilidade. Nesse sentido, podemos admitir que as condições do agir comunicativo são suprimidas quando a linguagem é dissociada das interações nas quais ela está comprometida e se fecha, tornando-se monológica; quando a atividade é separada da comunicação e reduzida ao ato solitário de uma utilização racional de meios em relação a um fim; quando a experiência biográfica individualizada é eliminada em proveito de uma atividade reiterável dos resultados da experiência instrumental (p. 227). Parece-nos, então, que Ricoeur tem razão quando observa que o conteúdo positivo da noção de agir comunicativo em Habermas pode se reduzir ao ideal regulador de comunicação **livre**, ele próprio concebido negativamente, no sentido de uma comunicação realizável **sem constrangimentos**.

O conceito de ação comunicativa também é proposto enquanto alternativa ao paradigma do trabalho e da produção defendido por Marx, paradigma em que o homem produtor, nos termos de Ricoeur (1997, p. 120) sobre Habermas, não faz mais do que tomar o lugar do sujeito transcendental e do espírito hegeliano. Assim, Habermas (1988) encarrega-se de mostrar que o paradigma do trabalho explicaria apenas a reprodução da vida, ao nível das assim chamadas, pelo próprio Marx, “forças produtivas”, sem, contudo, poder dar conta das “relações de produção”, ou seja, da reprodução simbólico-cultural do mundo da vida. Esta última, segundo ainda Habermas, diz respeito à integração social e à interação humana entre sujeitos capazes de falar e agir. Em *Para uma reconstrução do materialismo histórico* -, (1983), um dos aspectos mais

problemáticos da concepção marxiana da história parece ser, aos olhos de Habermas, a premissa do materialismo histórico de que “as forças produtivas e as relações de produção não variam independentemente umas das outras” (p. 120). Tal interdependência íntima preconizada pelo materialismo histórico (que reduz o político a um epifenômeno do econômico) parece ignorar a necessidade de se distinguir, Habermas sugere, que, enquanto “o desenvolvimento das forças produtivas depende do saber tecnicamente valorizável”, por outro lado, “as instituições-base de uma sociedade incorporam saber prático-moral”. Este último, segundo ele, é irreduzível ao saber tecnicamente valorizável e impossível de ser traduzido pelas regras do agir instrumental e estratégico. Ao contrário do agir instrumental e estratégico, o saber de tipo prático-moral não exige, observa Habermas, “uma ampliação de nosso controle sobre a natureza externa, mas um saber que possa se encarnar em estruturas de interação: em poucas palavras, uma ampliação da autonomia social em face da própria natureza interna” (p. 126). Em seguida, ele acrescenta que o progresso das forças produtivas nas sociedades industrialmente desenvolvidas, e, com ele, “o potencial cognoscitivo que penetrou nessa **socialização da produção** não tem nenhuma afinidade estrutural com aquela consciência prático-moral capaz de sustentar os movimentos sociais que pressionam no sentido de uma transformação da sociedade burguesa” (p. 127). Habermas chega mesmo a admitir que, se se pode pensar que Marx pode ter reconhecido que a explicitação das forças produtivas cria problemas que podem certamente **abrir caminho** para a subversão das relações de produção, sem, contudo, as **produzir**, diz Habermas, “também

nesta versão, (...), o teorema [da interdependência entre as forças produtivas e as relações de produção] é dificilmente defensável” (p. 127). Em última análise, para Habermas, se podemos admitir que “as regras do agir comunicativo desenvolvem-se, certamente, em reação a mudanças no âmbito do agir instrumental e estratégico”, contudo, ele conclui, “ao fazê-lo, seguem **uma lógica própria** (p. 128). A despeito de tudo, de modo prudente, acrescenta mais adiante que

talvez o conceito de modo de produção não seja a chave errada para a lógica do desenvolvimento social, mas sim uma chave que não foi ainda suficientemente burilada,

daí se justificando, nessa obra, a sua proposta de revisão do conceito central do paradigma em questão.

Assim, se a noção de agir comunicativo torna possível a crítica à ideologia, Habermas situa essa última não mais como o materialismo histórico nos processos de trabalho e produção mas sim no ideal objetivista que norteia a auto-compreensão das ciências nas sociedades industriais desenvolvidas, constituindo mesmo esse o tema do texto habermasiano intitulado *Técnica e ciência enquanto 'ideologia'* (1973). Nesse sentido, ele pensa que o modelo explicativo que se restringe à noção de produção não poderia criticar com eficácia necessária a comunicação deformada, não concorrendo, por isso mesmo, para nos liberarmos da ideologia. Daí por que, em *Conhecimento e interesse*, ao comparar o alcance liberatório do modo de explicação materialista de Marx com o de Freud, Habermas ter concluído que

Freud extraiu da metapsicologia um quadro de atividade comunicativa deformada, que permite conceber a

gênese das instituições e a função relativa das ilusões, isto é, da dominação e da ideologia. Freud pôde explicar uma conexão [relativamente à síntese entre o homem e a natureza] que Marx não conseguiu esclarecer (p. 312).

Contudo, também aqui, Habermas cerca de prudência seu juízo favorável ao modo de explicação fornecido pelo modelo do diálogo psicanalítico desenvolvido por Freud. Diz ele que o modelo proposto por Freud, longe de garantir com segurança a liberação da ação comunicativa deformada pela ideologia, ele pode, mais precisa e modestamente, apenas suscitar “uma lógica da esperança fundada (p. 314). Diz Habermas:

no quadro das pressuposições da teoria freudiana, a base natural não traz a **promessa** de que o desenvolvimento das forças produtivas possa algum dia criar a possibilidade objetiva de liberar completamente o quadro institucional de seu caráter repressivo, embora ele não possa também desencorajar em princípio uma **esperança** dessa ordem (p. 314).

Finalmente, Habermas (1988), propõe o conceito de ação comunicativa contra o paradigma do sistema. Esse último foi desenvolvido, sobretudo, graças ao progresso da engenharia biológica e das neuro-ciências, cujo prestígio junto, inclusive, a determinadas correntes filosóficas contemporâneas, decorreria do fato de que, nos termos do próprio Habermas, “os modelos emprestados às performances de inteligência e talhadas à medida da vida orgânica, aproximam-se muito mais da forma de vida cultural do que são capazes os modelos da mecânica clássica” (p. 453). Aqui, Habermas reconhece a importância de Marx na crítica ao modelo sistêmico de pensar (designado também, à



certa altura do texto, em termos de “paradigma metabiológico do funcionalismo”) (p. 447). Assim, Habermas afirma que foi Marx o primeiro a analisar o que ele entende como o antagonismo entre os imperativos do sistema e os do mundo vivido, sob a forma de uma dialética entre o trabalho morto e o trabalho vivo, entre o trabalho abstrato e o concreto. Deixa claro ainda Habermas, na mesma passagem (tal como já vimos na citação de Comte), o quanto o modelo do sistema está comprometido com o princípio físico da conservação. Desse modo, segundo ele, na modernidade,

a economia do mercado se emaranha funcionalmente com o Estado, enquanto monopólio da força, emancipando-se do mundo vivido para se tornar uma parte da sociedade sem normas, e como ela, opõe aos imperativos da razão, inerentes ao mundo vivido, seus próprios imperativos, fundados sobre a manutenção do sistema.

Em resumo, Marx teria tido o mérito de perceber que há antagonismo, diz Habermas, entre as exigências do sistema e as do mundo vivido, em outras palavras, entre os problemas de regulação e controle, de um lado, e os de intercompreensão, de outro lado. Habermas pensa também que é necessário manter a diferença entre os “desequilíbrios” provocados no sistema e as “patologias” que lhe são próprias. Assim, ele vai mostrar, na passagem em questão que - mesmo se levando em conta que a racionalidade sistêmica, atrelada originalmente ao capital, diversificou-se em sistemas especializados, na medida em que se amparou em diversos domínios de atividade - a lógica dessa forma de racionalidade só permite um tipo de ação “contingente e exterior” entre os sistemas em jogo. Logo,

ao contrário da racionalidade referida ao mundo da vida “nenhum regulamento interno rege” o comércio entre a diversidade dos sistemas então derivados e constituídos.

Podemos talvez pensar que a premissa da teoria do agir comunicativo contra o paradigma do sistema consiste então em advertir que os esforços de regulação e os de intercompreensão “não se substituem indefinidamente uns aos outros” (p. 429). Nesse sentido, atentando para o papel de cada uma das três fontes de integração social (dinheiro, poder administrativo e solidariedade), Habermas sublinha que quando se trata de problemas de regulação sistêmica, o dinheiro é, em geral, suficiente para suprir a função reguladora. Além disso, nesses casos, a própria linguagem é reduzida a um código especial e estandardizado, o qual, “enquanto código especial” é “talhado à medida de situações estandardizadas (de troca)”, nas quais, podemos acrescentar, somente os ‘*experts*’ têm acesso e poder decisório (p. 414). Contudo, como Habermas trata também de chamar a atenção, “o dinheiro e o poder não podem comprar - nem obter pela força - nem solidariedade, nem sentido, que são exigências indispensáveis do mundo vivido (p. 429).

Assim, embora Habermas admita que as deformações de um mundo vivido sejam “mais sutis que as formas manifestas de exploração material e pauperização”, ele não pode ignorar, ou deixar de registrar que “os conflitos sociais rejeitados e interiorizados” pela razão sistêmica, “no domínio psíquico e corporal, não são menos destruidores” (p. 428). Desse modo, ele conclui expressamente ser “impossível de converter as **percepções de crises no mundo vivido** integralmente



em problemas de regulação relevando de sistema” (p. 428). Por isso mesmo, Habermas pôde afirmar igualmente que

a influência sistêmica que o mercado de trabalho capitalista exerce sobre a biografia dos membros da população ativa, que a rede das administrações encarregadas da assistência, da regulação e fiscalização exerce sobre a forma de vida de seus clientes, e que a corrida para os armamentos nucleares, que tornou-se autônoma, exerce sobre a esperança de vida dos povos, não é destruída pelo fato de que os sistemas aprendem a funcionar melhor (p. 430).

Em última análise, recomenda Habermas, na mesma passagem, “é preciso, ao contrário, que os impulsos oriundos do mundo vivido possam influenciar a autoregulação dos sistemas funcionais”.

Com a advertência de Habermas acima reproduzida, consideramos encerrada nossa exposição dos traços gerais que constituem o conceito de agir comunicativo tal como Habermas o elaborou ao longo de suas obras, de modo que julgamos que podemos, agora, passar a considerar a maneira pela qual Ricoeur apropriou-se do conceito-chave da teoria crítica habermasiana, extraindo, como já dissemos, conseqüências importantes para a hermenêutica contemporânea.

Em princípio, talvez possamos reafirmar sem erro que, em geral, a filosofia hermenêutica encontra seu ponto principal de interseção com o pensamento crítico de Habermas pela importância concedida ao papel da linguagem, e, mais precisamente, da linguagem ordinária. Vejamos, então, como esse ponto comum aparece na hermenêutica de Ricoeur. Para isso, convém, porém, precisar alguma coisa a mais sobre o projeto hermenêutico particular de Ricoeur. Nesse sentido, lem-

bramos a necessidade entrevista por ele de uma nova reviravolta radical da hermenêutica, “esboçada”, como vimos, segundo ele, com Gadamer e a re-introdução de questões de método. Esta reviravolta, pensa Ricoeur, deveria consistir (ao contrário do que propôs Heidegger) em tomar as formas derivadas da compreensão (as formas históricas) como ponto de partida da tarefa hermenêutica. Com efeito, Ricoeur pensa que a condição de possibilidade para que um tal projeto se efetive parece impor que, ao invés de subordinarmos o conhecimento histórico à compreensão ontológica (enquanto forma originária daquele), seria necessário partir das próprias formas derivadas de compreensão e procurar nelas “os sinais de sua derivação”. Tal procedimento parece, por sua vez, supor que se tome como ponto de partida o plano em que a compreensão se exerce, a saber, Ricoeur (1978) esclarece o plano da linguagem (p. 13)

A respeito da centralidade que o papel da linguagem assume na hermenêutica de Ricoeur, deve-se mencionar a ênfase de Ricoeur na função referencial do signo lingüístico, reagindo, dessa maneira à ‘*époque*’ dessa função praticada sistematicamente pelo estruturalismo. A esse respeito, conforme Ricoeur não se cansa de enfatizar, a valorização da função referencial torna-se uma característica crucial para que se possa distinguir a semântica do discurso da semiótica do signo, uma vez que esta última considera o significado como mera contrapartida do significante do signo, no interior de um determinado código lingüístico. Responsável pela abolição da abertura da linguagem para o mundo extralingüístico (do qual as investigações epistemológicas dão conta), a análise estrutural dissolveu, efetivamente, com isso, a preocupação com a busca da



verdade, e favoreceu, assim, o ceticismo de que todas as interpretações encerram, nessa medida, significados igualmente válidos. Nos termos de Ricoeur (1978), em que fica também evidente a relevância do papel da linguagem ordinária:

para nós que falamos, a linguagem não é um objeto, mas uma mediação. É aquilo através de que, por meio de que, nos exprimimos e exprimimos as coisas. Falar é o ato pelo qual o locutor supera o fechamento do universo dos signos, com o intuito de dizer algo sobre alguma coisa a alguém. Falar é o ato pelo qual a linguagem se ultrapassa como signo em direção à sua referência e ao seu 'vis-à-vis' (p. 73-4).

Retomando a questão da linguagem em *Interpretação e ideologias*, Ricoeur repete a compreensão já expressa no *Conflito*, segundo a qual, enquanto "sistema", a língua não suporta a questão pela qual perguntamos "quem fala?". O sistema da língua é virtual, e se situa fora do tempo, enquanto que, na condição de "fala", o discurso lingüístico é evento que se realiza no tempo, permitindo aquele tipo de questionamento, possuindo, além da função referencial de descrever ou representar um mundo, um interlocutor ao qual se dirige, no estabelecimento da situação dialogal. Exposto assim, de modo resumido, podemos dizer com Ricoeur, que o traço primeiro e fundamental dos atos de fala é que alguém diz algo a alguém, a propósito de alguma coisa (p. 52).

Por outro lado, ao retomar o problema posto por Dilthey a respeito do estatuto de cientificidade das ciências humanas, a hipótese de Ricoeur é de que o tipo de objetificação implicado no discurso enquanto **texto**, graças ao papel do **leitor**, fornece um paradigma hermenêuti-

co mais eficaz para a solução dialética entre explicar e compreender do que aquele proporcionado pela "reciprocidade imediata" do par falar/ouvir que é próprio da situação dialogal. Assim, Ricoeur (1986) declara que sua tarefa será agora de mostrar até que ponto o "paradigma da leitura", réplica, segundo ele, do "paradigma da escritura", oferece uma solução ao problema metodológico das ciências humanas. Ricoeur é de opinião que a dupla escrever/ler, enquanto paradigma irreduzível aquele oriundo da situação dialogal - o qual serviu de modelo interpretativo de textos na tradição romântica da hermenêutica - deve ser construído como um "paradigma original". Assim, o filósofo francês distingue quatro traços principais que traduzem a objetividade do texto, a saber, a fixação da significação; sua dissociação da intenção mental do autor; o desdobramento de referências não ostensivas; e, finalmente, o leque universal de seus destinatários.

Ricoeur parece sugerir que a vantagem do paradigma escrever/ler é a de que ele não conduz a possibilidade da explicação para um domínio exterior ou estrangeiro ao dos signos, por exemplo, a acontecimentos naturais, de modo que a explicação se confronta com a tarefa da compreensão no mesmo domínio, isto é, na esfera dos signos. Em seguida, Ricoeur nos mostra como aqueles quatro traços constitutivos da objetividade do texto concorrem juntos para o trabalho de construção da interpretação, a qual, então, se desenvolve a partir de conjecturas e validação de conjecturas, esta última tarefa consistindo mais em uma "lógica da probabilidade" do que em uma "lógica da verificação empírica". Em outros termos, se Ricoeur admite que não há regras para a elaboração de "boas conjecturas", ele



defende também a necessidade de se elaborar um processo de validação das conjecturas, o qual consistiria em uma “disciplina argumentativa comparável aos procedimentos jurídicos da interpretação legal” (p. 202). Trata-se, acrescenta o filósofo, de “uma lógica da incerteza e da probabilidade qualitativa” que “permite dar um sentido aceitável à noção de *ciências do homem*”, o que, finalmente, asseguraria “o equilíbrio entre o gênio da conjectura e a ciência da validação”.

Quando Ricoeur se refere ao “gênio da conjectura”, ele está se referindo ao papel heurístico da imaginação na elaboração de conjecturas no processo de interpretação. Esta função da imaginação teria também, segundo o filósofo, seu correlativo prático, isto é, próprio ao domínio da **ação**, uma vez que “não há ação sem imaginação” (p. 224). Desse modo, o livre jogo da imaginação participa da elaboração do *projeto* da ação, da **motivação** (através da “figurabilidade” dos desejos), e é ainda graças às variações imaginativas que podemos tomar posse da certeza imediata de nosso **poder** fazer, de nosso poder de efetivação da ação. Nesse sentido, podemos dizer com Ricoeur que a função heurística da imaginação traduz-se enquanto “função geral do possível prático” (p. 225).

De modo geral, a força heurística da imaginação consistiria, nos termos de Ricoeur, em sua capacidade de abrir e desenvolver novas dimensões da realidade em favor da suspensão de nossa crença em uma descrição anterior. Assim, a função neutralizante da imaginação em relação à “tese do mundo” é, segundo ele, somente a condição negativa para que seja liberada uma “força referencial de segundo grau”. O que é abolido, diz Ricoeur, é apenas a referência do discurso aplicada

aos objetos que respondem a um de nossos interesses, a saber, nosso interesse de controle e manipulação (p. 221). Suspenso esse interesse e a esfera de significância que lhe é própria, a referência de segundo grau da imaginação (que é na verdade, esclarece Ricoeur, de passagem, sua “referência primordial”) desencadeia o poder da **ficção** de **redescrever** a realidade, deixando que se manifeste nossa pertença ao mundo da vida e o liame ontológico de nosso ser aos outros seres e ao ser. Ricoeur chega a afirmar que o liame analógico que faz de todo homem meu semelhante só nos é acessível mediante o que ele designa como “práticas imaginativas”, entre as quais ele destaca a **ideologia** e a **utopia** (p. 228). Ricoeur esclarece que estas práticas imaginativas se definem normalmente como mutuamente antagonistas, estando destinadas cada qual a uma patologia específica que torna quase incognoscível sua função positiva, isto é, sua contribuição para a constituição do liame analógico entre o eu e o homem meu semelhante.

A hipótese de Ricoeur é de que o fenômeno ideológico não pode se reduzir à sua função de distorção e dissimulação da verdade e do real. Nesse sentido, o filósofo acrescenta que não se pode nem mesmo compreender a eficácia da ideologia, no sentido negativo de imagem invertida da realidade, se não se reconhece seu poder original de favorecer a integração entre os homens e constituir o imaginário social, o qual está ligado à necessidade de um grupo qualquer de se atribuir uma **imagem**, uma representação de si próprio (p. 229-30). O que conduz a ideologia de sua função original de integração humana no mundo da vida à sua função de dissimulação enquanto componente do poder como processo de domi-



nação é, segundo Ricoeur, a absorção dessas representações ideológicas pelo sistema de autoridade de uma dada sociedade. Ele pensa que, se toda pretensão de legitimidade é correlativa de uma crença dos indivíduos nessa legitimidade, a relação entre a pretensão emitida pela autoridade, de um lado, e a crença que lhe é conferida, de outro lado, parece padecer de uma assimetria, de modo que há sempre uma exigência maior do lado da autoridade do que aquilo que lhe é oferecido do lado da crença nesta autoridade. Diz Ricoeur que é aqui que a ideologia (no sentido negativo do termo) começa a se infiltrar a fim de cobrir a distância entre a exigência de legitimidade posta de cima pela autoridade e a crença vinda de baixo.

Retomando a premissa habermasiana de que o domínio político não pode se reduzir ao domínio econômico, do contrário seria impossível compreendermos certos fenômenos políticos contemporâneos como o totalitarismo e os nacionalismos, os quais não se enquadram no conceito de “classe”, Ricoeur confere assim uma positividade à ideologia. Segundo ele, apesar do problema da dominação exercer a fascinação que exerce, a questão da dominação é apenas uma parte de “um fenômeno mais vasto”, e até mesmo, mais original, diante do qual, “a dominação é uma dimensão, mas não a condição única e essencial, a saber, o fenômeno da integração social” (p. 304), (o qual, na perspectiva de Habermas, como vimos, compreende três grandes fontes, o dinheiro, o poder administrativo e a solidariedade). A nosso ver, Ricoeur pensa então que, na medida em que a ideologia pode ser conceituada pela teoria crítica mediante a noção de agir comunicativo, isto é um indício de que, antes de designar alguma forma deturpada de seu significa-

do genuíno e se tornar assim “deformada”, enquanto simples legitimação dos poderes estabelecidos (ou prontos para se estabelecer), a ideologia pode traduzir a exigência de integração social reclamada por razões oriundas do mundo da vida.

Sem essa dimensão ideológica, no sentido positivo do termo haveria, diz Ricoeur, uma completa secularização do mundo da vida, o que provocaria sua progressiva objetividade, controlável de modo técnico-administrativo, com o consequente ocultamento dos interesses prático-normativos universalizáveis, restringindo, por aí mesmo, o debate público. Assim, embora Ricoeur não negue a contribuição de Marx à noção de ideologia, a qual ele julga “irrecusável”, ele também pensa que a compreensão da ideologia como fenômeno essencialmente negativo é secundária e se destaca, contudo, “sobre esse fundo prévio de uma constituição simbólica do liame social em geral, e da relação de autoridade em particular” (p. 231). A partir dessa perspectiva que lhe foi suscitada pela noção de agir comunicativo, Ricoeur extrai igualmente uma positividade da noção de utopia, a qual, enquanto subversão do poder político estabelecido, abre um leque de possibilidades que favorecem o interesse prático-moral, obscurecido pela ação da ideologia enquanto ação comunicativa deformada.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COMTE, A. *La philosophie positive* [A filosofia positiva]. resumo de Émile Rigolage. Paris: Flammarion, 1910-11. 4 tomos.

GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode* [Verdade e método]. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1972. 3. Aulage.

GADAMER, H-G. *Langage et vérité* [Linguagem e verdade]. Traduzido do alemão por Jean-Claude Gens. Paris: Gallimard, 1995.

HABERMAS, J. *La technique et la science comme 'idéologie'* [Técnica e ciência enquanto 'ideologia']. Traduzido do alemão por Jean-René Ladmiral. Paris: Gallimard, 1973.

HABERMAS, J. *Connaissance et intérêt* [Conhecimento e interesse]. Traduzido do alemão por Gérard Cléménçon, Posfácio traduzido por Jean-Marie Brhom. Paris: Gallimard, 1976.

HABERMAS, J. *Para uma reconstrução do materialismo histórico*. Traduzido do alemão para o português do Brasil por Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Traduzido do alemão para o português do Brasil por Flavio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. *Morale et communication*. Conscience morale et activité communicationnelle [Moral e comunicação. Consciência moral e atividade comunicativa]. Traduzido do alemão por Christian Bouchindhomme. Paris: Cerf, 1986.

HABERMAS, J. *Le discours philosophique de la modernité*. Douze conférences [Discurso filosófico da modernidade]. Traduzido do alemão por Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz. Paris: Gallimard, 1988.

HABERMAS, J. *Droit et démocratie* [Direito e democracia]. Traduzido do alemão por Rainer Rochlitz e Christian Bouchindhomme. Paris: Gallimard, 1997.

HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental]. Traduzido do alemão por Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976.

RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Traduzido do francês para o português do Brasil por Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

RICOEUR, P. *Conflito das interpretações*. Traduzido por Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RICOEUR, P. *Du texte à l'action* [Do texto à ação]. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1986.