

TOMO

Revista do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
Universidade Federal de Sergipe

UNIVERSALIDADE E VALIDADE INTERSUBJETIVA: NOTAS SOBRE A CONTINGÊNCIA HISTÓRICA EM HABERMAS*

*Rogério Proença Leite***

A renúncia ao papel de historiador é o alto preço a pagar por aqueles que aceitem a teoria da evolução como a verdadeira oferta teórica da sociologia à história.

Esta é a forma sutil que Habermas encontra para dizer – também – que a narrativa histórica, como saber construído, tem pouco poder explicativo para os processos de evolução social, exatamente porque uma narrativa histórica aplicada ao desenvolvimento geral das sociedades esbarraria na projeção de uma teoria do desenvolvimento no plano da representação narrativa. Isso seria o mesmo que exigir que asserções narrativas, que se referem e só podem se referir a eventos passados, sejam capazes de projetar eventos que só aconteceriam no futuro, tarefa esta que seria exclusividade das asserções teóricas, não das asserções histórico-narrativas.

Não existem aporias sobre o alcance da pesquisa histórica, mas sobre a validade nomológica da narrativa histórica. Habermas faz essa distin-

* Conferência proferida no Curso de Extensão em História do Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe. Aracaju, Instituto Luciano Barreto, 26 de novembro de 2003.

** Professor do PPGCS da UFS, Pesquisador Nível 2 do CNPq, Pesquisador Associado do CEMI/IFCH/UNICAMP e Coordenador do Laboratório de Estudos Urbanos e Culturais – LABEURC/UFS.

ção para realçar o papel instrumental da pesquisa histórica, cujo alcance pode atingir as Ciências Sociais, comprovando ou rejeitando teorias. Assim, para Habermas,

(...) a pesquisa histórica constitui um benéfico corretivo ao provincianismo temporal, regional e temático da pesquisa social dominante (...) porque o historiador pode comprovar a estreiteza provinciana do campo de aplicação de muitas teorias que se apresentam com pretensões de universalidade (Habermas, 1990, p.165).

Entretanto, os quadros mais amplos de referência das narrativas históricas, dentre os quais estão os esforços igualmente narrativos de uma pretensa história geral e da necessidade e irreversibilidade do decurso histórico, apresentam sérias restrições às explicações mais abstratas da teoria social exatamente porque esses sistemas de referência narrativos não se encontram e nem podem estar fora da experiência cotidiana.

A narrativa histórica, para Habermas, consiste em uma forma cognoscitiva de recordar e tornar reproduzível essa experiência cotidiana. É nesse sentido que Habermas sublinha que a "(...) historiografia não representa, com efeito, nenhum saber teórico, mas é, ao contrário, uma forma de aplicação desse saber" (Habermas, 1990, p. 205).

Por essa razão, a oferta teórica da sociologia, seja para que sociólogos adotem a teoria da evolução como narrativa histórica ou para que historiadores incorporem às suas narrativas históricas uma teoria da evolução, consiste – para ambos – entrave explicativo, na medida em que a adoção dessa oferta implica na formulação de uma filosofia do sujeito e de uma teoria da história que resultarão em uma redução da teoria da evolução à totalidade da história e/ou na adoção de sujeito genérico, portador de uma “verdade” histórica.

Habermas refutará essas duas perspectivas não apenas por entender que os agentes da ação é quem são os portadores da evolução social, como também por compreender que a natureza social dessas ações é “comunicativa”, o que configuraria um quadro de contingência histórica para os processos de evolução social.

Assim, Habermas assentará boa parte do seu esquema analítico nas objeções que faz à teoria dos sistemas, nas versões de Parsons e Luhmann, na forma como essa teoria promove as correlações entre teoria da evolução e teoria da história. Como se sabe, Habermas não é historiador e nem tampouco pretendeu formular alguma teoria da história. Ao contrário, as formulações centrais do seu esquema analítico remetem certos pontos à crítica das dicotomias de uma filosofia do sujeito, em cuja razão auto-centrada projeta a história como feita por sujeitos genéricos. Habermas não apenas desconfia abertamente da validade explicativa do carácter auto-referente – e determinado por padrões normativos exógenos – da filosofia do sujeito, como rechaça, sobretudo, a pertinência de qualquer valor intrínseco das formas de consciências gerais, típicas da própria formulação abstrata da categoria “sujeito”, seja na abordagem existencialista de Sartre, na fenomenologia de Schütz ou mesmo na crítica de Foucault (Habermas, 2000).

A teoria dos sistemas não escapa as aporias dessa filosofia do sujeito ao ofertar aos historiadores uma teoria da evolução social. Parsons fechará a saída do labirinto exatamente onde julgava estar abrindo as portas para a solução da versão moderna do chamado problema hobbesiano da ordem.

Esta versão moderna e alterada da problemática hobbesiana poderia ser traduzida, para as sociedades indústrias e pós-industriais, na indagação acerca das possibilidades de manutenção da vida social face à crescente diferenciação e complexificação da sociedade. Em outras palavras: como a sociedade pode manter-se nos quadros mais gerais dos processos de evolução social. Esta manutenção não se refere, contudo, a formas de governo ou sistemas políticos específicos, mas à noção ampla de vida interativa. Trata-se, portanto, das correlações entre “complexidade sistêmica” e “conservação da existência”, postas em contextos evolutivos. De igual modo, essa evolução à qual nos referimos não seria aquela sucessão de fases ou estágios simétricos e lineares da qual falam as abordagens evolucionistas, mas “evolução” como processo histórico de desenvolvimento social.

Para a sociologia, a idéia clássica de sociedade retém, entre outros aspectos, uma centralidade normativa que estabelece referências para

condutas convergentes que são fundantes da própria noção de “ordem”. O mito do “estado de natureza”, e as soluções contratualistas para justificar a necessidade do Estado face ao caráter originário das disputas pelo poder em decorrência das igualdades implícitas do direito natural, representa um dos pontos de partida para a posterior reflexão sociológica sobre a importância do papel normatizador da sociedade. Um dos aspectos do problema hobbesiano da ordem, retomado por vários pensadores da sociologia contemporânea, é a conciliação de diferentes interesses em uma ordem social reconhecidamente legítima e estável. A solução jusnaturalista apontava a transferência de direitos como saída para os impasses e conflitos existentes: renunciando à liberdade natural os indivíduos alcançariam uma liberdade civil. O significado dessa liberdade, associado à transferência de direitos ao Estado, sempre foi marcadamente polêmico principalmente porque pressupunha – mesmo no assembleísmo de Rousseau – a idéia de uma “vontade geral”, conciliatória e totalizante. Sob o problema hobbesiano da ordem permaneceu a dúvida sobre o problema central da legitimidade da ordem contratual: sobre quem e por quem o poder é exercido.

Para a longa tradição funcionalista, que inscreve as abordagens de Durkheim e Parsons, o problema original de Hobbes é deslocado para o âmbito predominantemente normativo da sociedade. O contrato é analiticamente substituído pelas noções de valores e normas, compartilhados não mais por um obscuro desejo antropológico de superar a insegurança das hordas e tribos, mas pela trivial necessidade de pertencer e atender plenamente à sociedade, mediante papéis definidos. Se, aparentemente, o funcionalismo soluciona o problema hobbesiano da ordem, ao simplesmente atribuir à sociedade todo poder exercido, permanece a dúvida quanto ao alcance dessa abordagem em explicar como essa ordem normativa elabora-se como poder e é capaz de legitimar-se em contextos marcados por dimensões culturais conflitantes.

Como já pude explorar em trabalho anterior (Leite, 1998), só é possível uma norma ser reconhecida (ou não) quando se admite que “ações” estabelecem, em seu curso, formas específicas de sociedade. Se tomadas como meras resultantes de condutas institucionalizadas, as ações são apenas modos generalizados de externar normas para a reprodução intra-

sistêmica da sociedade. O problema da “legitimidade”, portanto, pressupõe uma relativização da abrangência da norma e capacidades flexíveis para que os atores disponham de alternativas para o curso das suas ações. Nesse ponto, o que seria o problema da legitimidade se transforma em dilema: a exacerbação da subjetividade pode minimizar tanto a caracterização externa da ação ao ponto de reduzi-la a iniciativas exclusivamente individuais.

Quando Weber (1984) introduz, em suas considerações metodológicas, as distinções entre a sua sociologia compreensiva e a psicologia social, sua análise evidencia esse dilema na elaboração do seu conceito de ação social. É possível que o problema em Weber não esteja exatamente na ênfase quase obscura das origens subjetivas da ação, uma vez que seu “individualismo metodológico” não elimina quadros de referência normativa para o curso das ações. Ainda que oriente a sua conduta pela dos outros, é verdade que é o próprio ator quem atribui sentido à sua ação. Mas, quando Weber distingue o sentido mais evidente da ação do seu motivo, enquanto hipótese causal válida, a sua análise sugere, ao mesmo tempo, a superação e a permanência dos limites predominantemente individualizantes da conduta. A superação, porque a interpretação do motivo permite verificar se uma ação está ou não adequada em sentido, significando essa adequação uma sintonia entre o motivo de uma ação individual e o motivo médio de uma massa de dados. Uma vez ocorrendo essa adequação de sentido, a ação se tornaria reflexiva: atores em reciprocidade de motivos indicam regularidades comportamentais e convergências de interesses que podem se institucionalizar e, reflexivamente, retornar àquele ator individual que então atribuirá sentido à sua ação orientando-se para outros coletivamente organizados¹. De outro modo, permanece a ação circunscrita à subjetividade individual quando Weber ressalta, em uma discutida aproximação à psicologia, que os motivos reais que fundamentam a ação podem estar “encobertos”, não elevados ainda à consciência. Mas, entre o imperativo de uma suposta história

¹ Para Weber, uma das principais implicações da existência de ações adequadas em sentido estaria na possibilidade de se observar regularidades (em ações típicas) que pudessem ser traduzidas em leis sociológicas. Cf. Weber, *Economia y Sociedad*, p. 11.

que molda as condutas à revelia dos homens e uma ordem normativa que só se constrói a si mesma mediante a subjetivação, Weber é particularmente claro: ações compreensíveis só existem enquanto condutas de pessoas individuais.

De outro modo, ao afirmar que as sanções se destinavam a pessoas honestas, Durkheim (1984) apenas reforçou a idéia de que a aceitabilidade da norma era a condição de sua eficácia. É a plena interiorização não-facultativa da consciência coletiva portadora das normas e sentimentos comuns, que garante a coesão em diferentes tipos de solidariedade social. Na teoria durkheimiana, no entanto, esta aceitabilidade não se constituía um problema de investigação: a eficácia da norma não estaria em seu reconhecimento, mas no caráter externo e coercitivo do fato social. Como se sabe, a indesejada anomia, para Durkheim, está mais associada à incapacidade da complexificação da divisão social do trabalho em gerar organicamente solidariedades do que do não reconhecimento da validade da norma por parte das consciências individuais².

O problema hobbesiano da ordem foi reinterpretado pelo neoevolucionismo da teoria dos sistemas, especialmente desenvolvida por Parsons (1967; 1968), de modo que a conservação sistêmica dependeria basicamente da capacidade auto-reguladora do organismo social que, para cada diferenciação, desenvolveria funções de integração e adaptação. Esta é precisamente a conhecida solução parsoniana para o dilema da legitimidade do problema de Hobbes: a sociedade moderna estaria assentada em sub-sistemas sociais, dentre os quais o sub-sistema cultural – que estaria no topo da hierarquia de controle cibernético exatamente por ser o sub-sistema com maior nível de informação e mais baixa energia entrópica – teria a capacidade de regular, controlar e legitimar as integrações sociais mediante valores culturais amplamente compartilhados. Com esse equilíbrio sistêmico, estaria a sociedade habilitada a absorver crescimento e diferenciação sem comprometer a sua estabilidade.

² Daí a sua idéia de aprimorar as corporações profissionais como mecanismos de aperfeiçoamento da divisão social do trabalho. Cf. Durkheim, *A Divisão do Trabalho Social*, p. 145-167.

Como já pude sublinhar anteriormente em outra ocasião (Leite, 1998), a participação dos diversos atores em uma coletividade deixa de ser, em Parsons, uma opção interativa para se tornar um imperativo funcional do sistema: a ordem normativa requer a inclusão para a manutenção de si mesma. Isso significa que a continuidade sistêmica depende mais da integração dos atores do que do sistema *per si*. Este sistema não “absorve” a diferenciação de modo seletivo e autorreferente, como pensou Luhmann (1990), mas “contorna” a diferenciação através da obrigatoriedade das normas que estabelecem expectativas institucionalizadas de condutas.

Um dos principais déficits teóricos da teoria dos sistemas, principalmente na versão parsoniana, reside no caráter teleológico implícito com que trata a evolução social e a história. A presumida solução ao problema hobbesiano da ordem através das funções adaptativas e integrativas da teoria dos sistemas engessa a evolução social e instrumentaliza a história, na medida em que a transição de uma forma social para outra é vista como mera expansão adaptativa do sistema. A história, vista como êxito, tem em Parsons uma versão tipicamente colonizada: o sistema absorve a diferenciação e ajusta normativamente a diferença em padrões coletivos de conduta. Ademais, outro déficit da explicação sistêmica estaria na própria elevação do sub-sistema cultural a formas de uma consciência geral legitimadora da ordem (ainda que normativamente construída), típica das abordagens de uma filosofia do sujeito. A história, na teoria dos sistemas, articula-se com a teoria da evolução social naquilo que lhe é mais problemático, quase como se a teoria da evolução pudesse ser tomada como uma teoria da história. A explicação da crescente diferenciação e da subsequente capacidade quase ilimitada do sistema em absorver essas diferenciações tende a eleger as potencialidades adaptativas dos atores e a sua, por assim dizer, natural necessidade de se integrar, como qualidades de um sujeito coletivo e genérico, portador de uma história contínua. Na verdade, essa pretensão de universalidade da teoria sistêmica torna-se incompatível com os quadros narrativos de referência da historiografia justamente porque os tornam dependentes dos próprios ajustes sistêmicos. E, assim, “A evolução social penetra e transpassa a história, transformando-a num epifenômeno” (Habermas, 1990, p. 185). Isso seria, afinal, o abandono do sistema de referência narrativo que,

para Habermas, significaria que “(...) o historiador teria de renunciar ao seu papel de historiógrafo” (Habermas, 1990, p. 165).

Em Luhmann, há o que Habermas chama de refinamento da teoria dos sistemas. O esquema de Luhmann (1990) radicaliza a abordagem parsoniana ao entender como expansiva a capacidade do sistema em absorver a diferenciação. Na verdade, seria através da própria capacidade autorreferente do sistema em se autorreproduzir que ocorreria uma diferenciação seletiva dos elementos que poderiam manter a complexidade sistêmica e sua contínua capacidade infinita de selecionar elementos e relações para à necessária redução da complexidade. Para Luhmann, a complexidade significa obrigação à seleção: a capacidade limitada de interconexão do sistema com seu entorno exige um processo seletivo que estabelece limites. Essa seleção, no entanto, é uma capacidade do próprio sistema autorreferente. Não há, portanto, sujeitos nem atores no processo de seleção das relações que serão absorvidas na contínua diferenciação sistêmica (Luhmann, 1990). Em sua teoria da evolução, contudo, face à predominância do próprio sistema em relação às ações interativas ou integrativas (de Parsons), Luhmann acaba reduzindo o nexo causal da evolução em relação a qualquer procedimento adaptativo, como preconizou Parsons quando se referia aos necessários ajustes comportamentais ao subsistema cultural. Assim, a causalidade em Luhmann é contingente: decorre apenas das próprias circunstâncias seletivas que o sistema desenvolve para absorver a diferenciação e regular sua complexidade. Dessa feita, Luhmann acaba rejeitando a evolução como processo causal nomológico (o que não faz Parsons, na medida em que a evolução resulta do maior ou menor grau das capacidades adaptativas dos sujeitos da ação e dos processos de integração, considerados intrínsecos ao comportamento social humano). O salto de Luhmann resulta na rejeição explicativa sobre um decurso histórico, como ressalta Habermas:

Essa teoria da evolução renuncia, portanto, à pretensão de indicar as condições necessárias para as ondas evolutivas, para a passagem de sistemas sociais de um nível de desenvolvimento para o seguinte: ao contrário, ela não pretende nem mesmo identificar formações sociais diversas sob pontos de vista evolutivos (Habermas, 1990, p. 187).

Embora Luhmann flexibilize as correlações causais que geram interpretações generalizantes e que fundamentam as teorias da histórica, ele não soluciona, contudo, a aporia entre sistema e história, como sublinha o próprio Habermas. A sugestão de Luhmann para a cooperação entre sociólogos e historiadores é que o historiador possa ver, com a teoria dos sistemas, quais circunstâncias históricas ocorreriam não pela situação (historicamente identificada), mas por conexões gerais (sociologicamente interpretadas). Ora, isso significaria, como acertadamente observa Habermas, o total abandono do papel de historiador, na medida em que a teoria sistêmica passaria a ajustar o foco analítico em detrimento do caráter narrativo da histórica:

Tão logo o historiador organiza suas exposições num quadro de teoria sistêmica, é rompido – com a própria escolha do ponto de vista “evolução” (ou “história” em sentido geral) – o sistema narrativo de referência, de modo que o historiador abandona o papel de narrador em troca do de cientista auxiliar que produz dados sob a direção sociológica (Habermas, 1990, p. 188).

Disso decorre igualmente a descrença de Habermas tanto em relação à contribuição das grandes narrativas históricas para uma teoria sociológica da evolução, quanto em relação à redução dessas narrativas a uma teria geral dos sistemas. Neste ponto, a visão de Habermas sobre a história é clara: a pesquisa histórica, de um lado, não fornece problemas para uma teoria da evolução social, mas ao contrário, pode contribuir enormemente para as perspectivas comparativas e tipológicas sobre o desenvolvimento social, assim como pode ter a “função técnica” de fornecer dados para essas análises. De outro lado, Habermas não vê validade na aplicação narrativa de uma teoria da evolução porque os quadros gerais de referência narrativa não são necessários às projeções abstratas de uma perspectiva teórica evolutiva e nem podem essas projeções ser dadas de modo narrativo. Caso contrário, dessa conjugação entre narrativa histórica e teoria da evolução teríamos a formulação de sujeitos genéricos e das noções de irreversibilidade do decurso histórico, típico das teorias da história – perspectivas que são refutadas por Habermas em seu esquema analítico. Por

isso Habermas sentencia: “Uma teoria da evolução aplicada narrativamente [...] faria explodir o sistema narrativo de referência da historiografia e levaria a uma ‘teorização da história’ (Habermas, 1990, p. 208).

A rejeição dessa teorização da história – e suas derivações filosóficas centradas na idéia de um sujeito genérico – encontra justificativa na própria elaboração de sua teoria da ação comunicativa. É importante destacar, neste sentido, que embora Habermas não disponha de uma filosofia do sujeito e, conseqüentemente, não se ampare em qualquer teoria da história, não está o agente da ação comunicativa encarcerado numa espécie de razão pura. Não existe no esquema habermasiano ontogênese da ação comunicativa sem contexto, ainda que este seja contingente às possibilidades comunicativas. O mundo da vida é uma forma de circunscrição histórica da ação social – o equivalente à práxis marxista, como destaca o próprio autor (Habermas, 2000), cuja natureza pragmática, todavia, não determina, mas apenas delimita campos de atuação. É nesse sentido que Habermas sugere que “[...] o paradigma do conhecimento de objetos deveria ser substituído pelo paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir” (Habermas, 2000, p. 413).

A “verdade proposicional”, gerada por essas possibilidades comunicativas decorrentes das discursivas reivindicações de validade, nasce em contextos de ação específicos. E, ainda que pretenda universalidade, não o faz sem os limites históricos que contextualizam os padrões normativos confiáveis em cada tempo e espaço, base referencial para o assentamento das reivindicações de validade que deverão ter (ou não) reconhecimento intersubjetivo. A validade de uma reivindicação, portanto, não poderá ser analisada sem que se considerem os constrangimentos sociais, moralmente difundidos e normativamente aceitos, que se legitimam invariavelmente de acordo com os limites históricos do mundo da vida. Habermas irá destacar, assim, que “[...] no paradigma do entendimento recíproco é fundamental a atitude performativa dos participantes da interação que coordenam seus planos ação ao se entenderem entre si sobre algo no mundo” (Habermas, 2000, p. 414).

Se é o mundo da vida que fornece os recursos e contextualiza a ação comunicativa, as feições históricas desse mundo da não irão orientar formas abstratas de consciências gerais – como defenderia uma filosofia

do sujeito –, mas circunscrever normativamente o que é aceitável de ser reconhecido intersubjetivamente.

Finalmente, a forma encontrada por Habermas, em sua teoria da ação comunicativa, para “libertar” o agente da ação das aporias do sujeito implicaria em promover as pazes entre a sociologia e a história. Mas essa seria uma paz igualmente contingente: só vale enquanto os sociólogos não pretenderem instrumentalizar as narrativas históricas para formular teorias sistêmicas e enquanto os historiadores não se renderem às teorias da evolução da sociologia para formular teorias da história em geral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PARSONS, Talcott. **The Strutcture of Social Action**. New York, The Free Press. 1967.

_____. **Social Systems and The Evolution of Action Theory**. New York, The Free Press. 1968.

LEITE, Rogerio Proença. **A nação como sistema e os novos nacionalismos**. Cedec, *Lua Nova*, 1998. n. 44.

LUHMANN, Niklas. **Sociedad y Sistema**. Barcelona, Paidós. 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Consciencia Moral y Acción Comunicativa**. Barcelona, Ediciones Península. 1985.

_____. **Teoria de La Accion Comunicativa**. Buenos Aires, Taurus. 1990.

_____. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. 2. ed. São Paulo, Brasiliense. 1990-B.

_____. **A crise de Legitimação no Capitalismo Tardio**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1994.

_____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo, Martins Fontes. 2000.