

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ALEX FERNANDES BORGES

INTERESSE, CONHECIMENTO E INTERSUBJETIVIDADE:
AS INTERSEÇÕES DO PENSAMENTO DE JÖRN RÜSEN E JÜRGEN HABERMAS

Goiânia

2019

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: Dissertação Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

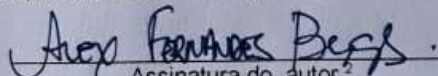
Nome completo do autor: ALEX FERNANDES BORGES

Título do trabalho: "INTERESSE, CONHECIMENTO E INTERSUBJETIVIDADE: AS INTERSEÇÕES DO PENSAMENTO DE JÖRN RÜSEN E JÜRGEN HABERMAS"

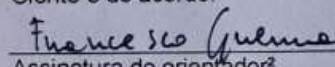
3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, toma-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do autor²

Ciente e de acordo:


Assinatura do orientador²

Data: 27 / 09 / 2019

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

ALEX FERNANDES BORGES

INTERESSE, CONHECIMENTO E INTERSUBJETIVIDADE:
AS INTERSEÇÕES DO PENSAMENTO DE JÖRN RÜSEN E JÜRGEN HABERMAS

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: Cultura, Fronteiras e Identidades

Linha de pesquisa: Ideias, Saberes e Escrita da (e na) História.

Orientador: Prof. Dr. Francesco Guerra

Goiânia

2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

BORGES, ALEX FERNANDES
INTERESSE, CONHECIMENTO E INTERSUBJETIVIDADE: AS
INTERSEÇÕES DO PENSAMENTO DE JÖRN RÜSEN E JÜRGEN
HABERMAS [manuscrito] / ALEX FERNANDES BORGES. - 2019.
171 f.

Orientador: Prof. Dr. DR. FRANCESCO GUERRA.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História,
Goiânia, 2019.
Bibliografia.

1. Razão Histórica. 2. Razão comunicativa. 3. Narratividade. 4.
Teoria da História. 5. Jurgen Habermas. I. GUERRA, DR.
FRANCESCO, orient. II. Título.

CDU 94

Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Alex Fernandes Borges**. Aos 20 (vinte) dias do mês de setembro de dois mil e dezenove (2019), com início às 14h, nas dependências da Faculdade de História, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Alex Fernandes Borges**, cujo título foi **“INTERESSE, CONHECIMENTO E INTERSUBJETIVIDADE: AS INTERSEÇÕES DO PENSAMENTO DE JÖRN RÜSEN E JÜRGEN HABERMAS”**. A Banca Examinadora foi composta, conforme portaria nº 059/2019-PPGH, de 17 de setembro de 2019, pelos seguintes Professores Doutores: **Francesco Guerra (Presidente)**, **Carlos Oiti Berbert Junior (FH/UFG)**, **Ulisses do Valle (PPGH/UFG)**, e, como suplente **Luíz Sérgio Duarte da Silva (PPGH/UFG)**. Os Examinadores arguíram na ordem acima citada. Às 16:55 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido o candidato ALEX FERNANDES BORGES

Prof. Dr. Carlos Oiti Berbert Junior (FH/UFG) - Ass.: Carlos Oiti B. Jr.
 Decisão (APROVADO)

Prof. Dr. Ulisses do Valle (PPGH/UFG) - Ass.: Ulisses do Valle
 Decisão (APROVADO)

Presidente da Banca Prof. Dr. Francesco Guerra - Ass.: Francesco Guerra
 Decisão (APROVADO)

Reaberta a Sessão Pública, o Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Cintila Alves Garcia, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenadora: Fabiana de Souza Fredrigo
 Profa. Dra. Fabiana de Souza Fredrigo

Secretária: Cintila Alves Garcia
 Cintila Alves Garcia

Para minha sobrinha, Ana Luísa.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço aos meus pais, Armelo Fernandes da Silva e Maria Aparecida Borges Silva, por sempre estarem presente em todas as etapas de minha vida. Da mesma forma agradeço a meus irmãos, Adeliane Fernandes Borges e Afonso Rafael Fernandes Borges, pela real amizade dada pela vida compartilhada. À minha sobrinha, agradeço por ser minha grande inspiração para o futuro.

À minha namorada, Maria Carolina Peres, agradeço a paciência, o carinho e o incentivo, sobretudo nesta reta final de pesquisa. Aos amigos Jean Gouveia e Kelen Guimarães agradeço o suporte incondicional e a confiança quase irrestrita na minha capacidade de concluir esse desafio. Sem o apoio de vocês esse caminho teria sido muito mais árduo.

Ao meu orientador e amigo Francesco Guerra agradeço a paciência de orientar alguém que há 12 anos não participava do ambiente acadêmico, agradeço sua atenção cuidadosa, a precisão dos comentários, as críticas sempre construtivas, a inteligência compartilhada e a vontade de que esse projeto desse certo. Ao professor Carlos Oiti Berbert Jr agradeço as críticas e comentários durante a qualificação, que fizeram este trabalho melhor do que jamais poderia ter sido sem tais orientações. Além disso, agradeço-o pela amizade e pela generosidade intelectual que sempre dispensou, desde os tempos de graduação, para com minha pessoa. Ao professor Ulisses do Valle agradeço imensamente a justeza e a assertividade nos comentários e críticas que fez a este trabalho, contribuindo para a carga crítica que ora possa ter.

No trabalho a seguir devo a todos vocês os acertos; os erros com certeza são meus.

RESUMO

Nosso esforço de pesquisa visou, sobretudo, compreender como o pensamento filosófico-social de Jürgen Habermas e o pensamento sócio-histórico de Jörn Rüsen podem se relacionar dentro dos quadros guiados pela compreensão do fenômeno da racionalidade ampliada dentro da obra de ambos: a razão comunicativa e a razão histórica. Para isso, o ponto inicial é a reflexão do professor Luiz Sérgio Duarte sobre a vinculação de ambos a uma mesma teoria do conhecimento, que afirma a peculiaridade dos fenômenos simbólicos e das estratégias de sua compreensão e expressão. De um lado, isso se relaciona aos vínculos entre conhecimento e interesse, cuja filosofia da modernidade tenta encobrir e que em ambos os autores toma forma de um apelo crítico ao seu reconhecimento como reforço da racionalidade presente nas ciências da cultura; de outro, a conciliação dos conhecimentos particulares, vinculados aos interesses, encontram seu correspondente universal em uma pragmática que permite uma objetividade e uma racionalidade comunicativa que tem no consenso não violento sua justificação. Assim, visualizada em dois planos, a relação entre Habermas e Rüsen sustentam uma estratégia de enfrentamento de crises humanas que permitem a continuação crítica do projeto de emancipação vindo do iluminismo.

Palavras-chave: Jürgen Habermas. Jörn Rüsen. Razão comunicativa. Razão Histórica. Teoria da História. Narratividade.

ABSTRACT

Our research effort has sought above all to understand how Jürgen Habermas's philosophical-social thought and Jörn Rüsen's socio-historical thinking can relate to the frameworks guided by the understanding of the phenomenon of enlarged rationality that operates within the work of both: reason communicative and historical reason. For this, the starting point was the reflection of Professor Luiz Sérgio Duarte on the linkage of both to a same theory of knowledge, which affirms the peculiarity of the symbolic phenomena and the strategies of their understanding and expression. On the one hand, this is related to the links between knowledge and interest, whose philosophy of modernity tries to cover up and which in both authors takes the form of a critical appeal to its recognition as to reinforcement of the rationality present in the sciences of culture; on the other hand, the conciliation of the particular knowledge, linked to the interests, finds its universal correspondent in a pragmatics that allows an objectivity and a communicative rationality that has in the nonviolent consensus its justification. Thus, viewed in two planes, the relationship between Habermas and Rüsen sustains a strategy of coping with human crises that allow the critical continuation of the project of emancipation from the Enlightenment.

Key-Words: Jürgen Habermas. Jörn Rüsen. Communicative reason. Historical Reason. Theory of History. Narrativity.

SUMÁRIO

DEDICATORIA.....	3
AGRADECIMENTOS.....	4
RESUMO.....	5
ABSTRACT.....	6
SUMÁRIO.....	7
1. INTRODUÇÃO.....	8
2. CAPÍTULO I: DA CRISE DA REFLEXÃO À REFLEXÃO CONTRA A CRISE.....	19
2.1 CONHECIMENTO E INTERESSE: DE KANT A HEGEL.....	23
2.2 MARX, TRABALHO E EMANCIPAÇÃO.....	39
2.3 COMTE, MACH E PEIRCE: DO POSITIVISMO AO PRAGMATISMO.....	46
2.4 DILTHEY E A TEORIA DA COMPREENSÃO EXPRESSIVA.....	53
3. CAPÍTULO II: A <i>HISTORIK</i> DE JÖRN RÜSEN.....	60
3.1 A MODERNIDADE, A PÓS-MODERNIDADE E A HISTÓRIA COMO CIÊNCIA: CARACTERES GERAIS.....	65
3.2 A MATRIZ DISCIPLINAR DA HISTÓRIA.....	80
3.3 PRAGMÁTICA – CIENTÍFICA: A RAIZ DA HISTÓRIA COMO CIÊNCIA.....	87
3.4 INTERESSE E CONHECIMENTO: O ATO DE RETROLIGAR.....	96
4. CAPÍTULO III: A INTERSUBJETIVIDADE E A HISTÓRIA.....	107
4.1 HABERMAS E A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA.....	108
4.2 JÖRN RÜSEN E A OBJETIVIDADE COMO INTERSUBJETIVIDADE NA HISTÓRIA.....	126
4.3 RÜSEN E HABERMAS: POSSIBILIDADES DO INTERSUBJETIVO.....	144
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	159
6. REFERÊNCIAS.....	165

1. INTRODUÇÃO

Como é de fácil previsão, as dificuldades de se relacionar o pensamento de Jürgen Habermas e o de Jörn Rüsen são grandes e variadas. Resumidamente, poderíamos defini-las como sendo de duas ordens distintas e complementares: a primeira dificuldade é de ordem quantitativa. A obra de ambos é extensa e variada, sobretudo a de Jürgen Habermas, cuja atenção ampla e escrita prolífica colocam o conjunto de sua obra como uma das mais vastas e complexas dentre os filósofos atuais, com mais de uma dezena de milhares de páginas publicadas em cerca de uma centena de livros e periódicos nas últimas seis décadas. Com 90 anos recém completados, o filósofo de Düsseldorf continua em plena atividade e goza em vida de uma visibilidade e interesse cada vez maiores por suas ideias. Contudo, a obra de Jörn Rüsen não fica atrás neste quesito. Embora mais focada na problemática de uma teoria da história e no ofício do historiador, a sua obra é vasta e articulada, sendo que nos últimos anos sua atenção tem extrapolado o campo estritamente histórico para análises culturais e para uma reinterpretação do papel das religiões na cultura contemporânea (Rüsen, 2014). Dez anos mais jovem do que Habermas, o historiador de Duisburg continua promovendo a cultura histórica por meio de textos e palestras.

A segunda dificuldade que nos foi colocada é de ordem qualitativa. O texto de ambos autores é dotado de certo hermetismo e visa sempre abarcar de modo sistemático todas as nuances temáticas a que se dedicaram intelectualmente. Embora com estilos de escrita muito distintos, ambos procuram dar conta da totalidade do assunto que analisam, tornando impossível a compressão de elementos particulares de suas obras sem que se vislumbre a sua compreensão na totalidade. Não são ensaístas; são sistematizadores. Embora Habermas possua um estilo que se poderia chamar de dialético ou argumentativo, no qual fica claro que seu texto sempre apresenta uma tese, uma antítese e visa uma síntese, sua escrita é prolixa no sentido de que *sempre diz mais do que queria dizer*. A ousadia na adjetivação, bem como a responsabilidade por sua arbitrariedade, é toda nossa. Contudo, ela serve a um propósito didático que ficará mais claro à frente. Assim, a dificuldade de quem se debruça sobre sua obra reside preliminarmente em separar o

seu núcleo argumentativo essencial e destacar, em meio às vastas exposições analíticas que apresenta, aquilo que pertence à originalidade de Habermas. No trabalho descritivo que aqui se buscou fazer, o foco foi justamente tentar condensar as grandes teses de Habermas em algo compatível com escopo de uma dissertação de mestrado. Para isso, a delimitação clara de nossos interesses em sua obra foi fundamental. Em linhas gerais tais interesses são: 1) a sua análise da relação entre interesse e conhecimento; 2) o núcleo discursivo da teoria da ação (ou razão) comunicativa e a relação dos enunciados das ciências humanas com a verdade.

Quanto a Rösen, o problema inicial foi oposto ao de Habermas, já que à prolixidade deste podemos destacar e contrapor a tendência à concisão daquele. Por concisão quer-se destacar que Rösen *escreve menos do que o que quer realmente dizer*. Seu pensamento é condensado em poucos núcleos analíticos, mas cujos desdobramentos levam a entender toda a sua metahistória no nível abstrato de sua matriz disciplinar. Diferentemente de Habermas, Rösen não busca um diálogo dialético com pensadores que se debruçaram sobre o mesmo problema que ele. Seu foco principal é em descrever sem rodeios sua *própria tese*. Quando o faz, a referência a outros autores é pontual e servem para ilustrar, argumentar exemplarmente ou mesmo reforçar um ponto de vista seu, geralmente basilar para sua teoria. Assim, nosso trabalho consistiu em tentar ampliar a percepção do alcance da teoria da história de Rösen a um quadro mais geral da sociedade, guiados também por dois interesses claros: 1) a relação das histórias com as carências de orientação presentes no mundo da vida; 2) o atingimento de um ambiente de entendimento mediado pela razão histórica e pelos conceitos intersubjetivos de objetividade e verdade.

Nossa hipótese é a de que existe uma relação direta entre tais interesses e as respostas de cada autor a eles. Assim, as reflexões que se buscará desenvolver no presente estudo partem de uma afirmação preliminar que guarda certa complexidade, mas que não é original: a de que os pensamentos de Jürgen Habermas e Jörn Rösen, o primeiro no espectro mais amplo de uma teoria da sociedade e o segundo no plano mais específico de uma teoria da história, vinculam-se a *uma mesma teoria do conhecimento (que afirma a especificidade ontológica*

dos fenômenos simbólicos com a correspondente singularidade dos procedimentos das ciências socioculturais) (Duarte, 2001, p. 23).

Quer-se com isso afirmar, desde já, que o pensamento sócio-filosófico de Habermas, principalmente nas suas investigações sobre as relações entre ciência e metafísica de um lado, e sobre racionalidade e sociedade de outro, encontra-se vinculado a uma compreensão dos fenômenos simbólicos análoga à percebida nas investigações sobre meta-história de Rüsen em sua *Historik*¹. Isso se dá, sobretudo, no que tange à matriz disciplinar da história, especialmente nas relações que estabelece entre carência, orientação e formação de sentido dentro do fazer histórico e dentro do mundo da vida.

A essa afirmação substantiva presente no pensamento do professor Luiz Sérgio Duarte, junta-se ainda uma adjetivação que amplia seu alcance. Isso porque, também se afirma aqui que essa mesma teoria do conhecimento que os vincula põe a descoberto o fato de que no pensamento de ambos – embora cada um faça isso a seu modo – existe a compreensão do caráter *conservador* das assim chamadas ciências sociais dentro do nosso tempo. Essa adjetivação é também do professor Duarte (2001) no texto já citado. Para ele, o pensamento que vincula Habermas e Rüsen seria conservador na medida em que os seus desdobramentos visam a preservação do mundo da vida e a criação de contextos de evicção da violência intra e interculturais em duas frentes distintas e complementares. Primeiramente, esse pensamento tomaria a via de uma restauração perceptiva dos vínculos entre conhecimento e interesse. Em segundo momento, esse mesmo pensamento visaria a criação de um plano argumentativo intersubjetivo propenso, ao menos teoricamente, à construção de consensos capazes de orientar as ações. Esse plano argumentativo seria responsável ainda pela estabilização identitária dos envolvidos no processo dialógico, seja intracultural ou intercultural. Para se perceber o alcance de tais afirmações é necessária uma breve contextualização.

Um modo de fornecer essa contextualização é por intermédio da compreensão daquilo que se usou chamar de *crise de paradigmas*. Embora o termo paradigma seja complicado de se utilizar quando se fala de ciências não

¹ Refere-se aqui ao conjunto de obras que formam a sua *Teoria da História: os princípios da pesquisa histórica*, cujos volumes *Razão Histórica*, *Reconstrução do Passado* e *História Viva* tiveram publicação original na Alemanha em 1983, 1986 e 1989, respectivamente. Todas as vezes que nos referirmos à *historik*, de Rüsen é desse conjunto de obras que falamos.

nomológicas, como as ciências sociais e a história (uma vez que tais conhecimentos não são capazes de gerar consensos estáveis por longos períodos de tempo), tal característica não se constituiu em óbice para que Thomas Khun identificasse nas crises de tais áreas a mesma lógica das revoluções científicas *stricto sensu*, já que elas surgem quando um paradigma (ou uma concepção pré-paradigmática relativamente estável) não consegue mais solucionar uma nova ordem de problemas e a comunidade de cientistas não pode mais negar a inadequação do conjunto de conhecimentos de sua ciência para fazer frente a tais problemas. Nesses momentos novas teorias devem ser pensadas; novas descobertas precisam ser feitas e, não raro, novas ciências devem surgir. Assim, *as revoluções científicas são os complementos desintegradores da tradição à qual a atividade de ciência normal está ligada* (Khun, 2001, p. 25). Nesse sentido, desde o final do século XVIII, ou mais precisamente a partir da publicação da *Crítica da Razão Pura* em 1781, pode-se falar que o ocidente caminha dentro de uma grande crise de paradigmas no que se refere a uma teoria do conhecimento. Essa é a percepção de Habermas, para quem, desde Kant, a ciência não foi mais pensada seriamente de modo filosófico.

As investigações de Jürgen Habermas na década de 1960, considerada sua fase mais estritamente filosófica, partem daquilo que Luiz Repa chama de *querela do positivismo*, na qual tomam parte também Theodor Adorno de um lado, Karl Popper e Hans Albert de outro (Repa, 2014, p. 14). Tal querela tem a ver, basicamente, com a discussão acerca da validade do pensamento positivista na consolidação do conhecimento dentro do ocidente. Essa consolidação teria se dado por intermédio da substituição de uma teoria do conhecimento, dentro da qual a filosofia promovia a reflexão crítica, por uma teoria da ciência, na qual a lógica de pesquisa substituiu a própria reflexão. Quanto a isso Habermas tem uma postura radical: o positivismo é a denegação da reflexão, já que foi capaz de colocar o método como árbitro supremo na definição daquilo que seria um conhecimento confiável e, nesse movimento, a capacidade de pensar fins e valores se esvaiu, ficando a razão entregue à brutalidade imanente dos fatos empíricos, transfigurados agora em sua própria norma e incapazes *per se* de enxergar além do horizonte de seus próprios feitos (Rouanet, 1987).

Percebe-se, portanto, que a preocupação de Habermas não é exatamente com o estatuto das ciências em si, mas com aquilo que ele considera uma forma anômala de enxergá-lo: o *cientificismo*. Com esse termo Habermas indica a condensação de reducionismo capaz de fazer caber toda a gama de conhecimentos considerados válidos dentro do modelo das teorias científicas nomológicas ou empíricas. Essa percepção inicial fez com que Habermas avançasse em suas pesquisas, já que *a reflexão sobre esse tema o levou a constatar a presença de um interesse prático atrás de cada forma de conhecimento, inclusive do conhecimento científico* (Pinzani, 2009, pp. 46-47).

Na sua aula inaugural em Frankfurt, Habermas retoma a crítica desenvolvida por Edmund Husserl ao modo como o fazer das ciências naturais desconsiderava o pano de fundo a partir do qual efetuava suas próprias realizações. Tal pano de fundo tem, na obra de ambos, o título de *lebenswelt*, de *mundo da vida*. Para Husserl, todos que fazem ciência devem regressar ao mundo da vida, *isto é, ao mundo no qual vivemos desde sempre e que fornece o chão para qualquer realização cognitiva e para qualquer determinação científica* (Husserl *apud* Pinzani, 2009, p. 62). A tese central de Habermas nesse momento é a de que o conhecimento deve se justificar não frente a uma metodologia isenta ou autorreferida como quer o positivismo, mas deve perceber que tal justificativa só é possível a partir do reconhecimento dos interesses aos quais se vinculam, permitindo o afloramento de um saber que, em última instância, serviria à vida.

Assim, de acordo com Finlayson (2005, p. 18), em Habermas há a delimitação clara de três interesses-guia do conhecimento que, por sua vez, estariam ligados ontogeneticamente a três tipos de saberes distintos, para os quais funcionariam como instâncias últimas de validação em termos de resultado. São eles: o interesse técnico, o interesse prático e o interesse emancipatório. É, contudo, o próprio Habermas quem fornece um resumo bem articulado de como ele encara essa relação entre interesse e conhecimento: se considerarmos a abordagem das ciências empíricas ou naturais, pode-se dizer que o conhecimento por elas produzido visa satisfazer um interesse *técnico* do conhecimento; se, contudo, as mesmas considerações forem feitas no âmbito das ciências histórico-hermenêuticas, o interesse a ser satisfeito seria de ordem *prática*; e, por fim, se feitas no âmbito

exercido pelas ciências orientadas pela crítica, é o interesse *emancipatório* que deverá ser satisfeito (Habermas, 2014b). Desta feita, por trás de todo conhecimento produzido há um interesse a ser integrado e esse fato torna tal interesse um componente essencial na qualificação desse próprio conhecimento como válido ou não.

Seguindo a lógica argumentativa de Habermas, a compreensão positivista do conhecimento torna oculta, e portanto não refletida, essa relação entre conhecimento e interesse(s). O que Habermas proporá, nesse momento de sua extensa obra, é justamente a redefinição desse vínculo, isto é, a sua assunção na definição daquilo que realmente seja considerado um conhecimento válido e confiável. Ou seja, quer a sua reafirmação e não sua denegação. A crise evidenciada por Habermas na teoria do conhecimento, que teria sido subsumida em uma teoria da ciência que passa a ter na racionalidade dos procedimentos sua medida de validade, tem suas consequências mais diretas justamente no mundo moderno dentro das possibilidades que restam à filosofia. À esta não é mais possível, de acordo com Habermas, um *status* de pensamento capaz de integrar e concluir, o que significa dizer que não é mais possível uma metafísica *stricto sensu*. À filosofia restaria, de modo distinto, o papel ainda indeciso de mediadora, como protagonista da *mediação interpretadora entre o saber dos especialistas e a práxis cotidiana, necessitada de orientação, é que pode dizer o que resta para a filosofia e qual o seu alcance* (Habermas, 1990, p. 27). Esse é o núcleo do problema para Habermas.

Por seu turno, Rösen também terá o mundo da vida como pano de fundo para o desenvolvimento da primeira parte de sua *historik*, sua teoria da história. Pode-se afirmar, contudo, que o problema encontrado por Rösen no seu livro *Razão Histórica* não é, como no caso enfrentado por Habermas, a supremacia do método e da lógica de pesquisa, mas sim uma crise de tais instrumentos devido ao advento do pensamento chamado de pós-moderno (no qual a chamada virada linguística - o *linguistic turn* – exerce um papel fundamental). Neste caso, Rösen proporá uma solução que visa fazer a história científica (ou acadêmica) enraizar-se no mundo da vida por intermédio da sua vinculação a interesses práticos ou carências de orientação que a determinam em termos de motivação e servem de instância

justificadora das narrativas históricas como um tipo de saber útil à vida. Nosso esforço será tentar ampliar a percepção do poder das histórias em responder também aos interesses emancipatórios, evidenciando um aspecto reflexivo interno e uma racionalidade de conteúdo externa das narrativas históricas nesse processo.

Buscando fundamentar a ciência da história, isto é, dotando-a de um caráter reflexivo, Rüsen vai buscar anteparos onde, por suposto, enraíza-se este tipo de conhecimento: o mundo da vida, sempre anterior e externo à constituição científica da história. Com base nesse objetivo e adotando uma perspectiva antropológica clara, ele nos afirma ainda que *esse ponto de partida instaura-se na carência humana de orientação do agir e do sofrer os efeitos das ações no tempo* (Rüsen, 2001, p. 30). Posto de forma distinta, a história acadêmica é uma resposta intelectualmente desenvolvida a uma carência de orientação instaurada no mundo da vida. Conseqüentemente, esse mundo da vida é justamente o fator principal de justificativa e validade de toda história, narrada de modo científico.

Assim, ao que nos parece, o problema enfrentado pelos dois pensadores é o mesmo: o encobrimento da relação entre conhecimento e interesse, tanto na orientação da sua lógica de pesquisa, quanto no estabelecimento de parâmetros para definição do que seja um conhecimento válido ou confiável por parte das ciências, nomológicas ou não. Seja pela tentativa de uma crença cega no positivismo como herdeiro natural do iluminismo, seja no esfacelamento da racionalidade presente na conjuntura pós-moderna, o problema é o mesmo: a falta de vínculo refletido entre interesses e conhecimento. A resposta de ambos, no nosso entendimento, aponta para o que o professor Duarte no afirma em seu texto: para ambos os fenômenos simbólicos não podem ser tratados da mesma forma que se espera que sejam tratados os fatos materiais ou naturais e, portanto, seus critérios de validade devem ser distintos. Ao mesmo tempo, essa assunção de forma conseqüente tem um caráter de conservação da vida por via da produção de um conhecimento válido de modo intersubjetivo que permita sua verificação em múltiplos planos.

Desta feita, o trabalho que ora se escreve terá por base dois momentos distintos de um mesmo pensamento que, na sua gênese, une Habermas e Rüsen. Primeiramente, com base na teoria da história de Rüsen, principalmente na sua

trilogia dos anos 1980, e na obra *Conhecimento e Interesse*, de Habermas, o objetivo será descrever e expor os vínculos entre o pensamento de ambos. Tais reflexões tomarão lugar no primeiro e segundo capítulo. Em um segundo momento, no qual cremos que o pensamento dos dois evoluem de uma perspectiva focada no sujeito e, portanto, ligada ainda aos pressupostos de uma filosofia da identidade, para um paradigma comunicativo centrado na relação intersubjetiva baseada em argumentos, buscar-se-á na *teoria da ação comunicativa* desenvolvida por Habermas elementos que estejam fundamentalmente presentes na concepção de Rösen de uma objetividade nas ciências da cultura como donatária de um conceito de intersubjetividade. Em outras palavras, buscará uma resposta para seguinte pergunta: o que há de racionalidade comunicativa na concepção röseneana de racionalidade histórica?

Se nossos esforços tomarem a direção correta, será possível evidenciar que ambos se vinculam a uma mesma perspectiva: as ciências humanas são as possibilitadoras da coexistência não violenta de identidades culturais distintas por intermédio de uma perspectiva neokantiana de refundação de elementos supraordenadores de constituição de sentido. Ambos buscam delimitar uma pragmática universal fundada no paradigma comunicativo, isto é, guiado pelo entendimento. Se Habermas faz isso de modo mais abrangente com sua teoria dos atos de fala, e Rösen restringe sua tipologia a um determinado ato de fala (narrativa histórica) a diferença das respostas pode ser de grau e não de gênero. Se nossa argumentação for consequente, será demonstrado que o resgate da racionalidade por ambos promovida, seja da jaula de ferro da objetividade cientificista e metódica, seja do contexto amplo de uma pós-modernidade que nega a racionalidade em sua totalidade como capaz de fornecer orientação cultural, visa satisfazer não apenas os interesses mais imediatos do conhecimento técnico ou prático, mas reinstala a possibilidade emancipatória do iluminismo no seio da contemporaneidade. Poderíamos definir tal momento argumentativo como neokantiano, sendo Kant um fator de conversão teórica dos dois. Essas reflexões tomarão o capítulo final deste trabalho, no qual os vínculos serão apresentados após uma descrição dos atos de fala de ambos (amplo no caso de Habermas; narrativo no caso de Rösen). Antes, contudo, façamos ainda uma constatação e dois esclarecimentos.

A constatação é a de que, se ambos autores têm um momento neokantiano nas suas obras, sobretudo nos limites interpretativos destas acerca de uma validade universal dos enunciados que se baseiam na racionalidade por eles defendida (comunicativa e histórica), ambos estão também ligados a outro teórico fundamental sobretudo na forma pela qual procedem: Max Weber. A influência weberiana é muito mais explicitada nos textos de Habermas, principalmente quando ele discute claramente sua teoria da racionalização, colocando-o como o primeiro a perceber que a modernidade e a ocidentalidade são indissociáveis do processo de racionalização científica, social, política e cultural. Criticamente, é contra Weber a acusação habermasiana de percepção limitada desse mesmo processo, fazendo coincidir a falha de um modo de agir racional com o fracasso da racionalidade em si, no qual teria sido seguido por Adorno, Horkheimer, Popper, Derrida, Lyotard etc (Habermas, 2012a; 2012b). Contudo, a influência que ora se destaca sobre os dois autores estudados é de ordem procedimental. Ambos utilizam um instrumento teórico weberiano adaptado para operar dentro do conceito de racionalidade ampliada que caracteriza o pensamento dos dois: o tipo ideal². Habermas e Rösen constroem tipos ideais das suas situações comunicacionais por meio da acentuação unilateral de qualidades presente e possíveis a tais ambientes dialógicos. Além disso, colocam tais tipos ideais em contraste com os contextos socio-historicamente delimitados, utilizando-os como parâmetro para avaliação de tais contextos. Tal ponto é fundamental para a compreensão da obra de ambos, situando-as como adstritas ao campo das ciências humanas e não no campo da promoção de utopias apenas³. Não descrevem a realidade, seja da operação da teoria do conhecimento, seja da teoria da história, tal como ela é em todos os lugares e tempos. Criam, em vez disso, um modelo mental exagerado, ideal, de alta abstração, caricato até, que fornece um caso limite com o qual as situações reais podem ser comparadas, classificadas, compreendidas e explicadas. Outro aspecto weberiano é a ideia de

2 “Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isolados dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de formar um quadro homogêneo de pensamento”(Weber, 1999, p. 106).

3 Ambos, contudo, não escondem o componente de utopia que está presente nas suas teorias, principalmente porque elas apontam para um dever-ser em termos kantianos, instaurando a ideia de um projeto iluminista ainda inconcluso. Por isso o termo ideal tem aqui uma dupla significação. Ver Rösen, 2015 e Habermas 2012a e 2012b.

neutralidade axiológica⁴: é a base para que os interesses sejam aceitos como componentes das qualidades (e não como defeitos) do conhecimento.

O primeiro esclarecimento é de ordem linguística. Neste trabalho nossa principal fonte de pesquisa foram os textos, especialmente livros e artigos, produzidos pelos dois autores nas últimas décadas, sendo que nossos interesses cognitivos (acima delineados) fixaram o critério de seleção e integração, compondo um vasto material sobre a teoria do conhecimento de ambos. Por uma questão de escopo e de humildade intelectual, optou-se por privilegiar os textos em português, uma vez que tais obras foram traduzidas por intelectuais muito mais preparados que nós. Além disso, as várias traduções consultadas, principalmente de Habermas, não apresentam divergências significativas nos termos e conceitos por nós visados, sendo dotados de uma estabilidade semântica notável que nos permite dizer que não comprometeram a clareza da nossa pesquisa. Por outro lado, o presente trabalho não pode ser enquadrado como versando sobre a recepção desses pensadores no Brasil, uma vez que sedimentação dos significados não foi problematizada em nenhum dos intérpretes consultados. Além do mais, grande parte dos intérpretes consultados são também tradutores das obras utilizadas, fazendo com que esse sentido estável dos textos presentes na pouca variação de tradução seja reforçado por interpretações que não alteram seus sentidos semânticos. Por isso, no correr do nosso texto são raros os momentos em que recorreremos ao original em alemão e, quando o fazemos, é do modo pontual.

Por fim, o último esclarecimento: o texto que ora apresenta-se partiu de dois princípios de composição na sua elaboração. O primeiro e mais pertinente com o escopo do trabalho é composto pelos elementos descritivos. É com base neles que a maioria das páginas foi escrita, uma vez que a amplitude e a complexidade da obra dos autores estudados exigiu um esforço de descrição o mais próximo possível da linguagem dos próprios autores, que lidam com conceitos sofisticados que não nos permitimos reelaborar sob pena de perda de sentido. Assim, em alguns momentos este texto pode parecer “ingênuo”, no sentido de afirmar irrefletidamente as teses dos autores. Contudo, se ingenuidade há, não é dessa ordem. Apenas buscou-se deixar o texto o mais próximo possível de uma síntese feita nos termos

4 Neutralidade axiológica é o princípio que permite tratar os valores de uma maneira que é intrínseca à investigação científica, pois os explicita.

dos próprios autores. A utilização de conceitos e exemplos seguiu a lógica já presente nos textos e não foi intenção inicial questioná-los, a não ser quando foi necessário fazer esclarecimentos adicionais para dar compreensibilidade aos enunciados. Ainda assim, mesmo quando algum conceito não ficou claro, buscou-se em outras obras do mesmo autor o esclarecimento, por vezes recorrendo a intérpretes, visando preservar o sentido o mais próximo possível do intencionado pelo autor – embora conscientes de que se trata de uma tarefa impossível. Contudo, uma mera descrição resumida não é também o escopo do trabalho. É nesse momento que entra o segundo princípio que nos guiou: o esforço analítico.

Tal esforço analítico visou dar coesão a nossas hipóteses acima levantadas, buscando nas teorias de ambos os pontos de contato que nos permitiu vislumbrar o fato de que ambos pertencem ao mesmo substrato teórico quanto à racionalidade ampliada, às patologias da modernidade e aos contextos de possibilidade da vida marcada pelo consenso não violento. É nesse momento que nos permitimos um deslocamento teórico a fim de perceber similitudes encobertas e proximidades não óbvias, utilizando uma análise dos termos e das implicações das obras de ambos. Muitas vezes isso só se tornou possível pelo cotejamento de textos distintos dos próprios autores e mediante a análise de alguns intérpretes. Seguindo uma lição básica de hermenêutica, sempre se buscou neste trabalho remeter as partes ao todo, cuja compreensão foi reforçada e, assim, possibilitou um supra-sentido para o esclarecimento mais amplo das próprias partes. Reforçamos: o objetivo era entendê-los em seus *próprios termos*. As partes mais consistentemente analíticas estão presentes nos finais dos capítulos dois e três. Desta feita, por certo que não avançamos para um teste da validade de suas afirmações dentro dos contextos “reais”, o que extrapolaria nosso escopo. Preferimos seguir à risca a máxima de Horácio dedicada aos poetas na sua *Ars Poetica*, que assim nos disse: *parturient montes, nascetur ridiculus mus*⁵. Por isso procurou-se manter uma atitude de humildade intelectual diante de obras tão vastas, sistêmicas e complexas (essa imensa montanha), focando na possibilidade analítica que elegemos a fim de que o resultado não fique por demais defasado em relação ao objetivo. A síntese desse esforço cobre as páginas seguintes.

5 Os montes parirão e nascerá um rato ridículo.

2. CAPÍTULO I: DA CRISE DA REFLEXÃO À REFLEXÃO CONTRA A CRISE

Dentro da constituição e desenvolvimento do conhecimento, seja nas ciências naturais, seja nas ciências do espírito, um contexto de crise nasce quando determinado paradigma não pode mais solucionar a nova ordem de problemas que a comunidade de cientistas lhe coloca e, neste ínterim, não aconteceu nenhuma descoberta extraordinária ou assim reconhecida que reordenasse a direção do conhecimento à um porto seguro (Khun, 2001).

Do final do século XVIII⁶ até hoje pode-se falar em linhas gerais do delineamento de uma *crise de paradigmas* dentro da teoria do conhecimento. O uso do termo paradigma para ciências não nomológicas é no mínimo controverso. Isso se dá porque o termo geralmente se aplica às ciências cujo conhecimento produzido possui capacidade de gerar consensos geralmente estáveis por um longo período de tempo, algo que não ocorre com as ciências sociais e, também, com a história⁷. Por isso o conceito de paradigma, como já comentado na introdução, pertence essencialmente ao mundo das ciências naturais. Por essa razão, Thomas Khun em seu estudo clássico define as ciências do espírito como possuindo um caráter de estabilidade pré-paradigmática, já que no seu modo de proceder e avançar fundam *escolas* e não paradigmas *stricto sensu*. Não obstante esta distinção conceitual, o desenvolvimento do conhecimento em qualquer área obedeceria à mesma lógica, já que ele prossegue

[...]quando os membros da profissão não podem mais esquivar-se das anomalias que subvertem a tradição existente da prática científica, então começam as investigações extraordinárias que finalmente conduzem a profissão a um novo conjunto de compromissos, a uma nova base para a prática da ciência. [...] As revoluções científicas são os complementos desintegradores da tradição à qual a atividade de ciência normal está ligada. (Khun, 2001, p. 25).

6 A escolha do período não é arbitrária. Evidentemente que desde o renascimento, passando pelo racionalismo cartesiano até as ideias políticas do iluminismo de meados do XVIII, uma série de concepções foram se formando. Contudo elege-se o ano de 1781, quando Immanuel Kant publica sua obra fundamental em termos de teoria do conhecimento (*crítica da razão pura*) como ponto de partida das discussões encaminhadas neste trabalho.

7 Não obstante essas questões, trabalhos relevantes que utilizamos nesta pesquisa empregam o termo paradigma quando se referem às questões epistemológicas da história. Dentre eles citamos o próprio Rösen (2001, 2015), Wiklund (2008) e Berbert Jr (2012).

Diante desse breve esclarecimento, o objeto deste primeiro capítulo será dar uma abordagem possível ao grande contexto de crise ou à série de crises que se sucederam dentro da teoria do conhecimento e da teoria das ciências desde a virada do século XVIII para o XIX, num movimento que continuou de certa forma até as pesquisas de Jürgen Habermas (de modo geral - epistemologia) e Jörn Rüsen (de modo específico - teoria da história) no quarto final do século XX. Por uma questão de lógica de pesquisa e de escopo, a reconstrução histórica dessa crise que faremos nas páginas seguintes acompanhará a versão dada a ela pelo próprio Habermas, uma vez que não é tal contexto em si nosso objeto, mas o posicionamento de Habermas e Rüsen diante dele.

Seguindo essa premissa, fica claro que uma das preocupações mais presentes no pensamento de Habermas durante seus estudos na década de 1960, provavelmente sua fase mais estritamente filosófica, foi trilhar historicamente a gênese e a consolidação do positivismo como modelo não apenas para ciência, mas para todo conhecimento válido a partir de meados do século XIX. Isso significa, segundo Habermas, rastrear e reconstruir a maneira pela qual se deu a dissolução absoluta da teoria do conhecimento em uma teoria das ciências. Em momento mais enfático, Habermas parece descrever a história da destruição da própria capacidade de reflexão dentro das ciências modernas, cujo agente principal foi o modo de pensar positivista. Logo nas páginas iniciais de *Conhecimento e Interesse* lê-se aquilo que é provavelmente o mais forte índice do *leit motiv* do livro: *denegar a reflexão – isso é o positivismo* (Habermas, 2014a, p. 23, grifo no original).

Embora enraizada no seu pensamento a partir das pesquisas desenvolvidas entre o final da década de 1950 e o início da década de 1970, fortemente influenciado nessa fase pelo pensamento de Max Horkheimer, essa concepção negativa do positivismo não se restringe a esse período. Em obra posterior, Habermas voltaria a enfatizá-la, referindo-se ao monopólio do método científico em dar chancela ao conhecimento que se pretenda válido: *os filósofos contemporâneos também celebram suas despedidas* (Habermas, 1990, p.11). A partir dessa frase, uma das primeiras da obra *O Pensamento Pós-Metafísico* publicada a primeira vez em 1988, talvez possamos sintetizar o significado mais esclarecedor de um contexto no qual as imagens de uma crise na teoria do

conhecimento tornam-se nítidas ao analisarmos a filosofia desde o fim do século XVIII até a contemporaneidade. Dentro desse quadro, tal crise delinea-se a partir da percepção da existência de um *telos* imanente ao processo de constituição da própria ciência moderna pela via da unilateralidade metódica dos motivos de pensamento empírico-experimentais (Habermas, 2014a). O problema disso é que, para Habermas, essa unilateralidade metódica de justificação de conhecimento levou à identificação de si com a própria faculdade ou possibilidade de conhecer, bloqueando o pensamento reflexivo onde ele faria exatamente mais falta. Assim, não é difícil perceber que nesse período

As preocupações de Habermas são relacionadas não tanto ao estatuto das ciências em si, mas antes ao cientificismo, isto é, à redução de todas as formas de saber e de conhecimento ao modelo das teorias científicas empíricas. [...] A reflexão sobre esse tema o levou a constatar a presença de um interesse prático atrás de cada forma do conhecimento, inclusive do conhecimento científico (Pinzani, 2009, pp. 46-47).

Guiado ele próprio por interesses cognitivos claros⁸, no sentido de buscar a gênese de uma crise da racionalidade e da teoria do conhecimento percebida na sua contemporaneidade, Habermas fornece uma análise clara desse processo, situando-o como um “pano de fundo” a partir do qual são tecidas suas considerações sobre o porquê e o modo pelo qual a posição da filosofia frente a produção científica do conhecimento retraiu-se a partir da radicalização da crítica de Hegel à Kant e dele até o positivismo⁹. Além disso, esclarece como um aspecto imanente ao próprio discurso da filosofia na modernidade foi sendo inteiramente dominado e subsumido dentro da racionalidade inerente aos métodos¹⁰. Em resumo, Habermas promove uma visão panorâmica de como se passou de uma teoria do

8 Nos é evidente que os interesses de Habermas sobredeterminam não apenas a escolha dos autores e das obras desses autores com as quais dialoga, mas sobretudo a conclusão a que chega sobre elas. Esses interesses cognitivos de Habermas estão em verificar como tais autores visualizaram a relação entre conhecimento e interesse. Outras perspectivas são possíveis para análise desse processo, contudo nosso próprio interesse em Habermas nos faz escolher sua análise como guia para a nossa.

9 Para Habermas ela nasce com Kant que “[...] valendo-se das fundamentações transcendentais, criou uma nova disciplina: a teoria do conhecimento” (Habermas, 2013, p. 18). A crítica de Hegel a abre a uma série de questionamentos que levará ao seu fim no positivismo: “O positivismo assinala o fim da teoria do conhecimento. Em seu lugar aparece uma teoria das ciências” (Habermas, 2014a, p. 117).

10 Trata-se, desde já, da ideia de racionalidade comunicativa, trabalhada mais a frente, especialmente no terceiro capítulo.

conhecimento para uma teoria da ciência, descrevendo e analisando o processo pelo qual ocorreu a identificação exclusivista do conhecimento com a ciência, numa atitude que ele próprio denomina de cientificismo.

Adiantando as conclusões deste capítulo, afirma-se de início que Habermas rastreia um espectro amplo do problema que os estudos sócio-históricos iriam enfrentar já em meados do século XIX, primeiramente com Droysen e, em seguida, com Dilthey. Tal problema tem duas partes e poderia ser descrito da seguinte forma: 1) como fundar a especificidade científica da história, dotando-a de metodologia e racionalidade suficiente para ser assim considerada; 2) como enraizá-la no mundo da vida, dotando-a assim de capacidade autorreflexiva¹¹. As conclusões de Habermas sobre essa análise são exatamente nosso ponto de partida para a correlação com o pensamento de Rüsen, já que entendemos serem de ordens muito próximas.

Diante disso, podemos formular nossa hipótese de forma mais clara: a partir do levantamento analítico promovido por Habermas sobre a relação entre conhecimento e interesse, no qual fica evidenciado como a constituição das ciências naturais e das ciências do espírito não foi capaz de justificar sua existência para além de um plano metodológico autorreferido, pretende-se situar a teoria da história de Jörn Rüsen como continuação de um esforço droyseniano de autoreflexão da história como um conhecimento que enraíza-se no mundo da vida. Numa frase: gostaríamos de defender a tese de que a Teoria da História de Rüsen dota a disciplina histórica da autorreflexão metateórica capaz de retroligar conhecimento e interesse, isto é, de conectar saber e mundo da vida. Se demonstrarmos corretamente, isso responderá à crítica habermasiana segundo a qual no mundo pós-metafísico e pós-moderno ciência e práxis cotidiana perderam a ligação, perdendo também a capacidade de justificação de uma frente a outra.

Assim, seguiremos as análises promovidas por Habermas sobre a dissolução de uma teoria do conhecimento em uma teoria da ciência. Para ele esse processo tem início com a crítica kantiana da razão pura, passando por Hegel e

11 Em consonância com Habermas, definimos o conceito de autorreflexão como a capacidade desenvolvida no seio da própria ciência ou saber de perceber seus vínculos com interesses que lhes são externos e para os quais o conhecimento por elas produzido se dirige. Sem a plena consciência desses interesses, a esfera científica se distancia dos contextos de vida e torna-se alienada e autorreferida (Habermas, 2014a).

Marx até o pensamento de Peirce e Dilthey, quando o pragmatismo de um lado e o historicismo de outro tentaram sair da armadilha objetivista inaugurada pelo positivismo de Comte e Mach. A conclusão analítica de Habermas (2014a) acabará por afirmar que tal tentativa foi infrutífera do ponto de vista da autorreflexão do conhecimento sobre sua própria possibilidade, isto é, do ponto de vista da ligação entre conhecimento e interesse. Quando nossa descrição desse processo chegar a esse momento, haverá uma bifurcação entre nossa análise e a análise proposta por Habermas. Para ele, a teoria do conhecimento e da sociedade desenvolvida por Sigmund Freud nos quadros constitutivos da psicanálise cumpre a exigência teórica de uma ciência crítico-reflexiva, não obstante seu alerta contra aquilo que ele denominou de concepção cientificista do próprio Freud. Aliás, Habermas aponta esse tipo de pensamento como o *único* capaz disso (Habermas, 2014a, p. 323). Embora concordemos com as conclusões de Habermas acerca do pensamento freudiano, neste trabalho optar-se-á em prosseguir a análise de Dilthey feita por ele, pois acredita-se que ela ganha novos, específicos e fundamentais contornos quando pensada com base na *historik* de Johann G. Droysen. A razão de optarmos por esse caminho é porque entendemos que tal reconstrução torna-se a base do pensamento metateórico desenvolvido cerca de um século depois por Jörn Rüsen, naquilo que se ousará chamar aqui de uma fundamentação autorreflexiva dos conhecimentos históricos (Rüsen, 2001; 2015).

2.1 CONHECIMENTO E INTERESSE: DE KANT A HEGEL

Antes de se adentrar à obra *conhecimento e interesse* e mesmo ao pensamento habermasiano da década de 1960, algumas observações fazem-se necessárias. Para quem estuda Habermas, ou estuda quem estuda Habermas, não é difícil perceber uma certa posição marginal colocada sobre as suas pesquisas e obras que datam da década de 1960. Isso fica ainda mais evidente quando tais pesquisas são colocadas em perspectiva em relação àquela que é considerada sua obra fundamental, a *teoria do agir comunicativo*, publicada no início dos anos 1980. Como já apontado acima, a obra *conhecimento e interesse*, objeto de análise no presente capítulo, não foge a esse esquema (Nobre, 2014, p. 14ss). Inclusive, há

indícios suficientes que nos permitem dizer sem exagero que esse livro representa um ponto de incômodo para o próprio Habermas (Repa, 2014, p. 19ss). Alguns pesquisadores que visam apresentar uma síntese introdutória ao pensamento habermasiano chegam mesmo a ignorar a temática própria desse livro, apontando suas conclusões como efeitos de um período de reelaboração de conceitos fundamentais para sua teoria crítica. Nessa linha, *conhecimento e interesse* seria uma espécie de rascunho bem estruturado para sua teoria da sociedade, que só viria a lume posteriormente (Stieltjes, 2001; Finlayson, 2005; Pinzani, 2009).

Não obstante, não é outro senão o próprio Habermas quem autoriza e incentiva a designação desse papel peculiar a esse livro. Em mais de uma oportunidade ele se mostrou incomodado com suas conclusões nesse período. Ainda em 1973, quando do relançamento da obra, Habermas escreve um posfácio no qual aponta alguns problemas de seu pensamento, sejam eles vinculados a concepções filosóficas entendidas como errôneas (vinculação a uma filosofia do sujeito), sejam eles problemas ligados estritamente à argumentação (indiferenciação entre o conceito de objetividade e de verdade¹² (Habermas, 2014a, p. 441ss). Trinta anos depois de lançada, quando foi objeto de uma homenagem em um congresso em Freiburg, a obra ainda parecia constranger seu autor que chega a escrever, em tom quase confessional, que *com sentimentos mistos me senti obrigado a ler um livro que, com o passar das décadas, tornou-se estranho para mim* (Habermas, 2011, p. 332). No presente trabalho, contudo, toma-se a ousadia de discordar do próprio Habermas.

Ao assim proceder, concordamos com o professor Luiz Repa que na sua apresentação à edição brasileira desse livro afirma que *às vezes é preciso defender uma obra contra a avaliação retrospectiva de seu próprio autor* (Repa, 2014, p. 13). Portanto, passa-se a examinar algumas dessas observações, em caráter preliminar, pelo menos as que poderiam nos ser problemáticas. Cremos que, assim fazendo, sejamos capazes de demonstrar porque, apesar das críticas e autocríticas recebidas ao longo dos anos, o livro permanece atual e fundamental para as discussões que tomarão palco neste trabalho.

Conhecimento e interesse foi o nome dado a sua aula inaugural em Frankfurt, na qual Habermas retomou a crítica de Husserl à desconsideração por

¹²Essa temática adentrará no nosso trabalho nos segundo e terceiro capítulo.

parte das ciências naturais do pano de fundo a partir do qual formam suas pesquisas. Em Husserl esse pano de fundo tem o nome de *lebenswelt* (mundo da vida). Por isso ele defendia um retorno reflexivo a esse mundo, *isto é, ao mundo no qual vivemos desde sempre e que fornece o chão para qualquer realização cognitiva e para qualquer determinação científica* (Husserl *apud* Pinzani, 2009, p. 62). Prossequindo essa lógica de pensamento, caberia às ciências tornarem-se conscientes, via autorreflexão, justamente desse nexos que as retro ligaria aos interesses vitais que lhe dariam sustentação. Neste aspecto Habermas e Husserl concordam. Contudo, nesta mesma conferência, Habermas já acusa Husserl de querer desligar os interesses do mundo da vida, dos quais a ciência deveria ter consciência, do conhecimento em si, preparando o terreno para uma espécie de teoria pura. O esforço de Habermas será, portanto, deixar claro a imprescindibilidade de manutenção desses nexos entre as regras lógico-metódicas do proceder interno à ciência e os interesses que guiam o conhecimento a partir do mundo da vida externo a ela.

Como já citado e se verá em detalhes adiante, a argumentação central do livro é contra o positivismo. Na concepção habermasiana, o positivismo prescinde de uma reflexão metateórica para fundamentar-se a partir de um quadro fixado dentro da teoria da ciência. Mais do que isso, o positivismo é o sistema filosófico que permite às ciências desvincularem-se do mundo da vida e se justificarem enquanto conhecimento prescindindo da sociedade que as cercam. A tese principal do livro, com a qual nos inclinamos a concordar, é a de que o conhecimento deve se justificar a partir dos interesses aos quais se vincula, permitindo um saber que sirva, em última instância, à vida. Para isso, Habermas começa a inferir que existem interesses que definem os tipos de conhecimento produzidos dentro de uma dada sociedade. Sua análise crítica visa romper o isolamento do saber científico como bastante em si e para si. Para ele essa é essencialmente a tarefa de uma teoria crítica da ciência que procura romper com as armadilhas do positivismo e promover a autorreflexão.

Partindo dessas premissas, Habermas irá localizar três tipos de interesses que, de acordo com suas reflexões, vinculam-se e determinam três tipos distintos de conhecimento.

Na abordagem das ciências empírico-analíticas irrompe um interesse *técnico* do conhecimento; no âmbito das ciências histórico-hermenêuticas, um interesse *prático*; e no exercício das ciências orientadas pela crítica, um interesse *emancipatório* (Habermas, 2014b, pp. 186-187, grifos no original).

Técnico, prático e emancipatório. São esses os três interesses que de forma metateórica permitem que o conhecimento se desenvolva. O próprio Habermas e, mais frequentemente, seus comentadores, também se referem a esses interesses por outros termos, como teórico, prático e crítico, vinculados aos conhecimentos técnicos, interacionais e reflexivos/emancipatórios respectivamente. Para fins de esclarecimento prévio, a breve apresentação de James Finlayson sintetiza bem esse momento argumentativo de Habermas:

Eventually, he developed the view that the different kinds of knowledge – theoretical, practical and critical – take shape within different frameworks, and serve different human interests. Theoretical knowledge is based on the human interest in technical control over nature; practical and moral knowledge is based on the human interest in understanding one another; while critical social theory and psychoanalysis are based respectively on the collective and individual interest in emancipation, in freedom from illusion, in autonomy (Mündigkeit), and the realization of the good life (Finlayson, 2005, p. 18)¹³

Habermas, contudo, não descobre, infere ou inventa tais interesses. Como quase sempre acontece na obra habermasiana, a percepção da existência desses interesses surgiu em meio aos diálogos que estabeleceu argumentativamente com outros pensadores sendo, neste caso particular, o pensamento de Hegel o mais importante. Assim, é de Hegel que Habermas toma de empréstimo a ideia de que esses interesses existem, sobretudo quanto aos seus conteúdos. Para isso, ele investiga as conferências dadas por Hegel em Jena nos primeiros anos do século XIX. Nessas conferências sobre a filosofia do espírito, que será objeto de maior detalhamento à frente, Hegel circunscreve o trabalho e a interação como interesses fundamentais da espécie, delimitando um *sistema da*

13 "Eventualmente, ele (Habermas) desenvolveu a visão de que diferentes tipos de conhecimento - teórico, prático e crítico - são formados a partir de diferentes estruturas de pensamento e servem a diferentes interesses humanos. Assim, o conhecimento teórico é baseado no interesse humano em controlar tecnicamente a natureza; o conhecimento moral e prático são baseados no interesse humano de entendimento recíproco ou interacional; enquanto que o conhecimento crítico das teorias sociais e da psicanálise são baseados, respectivamente, em interesses coletivos e individuais em emancipação, em liberação das ilusões, em autonomia (mündigkeit) e em realização da vida boa" Tradução nossa.

*eticidade*¹⁴ que, de acordo com Habermas, será abandonado após suas investigações sobre fenomenologia (Habermas, 2014b, pp. 35-37). No entanto, o que chama a atenção de Habermas neste momento é justamente a ideia subjacente de que nossa espécie sempre se guiou mediante dois interesses básicos, um vinculado à satisfação vital em relação ao mundo natural (trabalho) e outro em relação à vida compartilhada (interação).

Não passaria despercebido por Habermas o fato de que na sua crítica à teoria do conhecimento de Kant, Hegel expõe que esta sempre pressupõe um sujeito do conhecimento. Contudo, Habermas aponta que o próprio Hegel começa a fundamentar a sua vinculando-a a um processo de formação da espécie, que significa apenas a ampliação do sujeito de tal conhecimento, saindo do individual para o coletivo, isto é, para a espécie, sem prescindir da ideia mesma de sujeito.

A ideia de uma *história da espécie* que, de um lado, é determinada pelo processo de autoprodução (nas formas do trabalho socialmente organizado) e de outro, por um processo de formação (na forma da ação comunicativa e de sua repressão), pertence ainda à economia conceitual da filosofia do sujeito (Habermas, 2014a, p. 501, grifos no original).

Para Habermas, então, mesmo que fora dos quadros de uma filosofia da história, a ideia de sujeitos coletivos é contraditória com a intersubjetividade refletida da *práxis* linguística cotidiana. Ao fundamentar toda sua argumentação sobre esse pressuposto hegeliano de interesses guias do conhecimento, ampliando apenas seu campo de validação ao quadro geral de uma espécie, Habermas não sairia das aporias clássicas de uma filosofia do sujeito, à qual reputa justamente a origem dos problemas que mais adiante dedicou-se a combater por intermédio da ideia de racionalidade comunicativa. Por essa razão *as formulações presentes em conhecimento e interesse foram sendo progressivamente deixadas de lado*. [...] em

14 *Sistema da eticidade* ou *System der Sittlichkeit* no original, trata-se de uma obra póstuma de Hegel, fundamental para a discussão de sua definição de reconhecimento e da ideia de bem vivente. Evânia Reich (2012, p. 21) assim caracteriza sua importância: “No Sistema da eticidade Hegel já concebe a imprescindibilidade do reconhecimento nas relações entre os indivíduos para a fundamentação de uma estrutura social e política eticamente compartilhada. Hegel entende que os indivíduos não são concebidos isoladamente, mas sempre a partir de suas relações intersubjetivas nas quais o papel de mediação é legado ao reconhecimento”. *Sistema da eticidade* foi publicada pela primeira vez em 1893. Segundo a cronologia proposta por Kimmerle, utilizada por Reich, foi escrita entre o final de 1802 e o início de 1803.

favor de uma [...] *teoria da ação guiada por "pretensões de validade reconhecidas intersubjetivamente"* (Nobre, 2014, p. 13, citando Habermas).

A teoria do agir comunicativo, desenvolvida posteriormente de modo mais sistemático, pressupõe, assim como a teoria do conhecimento fundada na autorreflexão das ciências proposta em *conhecimento e interesse*, um plano interacional de sujeitos mediados simbolicamente como plano validador do conhecimento, além de ser um elemento fundamental para sua própria teoria da sociedade. Contudo, ela inverte a relação: a interação não é mais uma função de sujeitos já pressupostos como capazes de agir e falar; é a própria interação comunicativa que define a cada tempo, por meio de sua maiêutica, os próprios sujeitos (Habermas, 2012a)¹⁵. Por isso, para Habermas, seu livro lhe parece tão estranho hoje em dia.

Não obstante essa diferença estrutural, concorda-se aqui com Marcos Nobre quando ele afirma que não se trata de um abandono dos objetivos presentes no livro por parte do "futuro" Habermas, mas fundamentalmente de dar a esses objetivos uma formulação distinta (Nobre, 2014, p. 14). Assim, defende-se aqui que em nenhum ponto tais formulações são contraditórias entre si, nem tampouco contrapõem-se à metateoria da história desenvolvida por Jörn Rüsen, com a qual busca-se relacioná-la. São antes prolongamentos ou perspectivas de um mesmo problema: a justificação do conhecimento perante si mesmo, de um lado, e perante o mundo da vida, de outro¹⁶. Assim, o fato de que nessa fase de seu pensamento Habermas estar ainda vinculado ao pressuposto de uma filosofia do sujeito, mesmo que coletivo, não impede nossa vinculação analítica ao trabalho de Jörn Rüsen; antes o facilita. Isso porque entendemos que Rüsen se vincula, do ponto de vista da

15 Dedicaremos o terceiro capítulo justamente à discussão desta obra, vinculando-a a outro aspecto significativo da teoria da história de Rüsen: a narratividade e o conceito de verdade e objetividade atingido pela via da intersubjetividade.

16 Conceitualmente o mundo da vida é anterior ao próprio conhecimento, logo o certo seria que o conhecimento se justificasse frente a ele primeiramente e só depois em relação a outros conhecimentos (em relação a *si* mesmo). Contudo, quando se trata de ciências, embora receba seus impulsos do mundo da vida, existe uma instância metodológica própria pela qual o conhecimento deve se justificar previamente antes de regressar ao crivo da sociedade que o motivou. Nem todos os interesses podem passar pelo crivo de um conhecimento científico (pesquisa e tratamento metodológico dos dados) e retornar à sociedade com esse *status*. Por isso mantivemos a oração nesta ordem: conhecimento perante si mesmo, de um lado, e perante o mundo da vida, de outro.

ligação entre conhecimento e interesse, à determinação de sujeitos também coletivos (Rüsen, 2001, p. 53ss).

As críticas e autocríticas à concepção do livro de Habermas se justificam em relação ao giro teórico que o seu pensamento teve depois, o que levou à elaboração da sua teoria da ação comunicativa. Contudo, como um pensamento que retroliga os processos de conhecimento guiados por metodologias científicas aos contextos de sua validade, isto é, aos seus interesses motivadores, sua obra permanece atual e original. Por isso entende-se como justificável sua escolha para esta pesquisa. Passemos, portanto, a ela.

No livro *Conhecimento e Interesse* de 1968, Habermas promove uma espécie de história crítica da filosofia. Em seus próprios termos, Habermas define uma história da argumentação presente nos processos que levaram o pensamento filosófico a proclamar que as realizações da ciência moderna coincidem com o conhecimento enquanto tal: é essa a conclusão de seu manuscrito (Habermas, 2014a). Nem mesmo o questionamento da metafísica ou a recolocação racional da teoria do conhecimento feita por Immanuel Kant abalaram a fé no racional na sua relação com o empírico. Sustenta Habermas que a física newtoniana lhe fornecia um modelo metodológico e, também, lógico, estável. É apenas com Hegel, e sua metacrítica à Kant, que a filosofia desiste de se posicionar frente à ciência com a autoridade de *locus* dotado de um acesso privilegiado ao conhecimento. Até então a razão que se fazia translúcida e abrangente não havia sido restrita ao bojo das assertivas típicas do método. Por isso Habermas defende [...] *a tese de que, após Kant, a ciência não foi, a rigor, pensada filosoficamente* (Habermas, 2014a, p. 28).

A ciência, enquanto “uma” categoria do conhecimento, só pode ser compreendida no estreito hiato entre sua identificação com o saber absoluto e seu nivelamento não refletido às regras de pesquisa técnico-instrumental. Desde Hegel a teoria do conhecimento foi sendo substituída por uma metodologia desamparada de filosofia. Desde então a ciência é baseada no *cientificismo*: a identificação da ciência com o próprio conhecimento em si – intersubjetivamente e *a priori* válido; ela, a ciência, não é mais uma forma discursiva do conhecer; passa a se identificar com o próprio conhecimento. Segundo a argumentação de Habermas, no lugar da teoria do conhecimento surge uma teoria da ciência reduzida a uma metodologia

desamparada pelo pensar filosófico. A saída que ele propõe é examinar, sob o prisma da desconstrução crítica, o discurso que levou a uma autocrítica da teoria do conhecimento, feita por Hegel e radicalizada em Marx, que a desestruturou e permitiu que o positivismo se consolidasse. Habermas assim resume esse quadro:

Hegel conseguiu demonstrar contra Kant que a autorreflexão fenomenológica do conhecimento é uma radicalização necessária da crítica do conhecimento; mas, preocupado, como eu creio, com os pressupostos da filosofia da identidade, ele não a efetuou de maneira consequente. Marx, cujo materialismo histórico exigia ainda mais a continuidade da autorreflexão hegeliana, não compreendeu sua própria concepção e, em razão disso, acabou completando a demolição da teoria do conhecimento. Assim, o positivismo pôde esquecer o entrelaçamento da metodologia das ciências com o processo objetivo de formação da espécie humana, erigindo, sobre a base do esquecido e do recalcado, o absolutismo da pura metodologia (Habermas, 2014a, p. 30).

Mas estes questionamentos sobre a sobrevivência e sobre o papel da filosofia dentro da modernidade podem ser formulados, seguindo o próprio Habermas, em termos mais estritamente filosóficos: como é possível a sobrevivência de um pensamento metafísico depois de Kant? Uma breve leitura de *o pensamento pós-metafísico* pode ser útil para essa compreensão.

As definições clássicas da ideia de metafísica afirmam que [...] *o verdadeiro conhecimento tem a ver com aquilo que é pura e simplesmente geral, imutável e necessário*. Mas na modernidade isso torna-se distinto pois [...] *a partir de agora ela só pode encontrar um equivalente numa teoria da consciência* (Habermas, 1990, p. 22), que fornece os princípios subjetivos para juízos objetivos *a priori*. Hoje não se aceita mais, por suposto, uma metafísica *stricto sensu*, mas tão somente formulações metafísicas que visam a totalidade do mundo e do homem.

O problema, na concepção de Habermas, não é saber se a metafísica pode operar depois de Kant, mas saber se as verdades legadas pela tradição podem ser ou não aceitas pela modernidade. Mais do que isso, em que sentido tais conteúdos poderiam funcionar dentro dela. Pois se o papel teórico da filosofia se funda na possibilidade de que [...] *todas as competências da espécie [...] são passíveis de uma reconstrução racional* (Habermas, 1990, p. 23), então o problema é saber como a filosofia pode exercer, com o conhecimento alçado por intermédio desta mesma “reconstrução racional” das nossas competências, uma função de relevo dentro da práxis vital contemporânea. Assim, para Habermas, o papel da

filosofia é apropriar-se das verdades legadas pela tradição e verificar sua aceitação na modernidade¹⁷. A situação atual do pensamento mostra bem essa realidade.

Por um lado, temos o declínio da teoria do conhecimento que foi subsumida em uma teoria da ciência que tem na racionalidade dos procedimentos sua medida de validade; por outro lado, temos a perda de credibilidade do pensamento metafísico de ser um agente integrador entre o ente e o Ser, entre a multiplicidade e o Uno, isto é, de ser o meio pleno de uma filosofia da identidade. É no estreito hiato deixado pela compressão dessas duas realidade que a filosofia encontra seu lugar no mundo moderno. A constatação de Habermas é de que a ela não parece mais ser possível um *status* de pensamento capaz de integrar *a priori* e definitivamente. Por isso, o que lhe resta é o desempenho do papel sempre reflexivo da mediação: *a mediação interpretadora entre o saber dos especialistas e a práxis cotidiana, necessitada de orientação, é que pode dizer o que resta para a filosofia e qual o seu alcance* (Habermas, 1990, p.27).

Pelo até aqui exposto nota-se que a ideia de modernidade dentro do ocidente foi a raiz desta crise de existência ou validade do saber filosófico em confronto com a ciência racional. Ao menos, esta é a leitura de Habermas. Situando este momento crítico inicial intrinsecamente à filosofia a partir de Kant e, por consequência, da radicalização da crítica sobre este feita por Hegel, Habermas tecerá em *Conhecimento e Interesse* um diálogo crítico com este processo histórico dentro da filosofia. Voltemos, após entender o que Habermas espera de tarefa para a filosofia nos dias de hoje, a essa obra.

Os pressupostos mais elementares de uma hermenêutica dizem respeito à relação entre o todo e as partes. Prescrevem que as partes são compreendidas por uma hipótese do todo que se corrige e se refina conforme esclarece as próprias partes, numa relação circular entre todo e partes que torna efetiva a interpretação da obra. Por isso introduz-se aqui, primeiro, uma visão do todo e, em seguida, o detalhamento das partes.

17 Um fato digno de nota é que tanto Habermas quanto Rösen sistematizam em suas obras a relação entre suas teorias e os conteúdos da tradição. Se em Habermas a filosofia cumpre esse papel mediador, como apontado, em Rösen cabe à história essa articulação, já que toda história narrada de forma científica tem de haver-se de algum modo com a tradição que lhe é anterior, seja criticando esses conteúdos (narrativa crítica e genética), seja confirmando (narrativa tradicional) ou ainda articulando-a intertemporalmente (narrativa exemplar)(Rösen, 2001, 2010, 2015).

Habermas, assim, defende que todo conhecimento se vincula à interesses que o motivam e orientam. Esses interesses, como já preliminarmente levantado, podem ser classificados em três tipos: o interesse no controle da natureza e do mundo objetivo, satisfeito no *médium* próprio às ciências empírico-experimentais – denominado de interesse *técnico*; o interesse *prático*, que diz respeito à reprodução (simbólica) da vida social, nele atuando a produção de conhecimento próprio das ciências histórico-hermenêuticas; e, por fim, o interesse próprio à *emancipação humana*, que se realiza em dois níveis: no nível das limitações naturais e no nível da dominação social e da opressão humana; no segundo nível a emancipação ocorre através da reflexão e da crítica (Stieltjes, 2001, p. 322).

Uma visão panorâmica do seu processo argumentativo é fornecida pelo próprio Habermas, em passagem esclarecedora:

O processo de pesquisa das ciências naturais é organizado no quadro transcendental da ação instrumental, de modo que a natureza se torna objeto de conhecimento necessariamente sob o ponto de vista da disposição técnica. O processo de pesquisa das ciências do espírito se move no plano transcendental da ação comunicativa, de modo que a explicação dos nexos de sentido se encontra necessariamente sob o ponto de vista da proteção da intersubjetividade do entendimento. Nós concebemos aqueles dois pontos de vista transcendentais, visto que espelham as estruturas do trabalho e da interação, portanto, *os contextos de vida, como a expressão cognitiva de interesses condutores do conhecimento. Necessariamente, esse nexo de conhecimento e interesse só resulta, porém, da autorreflexão das ciências que satisfazem o tipo da crítica.* (Habermas, 2014a, p. 421, grifos nossos)

Essa *satisfação crítica* é vista por Habermas na psicanálise; neste trabalho tentar-se-á vê-la na teoria da história de Jörn Rüsen.

As análises de Habermas fixam-se em Kant para, a partir daí, traçar a gênese dos problemas que o conhecimento enfrentou desde então, não por *déficit* específico da filosofia do pensador de Königsberg, mas pela crítica não consequente de sua filosofia. Por isso é comum que a maneira argumentativa de Habermas receba, por parte de seus comentadores, o predicado de neokantiana (Lebrun *apud* Machado, 1988, p. 42). Kant, sem dúvidas, é fundamental para a compreensão desse processo e para a compreensão de grande parte da filosofia de Habermas, além de ser um elo evidente com o pensamento de Rüsen acerca da instituição de elementos universais de conciliação de narrativas culturais em conflito. Por isso, uma breve análise da importância de Kant pode nos ser útil.

Vista como ponto de convergência do pensamento filosófico anterior, sua obra constitui, ao mesmo tempo, fonte da qual brota a maior parte das reflexões do século XIX e XX. Sua obra mais conhecida e fundamental é a *Crítica da Razão Pura*. Tal obra busca reconciliar duas das mais importantes tradições filosóficas de seu tempo: o racionalismo britânico e continental, em confronto desde a virada do século XVI. Para tanto, mostra um viés de articulação possível entre o empirismo e a metafísica, entre os saberes possíveis pela experiência (*a posteriori*) e os acessíveis ao entendimento do pensamento puro (*a priori*). Para Kant a matemática, saber *a priori*, seria até então o único do seu tipo que poderia ser confirmado pela *empíria*, conciliando as duas dimensões do conhecer e tornando-se assim modelo para todo o conhecimento.

Em linhas gerais, a primeira parte da sua *crítica da razão pura* dedica-se ao problema de *como é possível conhecer*. Nela são delineadas duas formas em que isso é possível: 1) empírica ou *a posteriori* e; 2) pura ou *a priori*. A essa distinção junta-se outra: entre os juízos analíticos e os juízos sintéticos. Nos juízos analíticos, sem efeitos para o conhecimento, o predicado está contido no sujeito. Nos juízos sintéticos, ao contrário, estão unidos o conceito expressado pelo predicado ao conceito do sujeito, constituindo o único tipo de juízo que enriquece o conhecimento. Essa percepção gera três tipos combinados de juízo: os analíticos, os sintéticos *a priori* e os sintéticos *a posteriori*. Desses, apenas os *juízos sintéticos a priori* seriam relevantes para uma teoria do conhecimento, segundo Kant. A matemática, a física e a metafísica tem pretensões de juízo do tipo sintéticos *a priori* e Kant analisará os três. De seus estudos surge uma revolução: *a revolução consistiria em, em vez de admitir que a faculdade de conhecer se regula pelo objeto, mostrar que o objeto se regula pela faculdade de conhecer* (Chauí, 2005, p. 8). O papel da filosofia seria investigar justamente a existência desses juízos sintéticos *a priori*, basilares da possibilidade de conhecer, segundo a teoria kantiana.

O problema desse pensamento crítico, segundo Hegel, é que ele não seria crítico o suficiente, pois

A teoria do conhecimento pressupõe não reivindicar nada senão seu puro propósito de duvidar radicalmente. Na verdade, ela se apoia em uma consciência crítica que é o resultado de um processo inteiro de formação.

Assim, ela é usufruidora de uma etapa da reflexão que ela não pode admitir e, por conta disso, tampouco legitimar (Habermas, 2014a, p. 41)

Trata-se nesse primeiro momento, ainda, de levar a dúvida metódica cartesiana ao seu limite: diga-se um limite não ultrapassado nem mesmo por Descartes, já que *até a dúvida radical de Descartes poupa o Eu pensante* (Pinzani, 2009, p. 63). No *discurso do método* e nas *meditações metafísicas*, Descartes fornece o arquétipo da fundação da subjetividade humana por meio da sua dúvida metódica trifásica. A primeira trata de fazer uma tábula rasa das ideias herdadas das tradições, sejam científicas ou não. É, portanto, um primeiro momento de ruptura e de uma dúvida radical. A segunda etapa é o ancoramento em uma certeza fundamental, num *ponto de Arquimedes*, a partir do qual poder-se-ia construir todo o conhecimento novo sobre os escombros da tradição. Como se sabe, em Descartes esse ponto basilar é o próprio *cogito*. Por fim, em um terceiro momento, a questão se colocaria sobre a própria construção do conhecimento que pressupõe a subjetividade atuante de um sujeito do conhecimento. A partir desse truísmo todo o resto viria (Ferry; Capelier, 2017, pp. 157-159).

Para Hegel, mostrado pelo viés interpretativo de Habermas, Kant não transpassou a primeira fase: a de uma dúvida crítica incondicionada, da mesma forma que o próprio Descartes não a ultrapassou. Habermas vai concordar com a crítica hegeliana ao apontar que o pensamento kantiano possui pressupostos inconfessáveis, pois reivindica para si uma crítica radical que, caso plenamente exercida, minaria sua própria possibilidade de existência. Na sua crítica a Kant, Hegel vai apontar três desses pressupostos que estão imbutidos e encobertos na sua teoria: o conceito de ciência, o conceito de sujeito (Eu) e o conceito de racionalidade que os uniria (Habermas, 2014a, p. 42). Uma análise do alcance dessa crítica faz-se necessária pois ela é fundamental para o objetivo de nossa argumentação, já que Habermas fixa, justamente aí, o início da crise da filosofia – entendida como pensamento integrador – frente ao conhecimento. É a partir das consequências desta crítica que Habermas colocará a filosofia iniciando o processo que levaria ao que ele mesmo denominaria de *logocentrismo*, no qual tudo é remetido à subjetividade produtora (Habermas, 1990, p. 41ss).

A primeira pressuposição inconfessável presente na teoria kantiana, aponta Hegel, é um conceito normativo de ciência. Ele é desenvolvido porque a

argumentação de Kant deve se estruturar sobre um conhecimento prévio e prototípico. Em Kant tal conhecimento prévio e inquestionável toma a forma da *via segura da ciência*, cujo modelo ele vai encontrar justamente na matemática e na física newtoniana. É nesse momento que Kant denuncia a impossibilidade de fundamentar-se na metafísica, pois sendo um tipo de saber *a priori* não possuía a capacidade de se justificar pela empiria, isto é, *a posteriori*. Por isso sua crítica à razão pura pressupõe a estruturação das categorias de saber de modo que os pressupostos matemáticos devem ser aceitos como prévios, isto é, como inquestionáveis. Mais do que isso, devem ser aceitos nesta condição como base fundamental de um protótipo da ciência. Para Hegel, porém, esse saber que entra em cena já é fenomênico. A princípio, a crítica se confronta apenas com [...] *pretensões concorrentes do saber fenomênico* (Habermas, 2014a, p. 43) e para Hegel a crítica do conhecimento é justamente a exposição sem reservas desse saber fenomenológico. Para Hegel, o conhecimento é fruto de uma autorreflexão que exponha esse saber fenomenológico desde seu enraizamento no mundo da vida.

Essa última observação nos é particularmente cara: enraizamento no mundo da vida. Hegel dota seus pensamentos de autorreflexão ao vinculá-los a contextos vitais, nos quais interesses são mais claramente perceptíveis. Isso é algo mais ou menos difuso em sua obra. Em *o espírito do cristianismo e seu destino*, Hegel dá pistas da própria gênese da ciência na história espiritual da humanidade, no seu confronto com a natureza inimiga descrita pelo judaísmo: *a história faz menção de algumas reações frente à impressão deixada por esse massacre universal perpetrado pelos elementos hostis. Para que o homem pudesse enfrentar os ataques da natureza inimiga, precisava dominá-la* (Hegel apud Ferry; Capelier, 2017, p. 126). Na sua *filosofia do espírito de Jena*, Hegel afirma que esse papel era delimitado ao trabalho, uma forma de satisfação de necessidades que particularmente distingue o *espírito* da *natureza* por meio da fabricação de instrumentos pois, *por meio deles, o sujeito deixa a natureza trabalhar por ele e se liberta, assim, do poder dela. A dialética do trabalho consiste no fato de que a sujeição do sujeito à natureza segue a sujeição da natureza ao sujeito* (Pinzani, 2009, p. 57)

A segunda pressuposição não refletida que Hegel vai acusar no pensamento kantiano é a ideia de *sujeito*, ou antes um conceito normativo de *Eu*. Em Kant essa pressuposição é instituída como tribunal resolutivo dos conflitos da razão. Repare-se que é, portanto, uma instância pressuposta, isto é, não é discutida e exposta criticamente por Kant. Por outro lado, em Hegel *a consciência expectante da fenomenologia se sabe como um elemento incluso na experiência da reflexão* (Habermas, 2014a, p. 44). Para Hegel, essa instância posta como consciência certificadora vinculada ao sujeito só estaria pronta, ao contrário do que afirma Kant, no fim do processo e não previamente. Indo justamente de encontro ao pensamento de Kant, Hegel *não conecta a constituição do Eu com a reflexão do Eu solitário sobre si mesmo* (Habermas *apud* Pinzani, 2009, p. 56). Para ele a consciência de si não é originária, mas inteiramente fruto de um devir e, como tal, resulta da interação e do reconhecimento recíproco, meio pelo qual sujeitos se formam mediados pela comunicação.

O terceiro pressuposto mostrado por Hegel é o da separação kantiana entre a consciência prática (*eu como vontade livre*) e a consciência teórica (*eu como unidade de consciência*). Em Hegel, referindo-se a um conceito de racionalidade basilar, tal separação é obliterada pelo processo de reversão da consciência por meio da dissolução crítica de identificações, da ruptura de fixações e da destruição de projeções pela via de uma *negação determinada* (Habermas, 2014a, pp. 46-47). Nesse processo formativo da consciência, *uma forma de vida, que se tornou abstração, não pode ser negada sem deixar vestígios, não pode ser revolucionada sem consequências práticas* (Habermas, 2014a, p. 47). Quer-se como isso explicitar que, para Hegel, a consciência é dialética e contém em si a diferença entre teoria e prática que Kant quer pressupor separados de modo arbitrário.

Hegel, assim, radicaliza a crítica do conhecimento kantiana submetendo suas próprias pressuposições à autocrítica. Mas se ao radicalizar ele acaba demonstrando que a teoria do conhecimento kantiana na verdade se baseia nos pressupostos gerais do modelo da física newtoniana e da matemática – não refletidos de modo esclarecedor por Kant –, ao mesmo tempo Hegel coloca a ciência como uma imperfeição frente ao verdadeiro conhecimento, como um saber elaborado e rico mas sem alma, uma espécie de templo para um *culto sem*

*santíssimo*¹⁸. O que Hegel chama de verdadeiro conhecimento só poderia ser alcançado com o atingir do espírito ao *absoluto*, ao qual apenas a filosofia fenomenológica poderia ter acesso. Desaparece, com isso, a possibilidade de um referencial *externo* seguro: as determinações transcendentais se formariam a si mesmas, por intermédio da reflexão. Na leitura de Habermas, a *fenomenologia do espírito* de Hegel aponta a reconstrução desse saber em três turnos: o processo de socialização do indivíduo, a história da espécie e, por fim, o modo pelo qual essa história se reflete nas formas do *espírito absoluto*, termo que Hegel usa para descrever a arte, a religião e a própria ciência (Habermas, 2014a, pp. 48-51).

O problema disso tudo, para Habermas, é que Hegel não fundamenta, nem pode fundamentar, sua visão de modo consequente. A crítica hegeliana a Kant não faz a teoria do conhecimento avançar, mas retroceder aos quadros de uma metafísica vinculada a um saber absoluto, fundada na identificação plena entre sujeito e objeto, não se libertando dos pressupostos mais básicos de uma filosofia da identidade. Isto é, sua resposta fica presa dentro dos quadros de uma filosofia do sujeito, fundamentado em uma consciência transcendental em si. É como se, diante do quadro penoso no qual o pensamento de Kant deixou a metafísica definida como saber imperfeito e atado ao pensamento puro, Hegel propusesse um remédio forte demais. Em vez de restabelecer a paciente, teria feito com que ela acabasse por definitivamente sucumbir à crise de validade. O pecado de Hegel, de acordo com a análise no legado por Habermas, é o excesso crítico contra a suposta falta de crítica por parte de Kant. Nessa linha, é o próprio Habermas quem resume a questão:

A crítica do conhecimento de Kant se deixa dirigir por um conceito empírico de ciência dado na figura da física de sua época, obtendo dele os critérios da ciência possível. Hegel mostra que uma crítica do conhecimento que segue sem reservas sua própria intenção tem de renunciar a

18 “A doutrina exotérica da filosofia kantiana - de que o entendimento não poderia ultrapassar a experiência, caso contrário, a faculdade do conhecimento tornar-se-ia razão teórica, que, para si, daria à luz a nada mais que quimeras - *justificou, pelo lado científico, a renúncia ao pensar especulativo*. Ao encontro desta doutrina popular veio a gritaria da pedagogia moderna, a miséria dos tempos, que dirige o olhar para a necessidade imediata, que, assim como a experiência seria o elemento primeiro para o conhecimento [Erkenntnis], *também a inteligência teórica seria até mesmo nociva para a habilidade na vida pública e na vida privada e que o exercício e a formação prática seriam, em geral, o essencial e unicamente proveitoso*. - *Na medida em que a ciência e o senso comum colaboram assim entre si para levar ao declínio da Metafísica, pareceu ter provocado o espetáculo singular de ver um povo culto sem Metafísica - como um templo ricamente ornamentado, mas sem santíssimo* (Hegel, 2016, pp. 25-26, grifos nossos)

pressuposições dessa espécie, fazendo antes com que o padrão de medida da crítica derive da experiência da reflexão. Hegel chega ao conceito de ciência especulativa porque não procede de maneira consequente e relativiza, sob as pressuposições da filosofia da identidade, a crítica do conhecimento enquanto tal. *Perante aquela norma, as ciências que procedem metodicamente, sejam as da natureza, sejam as do espírito, revelam-se não mais que limitações do saber absoluto, ridicularizando-se* (Habermas, 2014a, p. 55, grifos nossos)

Abriu-se então o distanciamento, aparentemente irreconciliável naquele momento, entre ciência e filosofia. A ciência acabaria apossando-se mais tarde do saber desenvolvido pelo positivismo de Auguste Comte e de Ernst Mach, capaz de fornecer provisoriamente os elementos teóricos de que necessitava. A filosofia, por outro lado, viu-se buscando uma re-aderência ao mundo através de um desiderato de ressituação própria dentro do quadro do pensar pós-metafísico. Contudo, esse quadro pós-metafísico não oferece gratuitamente a tela para que a imagem de uma filosofia primeira, reconciliada com a ciência, se opere.

Para Habermas (1990) a filosofia sempre se vinculará à metafísica enquanto pensar que a razão cognoscente se reencontra com o mundo racionalmente estruturado, sendo capaz de dotar a natureza e a história de estrutura racional, levando-as a serem uma totalidade em si mesmas. O contrário, no entanto, acontece com as ciências experimentais modernas, onde a razão é encolhida para caber dentro do nível dos procedimentos, ou seja, para ser subsumida dentro dos quadros gerais do método científico. Fica evidente para ele que *a racionalidade do procedimento não está mais em condições de garantir uma unidade antecipada na pluralidade dos fenômenos*, capaz de se concretizar somente por intermédio da reflexão filosófica (Habermas, 1990, p. 44). Por isso, para Habermas, esta é a gênese do processo situacional que vai encontrar, no chamado Círculo de Viena, a identificação entre a razão em si e a instrumentalização de seu uso monológico ou, como Rouanet (1987) identificou, com uma razão entregue à brutalidade imanente dos fatos empíricos, transfigurados agora em sua própria norma e incapaz enquanto tal de pensar fins e valores. O Habermas da década de 1980 retomará essa discussão, sobretudo na segunda consideração intermediária da sua teoria da ação comunicativa, que será estudada no terceiro capítulo deste trabalho. Por enquanto sua atenção volta-se para os herdeiros dessa radicalização crítica: marxismo e positivismo.

2.2 MARX: TRABALHO E EMANCIPAÇÃO

O primeiro aspecto da crise da teoria do conhecimento, que mostra que a filosofia e a ciência se afastaram justamente pela radicalização da crítica kantiana por Hegel, já foi abordado acima. Habermas irá descrever a partir daí como o que sobrou dessa crítica foi reformulado por Karl Marx contra o próprio Hegel, numa espécie de radicalização da radicalização. Se na sua *enciclopédia*, Hegel diz, nos parágrafos 381 e 384, que a natureza é segunda do espírito, Marx, como se sabe, vai justamente inverter isso: é o espírito o segundo da natureza (Habermas, 2014a, p. 56). Assim, analisa Habermas, se Hegel colocava o *espírito* como o primeiro *absoluto* em oposição à natureza, que não seria outra coisa senão o próprio espírito (isto é, a própria cultura que ainda não se percebeu como tal e fica presa à aparência como natureza), em Marx essa primazia do espírito parece no mínimo muito improvável. Para ele, isso seria o equivalente a pôr o selo da filosofia da identidade parmenídica sobre uma estrutura de pensamento que se romperia ao primeiro contato com a natureza em si.

Entretanto, Marx não contrapõe à Hegel um materialismo simplista. Com base nas teses de Feuerbach, é no naturalismo que ele encontra o caminho teórico capaz de se opor ao pensamento de Hegel. Mas, de acordo com Habermas, Marx faz isso a partir de uma perspectiva de superação contrapositiva às teses de Feuerbach. Para isso, Marx salienta a existência e o protagonismo de um organismo dependente e adaptativo que interage com este mundo dado previamente como natureza, de modo que o transforma via sua presença atuativa vital. Com isso, Marx rompe com o pensamento centrado em um sujeito autoconsciente e transcendental que projetaria seu mundo de um lugar isolado e privilegiado. Em seu lugar, Marx prefere colocar um organismo que, por intermédio do trabalho, regula seu metabolismo (em síntese) com as condições naturais prévias a sua existência. Repare-se, contudo, que a categoria trabalho é utilizada tanto por Hegel quanto por Marx como fundamental no processo de desenvolvimento de suas teorias. Contudo, o conteúdo que um e outro atribuem a esta palavra divergem em alguns sentidos.

Vale a pena separar tais concepções de trabalho antes de mostrarmos como ele representa um papel fundamental na teoria materialista de Marx.

O conceito de trabalho em Hegel é evolutivo. Dentro dos seus escritos nos tempos de *Jena*, o trabalho é visto como o *concreto fazer-se coisa do eu*, já que ao transformar a natureza a sua volta para poder sobreviver, o homem também transforma-se a si mesmo. O Eu, ao construir, se constrói. É ativo e passivo a um só tempo.

Não se trata, portanto, de mera atividade exterior, mas principalmente de uma elaboração, de uma explicitação da vida interior e de uma construção social. Na medida em que lida com a natureza, com os objetos e os processos laboriais, o homem desenvolve não apenas instrumentos e habilidades, mas também a sua consciência, a cultura, o encontro e o reconhecimento dos outros, a construção da inter-subjetividade, da linguagem e de um mundo de valores sociais (“eticidade”) (Semeraro, 2013, p. 91).

Mas o homem não trabalha só, de modo isolado¹⁹. O faz, ao contrário, de modo social e inserido em um ambiente interacional com outros homens. Nesse ambiente intersubjetivo compartilhado, distorções podem ser percebidas, sobretudo na apropriação diferencial individual do produto do trabalho social. Se para o jovem Hegel essas distorções do mundo do trabalho eram naturalizadas, para o Hegel da *Fenomenologia do Espírito* ela é vista como fruto indesejável da dominação surgida na regulação deficiente do ambiente interacional. É bastante conhecida a sua dialética do *senhor e do escravo*, que reflete justamente essa distorção, na qual Hegel vai afirmar que somente pela superação dessa diferença poder-se ter o trabalho como fruto de uma obra social e ética de todo um povo. Diferentemente dos liberais de seu tempo, não é apenas na livre concorrência que Hegel coloca a fé regulatória desses desequilíbrios, mas sobretudo na ideia de Estado.

Marx credita a Hegel a inauguração da compressão do trabalho como uma categoria histórica e social. Marx acredita que o homem, ao operar sobre a natureza e alterá-la, ele muda ao mesmo tempo sua própria natureza. Nesse ponto, coincide com Hegel. Contudo, diferentemente de seu mestre, Marx não vê apenas o elemento positivo do trabalho, mas também seu aspecto negativo e opressor, fruto de uma construção histórica que Hegel não analisa nem critica – e desta forma a

¹⁹ Nos referimos, evidentemente, ao elemento conceitual de homem e não a indivíduos.

naturaliza. Por isso pra Hegel a questão principal é o reconhecimento e não a superação fática e histórica das condições que permitiram a existência dos desníveis concretizados na figura do senhor e do escravo ou do capitalista e do trabalhador. De forma diferente, para Marx

O trabalho [...] não é mera atividade produtiva nem é realizado em vista da manifestação do espírito, mas é a forma específica da *práxis humana que abrange toda a vida material, filosófica, econômica, pessoal, social, política, cultural*. Deste modo, nas mãos de Marx, a filosofia clássica alemã se transforma em ciência da “história da evolução do trabalho” e a produção torna-se a chave para “compreender toda a história da sociedade” (Semeraro, 2013, p. 96-97, grifos nossos).

O próprio Habermas corrobora essa diferenciação, e enfatiza que o trabalho ganha, em Marx, a capacidade de alcançar a categoria de síntese metabólica entre o mundo e o sujeito. Com isso, ele faz “aterrissar” os planos ideários de Hegel por meio da concretude da espécie humana como constituidora fática do próprio mundo.

O sujeito da constituição do mundo não é uma consciência transcendental em geral, mas a espécie humana concreta, que reproduz sua vida sob condições naturais. Que esse “processo de metabolismo” assuma a forma de processos de trabalho social é algo que depende da constituição física desse ser natural e de algumas constantes de seu entorno natural (Habermas, 2014a, p. 60)

O que é transcendental em Marx, portanto, é o trabalho social, enquanto meio de intermediação metabólica entre homem e natureza. Não uma subjetividade criadora que guia a concretização, sempre limitada (e não movida) pelas condições históricas postas a cada tempo e lugar. É justamente por meio do trabalho, que passa a ter em Marx o valor de síntese metabólica, que se pode dizer que a humanidade se humaniza.

A natureza não é o ‘de fora’, o ‘externo’ indiferente aos homens. O exterior e o interior são inseparáveis porque o trabalho é o metabolismo do homem e da natureza. A transformação da natureza pelo trabalho humano ‘naturaliza o homem e humaniza a natureza’. Não há, na teoria de Marx, dualismo entre homem e natureza, natureza e cultura” (Matos, 1993, p. 25).

Desta maneira caracterizado, o trabalho possui, no materialismo histórico de Marx, um valor referencial de síntese, fundamental enquanto categoria de

mediação entre a natureza objetiva e a natureza subjetiva. Além disso, o trabalho designaria uma espécie de mecanismo por intermédio do qual se daria o desenvolvimento histórico-adaptativo da própria espécie humana (Habermas, 2014a, p. 62). Dessa forma entendida, esta síntese mediante trabalho seria a responsável por todo o ganho material e subjetivo da humanidade, como bem atestou Marx no seu célebre enunciado de que os cinco sentidos do homem é um trabalho empreendido por toda a história universal da humanidade. Torna-se vital, portanto, que entendamos corretamente como Habermas define, em seus próprios termos, o conceito de trabalho que ele apropria de Marx:

O trabalho é primeiramente um processo entre o homem e a natureza, um processo no qual o homem faz mediação com a natureza por meio de seu metabolismo, regulando e controlando-o em virtude de seu próprio ato. Ele se contrapõe à matéria natural como um poder natural. As forças naturais pertencentes à sua corporeidade, braços e pernas, cabeça e mão, ele as põe em movimento a fim de se apropriar da matéria natural em uma forma útil para sua própria vida (Marx *apud* Habermas, 2014a, p. 60)

Portanto, em Marx, a síntese entre o particular e o universal, entre o homem e a natureza, seria realizada no *medium* do trabalho: a síntese é, basicamente, a dinâmica de um ser, de um sujeito da espécie, que se produz e reproduz no curso histórico mediante o trabalho. O acúmulo dessa história da espécie via trabalho social, traduzidas por Marx como forças produtivas acumuladas, promove alterações no interior do mundo dentro do qual sujeitos e objetos se interagem. A consequência lógica mais básica disso é que não poderia haver, assim, uma identidade fixa e transcendental. A cada fase o homem empregaria uma consciência autorreflexiva que se depara com as estruturas subjacentes do mundo do trabalho social que já é síntese dada entre o ser ativo e a natureza.

Nesses termos entendida, a síntese metabólica via trabalho social não é apenas um mote histórico, é também e sobretudo uma categoria do conhecimento, já que promove a objetificação da própria natureza.

A natureza se constitui como natureza objetiva para nós por meio do trabalho social, que, contudo, representa não apenas uma categoria antropológica fundamental, mas igualmente uma categoria do conhecimento. [...] nosso conhecimento da natureza, contudo, está ligado necessariamente "ao interesse em dispor dos processos naturais em termos tecnicamente possíveis" (Pinzani, 2009, p. 63 com citações de Habermas)

Mas, se a síntese não se realiza no *médium* do pensamento, como até então atestavam os ditames de uma filosofia centrada na consciência, nem nos paralogismos da pura razão que reconduzia a uma concepção de absoluto, então sua base de sedimentação, seu substrato necessário, não é o conjunto entrelaçado de símbolos articulados por uma consciência, seja ela isolada ou coletiva, mas o sistema do trabalho social em si, na sua materialidade vinculada ao paradigma da produção. Embora esse raciocínio seja consequente, Habermas irá problematizá-lo justamente no conteúdo de seu resultado e dizer, em seguida, porque essa crítica ainda não está ajustada conceitualmente.

Ao examinar mais detidamente o conceito de síntese, Habermas irá mostrar que, ao contrário da síntese hegeliana, a de Marx não pode ser absoluta. Isso porque, apesar dos imperativos de um sujeito que fabrica instrumentos e produz sua própria história no confronto com a natureza, essa mesma natureza não se submete passivamente às categorias deste sujeito agente. Nesse processo, a própria natureza sempre mantém, no confronto com este sujeito, seus caracteres de independência e exterioridade. Ao contrário da síntese nos moldes de Kant²⁰, na qual ela alcança via imaginação uma unidade efetiva e passa a pertencer, a partir daí, a um inventário inalterável da consciência propriamente dita (na qual o contexto transcendental é avivado dentro dos processos de trabalho social – em que o saber tecnicamente empregável resultante das ciências naturais e o saber pragmático da *praxis* cotidiana encontram-se na mesma categoria, divergindo apenas na forma histórica de imposição), em Marx essa síntese absoluta mediante trabalho social não é possível, já que ela se dá no meio da mutabilidade sócio-histórica das sociedades²¹. Síntese é, então, nos termos próprios ao materialismo, um ato-fato relativo à esfera da história universal.

Cada geração obtém sua identidade apenas em contato com a natureza formada historicamente desde o início, a qual ela, por sua vez, reelabora. O sistema do trabalho social é, sempre, o resultado do trabalho das gerações passadas; ele define uma 'proporção entre trabalho e matéria natural' que é sempre nova. Contudo, o sujeito presente não pode ser estranho a totalidade dos sujeitos antecedentes, por meio dos quais ele foi 'posto', isto é, posto em condições de confrontar-se com a natureza no seu nível historicamente determinado (Habermas, 2014a, pp. 78-79)

20 Habermas a denomina de *momento kantiano* do marxismo.

21 Consequentemente, Habermas denomina essa síntese de momento não-kantiano do marxismo.

O problema é que, para Habermas, este conceito marxista de síntese mediante trabalho social, muito embora permita imputar ao sistema de trabalho socialmente produzido um peso essencial como história da natureza em direção ao homem, ou, em outros termos, como uma história da consciência transcendental, seria acanhado demais devido a uma redução conceitual fundamental. Tal redução, que aliás é o ponto de partida para a própria obra habermasiana ora analisada, corresponde a limitar a constituição e a autoconstituição da história da espécie humana ao anglo exclusivo da produção, ou seja, ao trabalho socialmente instituído. Habermas aponta como principal problema do marxismo justamente essa *redução do ato de autoprodução humana ao trabalho* (Habermas, 2014a, p. 83)

Entendendo a teoria societária de Marx como uma teoria do conhecimento, Habermas vai lamentar o fato de que o autor da *Ideologia Alemã* tenha reduzido o processo de produção e reprodução da vida humana, com sua cultura e vida material, a apenas um momento deste processo de emancipação. *Marx reduz o processo de reflexão ao âmbito da ação instrumental* (Habermas, 2014a, p. 85), isto é, ao âmbito da ação racional controlada pelo êxito. Se o homem, em seu processo histórico de autoconstituição, é guiado pela emancipação e tem que agir em dois planos, o do não-Eu enquanto confronto com o mundo da natureza pela via do agir instrumental, e a do Eu, no sentido de libertar-se das opressões por ele criadas, via agir comunicativo, em Marx esse complexo fica restrito ao paradigma do mundo que se faz pela produção, ou seja, pelo agir instrumental. A práxis social fica assim atrofiada à apenas um de seus momentos: o do trabalho.

Se Hegel foi o responsável por colocar em perigo vital – para Habermas – a constituição das bases de uma teoria do conhecimento, o *telos* terapêutico marxista, desidealizando o processo de constituição do *homem-no-mundo*, não a salvou de ser reduzida a uma teoria da ciência.

Ora, o que é problemático, segundo Habermas, é Marx querer desenvolver uma ciência natural do homem de cunho positivista [Eul 61], que, portanto, acabaria sendo uma forma de saber técnico que visa dispor do seu objeto; isso permitiria 'o controle dos processos da vida social' [Eul 65]. Essa concepção da natureza e da nossa relação com ela não se distingue da concepção positivista (Pinzani, 2009, p. 63)

Disso decorre que sua ruptura e descrédito, sempre de acordo com leitura de Habermas, veio a se consumir justamente no momento em que, ao ser abandonada pela filosofia da identidade e da consciência – ainda possível de conciliação com Kant, com base no modelo da física – a ciência viera a se resguardar de modo não refletido sob a doutrina positivista de Auguste Comte e Ernst Mach. Como já salientamos, a análise habermasiana entra em contato crítico com o positivismo de forma muito radical.

Uma explicação dessa crítica dura deve-se à acusação de Habermas ao aspecto não reflexivo do Positivismo. De acordo com essa crítica, Habermas acusa o positivismo de, ao evitar a reflexão, ter transformado a razão Iluminista – sempre dual – em uma razão deficiente e parcializada. Isso se daria porque o positivismo é uma concepção autorreferida de conhecimento que seguiu promovendo uma vinculação irrestrita entre conhecimento válido e ciência experimental, cujos métodos e meios de controle sempre garantiriam o sucesso de suas proposições. A ciência, seguindo o método prescrito na filosofia comteana, estaria blindada contra a infiltração reflexiva promovida pela filosofia. Assim, o positivismo

Encastelou-se na suposta imparcialidade do método científico e reconduziu a razão à técnica da investigação. Nessa prática, o saber desenvolve com facilidade uma ilusão de autonomia, desvinculando-se das condições que o possibilitam, uma delas a *intersubjetividade*” (Stieltjes, 2001, p. 42),

Com isso, a análise de Habermas prescreve que a atitude filosófica do positivismo joga para trás dos métodos o sujeito cognoscente que, por sua vez, oblitera-se nesse processo até o ponto de ser banido do horizonte do qual sempre participou – tanto em Kant e Hegel, quanto em Marx – como sistema de referência (seja como um *Eu*, como um *espírito* ou mesmo como *espécie*). Isso é levado a cabo por uma teoria da ciência que não esclarece o sujeito por via de uma concepção, que a teoria habermasiana vai encarar como ingênua, de que a ciência descreve fielmente, como uma cópia isomorfa perfeita, a realidade. Vem daí a identificação, muito presente até hoje, entre ciência e verdade.

2.3 COMTE, MACH E PEIRCE: DO POSITIVISMO AO PRAGMATISMO

Se nos fosse permitido fazer um resumo panorâmico, nele poderíamos ver que o ponto principal da escrita filosófica de Auguste Comte – para os fins aqui perseguidos - é o seu ataque frontal ao que sobrou da metafísica subjacente à filosofia do século XVIII. Subjacente porque, antes dele, a metafísica fora enfrentada, tanto pelo já citado Kant na Europa continental, quanto por David Hume em meio ao empirismo britânico. Contudo, ninguém a atacou como Comte. Dentro de sua teoria, a metafísica era considerada apenas uma fase do desenvolvimento humano, importante, mas que tomou lugar logo após a fase estritamente teológica da humanidade. Na sua filosofia evolutiva da história, a metafísica representava uma fase superada, dando lugar ao conhecimento científico. Repare-se nos termos: dando lugar, sendo superada, não possuindo nenhum efeito complementar sobre o conhecimento. Por isso sua crítica à metafísica não é reposicional como em Kant ou Hume, e sim uma crítica total.

Comte foi além de tais autores, não apenas em aceitar o sucesso da destruição das ilusões transcendentais, mas na incorporação formal da fase metafísica na evolução da humanidade como fase superada pelo advento do pensamento positivista (Giddens, 1998, p. 171)

Este ponto é fundamental para Habermas, pois para ele *o positivismo assinala o fim da teoria do conhecimento. Em seu lugar aparece uma teoria das ciências* (Habermas, 2014a, p. 117). O positivismo assinalaria, assim, o fim de uma determinada era ou paradigma (lembrando sempre o sentido que se emprega aqui o termo). Tal paradigma prescrevia que o sujeito que conhece representava o ponto central do sistema de referência do próprio modo de conhecer. Habermas vê nisso o processo de encobrimento total do próprio sujeito do conhecimento. Sem esse sujeito, *o sentido do conhecimento é definido por meio das realizações das ciências [...]* (Pinzani, 2009, p. 64). Isto é, um princípio autorreferido de organização do modo de conhecer: o chamado *cientificismo*.

O positivismo reprimiu as tradições mais antigas com tanta tenacidade e monopolizou a autocompreensão as ciências com tanta eficácia que, desde a autossuperação da crítica do conhecimento por parte de Hegel e Marx, a aparência objetivista não pode mais ser quebrada por um retorno a Kant, mas somente de maneira imanente mediante uma metodologia que segue

seus próprios problemas e se vê forçada a autorreflexão (Habermas, 2014a, pp.120-121).

Ou seja, para Habermas o positivismo não mais pode ser superado pela crítica externa de uma filosofia reabilitada, mas tão somente por intermédio da adoção de uma perspectiva autorrefletida das ciências. Habermas identifica, assim, que o positivismo inaugura uma nova filosofia da história, mais precisamente uma *filosofia cientificista da história* como substituta de uma reflexão integradora, até então a cargo da filosofia que se seguiu até Kant. Mais do que isso, Habermas afirma que fora justamente a aderência do positivismo a essa filosofia da história - que transforma o processo científico em seu próprio *telos* (o progresso) - que o salvou da própria irracionalidade (Habermas, 2014a, p. 122). Tendo em vista que a passagem de uma teoria do conhecimento para uma teoria das ciências enseja, obrigatoriamente para Habermas, uma redução, a autorreflexão desta, por suposto, teria que fazer o caminho contrário, reconstruindo o processo reducionista de modo crítico.

Com base em Auguste Comte, a teoria da ciência positivista opera pela via da oposição. Tal oposição encontra sua realização fenomênica entre real (positivo) e quimérico (metafísica). "Positivo", para Comte, é o factual oposto ao imaginário (*réel - chimérique*), o certo oposto ao incerto (*certitude - l'indécision*), o preciso, o útil e o relativo (*le précis, l'utile et le relatif*) em oposição ao vago, ao vão e ao absoluto (*le vague, l'oiseux, l'absolute*). Isso, para Habermas, era na essência o conhecimento positivo²² (Habermas, 2014a, p. 126).

Ao abandonar a perspectiva metafísica – e com ela sua destinação ao todo – o positivismo recomenda que os pesquisadores se preocupem com o possível e não com seu contrário. O positivismo volta-se, assim, para o empirismo visando ter uma *certeza sensível* que permitiria o acesso ao mundo factual, isso é, existente. Ao lado deste empirismo estaria garantida a *certeza metódica* que é exigida. Assim, a *certeza do conhecimento [...] significa, portanto, a certeza empírica da evidência*

22 Embora cientes de que Habermas, guiado pelo interesse de demonstrar um efeito específico da teoria positivista, reduz bastante o campo analítico visando fazer coincidir seu conceito com o de uma filosofia simplista na forma e suicida no conteúdo, seguimos sua análise, uma vez que não nos interessa para este trabalho exatamente o positivismo si, mas tão somente a visão de Habermas sobre ele.

sensível e, simultaneamente, a certeza metódica de um procedimento obrigatoriamente unitário (Habermas, 2014a, p. 127).

Ao lado destas certezas ainda temos que satisfazer a exatidão do conhecimento produzido, ou seja, a elaboração formal (e coerente) de teorias de fundo nomológico. As teorias científicas, formas essenciais do conhecimento para o positivismo, são fundamentalmente compostas

[...] no essencial de *leis e não de fatos*, embora estes sejam indispensáveis para fundamentar e sancionar aquelas; de sorte que nenhum fato isolado, seja de que tipo for, pode ser incorporado à ciência antes que ele ao menos seja vinculado corretamente a um outro conceito qualquer com o auxílio de uma hipótese racional (Comte *apud* Habermas, 2014a, p. 128, grifos nossos)

Este pensamento filosófico é completado pela ontologia factual de Ernst Mach, mais conhecida como *doutrina dos elementos*. Para Mach, a existência do dado (fato) imediato é colocada como o essencial, para além do qual nada realmente existiria ou, ao menos, nada realmente teria relevância positiva. Nessa linha, ele atesta a faticidade dos fatos, ou seja, a certeza de que a percepção subjetiva e, por extensão lógica, a vigência exterior de algo é válida para todos os sujeitos. Para isso ele usa de um monismo, ou seja, a ideia de que a realidade é composta de um único plano. Não há diferença entre essência e aparência. Esse monismo significa que o dualismo percebido no mundo e no Eu são, na verdade, não duas realidades, mas uma variante do sentido da investigação. A única diferença *entre uma relação com um objeto físico e um ente psíquico, por exemplo, depende da questão de saber se eles ultrapassam ou não as superfícies sensíveis ou a periferia dos sentidos* (Fisette, 2009, p. 540). Assim, uma cor é algo físico se a relacionamos com a refração (física) da luz; é uma sensação se a relacionamos com o olho (seu efeito estimulante no nervo do corpo). Em todo caso, é a direção perceptiva – e não a realidade – que se altera (Habermas, 2014a, pp. 137-138).

Assim, Habermas expõe o nivelamento ontológico entre essência e aparência. Mas, com ele, surge também a obstrução a sua problematização, uma vez que todo objeto seria uma coisa evidente em si. Sobre esse estado de fatos é que o positivismo se embasa. Para Habermas, em vez da busca pela essência que caracterizaria uma metafísica, o positivismo visa antes sistematizar o funcionamento

das aparências. O critério positivista de demarcação é, portanto, a ideia de que a ciência produz uma cópia de fatos. A ciência, em oposição à metafísica, caracteriza-se pela duplicação de fatos e, para Habermas, esse pensamento visa cobrir o máximo de realidade com o mínimo de conhecimento possível (Habermas, 2014a, p. 144). Mas um conhecimento mínimo que dever ser útil²³.

Como já apontado acima, o conhecimento positivo não deve imiscuir-se na satisfação de uma *curiosidade estéril*, como diria Comte, mas na busca de conhecimentos úteis, no sentido de ter por norte uma melhoria contínua das condições de vida, sejam elas individuais ou coletivas. O conhecimento vincula-se, assim, à ideia de ciência e de técnica de forma pseudo-harmoniosa. Uma das características do conhecimento compreendido dessa forma, que poderia tornar-se fulcro de uma sociedade de paz e de harmonia social tecnicamente coordenada, trata-se da sua *previsibilidade*. A expressão científica da previsibilidade dá-se por meio da elaboração de leis²⁴ que visam reduzir ao mínimo a pluralidade exposta pelo mundo sensível, além de condensar essa multiplicidade em enunciados passíveis de serem verificados. Contudo, para Habermas, a autorreferência isolante é clara: só se poderia pensar o conhecimento se fosse feito pela via da ciência, já que nos quadros de referência do positivismo os dois já estão identificados e assim pressupostos. O conhecimento fica, assim, entregue às próprias reflexões autorreferidas, já que a metafísica desaparece dos discursos. Mas esse desaparecimento, afirma Habermas, não significa que ela foi superada criticamente; significa apenas que ela foi esquecida, isolada, desconsiderada e retrospectivamente colocada ao lado do mito e da religião. O cientificismo monopolizaria, a partir de então, todo o conhecimento e todas as formas de conhecer que pretendesse ter uma validade geral.

23 Uma observação pertinente é sobre a ideia de *economia de pensamento* desenvolvida por Mach, segundo a qual todo desenvolvimento técnico e mecânico que a humanidade empreendeu obedece a um imperativo biológico de conservação de energia e ganho vital de tempo. Esses artifícios, cuja expressão máxima é o método de pesquisa científica, são compensações culturalmente desenvolvidas para a pobreza estrutural do homem. Assim, “De fato, todos esses artifícios são relativos à própria natureza de nossa constituição psíquica, e eles são o resultado de um desenvolvimento natural ou de certos processos naturais de economia de pensamento” (Fisette, 2009, p. 568)

24 Utilizamos, portanto, o termo *lei* sentido científico e não no sentido jurídico de norma moral prescritiva (positiva ou negativa). Como objeto da nomologia, lei pode ser descrita como uma regra que estabelece uma relação constante entre fenômenos ou entre fases distintas de um mesmo fenômeno. Geralmente baseada na observação empírica, uma lei permite descrever um fenômeno que ocorre com certa regularidade, estabelecendo relações de causa e efeito e permitindo, assim, certa previsibilidade do fenômeno descrito.

Para Habermas, é apenas com Charles Sanders Peirce e sua reformulação do positivismo (o pragmatismo) que a teoria da ciência passa a cogitar a possibilidade da reflexão e vislumbrar uma possibilidade de regressar a uma teoria do conhecimento. Isso, sempre seguindo o raciocínio de Habermas, se dá devido a um fator crucial: Peirce não recai na ontologização dos fatos, pois inclui o sujeito²⁵ no processo de conhecimento (Habermas, 2014a, p. 148). Assim, *Peirce, pelo contrário, 'não soçobra frente à postura objetivista do antigo positivismo'* [Eul 116], *já que, para ele, a ciência se caracteriza por um método que deveria permitir a obtenção de 'um consenso permanente e livre de qualquer imposição'* [Eul 117] (Pinzani, 2009, p. 64).

Contudo, para que isso ocorra, é preciso que se acredite no progresso do conhecimento, por meio do qual, persistindo-se com a pesquisa sob condições favoráveis, chega-se inevitavelmente à verdade. Os termos persistência e inexorabilidade dão a tônica desse modo de conhecer, pois não se crê mais nas ciências em *si*, mas no desencadear persistente seu processo. O artigo de fé desloca-se. A teoria pragmática da ciência é, portanto, uma tentativa de aclarar a lógica do progresso científico, diferenciando-a e a situando além de uma lógica formal, mas aquém de uma lógica transcendental (Habermas, 2014a, p. 153-154). Contra Kant, Peirce considera o conhecimento um produto de seres-pesquisadores, não como uma operação da consciência transcendental como quer o pensador alemão. Não que Peirce abra mão do elemento transcendental; o que ele faz é situá-lo no seu conceito de realidade, visto como o sumário relativamente estabilizado dos consensos acumulados obtidos por um processo científico não perturbado. *Diferentes cabeças podem partir de visões extremamente opostas, o processo de pesquisa as leva, em virtude da força situada além de seu arbítrio, a uma mesma conclusão* (Peirce *apud* Habermas, 2014a, p. 155). É, evidentemente, uma concepção bastante otimista no que diz respeito a sua lógica de funcionamento e, por outro lado, bastante cogente, já que postula a quase infalibilidade da lógica imanente da pesquisa científica. Ao mesmo tempo, coloca em cena um conceito construtivo de verdade, em oposição ao conceito estático presente no positivismo. Assim

25 “Para Peirce, entre a sensação provocada pela experiência indutiva e a deliberação dedutiva existiria algo que não pode ser ignorado na investigação científica: o componente humano” (Luz, SD, p. 4)

Em lugar de definir a verdade com base em fatos constatados de forma presumidamente objetiva (como a definia o positivismo), para Peirce o conceito de verdade resulta apenas de um contexto vital no qual o processo de pesquisa desempenha determinadas funções 'a saber: estabilização das opiniões, a eliminação das incertezas, a aquisição de convicções não problemáticas (Pinzani, 2009, p. 64).

Essas convicções, de que nos fala Peirce, entram no mundo a partir das inferências que, temperadas pelo debate intersubjetivo apoiado em pesquisa, mostram-se como detentoras de um saber verificável quanto a juízos avaliativos do tipo verdadeiro ou falso. Se, após o embate argumentativo e o crivo analítico, tais convicções permanecem não problemáticas, isso significa que sobre elas paira consenso estável baseado no conhecimento. Uma vez problematizadas na lógica da própria pesquisa científica e tendo superado essa fase, elas podem se reordenar em formas também estáveis, tornando-se assim válidas. Como tais, podem em enfim se transformar em recomendações técnicas. Desta forma, o pragmatismo mostra sua justificação: a eliminação crescente e crítica da incerteza comportamental (Habermas, 2014a, p. 200)

Entretanto, o pioneirismo de Pierce não encobre, dentro da articulação da sua obra dada por Habermas, o seu recair nos pressupostos do positivismo, ainda que em outro nível. Diante da certeza de Peirce de que o progresso do conhecimento científico levaria, por intermédio do método consequente e constante, até a verdade, por meio da qual o consenso seria atingido de modo (quase) infalível, Habermas o acusa de recair em uma espécie de percepção ingênua sobre a lógica da produção e expressão do conhecimento. Isso seria constatado, para Habermas, pelo fato de que *Pierce chega a convencer-se de que aquilo que a realidade é coincidente com aquilo que verdadeiramente afirmamos sobre ela* (HABERMAS, 2014a, p. 176, grifo no original). O conceito pragmático de verdade que Peirce utiliza não se desvincula, assim, da teoria aristotélica de verdade²⁶ como correspondência, embora dela se diferencie pela avaliação dos efeitos práticos de um enunciado.²⁷

26 O conceito de verdade para Aristóteles está presente em sua obra *Metafísica*, que assim o define (de modo bastante oblíquo): “Dizer daquilo que é que não é, ou daquilo que não é que é, é falso, enquanto dizer daquilo que é que é, ou daquilo que não é que não é, é verdadeiro” (Aristóteles, 1969, p. 107).

27 Mais uma vez o interesse de Habermas em defender sua tese sobre seu próprio conceito de verdade o impede de aprofundar o conceito de verdade em Peirce, privilegiando uma narrativa que o co-

Até mesmo a sua crítica *pragmática do sentido* do conhecimento é destacada por Habermas como pressupondo apenas o plano do agir instrumental. Em Pierce, afirmará Habermas, a moldura transcendental do método seria um *substituto histórico-evolucionista* de capacidades do animal homem que se desfizeram no labor de constituir-se no mundo. Do mesmo modo que Herder, para Habermas, Pierce concebe a produção humana de uma ciência técnica como *compensatório histórico*, em termos de uma espécie que evoluiu²⁸. Desta forma pensada, a crítica pragmática do sentido da produção do conhecimento estaria enraizada num interesse de emancipação humana. Contudo, ao reduzir este processo de emancipar-se do homem a apenas um momento, ela apenas reifica o poder positivista ao invés de supera-lo. Muito embora pressuposto por Pierce, o sujeito, quando confrontado com a armação transcendental do método e do consenso obtido por meio de sua prática, não consegue se libertar desta mesma condição de transcendentalidade e, na sequência, exercer sua *egoidade*. Assim,

[...]toda comunicação que não se refere meramente à subsunção do individual sob um universal abstrato, vale dizer, à submissão, em princípio muda, a um monólogo público, reproduzível por todos, ou seja, todo dialogo se desdobra sob o fundamento do reconhecimento recíproco de sujeitos que se identificam mutuamente sob a categoria da *egoidade* [ichheit], e ao mesmo tempo se mantêm em sua não identidade. O conceito do Eu individual inclui uma *relação dialética do universal e do particular*, que não pode ser pensada no círculo de funções da ação instrumental (Habermas, 2014a, p.223).

Percebe-se então que, apesar da crítica pragmática de sentido avançar, ela não avança o suficiente para transcender o quadro do agir instrumental. Habermas vê nas considerações de Peirce um esforço legítimo de realmente colocar a produção do conhecimento em vínculo direto com interesses que o orientam – ou seja, com o interesse “técnico” para a emancipação da espécie. Mas, em seguida, Habermas o descreve como limitado, pois fica restrito justamente por não avançar

loca como uma mera variação do conceito de verdade como correspondência. Contudo, o conceito pragmático de verdade realmente guarda semelhanças como o conceito aristotélico: “um enunciado teórico é pragmaticamente verdadeiro somente quando os enunciados básicos que ele implica são verdadeiros no sentido da Teoria da Correspondência da Verdade. Mas, ainda, uma asserção básica é verdadeira, do ponto de vista pragmático, se, e somente se, ela é verdadeira de acordo com a Teoria da Correspondência. Assim, a verdade pragmática não é inteiramente arbitrária” (Abe, 1991, np)

28 Elemento possivelmente associado à ideia de economia do pensamento de Mach (ver.nota 22, acima)

sua análise para a ação ligada à interação intersubjetiva, *medium* no qual os interesses práticos e emancipatórios tomam corpo. Ao expor apenas um momento desta emancipação – meramente seu aspecto técnico-instrumental –, Peirce chegaria, por outra via, ao mesmo ponto que Marx chegou. Para Habermas, apesar de crítica, as análises de Peirce não são capazes de dotar a ciência da prática de autorreflexão.

2.4 DILTHEY E A TEORIA DA COMPREENSÃO EXPRESSIVA

Habermas é um autor que se utiliza de uma espécie de dialética argumentativa, no sentido de que suas teses incorporam partes de obras de outros autores com quem entra em debate, sempre procurando aceitar, reformular ou rejeitar argumentos que sejam de alguma forma úteis para a produção de suas próprias teorias. Na elaboração de suas teses, Habermas obedece a um processo discursivo exaustivo, transferindo a instância produtora da sua própria subjetividade para o meio racional comunicativo na qual se insere. Na obra por nós analisada não é diferente. Assim, de Hegel, Habermas toma a ideia de interesses motivadores do conhecimento, postos a descoberto por meio da reflexão; da Teoria de Marx, uma ideia de história da espécie que se autoproduz via trabalho entendido como síntese metabólica homem-natureza; do pragmatismo de Peirce, por fim, adota a noção de que a ciência deve ser útil a uma instância mais ampla e complexa da qual faz parte: o mundo da vida. A todos eles, a crítica promovida por Habermas é parecida: a redução da perspectiva a apenas um momento emancipatório ou grupo de interesses. Tal grupo de interesses motivadores do conhecimento é o ligado à emancipação técnica ou instrumental do homem. Com isso Habermas quer afirmar que tais autores enfatizaram o aspecto ligado ao trabalho e à natureza e negligenciaram, do ponto de vista dele, o aspecto interacional, subjetivo e intersubjetivo do mundo da vida²⁹.

29 No caso de Hegel a crítica é um pouco diferente. Embora critique, por meio da análise de Marx, a falta de atenção de Hegel aos aspectos interacionais do mundo trabalho ao separá-lo da análise da interação em si, como vimos, a crítica mais importante de Habermas é sobre a radicalidade com que Hegel combate a fundamentação do conhecimento na ciência promovida por Kant, o que promoveu um afastamento entre filosofia e ciência que, por sua vez, teria aberto caminho para o positivismo.

Diante disso, sua preocupação analítica passa para o exame dos conhecimentos que se vinculam à interação, na intenção de completar a análise iniciada pelos autores citados. Seu interesse parte de uma constatação: todo o conhecimento técnico-científico tem por pressuposição um mundo externo que o abrange. A lógica dessa percepção é a seguinte: *Ora, se o sistema da ciência é tão somente 'um elemento de um vasto complexo vital', então este último é o 'domínio das assim chamadas ciências do espírito'* (Pinzani, 2009, p. 64). De nossa parte, basta esclarecer que toda essa exposição que fizemos do desenvolvimento do pensamento ocidental neste capítulo encontra sua razão de ser justamente a partir deste ponto. De Kant a Comte ocorreu um processo de encolhimento da teoria do conhecimento; com Peirce ela volta a ter uma abertura reflexiva, embora inconclusa. Resta saber se na outra ponta do conhecimento, nas ciências do espírito, o interesse prático da produção do conhecimento teve um tratamento competente.

Por essa razão Habermas vai se voltar para a obra de Dilthey, cujo tema principal é justamente o estatuto peculiar das ciências do espírito. Para Habermas, será com Dilthey que a possibilidade reflexiva aberta pelo pragmatismo de Peirce ganhará força. Nota-se, a princípio, que o enfoque dado por Habermas sobre Dilthey o coloca como uma espécie de predecessor de Gadamer, especialmente nos termos de uma hermenêutica na qual o aspecto linguístico torna-se fundamental. Para nós isso significa que a gênese da teoria da história de Jörn Rüsen pode começar a ser rastreada a partir deste ponto, já que seu vínculo com o historicismo alemão é evidente, especialmente com o trabalho de Droysen e Humboldt (Caldas, 2006, p. 105).

A Escola Histórica Alemã reuniu nomes expressivos como Niebuhr, Savigny, Grimm, Schleiermacher e Humboldt até início do século XX. Esses pensadores não estavam preocupados em explicar o complexo vital, considerado a tergo do complexo das ciências empírico-experimentais, mas sim *compreendê-lo*. É famosa nos meios acadêmicos a assertiva de Dilthey sobre a função das ciências do espírito: *a natureza, nós a explicamos; a vida da alma, nós entendemos* (Dilthey *apud* Habermas, 2014a, p. 231). Repare-se, contudo, que o objeto de Dilthey não é a humanidade em si, mas o mundo no qual sua vivência se assenta no tempo: a vida histórico-social. Por intermédio de uma hermenêutica considerada em sua

aplicabilidade como “vivência substituta”, esses pensadores – de um modo geral – não estão preocupados com os atos sociais promovidos pelos homens em interação histórica em si, mas com a percepção de que tal interação via ação se reporta à intenções e encontra-se sempre mediatizada por um ato que implica a compreensão de sentido. A história é, assim entendida, como a objetivação do espírito, a sua autocoagulação em fatos, obras, valores e significações. Habermas, então, procura reconstruir analiticamente tais momentos, visando justamente a percepção desse *instante da produção de seus sentidos* (Habermas, 2014a, p. 234).

O liame básico perseguido por Habermas, desta feita, é aquele que se refere e se reflete entre vivência, expressão e compreensão, considerado de modo abrangente a operação basilar da experiência humana vaga. A hermenêutica retira, de forma regulada e crítica, esse liame já presente na vivência pré-científica, agindo em seguida para reconstruí-lo. Desta forma, a produção de um conhecimento dentro das ciências do espírito (*geisteswissenschaften*) utiliza-se da hermenêutica e vincula-se ao próprio ‘caldo cultural’ já presente na vida cotidiana. Procedendo dessa forma, ela expõe o fato de que tem por objetivo a satisfação de um determinado interesse. Para Habermas, tal interesse é prático: preservação da identidade no fluxo das contingências, isto é, a persistência do Eu frente a decomposição das vivências momentâneas. Sobre isso, Habermas afirma que a *identidade do Eu se determina de início na dimensão do tempo como síntese de vivências que propagam na multiplicidade: ela funda a continuidade do contexto biográfico no fluxo dos eventos psíquicos* (Habermas, 2014a, pp. 242-243). Fundação, manutenção e estabilização da identidade que, como se analisará à frente, é justamente o objetivo-horizonte da *historik* de Droysen (de 1882 ou do que se poderia chamar de 2º Droysen) e Rüsen.

A primeira premissa deste novo modo de compreender o mundo é que não há divisão clara, como há para o positivismo, entre conhecedor e matéria conhecível. Dentro da história e das ciências compreensíveis segue-se ainda a premissa de Vico: a identificação entre aquele que produz e conhece a história. O modelo biográfico é, assim, essencial para a hermenêutica das ciências do espírito. A partir dele a generalização é possível, embora Habermas situe um problema clássico desse tipo de pensamento: a complexa relação entre universal e particular. Para compreender a determinação da identidade, Habermas bifurca a compreensão

biográfica: diacronicamente, por meio do diálogo do Eu atual e os Eus passados e, sincronicamente, do Eu com a comunidade intersubjetiva formada a partir da vivência com outros Eus. Dessas múltiplas interseções surgiria, justamente, a identidade do Eu³⁰, referida ao geral e situada no particular.

A comunidade das unidades de vida está estruturada horizontalmente de modo linguístico centrado no reconhecimento recíproco intersubjetivo e, verticalmente, de modo histórico. Tal comunidade é justamente o ponto de partida da relação particular – universal, uma vez que, caso sua lógica estivesse correta, a acumulação e a ampliação da compreensão levaria, inevitavelmente, a verdades gerais em relação recíproca com os saberes históricos singulares (Habermas, 2014a, p. 249ss).

Assim ancorada no mundo da vida, a compreensão hermenêutica das ciências do espírito pode se debruçar sobre este mesmo mundo e visualizar uma compreensão dos termos de uma intersubjetividade possível, sabendo da sua condição de existência quando confrontada com uma relação em que a comunicação entre identidades distintas seja deformada. Mas, para Habermas, ao tentar descomprometer a produção do conhecimento dentro das ciências do espírito justamente com seu dado etiológico, a saber, o complexo do mundo da vida em sua *praxis* vital cotidiana, vem afirmar-se em Dilthey um “positivismo encoberto” com vistas a desencostar a compreensão hermenêutica do complexo de vida e ligá-la ao domínio da contemplação por intermédio de um ideal de descrição pura. Em vez da assunção de que [...] *só o interesse condutor do conhecimento determina as condições da objetividade possível do conhecimento* [o que dotaria as ciências compreensivas de autorreflexão], Dilthey vê duas tendências em conflito: as *tendências da 'vida' com as da 'ciência'* (Habermas, 2014a, p. 278 comentários nossos).

30 Há, na obra de Habermas, ao menos dois conceitos de identidade. No momento filosófico analisado neste capítulo, sua concepção de identidade do Eu advém da psicologia, uma vez que a tese do livro aparece bifurcada entre uma reconstrução dos processos histórico-filosóficos que levaram o conhecimento a deixar de ser autorreflexivo e a afirmação da Psicanálise como modelo de ciência no qual essa autorreflexão ainda é possível. Isso porque “a apropriação da Psicanálise como instrumento de recuperação e tradução da biografia perdida, a concepção de texto adulterado e a possibilidade de tradução a partir da psicanálise, servirá como uma luva para seu interesse em afirmar a fecundidade da psicanálise enquanto uma teoria crítica que possibilitaria o ato de autorreflexão que alteraria a vida e levaria ao movimento de emancipação” (Lima, 2012, p. 254). O segundo conceito, ligado a Mead, será exposto no terceiro capítulo.

Na leitura de Habermas, Dilthey, como Pierce, permanece ligado a uma perspectiva positivista inconfessada. É como se Dilthey quisesse exonerar a compreensão justamente dos interesses que a motivaram e que são, a rigor, o fundamento último do conhecimento hermenêutico possível. Dessa perspectiva, o caminho de Dilthey é, para Habermas, o objetivismo. Embora fundada nos interesses, reconhecidos por Dilthey, seria justamente pela sua supressão que, inversamente, ter-se-ia a almejada objetividade do conhecimento das ciências do espírito. No lugar do sujeito participante e oponente, o sujeito observador e isolado daquilo que observa. O que preocupa Dilthey é a necessidade de que os resultados obtidos pelas ciências hermenêuticas tenham, assim como as ciências explicativas da natureza, uma validade universal independente dos contextos. Sua percepção é a de que todo interesse é parcial, já que historicamente determinado e culturalmente situado, por isso sua assunção plena constituiria uma barreira lógica óbvia para o atingimento do consenso intersubjetivo amplo e durador. Decorre daí que o observador-intérprete não pode se assumir no conhecimento que promove, mas sim tentar anular-se dele por intermédio de uma imersão revivencial integral das experiências pesquisadas, a ponto de ter uma simultaneidade que garantisse a impessoalização. Um isolamento tão completo entre sujeito e objeto que permitisse até mesmo a permutabilidade dos sujeitos que conhecem sem se alterar o conhecido, como se supunha que ocorresse nas ciências naturais.

Diferentemente, compreende Habermas, a assunção desses interesses é justamente a condição transcendental de objetividade do conhecimento das coisas humanas e não sua contradição. Isso é verdade não apenas como reflexão pré-científica, mas na corporificação do conhecimento científico mesmo (Habermas, 2014a, pp. 279-283). O que Habermas visa é tentar demonstrar como seria possível a um conhecimento com pretensões de ciência perceber-se como vinculado, como retro ligado, a interesses. Um conhecimento justificado que partisse de tais interesses, sejam eles técnicos ou práticos, e fosse capaz de satisfazer simultaneamente os *interesses de emancipação humana*, evitando assim recair no particularismo do interesse técnico satisfeito junto ao agir instrumental próprio as ciências empírico-experimentais, uma vez que tais ciências evitam a autorreflexão ao ignorar o complexo vital em seu ambiente intersubjetivo de comunicação

estabelecida sócio-historicamente. A consequência desse particularismo seria a colonização do mundo da vida e, com ela, a desideologização do mundo por intermédio da formação de uma *consciência tecnocrática, que encobre a diferença entre razão técnico-instrumental e razão prática* (Stieltjes, 2001, p.325).

Para Habermas essa evicção autorreflexiva surge da incapacidade da filosofia em propor um questionamento sério frente a pragmática científica; ou, em outros termos, surge, como tentou-se demonstrar, da substituição de uma teoria do conhecimento por uma teoria da ciência. Para ele, essa autorreflexão só surgirá com a psicanálise – mesmo a usando contra a concepção cientificista de seu fundador. Contudo, as críticas feitas pelo próprio Habermas parecem anular os resultados práticos da sua própria tese, já que ele mesmo aponta uma contradição clara: *a maiêutica do médico não pode incentivar a auto-reflexão do doente senão sob o impacto da coerção patológica* (Habermas, 2014a, p. 301). Por isso seria paradoxal, no nosso entendimento, propor uma terapêutica social como norma, já que tais situações surgem geralmente em contextos de crise. Isto é, a prática prescrita por sua teoria crítica seria dada em contextos de exceção ou trauma e, como tal, menos expressiva em contextos estáveis de relação intersubjetiva³¹.

Diante disso, nossa ideia é propor neste trabalho um caminho interpretativo alternativo: a constituição da ciência histórica, da *historik*, promovida inicialmente por Droysen dentro do historicismo alemão e continuada por Jörn Rüsen na sua trilogia sobre a história como ciência, seria capaz de satisfazer simultaneamente o interesse prático e emancipatório. Mais do que isso, assim como o esforço de Habermas *foi* no sentido de demonstrar e caracterizar um *tipo ideal* de ciência autorreflexiva na psicanálise – que, portanto, vincula-se a uma teoria do conhecimento e não a uma teoria da ciência – , nosso esforço será no sentido de demonstrar argumentativamente que esse tipo ideal de conhecimento está presente justamente na ciência (ou ciências) da história nos moldes caracterizados por Rüsen. Para isso, contudo, deve-se entender a história como uma ciência dotada de uma matriz disciplinar que vincula e justifica sua autoconstituição e sua produção de conhecimento não apenas ao interesse da *interação* intersubjetiva mas que, neste

31 Nos sentimos encorajados a essa afirmativa devido ao posicionamento de Gadamer frente a essa obra de Habermas. Isso porque Gadamer “acusará Habermas de distorcer o sentido originário da hermenêutica crítica e de propor como saída emancipatória uma psicoterapia da sociedade” (Lima, 2012, p. 254)

mesmo movimento e dotada de uma racionalidade histórica concretizada no nível do conteúdo, vincula-se ao interesse humano mais amplo, denominado de *emancipação*. Caso os esforços aqui empreendidos sejam bem sucedidos e nossos pressupostos estejam corretos, crê-se que a continuação do pensamento droyseniano por parte de Jörn Rüsen seja capaz de elucidar essa pretensão de modo minimamente satisfatório.

3. CAPÍTULO II: A *HISTORIK* DE JÖRN RÜSEN

O professor Arthur Assis, em seu livro introdutório sobre sua obra, afirma que Rösen elabora sua *Theorie der Geschichte*, sua *Historik*, possuindo como horizonte de sentido e estruturação a perspectiva inaugurada por Droysen dentro do pensamento histórico alemão, visando abordar os problemas relativos à temática da história como ciência (Assis, 2010, p. 10). O próprio Rösen é quem melhor corrobora essa afirmação, ao atestar que os delineamentos basilares de sua Teoria da História *estão profundamente marcados por meu projeto de entender a Teoria da História de Johann Droysen a partir de sua gênese e de desenvolvê-la sistematicamente*, especialmente nas questões postas à ciência histórica no correr da década de 1970 (Rösen, 2015, p. 25).

Evidentemente que Rösen fará sua apropriação da obra de Droysen de modo crítico, isto é, a partir de uma atualização teórica e temática devidamente realizadas, uma vez que os problemas enfrentados por ele, nos anos 1970 e sistematicamente publicados a partir da década de 1980, e por Droysen, em meados do século XIX, diferem não apenas de grau, mas também de gênero em, pelo menos, duas ordens distintas: 1) a perda da unidade substantiva tanto da realidade histórica quanto da metodologia consequente e capaz para apreendê-la, fruto de uma ampliação concomitante de ambas e; 2) o surgimento de uma nova ordem de questões associada ao que se convencionou chamar de virada linguística ou *linguistic turn*, que possui no enfoque da linguagem como autorreferenciada seu principal fundamento, levando a uma consequente redefinição recíproca entre língua e mundo objetivo dentro da cultura acadêmica a partir dos anos 1960. O professor Assis corrobora essa perspectiva:

A teoria da história de Rösen pode ser interpretada como uma resposta aos desafios que se colocaram aos historiadores na segunda metade do século 20 à medida que a disciplina histórica passava por um contínuo processo de fragmentação. Mas também pode ser lida como uma alternativa aos muitos apelos ao ceticismo epistêmico que foram endereçados aos historiadores desde que o pós-modernismo encontrou a história, em algum ponto dos anos 1970 (Assis, 2018, p. 269).

A teoria da história de Rüsen visa, assim, incorporar essas duas novas ordens de problemas na sua visão de ciência da história (Assis, 2010, p. 10-14). Dessa forma, empreender uma busca argumentativa para a delimitação descritiva e analítica do quanto a primeira parte da *Historik* de Jörn Rüsen, denominada *Razão Histórica* – que trata dos aspectos gerais da matriz disciplinar da história e em especial dos elementos ligados à descrição das carências e interesses subjacentes ao conhecimento da história como ciência –, é capaz de se articular com o pensamento habermasiano das décadas de 1960 e 1970, com o enfoque dado no capítulo anterior, é o nosso objetivo neste momento. Nosso esforço será guiado, por um lado, pela busca de evidências da vinculação do saber considerado científico da história ao mundo da vida que lhe é externo e, por outro, pela busca que visa estabelecer um pressuposto de que a legitimidade e o conteúdo de verdade desse conhecimento baseiam-se não na negação desse vínculo mas, sobretudo, na sua assunção plena. Para tanto, a análise do pensamento de Rüsen será feita com o quadro teórico já apontado por Habermas, no qual categorias como interesse e conhecimento representarão a chave interpretativa explícita.

Previamente, no entanto, necessária se faz uma caracterização do problema dentro da história e suas crises como conhecimento, ainda que brevemente, para então a partir desse quadro geral descrever e expor a teoria da história de Rüsen sob os enfoques já elencados³². Isso porque a pesquisa de Rüsen, nos recortes aqui realizados, visa uma integração teórico-metodológica de pontos de vista ou perspectivas bastantes discordantes dentro do pensamento histórico ocidental, especialmente a partir dos anos 1970: o problema de articulação entre objetividade, por um lado, e expressividade estético-narrativa, por outro. Isto é, a possibilidade de conciliação entre um aspecto muito relevante para a teoria da modernidade de um lado e, de outro, um aspecto extremamente caro à própria definição do que seria a pós-modernidade. Sua estratégia, contudo, não é a defesa de um lado ou a desconstrução do outro, apontando vencedores. Antes é a conciliação que ele visa, criticamente, atingir por intermédio de sua pesquisa.

32 Como alertamos na introdução, os textos de Rüsen são concisos. Diferentemente de Habermas, cuja forma de argumentação dialética exige que sua tese surja do e no combate a teses concorrentes extensamente analisadas, Rüsen foca em mostrar apenas sua tese. Por essa razão, foi-se buscar em outros autores a caracterização do ambiente discursivo que, em Habermas, faz parte da construção da própria tese.

Seu objetivo é tanto superar uma concepção estreita de objetividade – a qual, confiante nos métodos de pesquisa como meios infalíveis para descortinar as verdades escondidas nas fontes, sempre tende a recalcar o tema da representação histórica - quanto oferecer uma alternativa à visão radicalmente construtivista e narrativista de historiografia, que não esclarece satisfatoriamente a natureza da relação entre escrita e pesquisa histórica (Wiesel, 2015, p.12).

Essa visão é também compartilhada pelo professor Assis, que indica duas ordens de problemas pelas quais a história acadêmica passou no século XX para formar o panorama a partir do qual Rüsen escreve suas teses. Essas duas novas constelações de problemas tiveram como consequência aquilo que é, mais uma vez utilizando a linguagem de Thomas Khun, uma crise de paradigmas dentro da ciência da história. Como já explicitado no primeiro capítulo, uma crise de paradigma se instala quando as respostas apontadas por um paradigma não conseguem mais satisfazer a ordem de questões apresentadas pela comunidade da ciência em questão, forçando assim o surgimento de uma nova perspectiva, e por vezes até mesmo de novas ciências, capazes de solucionar ou apontar caminhos a essas questões. Dessa forma,

[...] a crise dos paradigmas na História se dá no momento em que determinadas categorias são recusadas em favor de outras. Assim, de um lado, como exemplo de categorias rejeitadas, encontramos as de universalidade, progresso e unidade e, de outro, como categorias privilegiadas, as de contingência, localismo e fragmentação – nos extremos, em que combatem modernos e pós-modernos, estão também as categorias e seu uso (Berbert Júnior, 2010, p. 178).

A origem dessa crise pode ser situada, *lato sensu*, quando o que se convencionou chamar de projeto moderno ou o paradigma moderno de cientificidade, com todas as implicações já analisadas, sofreu uma confrontação forte frente aos problemas apresentados pela comunidade científica e pelo próprio mundo no correr do século XX. Uma concepção de história que não se desvincula, neste momento, das filosofias da história mais relevantes no pensamento ocidental. Isso quer dizer que, dentro dos estudos históricos, essa visão paradigmática pode ser situada a partir de Hegel e, em certa medida, de Kant, cuja resultante concepção da história como um espírito universal em busca da liberdade e da sua auto-objetivação marcou extremamente o pensamento ocidental, principalmente pelo seu conteúdo otimista que crê na razão e em seu poder de construir um mundo histórico

bem alicerçado por si mesma. A categoria de progresso, neste contexto, é mais do que presente: é essencial para se compreender a força dessa filosofia da história.

Isso nasce de uma concepção muito particular de mundo que se guia por uma filosofia da história que tem no progresso uma categoria subsumida, na qual as ações humanas, seja na constituição da liberdade e da vontade a elas inerente, seja na sua própria manifestação (*erscheinungen*), são entendidas como um acontecimento natural. Consideradas nesta condição, tais ações podem, assim como os demais fatos naturais, ser universalizadas a partir da observação racional e da consequente identificação de seus mecanismos de funcionamento. Cabeira a história a apreensão, organização e expressão desses fatos individuais em narrativas principiologicamente universalizáveis.

A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas gerais, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso regular – dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das disposições originais (Kant, 1784 (2016), p. 3)

A história, entendida aqui como a condição do homem no e através do tempo, assim concebida, é encarada como a realização da liberação da própria humanidade e, como tal, é racional, inteligível e rastreável, uma vez que possui *sentido* passível de inteligibilidade. Com isso queremos dizer simplesmente que ela está inserida em uma perspectiva na qual as mudanças são compreendidas como dotadas intrinsecamente de direção e significados claros, capazes de serem apreendidos racionalmente por intermédio da interposição de posturas metodológicas adequadas. Nessa concepção, a história é concebida como intrinsecamente acelerada, teleológica e sua expressão historiográfica seria algo como que isomorfa com o próprio conteúdo experiencial, sedimentado nas fontes. Se nos é permitido fazer uma simplificação, poder-se-ia afirmar que dessa perspectiva a narrativa histórica, apoiada na pesquisa empírica, seria praticamente coincidente com a história em si, efetiva. Era essa a possibilidade plena de um saber acadêmico sobre história. Idealisticamente, as páginas escritas pelo historiador nada mais seriam que lâminas

dessa realidade, como camadas que seriam simplesmente reveladas por intermédio de uma elaboração narrativa condizente com o tipo historiográfico.

Em desacordo com essas concepções, nas quais é evidenciado seu caráter irresistível de convencimento enquanto possibilidade de segurança e, ao mesmo tempo, fica exposto ainda seu mote violentamente delimitador das realidades que estuda e descreve, nas ciências sociais - de um modo geral e na história que se pretende científica de um modo bastante específico e particular, como se analisará – desenvolveu-se uma visão que por ora poder-se-ia denominar como anti-iluminista (neste sentido). Isso porque, dentro dessa visão, opera-se uma desaceleração do tempo que leva à ênfase às repetições, aos ciclos de tempo, às estruturas e aos símbolos organizadores do mundo da vida. Nasce assim o que se chamaria projeto, ou paradigma, pós-moderno dentro dos estudos históricos.

Desta feita, teríamos um breve resumo do caminho percorrido da modernidade à pós-modernidade. Como já apontado, entendemos a *Historik* de Rüsen como um esforço de conciliação de muitas dessas perspectivas, numa tentativa de salvar a história da perda de racionalidade e sentido promovida pela pós-modernidade³³.

Assim, a seguir, descrever-se-á parte do desenrolar desse paradigma dentro da ciência histórica através do diálogo (embate) entre importantes historiadores contemporâneos. Com isso é esperado que seja possível demonstrar o contexto de crise experimentado pela história acadêmica, o que constitui ponto de partida para entendermos o pensamento de Jörn Rüsen acerca deste quadro enquanto resposta aos questionamentos sobre a possibilidade de existência de fundamentos para a ciência da história contemporaneamente. Nesse caminho, o resgate de Droysen empreendido por Rüsen será evidenciado.

33 O conceito de modernidade e pós-modernidade em Rüsen podem ser vislumbrados na seguinte passagem: “Modernidade quer dizer que o homem desenvolveu a capacidade de organizar a vida humana conforme conhecimentos e descobertas devidas à racionalidade e à pesquisa científica. Essa capacidade foi combinada com a promessa de erigir por via da racionalização o império do homem (*regnum hominis*). Corre que entrementes estamos vivenciando um fenômeno oposto. Temos a sensação de estar perdendo progressivamente as fontes do sentido e da significância de nossa própria vida. As fontes do sentido e do significado na vida cultural estão secando” (Rüsen, 1997, p. 82). Para nós, em termos de crise da história, a pós-modernidade se traduz em uma crise de referência ou do referente histórico e seu papel na delimitação da possibilidade de validação do conhecimento.

3.1 A MODERNIDADE, A PÓS-MODERNIDADE E A HISTÓRIA COMO CIÊNCIA: CARACTERES GERAIS.

Tratar da passagem paradigmática representada pela pós-modernidade dentro da história com ciência não é uma tarefa fácil³⁴. Tampouco o é definir o que seria uma história pensada como ciência. Por isso, recorreremos a uma introdução bastante didática a essa temática encontrada nas palavras do professor Estevão Martins. Na busca que empreende para situar o renascimento da história como ciência, ele traça em poucas linhas um panorama que nos servirá de norte introdutório a esse assunto. Assim resume o professor, ao falar da história:

Durante séculos, na tradição dominada pela cultura ocidental de origem greco-romana, a História oscilou sistematicamente entre estilos ou objetos muito diversos, como a banal existência de um indivíduo qualquer, a hagiografia política, a filosofia ou a teologia. Com o advento da crítica racional no Renascimento e, mais particularmente, com o surgimento e a consolidação das Luzes no século XVIII, a História passou por uma espécie de repaginação teórica e metódica que culminou em sua cientificização. Esse processo atravessa o século XIX e culmina na consolidação e no êxito social da historiografia nesse século e no século XX. (Martins, 2015, p. 8).

Diante de toda essa tradição, o século XIX vai tornar-se palco de uma mudança fundamental que levaria a história, paralelamente com as outras ciências sociais, a tornar-se independente academicamente, delimitando-se como ciência e saber autônomo. Essa evolução decisiva deu-se a partir daquilo que ficou conhecida como fundamentação metódico-documental, que tem nos tratadistas do século em questão sua origem, mas veio a ecoar na disciplina histórica século XX adentro, até nossos dias, aqui no início do século XXI. Nesse contexto, uma obra é de especial importância não apenas para este estudo, mas para a disciplina histórica em si: a *Historik* de J. G. Droysen, cujas reflexões teórico-metodológicas são fundamentais para a delimitação de elementos essenciais daquilo que entendemos ainda hoje como ciência histórica. Droysen produz sua *historik* como um ganho de tempo

34 Talvez o primeiro esforço deva ser diferenciar pós-modernidade e pós-modernismo. Pós-modernidade caracteriza-se por ser uma temporalidade histórica na qual as noções clássicas de verdade, de racionalidade, de identidade e de progresso, dentre outras, são fortemente questionadas. Por outro lado, pós-modernismo refere-se de modo geral a uma forma de cultura contemporânea. Se a primeira é cogente, o segundo é escolha estética (Eagleton *apud* Berbert Jr, 2012, p. 24)

essencial que esclarece os próprios historiadores sobre as condições do seu próprio ofício³⁵.

A originalidade da teoria da história de Droysen decorre da sua inusitada síntese de filosofia da história, teoria do conhecimento, metodologia, e teoria da historiografia. Tal síntese foi concebida por Droysen no contexto da autonomização da História enquanto disciplina acadêmica nas universidades alemãs. Tinha em vista, portanto, delimitar e fundamentar a especificidade do conhecimento histórico, sobretudo por contraposição à Filosofia e às ciências naturais (Assis, 2015, p. 33).

Dessa feita, Droysen instaura a história entre um conceito de cientificidade advindo do iluminismo e radicalizado no positivismo, de um lado e, de outro, sua concepção como [...] *a arte meramente narrativa, de passatempo, em suma, dileitante* (Grondin *apud* Bentivoglio, 2009, p. 8). Ao assim proceder, Droysen acaba por abrir uma série de perspectivas para que se tornasse possível a elaboração sistemática de uma metodologia especificamente histórica, capaz então de torná-la autônoma academicamente. Ao mesmo tempo, a teoria de Droysen buscou conferir à história um estatuto rigoroso o suficiente para cumprir as exigências epistemológicas que no século XIX a teoria das ciências havia fixado como um padrão, amplamente inspirada pelo sucesso das ciências naturais.

Esse contexto de surgimento é de extrema importância. Se por um lado a história lida com materialidades documentais, portanto com objetos em certa medida, ela o faz de modo distinto do operado pelas ciências naturais. Por isso, em sua *historik*, Droysen coloca a história no meio de um complexo sistema de orientação cultural, não como um fim em si mesma, mas antes como catalisadora e condutora de uma consciência histórica capaz de, no presente, alavancar objetivamente a ação rumo a um desenvolvimento humano. Para Droysen, a história seria capaz de dotar as pessoas de uma competência subjetiva muito específica que permitiria a sua orientação ética diante das situações do mundo da vida. Assim, *a tarefa dos estudos históricos, afirma Droysen lapidarmente, é que se aprenda a pensar historicamente* (Assis, 2014, p. 5). Esse *pensar historicamente* torna a

35 “Droysen costumava abrir as suas conferências teóricas com a afirmação de que, na sua época, a despeito do frequente sucesso das pesquisas empreendidas pelos historiadores, as questões mais fundamentais atinentes ao conhecimento histórico tendiam a permanecer sem respostas claras. Ele optou por pensar, ensinar e escrever sobre temas teórico-metodológicos depois de ter diagnosticado a necessidade de esclarecer os historiadores quanto à natureza e à importância da disciplina histórica” (Assis, 2014, p. 3)

história um conhecimento prático, por meio do qual os indivíduos podem desnaturalizar o processo histórico (um procedimento muito similar será adotado na *Historik* de Rüsen), deixando de ter uma postura passiva e entendendo o futuro como fruto de escolhas éticas no tempo presente³⁶.

Para ele, a história é um trabalho morfológico, que lida com formas, sobretudo empírico, mas que não deve abdicar de ser especulativo; esta ciência pesquisa ao compreender e tem como objeto o estudo dos indivíduos e suas comunidades éticas. Como material, a história deve lidar com os poderes éticos, com as lembranças, com os vestígios e monumentos. Ela deve fazer com que a humanidade tome conhecimento de si mesma (Bentivoglio, 2009, p. 17).

Ao mesmo tempo, não houve intenção mimética na elaboração introduzida por Droysen nas reflexões que empreendeu em sua *Historik* e nos quadros do pensamento por ele influenciado na Alemanha, no que diz respeito aos elementos reguladores das ciências naturais. Contudo, é inegável o papel de referência metódica às ciências naturais.

Essa reflexão definiu os parâmetros metódicos estipulados como obrigatórios para que a História se enquadrasse no que se tinha, então, por padrão de “ciência”. Essa é a razão pela qual esses tratadistas tomaram como referência do estudo de História a ciência natural (Martins, 2015, p. 11).

Dessa forma, esse modelo de ciência histórica fundada por Droysen - vale lembrar que foi ele quem utilizou termo “ciências humanas” pela primeira vez (Rüsen, 2014, p. 61) - prosseguirá em seu desenvolvimento, ultrapassando o século XIX. Novas escolas, buscando responder a novas exigências postas para a disciplina histórica, surgiram. De Droysen e Ranke até nossos dias o caminho foi longo, mas possível de ser entendido por meio de uma reconstrução que demonstre o contraste entre as escolas por intermédio de um elemento claro de classificação: o papel da narrativa e suas implicações para os conceitos de verdade e objetividade dentro da história entendida como ciência.

Um texto que apresenta de forma bastante simplificada essa questão é, sem dúvida, o de Lawrence Stone (2013). Embora conscientes das limitações críticas de seu texto, bem como da 'datação' de seus argumentos, a força sintética

³⁶ É sob esse aspecto que inicia-se o papel ativo da história pensada como emancipação, cuja análise mais detida se dará no capítulo seguinte.

que apresenta, bem como o prolífico debate que suscitou, podem autorizar nossa abordagem a ele, sempre com as ressalvas acima. Além do mais, o próprio Rüsen dele se utiliza para caracterizar o retorno da narrativa aos debates acadêmicos, mostrando que o historiador inglês compõe o quadro referencial a partir do qual sua *Historik* em alguma medida se estrutura (Rüsen, 2010, p. 24).

Nessa senda explicativa, Stone vai nos relatar em suas reflexões acerca do retorno do tema da narrativa dentro da história acadêmica, que a história acadêmica produzida na primeira metade do século XIX foi superada no correr do século XX. Essa história acadêmica, especialmente a formulada por Ranke, tinha por base a crítica textual das fontes com destaque para os arquivos oficiais. Dela poder-se-ia esperar como resultado uma verdade clara sobre a história política, base de interesse dos homens daquele tempo. Pois bem, de acordo com Stone, esse tipo histórico foi ultrapassado por três modelos ainda cientificizados de produção histórica que buscavam muito mais uma explicação estrutural do que uma que enfocasse o homem em sua ação política. Tais escolas representam, assim, um rompimento com o ideal de cientificidade advindo do século XIX, em especial com o historicismo alemão e seu componente de modernidade.

As três escolas por Stone apontadas são: 1) o *modelo econômico marxista*, 2) o *modelo ecológico/demográfico francês* e 3) a *metodologia “cliométrica” norte-americana* (Stone, 2013, p. 12). Nas palavras do pesquisador inglês, esses modos de pensar a história e sua dinâmica, fortemente influenciados pelas ciências sociais, aliam-se muito mais a um modo estrutural/funcional do que narrativo, já que focados no geral, no coletivo, no estatístico e no circunstancial. Contudo, para Stone, o modelo estritamente estrutural não produziu muita coisa de relevante, salvo os trabalhos de Michel Foucault (Stone, 2013, p. 13-14). Para o autor

Os dois modos essenciais pelos quais a história narrativa difere da história estrutural são: seu arranjo é mais descritivo que analítico e seu foco está no homem, não nas circunstâncias. Assim, ela lida antes com o particular e específico no lugar do coletivo e estatístico. *A narrativa é um modo de escrita histórica, mas um modo que afeta conteúdo e método e, em contrapartida, deixa-se afetar por eles* (Stone, 2013, p. 10, grifos nossos).

Stone chama, assim, nossa atenção para o fato de que a narrativa histórica não representa apenas mais um elemento na composição do conhecimento histórico, mas antes um fator que altera substancialmente a relação entre conteúdo e método. Ao alterar essa relação, a narrativa afeta justamente a produção de sentido, elemento fundamental para qualquer história. No limite, poderíamos dizer que a história científica advinda do século XIX e ligada ao paradigma moderno representa uma forma diferente de encarar o trabalho do historiador, se comparada com o paradigma narrativista, presente na segunda metade do século XX e ligado à perspectiva pós-moderna. Essa diferença tem origem na ênfase dada aos fatores componentes do conhecimento histórico, bem como na credibilidade e ordem de importância a eles conferida dentro de cada perspectiva, gerando uma crise dentro da constituição da ciência da história, já que coloca em questão sua própria capacidade de efetivamente conhecer o passado.

As distinções de ênfase indicam a defesa de perspectivas radicalmente diferentes: no primeiro caso, defende-se que a história científica produz significado por meio do conhecimento; no segundo, sustenta-se que a atribuição de significado é de responsabilidade do historiador, que quem organiza a narrativa e impõe-lhe sentido (Berbert Jr, 2012, p. 17)

Defender a história científica significa entendê-la a partir de um certo otimismo no que diz respeito à perspectiva ontológica como capaz de gerar significado em si, já que o sentido do passado seria encontrado no próprio passado, acessível pela análise crítica das fontes. O importante aqui são o objeto e as técnicas de pesquisa metodológica, deixando para a linguagem o papel de ser o mais transparente possível, apenas refletindo a realidade. Por outro lado, destacar a figura da narrativa como produtora do sentido significa dar ênfase à linguagem, promovendo uma ruptura entre referente e significado na produção do conhecimento, sendo o historiador o responsável não por encontrar, analisar e exprimir, mas por criar o sentido do passado³⁷.

Uma análise bastante consequente desse processo é dada por Carlos Oiti Berbert Jr (2012), para quem ele representa duas tendências na teoria da história: uma que dá importância ao aspecto cognitivo e reconhece no método a forma de

37 “Em outras palavras, se, na escola positivista, observamos otimismo em relação aos 'fatos', na teoria da história da segunda metade do século XX, observamos o oposto, ou seja, ceticismo, principalmente com o advento do pós-estruturalismo” (Berbert Jr, 2012, p. 36)

regulação dos discursos históricos via narrativa; e outra que estabelece uma proximidade dos sentidos gerais historiográficas com a literatura e com a pintura³⁸, valorizando os elementos estéticos e ficcionais da narrativa (2012, p. 22-23). Isso corresponde ou à adoção, por parte do historiador, de uma perspectiva crítica que reposiciona a modernidade nos quadros da produção do conhecimento histórico, ou a adoção de uma postura também crítica frente a modernidade, mas que visa a sua superação. Se o paradigma moderno refletiu-se na gênese de teorias como o marxismo, o positivismo e vertentes do historicismo, o paradigma pós-moderno, por seu turno, tivera seus reflexos ao influenciar correntes do pensamento de extrema importância para a disciplina histórica no correr do século XX, como as micro-histórias e o pós-estruturalismo.

No paradigma pós-moderno, o homem-conceito universal do iluminismo e os heróis político-militares que eram o centro da história 'moderna' deixam de ser considerados fundamentais para a compreensão das mudanças na história. A partir do final da década de 1960, a história global/total já é vista como uma utopia que se dilui nas múltiplas análises de pequenos objetos dentro de uma grande superprodução, evidenciando a parcialidade (em contraposição à neutralidade) e a limitação dos estudos (em contraposição à totalidade proposta pelos modelos ligados diretamente ao paradigma moderno). A pretensão de uma síntese universal é abandonada em favor das microanálises, dos pequenos recortes espaço-temporais, da ênfase nas minorias político-raciais esquecidas pela historiografia tradicional. Nesse processo, os pequenos grupos, com seus planos e representações, as suas crenças e valores, ganham voz ao mesmo tempo em que o observador, o historiador, vê-se inserido neste complexo cultural em que não pode mais almejar uma neutralidade objetificante. Outra vez utilizamos o pensamento ilustrativo de Stone sobre esse assunto:

A desilusão com o determinismo econômico ou demográfico monocausal, ou com a quantificação, fez com que os historiadores comessem a formular um conjunto de questões, muitas delas anteriormente obstruídas pela preocupação com a metodologia específica, estrutural, de coleta de dados e estatística. *Mais e mais os "novos historiadores" estão tentando descobrir o que pensavam as pessoas no passado ou como viviam -*

38 "No que diz respeito ao texto histórico, temos de distinguir o nível das declarações isoladas e o nível do texto como em sua totalidade. No nível do texto em sua totalidade se verifica a existência de um paralelismo surpreendente entre o texto e a pintura" (Ankersmit, *apud* Berbert Jr, 2012, p. 33)

questões que inevitavelmente levam ao uso da narrativa (Stone, 2013, p. 22, grifos nossos).

Em termos de uma breve análise histórica destas mudanças, podemos observar que para o projeto moderno há uma pretensa identificação (suposta ou desejada) entre o texto histórico e o fato. Nesse paradigma a narrativa é entendida como 'reflexo exato' do acontecido, ou seja, é um canal isento utilizado como via para transmissão do passado humano à contemporaneidade, não sendo constitutivo da própria realidade transmitida. Mas essas certezas tornaram-se problemáticas. Não obstante a cogência e a duração desse paradigma durante o século XIX e início do XX, já nos estudos promovidos pela escola dos *Annales* da primeira e segunda geração não se espera que o texto histórico reflita a realidade de modo isento. De forma distinta, essas gerações já percebem que a narrativa é uma construção do historiador, no presente, que se relaciona problematicamente com o passado por intermédio das fontes: é um quadro de interação entre historiador/fonte, mediado por uma problematização estrutural. Com a terceira geração dos *Annales*, no entanto, mudou-se de foco e a possibilidade de uma resposta estrutural foi retirada equação histórica. Ao mesmo tempo, a análise serial acabou sendo substituída pelo evento, pela assunção da multiplicidade que ganha voz frente a uma explicação estruturalista já desacreditada, evidenciando nesse caminho o particular em oposição a uma concepção de universal, principalmente depois da ideia de pós-colonialismo difundida a partir da década de 1970. Essas afirmações parecem encontrar eco nas próprias palavras de Rüsen.

Acresce que as correntes pós-modernas nas ciências sociais e da cultura desacreditaram as pretensões de racionalidade do conhecimento. Além disso, no marco do pós-colonialismo e das cobranças de respeito pelas tradições não ocidentais no manejo do passado humano, as pretensões de validade universal dos resultados cognitivos pelas disciplinas especializadas são precipitadamente rejeitadas como ideológicas e classificadas como um pensamento dominador ocidental tornado obsoleto (Rüsen, 2015, p. 27).

Seria isto, portanto, a pós-modernidade nos estudos sociais: não há um princípio geral/universal de sentido capaz de ordenar o todo. Antes, de modo diferente, este todo deve ser abordado em suas múltiplas faces sem que isso tenha que levar, necessariamente, a uma universalização. A multiplicidade ganha voz por

intermédio de uma superprodução que tem implicações sobre a historiografia contemporânea. Diante disso, Berbert Jr (2012) aponta dois autores fundamentais para se compreender o que se chamou de paradigma pós-moderno da história: F. R. Ankersmit e Hayden White³⁹. Utilizando sua interpretação como fio-guia, vejamos o que tais historiadores têm a nos dizer

Ankersmit (2001) parte daquilo que ele considera ser uma superprodução literária dentro da história em seu tempo para lançar as bases de sua argumentação, que se prolongará dedutivamente a partir desse ponto. Ele, assim, aponta dois aspectos dessa chamada superprodução: o primeiro é que uma discussão acerca de um assunto, ou autor, tornou-se uma discussão acerca das interpretações dadas a esse assunto ou autor e não eles em *si*. Ou seja, o objeto da produção não era o passado, mas as interpretações contemporâneas sobre ele; o segundo aspecto é que, por consequência do primeiro aspecto, o texto já é “superinterpretado”, fazendo com que o texto em si, o original, perca seu poder de árbitro da discussão acadêmica em que ele mesmo, por suposto, seria o principal fulcro. Assim, *para Ankersmit, a informação se tornou mais importante do que a realidade em si* (Berbert Jr, 2012, p. 27)

Diante disso, chega Ankersmit a afirmar que, *devido à tantas interpretações, o texto em si tornou-se vago, uma aquarela na qual linhas se confundem*, se desmancham e tornam o discurso sobre ele turvo, trazendo o eixo da discussão para si e conclui, de modo bastante taxativo, *resumindo – não temos mais texto, mais passado, apenas interpretações destes* (Ankersmit, 2001, p. 113-114). Diante de tal quadro, Ankersmit não vê como válida uma busca retrospectiva pela historiografia moderna ou derivada do historicismo, nem uma proibição paradigmática de escrita da história com alguma pretensão de validade além de seu conteúdo narrativo, mas sim incentiva os produtores de conhecimento a definir *um novo e diferente elo com o passado, baseado em um reconhecimento total e honesto da posição em que nos encontramos como historiadores* (Ankersmit, 2001, p. 115). Com isso, o autor acredita quebrar argumentativamente as certezas da ciência moderna, inserindo-a em contextos em que sua aplicabilidade é questionada

39 Professor Berbert Jr lista ainda o historiador britânico Keith Jenkins (2012). Contudo, por entendermos que ele apenas amplifica e reforça as implicações do pensamento de White e Ankersmit, opta-se por focar apenas nestes dois, por questões de escopo deste trabalho.

e, assim, confrontando-a com problemas para os quais suas recomendações paradigmáticas não surtem efeitos, salvo se na base de uma incompreensão de seu verdadeiro contexto.

É por isso que Ankersmit vai colocar e destacar o vínculo entre a historiografia e a civilização geral, *que lhe é precedente*, traçando um paralelo entre o desenvolvimento atual da disciplina e o próprio desenvolvimento cultural em que a teorização da informação, a ideia de texto opaco, perpassa a ambas. Dentro dessa teorização, existe uma coisificação da informação que a torna algo objetificada. Torna-a algo físico e ontológico e, paralelamente a isso, se dá o processo de ganho de autonomia da informação em relação ao conteúdo objetivo por ela expresso. Diante desse panorama, a realidade é a informação.

Dentro deste quadro, ainda de acordo com Ankersmit (2001), a ideia de pós-modernidade não refutaria a ciência, mas seria capaz de propor uma reflexão para além desta – ao contrário da teoria da ciência que busca uma análise epistemológica imanente. Os pós-modernistas

Nem criticam nem rejeitam a ciência; não são irracionistas, mas sim lhe demonstram a mesma indiferença que observamos anteriormente nas atitudes de hoje em dia sobre a informação. [...] A atenção do pós-modernista não está focada nem na pesquisa nem na maneira como a sociedade dirige os resultados desta pesquisa científica, mas tão somente no funcionamento da ciência e da informação científica (Ankersmit, 2001, pp. 117-118).

A informação científica é teorizada dentro do pós-modernismo segundo uma lógica na qual uma informação verdadeiramente válida não encontra seu desenvolvimento final em si ou no fim expositivo de seu conteúdo, mas na equação funcional de sua posteridade. Vejamos com atenção o ponto que se busca destacar: na pós-modernidade, as condições necessárias para uma ciência cumprir a função de se vincular a uma teoria do conhecimento, isto é, ter a capacidade de rastrear reflexivamente a quais interesses sua produção de conhecimento serve, ficam completamente obliteradas pela perspectiva de que esse vínculo originário não faz parte da equação que torna a relação entre conhecimento e verdade evidente. As grandes obras da historiografia, no contexto pós-moderno, fazem residir sua grandeza não no ato conclusivo de sua pesquisa, ou na sua vinculação genética

com o mundo da vida extra-científico, ou ainda por meio de uma rigorosa exposição dos resultados, mas simplesmente na capacidade de gerar novas obras e informações, na capacidade que eventualmente possuam de estabelecer novos diálogos.

Berbert Jr destaca, então, o caráter 'imposicionalista' da teoria de Ankersmit, na qual a relação existente entre as nossas construções narrativas e o passado perde a função, já que o sentido do passado é imposto pelo historiador (2012, p.29). Portanto, um elemento basilar da argumentação racional, caracterizada pela referenciabilidade e verificabilidade dos enunciados particulares ou sentenças cognitivas a uma realidade mediada pela pesquisa, não faz sentido para Ankersmit. Seguindo esse raciocínio ao limite, essa referenciabilidade seria no mínimo ingênua e, no máximo, inútil.

Isso porque o texto como um todo se insere em um nível qualitativamente superior ao dos enunciados, criando uma imagem geral do passado. Se, por um lado, os enunciados buscam, com base na pesquisa documental, estabelecer pontos de referência, o texto como um todo está muito mais relacionado à narratividade que 'em si' não tem ligação direta com o passado, restringindo-se então ao texto (Berber Jr, 2012, p. 31).

Tudo isso pode ser lido como um revés para o pensamento moderno de um modo geral, de acordo com o qual a validade científica corresponde ao fim de uma análise. Uma conclusão ontológica que Ankersmit (2001) chega é que a dicotomia entre linguagem e a realidade, tão apregoada pelo pensamento de origem positivista, perde sua razão de ser. Isso porque, dentro do arcabouço historiográfico, a realidade vitaliza-se por meio da linguagem que, por sua vez, confunde-se e identifica-se com a própria realidade. Ankersmit chega ainda a afirmar: *linguagem e arte não estão em oposição à realidade, mas são eles mesmos uma pseudo-realidade, portanto, encontram-se dentro da realidade* (Ankersmit, 2001, p. 121).

A questão posta é, portanto, a da linguagem dentro da ciência histórica. Nesse quadro, tal questão seria resolvida, para os pensadores vinculados ao paradigma moderno, por intermédio de sua crença na neutralidade e na concomitante ideia de que o conteúdo, os dados empíricos e as fontes resolveriam todo o processo de representação, delegando ao estilo um papel de segunda ordem. Portanto, uma dicotomia entre forma e conteúdo onde a primazia do segundo ofuscava (quando não pretenda excluir por completo) a primeira. Entretanto, no caso

da história, essa distinção não pode mais existir nesses termos. Por isso, invertem os fatores, uma vez que é impossível determinar o polo objetivo entre diferentes obras de historiografia, já que dois historiadores podem se debruçar sobre diferentes aspectos de um mesmo objeto e estarem, por isso mesmo, tratando do mesmo fato e produzindo pontos de vista diferentes⁴⁰. Isso permite uma conclusão no mínimo problemática, a de que na historiografia o diferencial não é o conteúdo referenciado como vestígios do passado corporificado nas fontes, mas sim o estilo dado pelo historiador ao trabalhar e narrar sua história (Ankersmit, 2001).

Chegamos aqui a um ponto nevrálgico: a infiltração do caráter narrativo dentro da historiografia. Isso nasce da convicção de muitos pensadores, entre eles Paul Ricoeur, Jacques Rancière e Michel de Certeau, acerca do fato de que o texto histórico é, antes de tudo, uma narrativa. Isso quer dizer que uma historiografia trata-se de uma articulação inserida em um enredo de fatos e ações que são, por ela, representadas com sentido e direção. Evidentemente, esse ponto é problemático porque a narratividade, quando considerada dentro dos estudos históricos sempre fora vista como um empecilho no caminho da objetividade desejada pela história como ciência. Um diagnóstico dessa oposição nos é dada pelo próprio Rüsen quando ele afirma que

“narratividade” e “objetividade” parecem ser caracterizações contraditórias dos estudos históricos. A categoria da narratividade aproxima os estudos históricos da literatura; ela proclama o caráter literário da historiografia e os procedimentos e princípios linguísticos que constituem a ‘história’ como uma representação do passado, plena de sentido e de significado, nas práticas culturais da memória histórica. (Rüsen, 1996, p. 76).

Nessas caracterizações de viés dicotômico, o papel do narrador vem à ribalta da produção do conhecimento, colocando o historiador como construtor não só pela expressividade de seus estudos, mas também como um produtor subjetivo do seu objeto de pesquisa. Nessa linha de raciocínio, à história não poderia mais ser concedido o privilégio de ser reconhecida como uma ciência. Aqui o que emerge como problema é o conceito de ciência, que traz consigo um problema de referência, de faticidade dos fatos vinculados à produção de uma história científica.

40 Poderíamos chamar a isso de o 'pesadelo de Dilthey', uma vez que, de acordo com a análise de Habermas que acompanhamos no primeiro capítulo, ele pretendia uma fundamentação objetiva das ciências do espírito que permitisse a permutabilidade dos sujeitos.

Isso nasce da perspectiva de um questionamento sobre a existência de uma realidade historicamente definida. O “*linguistic turn*”, que se configura nos Estados Unidos da América e tem em Ferdinand de Saussure os seus fundamentos, levanta a questão de que a realidade não existe fora da linguagem. Embora de elaboração complexa, as noções basilares desse entendimento são simples: a realidade é um discurso, um mero funcionamento de dispositivos linguísticos presentes em todas as sociedades e tempos. A primeira coisa que nos chama a atenção é a de que a realidade não existiria em si; o que existe é um construto linguístico que, como tal, pressupõe uma interpretação ordenadora do sentido. A consequência lógica disso é que os textos históricos, que logicamente se baseiam nesta realidade em alguma medida, só poderiam ser considerados uma interpretação da interpretação. Isso nos remete aos textos produzidos por Hayden White que, de acordo com Berbert Jr, coloca em questão a interpretação e os limites que o discurso impõe ao conhecimento histórico (2012, p. 34).

Uma narrativa histórica é, assim, forçosamente uma mistura de eventos explicados, uma congênere de fatos estabelecidos e inferidos, ao mesmo tempo uma representação que é uma interpretação e uma interpretação que é tomada por uma explicação de todo o processo refletido (White *apud* Berbert Jr, 2012, p. 35)

Nesse sentido, a atribuição de significado é antes operada pela interpretação *a priori*, determinada por esquemas prévios de expressão (elaboração de um enredo e da forma argumentativa). Dessa forma, White nos coloca uma perspectiva na qual a historiografia não iria além de um produto intertextual e linguístico. Dado esse contexto, a história não poderia almejar um caráter de verdade diferente da literatura. História e ficção estariam, assim, intimamente ligadas e, portanto, a objetividade, pérola de um conceito moderno de ciência, estaria impedida de ser o elemento de validade dos trabalhos de história. Embora tenhamos formando um quadro simplificado do problema, percebe-se que se delimita uma crise de vínculo entre o discurso narrativo histórico e a realidade externa, das fontes, e destas, ainda, com a realidade do que pretendem narrar. Evidencia-se, no limite, uma crise de não percepção refletida do vínculo entre interesses e conhecimento. Percebemos então que a história, assim entendida, não pode ser reflexiva e, como tal, não pode cumprir a contento sua função orientadora, se usarmos as categorias

que elegemos neste estudo e têm em Habermas sua gênese. Nem o interesse prático, que visa a interação não violenta intracultural, nem o interesse emancipatório, cujo horizonte é ampliado a toda humanidade, podem ser satisfeitos por essa concepção de história. Mas o contexto de crise é ainda maior.

Hayden White (1999) mostra que, em linhas gerais, os elementos linguísticos são constitutivos da obra histórica, não apenas na sua elaboração e narrativa (que passaria por cinco níveis de conceituação, desde a crônica até as implicações ideológicas), mas no processo de pré-figuração, onde o campo histórico é primeiro colocado em *seus próprios termos*, ou seja, onde o historiador elabora primeiro um protocolo linguístico, caracterizado pelos *tropos* dominantes nele, por intermédio do qual coloca em ordem seu campo histórico. Este campo histórico passará por pesquisa e análise, mas tal análise obedecerá, em última instância, aos critérios de conformidade com a sua prefiguração poética já disponível em sua mente. Se pudermos simplificar ainda mais, diremos que se essa prefiguração poética for sintetizada pelo tropo *metáfora*, tenderá a ter um estilo romanesco, formista e anárquico; se a opção é pela *sinédoque*, tenderá ao estilo cômico, ao organicismo e ao conservadorismo, e assim por diante. Dessa forma, ficaria evidenciada a importância da composição do texto para a expressão da historiografia.

O próprio Rüsen atesta o alcance, para ele danoso, do pensamento de White.

Entretantes, a influente posição de Hayden White pode ser considerada clássica para as consequências antidisciplinares radicais que se tira da virada narrativa da teoria da história. Ele negou ao pensamento histórico toda e qualquer forma de racionalidade metodológica e, desse modo, também descartou a possibilidade de a história ser uma ciência. Para ele, o pensamento histórico é um tipo poético de formação de sentido (Rüsen, 2014, p. 64)

Assim teríamos posta a questão crítica da história sobre a sua possibilidade de existir, enquanto conhecimento válido. Na nossa leitura, utilizando as categorias habermasianas, essa crise evidencia pela falta de ligação entre o texto histórico e o interesse que, *para Habermas*, deveria guiar o conhecimento da ciências sociais, isto é, o interesse prático ligado à interação. O perspectivismo

irrestrito que essa abordagem da história justifica não seria capaz de cumprir aquela prescrição habermasiana⁴¹.

Por outro lado, o texto-resumo de Ankersmit (2001) nos oferece a trilha para uma segunda questão que se busca colocar neste trabalho: a falta de vínculo entre a produção histórica e a *capacidade de orientação* buscada na sua produção; isto é, entre a historiografia e a práxis humana cotidiana. Não mais a questão do vínculo entre o conhecimento histórico e os interesses que o motivaram retrospectivamente ligados ao mundo da vida, mas acerca da sua capacidade de cumprir uma função posterior de orientação do agir por meio da formação de uma consciência histórica, a ele atribuída dentro da sociedade a que se destina.

Ainda seguindo o texto de Ankersmit (2001), a historiografia produzida pela opção pós-moderna busca o fim de toda sua tradição essencialista, ou seja, a busca pela essência do passado, traduzida pela elaboração de métodos, técnicas, objetos e paradigmas durante toda a existência da história como disciplina. O que é denominado essência é o princípio que regeria o todo e em função do qual ele pode ser rastreado e, diga-se, entendido e sistematizado expressivamente. Essa objetivação sofreu processos mutacionais desde o sistema teológico agostiniano até a história social, tida como último elo desta cadeia.

A título de ilustração metafórica, Ankersmit (2001) compara a história a uma árvore. Assim, de acordo com essa metáfora, a tradição filosófica sempre se ateve ao tronco (com os autores ligados à tradição da *historia magistra vitae*) ou nos galhos (com os autores do paradigma moderno), portanto buscando sempre a essência de algo que sustenta a estrutura histórica e na qual ela se justifique. Com a história pós-moderna, há uma ruptura tendencial com o esse essencialismo histórico. Na metáfora de Ankersmit, a opção pós-moderna da história ater-se-ia às folhas, portanto, às migalhas da evidência, unindo-se ao tronco essencial apenas pelos talos finos que as ligam a ele, como se a fonte fosse uma referência pálida e

41 Vale ressaltar que, desta forma entendida, a história não contrariaria neste momento as categorias analíticas de Rüsén, relativas à ligação entre mundo da vida e conhecimento. Se uma história surge, como veremos no tópico seguinte, de uma carência orientativa no presente, ela deve responder exatamente a essa carência: logo, não haveria história que não se percebesse ligada a interesses. O problema, que veremos no terceiro capítulo de forma mais sistematizada, é que à história é dada (exatamente por Rüsén) também a função de orientação intra e intercultural, além de servir como instrumento de emancipação que, considerando-se a forma narrativista da história nos termos de Ankersmit e White, ela não teria a capacidade de cumprir.

frágil, mas existente. O problema é que, neste momento, continua o autor, essas folhas soltaram-se dos galhos e não são capazes mais de se ligar a um todo, isto é, a algum elemento integrador de perspectivas. Assim, soltas do ramo essencialista, o historiador pode somente recolhê-las do chão e estudá-las em separado da sua origem e como um psicanalista enquadrá-las em padrões mais ou menos claros. Desta feita [...] *não importa mais qual era sua posição no passado, mas qual padrão podemos formar a partir delas hoje*. O resultado disso seria a percepção de que a história não é mais a reconstrução do que nos ocorreu [...] *mas um jogo contínuo com a memória dessas fases*. Por fim, Ankersmit conclui que, *no olhar pós-moderno, o foco não está mais no passado em si, mas na incongruência entre passado e presente, entre a linguagem que usamos para falar do passado e o passado em si* (Ankersmit, 2001, pp. 129-132).

O grande problema aqui suscitado é que o mundo da vida, palco do contingente agir e sofrer humanos e condição de possibilidade existencial da história⁴², desapareceria enquanto horizonte para a prática da pesquisa e da narrativa histórica. Temos histórias produzidas sem que seu vínculo com a práxis cotidiana seja perceptível e, portanto, não mais reconhecida como orientadora da vida, a não ser no mesmo ponto e proporção em que a literatura também o exerceria. É nestes termos que o problema da pós-modernidade pode ser apreendido por intermédio do texto de Frank R. Ankersmit (2001). Evidentemente que não esgotamos a problemática da pós-modernidade e perda de sentido na história. Entretanto, para o nosso objetivo neste trabalho essa breve caracterização bastará.

O ponto seguinte consistirá em saber se e como a teoria da história desenvolvida por Jörn Rüsen posiciona-se frente ao contexto atual da práxis historiográfica descrito acima. Cremos que as duas principais questões levantadas até aqui no que concerne às relações entre história e pós-modernidade são suficientes para entendermos a *historik* de Rüsen frente a esse quadro: a questão da orientação da práxis vital humana e a narratividade como constituinte da história

42 Seguimos fielmente a máxima de March Bloch, parafraseando Fustel de Coulanges, ao dizer que “[...] o objeto da história é, por natureza, o *homem*. Digamos melhor: os *homens*. Mais que o singular, favorável à abstração, o plural, que é o modo gramatical da relatividade, convém a uma ciência da diversidade. [...] Quem não conseguir ver isso será apenas, no máximo, um serviçal da erudição. Já o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está sua caça” (Bloch, 2001, p. 54, grifamos).

enquanto ciência. Ambas questões são, crê-se aqui, filhas diretas da chamada crise de paradigmas; ambas encontram um esforço de resolução dentro do desenvolvimento rüseneano de uma matriz disciplinar para a história.

3.2 A MATRIZ DISCIPLINAR DA HISTÓRIA

Entendemos que uma das grandes preocupações de Rösen, ao escrever sua *historik*, é demonstrar que a fundamentação da ciência da história se dá a partir de um contexto externo ao fazer da história como ciência. De fato, Rösen vai buscar a identificação de elementos considerados por ele universalizáveis dentro da relação humana com a passagem do tempo. A categoria 'tempo', aqui, não é entendido somente como passado, mas também como o homem experiencia o presente e projeta sua existência para o futuro, por intermédio de expectativas e de ações superavitárias. Na senda desse raciocínio, Rösen afirma:

Meu objetivo é descrever as características universais humanas de lidar interpretativamente com o passado, subjacentes a todos os formatos culturais do pensamento histórico, inclusive a seu formato científico especializado moderno. Uma descrição destas pode ser chamada de *antropológico-cultural* (Rösen, 2015, pp. 37-38).

Essa noção antropológica pressupõe um tipo ideal de homem que, sofrendo as consequências do agir e padecer no presente, é dotado de uma compreensão sintética do tempo, na qual se articulam as três temporalidades permitindo que ele se oriente na *praxis* cotidiana. Dessa forma, entende Rösen, o meio pelo qual esse homem encontra essa orientação possível dentro do seu horizonte de significados é justamente pelo pensamento histórico, sendo sua principal função justamente a *constituição histórica de sentido (historische sinnbildung)* (Assis, 2010, p. 20).

A estratégia argumentativa de Rösen consiste em desenvolver uma teoria da história que seja capaz não apenas de explicar o funcionamento da disciplina histórica de modo acadêmico ou científico, mas que seja igualmente competente criticamente em vinculá-la ao mundo da vida, tanto na sua gênese, quanto na sua função orientativa. Ao fazer isso, Rösen visa dotar a ciência da história de um caráter prático-circular permanente. Sua tarefa é, antes de tudo, compreender e

explicitar o *lugar na vida* que o pensamento histórico possui e afirmar, simultaneamente, que o saber especializado da história acadêmica não deve negligenciar esse lugar da história na cultura, mas agir para de fato efetivá-lo (Rüsen, 2015, p. 29).

Diante disso, compreender sua *historik* é fundamental para uma análise da sua relação com o pensamento de Habermas, sobretudo nos vínculos entre conhecimento e interesse anteriormente discutidos. Com isso, entendemos que ficará clara a relação da história com os interesses práticos, isto é, aqueles que Habermas reputa como motivadores do saber expresso pelas ciências do espírito. A afirmação seguinte, a de que a *historik* de Rüsen é capaz de transcender os interesses práticos-interacionais e vincular-se a uma autorreflexão ampla que tem no seu horizonte também os interesses emancipatórios (que levam a uma universalização e à instituição de um novo humanismo) será mais bem delineada no capítulo seguinte. Por ora, busquemos entender como Rüsen estrutura sua teoria da história e de como ela permite uma relação com o mundo da vida e seus interesses.

Assim, ao analisar e descrever a tarefa e a função da teoria da história, Rüsen coloca que o objeto dessa empresa não é outro senão o da delimitação teórica de sua matriz disciplinar. Para isso, não é cabida uma descrição enciclopédica dos métodos e tarefas da história; para ele, é preciso o emprego de um alto grau de abstração que vise buscar, nos elementos decantados dos processos e métodos históricos, aquilo capaz de fornecer *o essencial, o geral, o elementar, o fundamental* para a caracterização da história (Rüsen, 2001, p. 29). Rüsen busca, desta forma, evidenciar os fundamentos da história como ciência, vinculando-a ao contexto da vida humana cotidiana e, portanto, tornando teoricamente possível sua justificação a partir dele. Desta feita, são nos fundamentos e princípios da ciência da história que a teoria da história deve buscar tais vínculos⁴³.

A teoria da história tem de apreender, pois, os fatores determinantes do conhecimento histórico que delimitam o campo inteiro da pesquisa histórica e da historiografia, identifica-los um a um e demonstrar sua interdependência sistemática [...]. Seu objeto são os fundamentos e os

43 Nesse ponto Rüsen parece concordar com Reinhart Koselleck, uma vez que para este, depois do fracasso da filosofia da história, caberia à teoria da história “explicar as condições das histórias possíveis” (Koselleck, 2000, p. 99)

princípios da ciência da história. O termo técnico para descrevê-lo é *matriz disciplinar*. Matriz disciplinar significa “o conjunto sistemático dos fatores ou princípios do pensamento histórico determinantes da ciência da história como disciplina especializada” (Rüsen, 2001, p. 29).

Nesse sentido, Rüsen irá desenvolver aquele princípio de Thomas Khun de forma a mostrar que a história nasce de interesses de ordem pragmática e tem por função orientar esta mesma *praxis* que lhe deu origem. Uma relação de dependência tanto no início quanto no fim do processo de criação de narrativas históricas que, por sua vez, gerariam novas relações entre interesse e conhecimento e moveriam, assim, o pensamento histórico indefinidamente, mantendo o que Weber já afirmara ser a eterna juventude das disciplinas históricas⁴⁴. A matriz disciplinar da história tem de ser, assim, dinâmica, de forma que a pesquisa e a sua expressão historiográfica estejam sempre em movimento.

Por sua vez, essa matriz disciplinar estaria alicerçada em cinco fatores, completamente interdependentes e geneticamente ligados. O primeiro desses fatores, ou seja, o basilar de sua constituição enquanto ciência é, claro, um fator externo à ciência e enraizado nos interesses subjacentes no mundo da vida cotidiana. Como vimos, essa esquematização didática é dependente de uma definição de cunho antropológica, proposta por Rüsen, que assume como ponto de partida o fato de que o homem é um ser que age intencionalmente e visando além do seu tempo presente. A isso ele chamou, apropriando-se das ideias de Edmund Husserl, de *superávit de intencionalidade do agir humano*, ou seja, o projetar-se para além do seu tempo e do seu mundo, [...] *o qual precisa ser devidamente filtrado pelo intelecto para que se possa agir e sofrer de maneira racional* (Assis, 2010, p. 24).

Seguindo essa lógica, Rüsen identifica que *esse ponto de partida instaura-se na carência humana de orientação do agir e do sofrer os efeitos das ações no tempo* (Rüsen, 2001, p. 30), ou seja, a ciência da história seria assim uma resposta especializada (intelectual-cultural) a esta carência efetivada na subjetividade do agente (a de orientação possível no mundo da vida). A história nasce, portanto, de carências que poderiam ser traduzidas com interesses⁴⁵. Por sua vez, esses interesses unem a ciência da história e o cotidiano humano no ponto

44 "Existem Ciências dotadas de eterna juventude. É o caso, por exemplo, de todas as disciplinas históricas, de todas aquelas para as quais o fluxo constantemente progressivo da cultura continuamente suscita novos problemas" (Weber *apud* Rüsen, 2015, 75)

fundamental em que o pensamento histórico nutre-se desse déficit orientativo percebido pelo homem no seu tempo presente. Rüsen acredita que a história tenha essa força pois, para ele, a compreensão do presente e a inevitável projeção do futuro baseiam-se no conhecimento do passado. Mas, sendo esse o caso, persistiria ainda o problema do porque esta orientação estaria voltada para a compreensão do passado, pois interesses pressupõem uma necessidade identificada inclusive com relação a sua própria satisfação. Afinal, há vários interesses difusos na sociedade. O que torna um determinado interesse relevante para se entender o processo de gênese das histórias?

Nesse raciocínio, faz-se necessário que tais interesses sejam interpretados como necessidades de um conhecimento específico sobre o passado e isso implica uma busca de sentido ou, ao menos, pela delimitação de critérios de sentido⁴⁵. Para Rüsen (2001) esses critérios, que em última análise regulam o trato reflexivo dos homens com seu mundo, são denominados de “ideias”. São justamente tais ideias que constituem o segundo fator da matriz disciplinar da história enquanto ciência. Essas “ideias” formam modelos interpretativos do passado, ou seja, tornam

45 Relacionar carências e interesse não é algo óbvio, ao menos não no sentido que queremos dar aqui. Freud, analisado por Habermas, mostra que na verdade carência e interesse são elementos distintos, sendo que as carências ligam-se ao “id”, portanto a elementos pulsionais. Já Habermas relaciona interesse ao “Eu” e, assim, como um fenômeno comportamental ligado à consciência. Desta forma entendidos, são opostos, sendo carência uma pulsão e interesse uma censura pulsional. Uma vez que nosso assunto é a relação entre Habermas e Rüsen, é com a seguinte expressão de Habermas que concordamos, pois permite redefinir uma nova dimensão da carência que a liga a interesses de forma direta: “Expresso de maneira paradoxal: interesses são carências do Eu. Partindo dessa distinção, podemos correlacionar os interesses condutores do conhecimento e as funções do Eu. [...] A censura pulsional, em contrapartida, pressupõe uma operação cognitiva que se forma em contextos de interação pelo caminho da identificação e da internalização. A esse aprendizado moral de papéis sociais corresponde o interesse prático do conhecimento em assegurar a intersubjetividade do entendimento” (Habermas, 2014a, p. 426). O interesse prático, o qual ligamos ao conhecimento histórico, vincula-se à identidade e o correlato elemento interacional que a define. Mas mesmo em contextos de entendimento distorcido, pode haver identidade preservada. Por isso que nossa afirmação de que a história, nas bases dadas por Rüsen, vai além do interesse prático e vincula-se ao interesse emancipatório, baseado em um entendimento mútuo racional que permita identidades distintas em consenso não violento.

46 Como já explicitado na introdução, o que Rüsen faz é um tipo ideal e, portanto, abstrato, do funcionamento do pensamento histórico. Por isso, o que ele apresenta é uma esquematização simplificada da relação entre carências, narrativas históricas, orientação e agir. Além disso, como também já alertamos, Rüsen é de escrita concisa. Talvez por isso não faça uma longa fundamentação do porque caberia à história e não outra ciência da cultura o papel de orientar o homem para o futuro, contentando-se a apresentar sua tese de formação histórica sobre isso. Não obstante, somos do entendimento de que tais orientações se referem a carências específicas, que podem ser indubitavelmente entendidas como *históricas*, querendo com isso afirmar que a história não é a única a orientar o agir humano em relação ao futuro, como uma leitura apressada de Rüsen pode sugerir.

este passado cognoscível e, portanto, com sentido capaz de efetivar uma função orientativa. Entretanto isso ainda não é, apesar de formar as pré-condições, um conhecer estritamente científico. Um conhecimento histórico que quer receber o *status* de científico somente pode ser satisfeito quando esses dois elementos da matriz disciplinar conseguem se efetuar passando pelo arcabouço daquilo que se denomina de “*métodos*”, constituindo-se este em terceiro fator da matriz disciplinar elaborada por Rösen. Esse terceiro nível funcionaria como regulador do pensar histórico especificamente científico, pois nem todas as “ideias” podem passar pelo marco metodológico presente na disciplina acadêmica da história⁴⁷.

No entanto, mesmo com esse quadro delineado, ou seja, quando carências/interesses são articulados com ideias e efetivados por intermédio dos recursos ao método, o processo de formação de uma história de pretensão científica não está concluído. Para isso ainda falta sua expressão, na qual entra a narrativa de tipo histórico-científica, isto é, a historiografia⁴⁸. Este quarto fator da matriz disciplinar é chamado por Rösen de “forma de apresentação”, que se constitui como um meio pelo qual *a obtenção de conhecimento histórico empírico a partir das fontes, pela aplicação do método orienta-se, por princípio, à tornar-se historiografia* (Rösen, 2001, p. 34). Ponto fundamental é que, assim entendida, a historiografia – a expressão narrativa dos processos de pesquisa - não seria uma etapa externa ao processo científico, mas essencialmente uma fase fundamental desse processo.

Por fim, Rösen analisa o final desse encadeamento lógico de fatores, o quinto elemento constituinte da matriz disciplinar, que corresponde às funções do pensar histórico, ou seja, a orientação da *praxis* humana, efetivada em respostas às carências que motivaram o pensamento a tornar-se histórico. Dentro dessa esquematização didática e abstrata, é em tal função que se finaliza o processo de formação conhecimento histórico, e a partir do qual pode ser percebido em sua racionalidade. Dessa forma disposta, a matriz disciplinar da história estaria encerrada dentro de um círculo bipolarizado entre ciência e vida, possuindo nos

47 Essa é, inclusive, a principal razão que Rösen dá para que uma história narrada de modo científico tenha uma pretensão de validade mais resistente a críticas intra e transculturais do que outras formas narrativas (Rösen, 2001; 2014; 2015).

48 Essa parte especial da matriz disciplinar, e uma das fundamentais para a relação entre Habermas e Rösen a partir de uma perspectiva neokantiana, será objeto de discussão no próximo capítulo. Nele analisaremos as relações entre objetividade, intersubjetividade, razão histórica e racionalidade comunicativa.

seus cinco fatores uma circulação contínua. Segundo próprio Rüsen, *a interdependência dos cinco fatores do pensamento histórico é patente: em conjunto eles constituem um sistema dinâmico, no qual um fator leva ao outro, até que, do quinto volta-se ao primeiro* (Rüsen, 2001, p. 35). Foram pensados por Rüsen como fatores encadeados do processo do homem no tempo.

Sinteticamente, portanto, a matriz disciplinar da história é concebida como composta de cinco momentos totalmente interdependentes, os quais Rüsen denominou primeiramente de: interesses, ideias, métodos, formas e funções (Rüsen, 2001). Posteriormente, diga-se, o mesmo Rüsen renomearia tais etapas, dotando-as de outros alcances mas conservando, contudo, seu valor semântico:

Representando o pensamento histórico como um processo linear (o que, naturalmente, é unilateral, mas pode, não obstante, caracterizar sua dinâmica evolutiva), os cinco fatores podem ser entendidos como uma sequência. O pensamento histórico é disparado pelas *carências de orientação*. Em seguida, ele transforma essas carências, no processo de sua satisfação mental, em perspectiva acerca da experiência do passado – em uma *perspectiva de interpretação*. Nessa perspectiva são inseridos, então, metodicamente, *conteúdos experienciais* concretos. O saber acerca do que aconteceu no passado, assim obtido, torna-se representação do passado em *forma historiográfica*. Assim formatado, o saber histórico adquirido torna-se *ativo* nos processos atuais da orientação histórica (Rüsen, 2015, 74, grifos no original).

Por fim, lembramos que tal matriz disciplinar pode ser entendida como uma reformulação científica daquilo que o próprio Rüsen chama de *formas elementares da constituição histórica de sentido*, que por sua vez seriam dotadas dos momentos de motivação, percepção, interpretação, orientação externa (*praxis*) e orientação interna (identidade), sendo estas duas últimas faces de um mesmo momento (Rüsen, 2015, 41-42). Esse pensamento esquematizado de Rüsen tem, segundo sua ótica, duas grandes vantagens.

A primeira decorre do fato de que sua adoção permite vislumbrar, em sua inteireza articulada, o contexto dentro do qual se desenvolve a relação fundamental entre a vida prática e a ciência da história. Pode-se perceber em que medida a ciência da história depende do contexto prático de quem a busca como conhecimento vital. Nos termos clássicos expressos por Lucien Febvre, *a história é filha de seu tempo* (Schwarcz, 2001, p. 7). Um lugar comum entre historiadores e

que encontra eco dentro do meio intelectual desde, pelo menos, Benedetto Croce, quanto este afirmou que *as exigências práticas que subjazem a todo juízo histórico dão a toda história o caráter de 'história contemporânea'* (Croce *apud* Assis, 2010, p. 20). A ciência da história é, assim, dependente das carências interpretadas como históricas, a-científicas e, também, independente delas.

A segunda vantagem mostrada por Rüsen é que essa matriz disciplinar permite perceber uma dinâmica temporal interna à ciência da história: sua imanente capacidade de atualização frente a qualquer contingência experienciada no mundo da vida. Isso acontece porque, como a história sofre impulsos de seu tempo (e, portanto, experienciada como mutável), a ciência da história nunca seria falha ou frágil, pois teria a capacidade de fornecer respostas singulares a determinadas carências (que são, de igual modo, mutáveis no tempo), possuindo ainda a capacidade de influenciar a delimitação do conteúdo de novas carências no fim do processo. É por isso que a história tem de ser constantemente reescrita. Nesse raciocínio fica claro, *que a história como ciência reflete, em seus próprios fundamentos, a mesma evolução temporal dos homens e de seu mundo de que trata – post festum, obviamente – como história* (Rüsen, 2001, p. 37).

Além disso, essa matriz disciplinar forneceria aos historiadores profissionais a noção exata e sólida da especialidade profissional de sua ciência, sendo isso possível por meio da assunção de seis pontos nos quais essa matriz desempenharia uma função dentro desta profissionalização: função propedêutica; função coordenadora; função motivadora; função organizadora (gestora); função de seleção e fundamentação e por fim, uma função mediadora.

Sua contribuição mais importante para o estudo da história poderia consistir no fato de que os estudiosos aprendem, no processo mesmo de obtenção de competência profissional, a não dissociar sua própria subjetividade da objetividade do pensamento científico, mas sim a empregá-la frutiferamente na construção dessa objetividade (Rüsen, 2001, p.42).

A função exercida dentro da pesquisa por essa concepção de matriz disciplinar diz respeito aos avanços da pesquisa em si. O avanço da pesquisa, que em condições normais segue perspectivas (ideias) constantes, aprofunda, naturalmente, o conhecimento destinado e oriundo da *praxis* cotidiana. Quando,

contudo, novas carências têm o poder de gerar novas perspectivas com relação ao passado, o conhecimento histórico deve sofrer uma alteração qualitativa de monta. Evidentemente que, para Rüsen, não se poderia dizer que houve aí um progresso, já que cada mudança traz em si somente uma reestruturação e não um aperfeiçoamento (Rüsen, 2001, p. 43-44). Mas, de qualquer forma, uma mudança ocorreu.

Essa percepção da história implica um refazer pleno de perspectivas consensuais. Implica, sobretudo, que *as modificações na matriz disciplinar da ciência da história processam-se, por conseguinte, mediante a comunicação argumentativa entre os historiadores como pesquisadores, e a teoria da história é o âmbito em que essa argumentação se efetua* (Rüsen, 2001, p. 44-45). Vale ressaltar, para Rüsen, essa comunicação argumentativa se dá de modo racional, num embate de proposições de verdade e contra-verdades, idealmente submetida a contextos que visem a aceitação consensual somente à força de argumentos melhores.

Por fim, esse conceito de matriz disciplinar estende o pano de fundo em que se torna possível o mapeamento da gênese da história científica na *praxis* humana cotidiana, tanto como princípio motor, quanto fim último do conhecimento (por ela) cientificamente elaborado com pretensão de verdade. Isso porque para Rüsen (2001) a história não é um artifício arbitrário mas tem, pelo contrário, sua constituição nos elementos gerais da consciência histórica que se enraíza, por sua vez, na vida prática dos seres que agem e sofrem no sempre contingencial mundo da vida. Cabe, portanto, melhor rastrear esse contexto e evidenciar-lo.

3.3 PRAGMÁTICA – CIENTÍFICA: A RAIZ DA HISTÓRIA COMO CIÊNCIA

Partindo da ideia, já bastante corrente em sua época, de uma história como bastante em si e para si, como evidenciado pelo paradigma pós-moderno narrativista da história, Rüsen mapeia e desconstrói pressupostos do conhecimento histórico que antes só recebera questionamentos pontuais. Tais pressupostos se

assentam estas concepções fechadas de ciência, cada vez mais distanciada do mundo vital. Para se entender a forma pela qual se daria, ou mesmo para se compreender o porquê de se constituir uma história enquanto disciplina acadêmica e, portanto, como ciência, é preciso investigar esses pressupostos tacitamente embutidos no discurso dos historiadores que se debruçaram epistemologicamente sobre sua disciplina. Para Rüsen

O pensamento é um processo genérico e habitual da vida humana. A ciência é um modo particular de realizar este processo. O homem não pensa porque a ciência existe, ele faz ciência porque pensa. Se se puder estabelecer que esse modo particular, científico, do pensamento humano está enraizado no pensamento humano em geral, ter-se-á um ponto de partida para responder à pergunta: por que o pensamento se dá e se deve dar no modo científico (Rüsen, 2001, p. 54-55, grifou-se).

Assim, o que Rüsen buscará compreender são os elementos gerais, genéricos do pensamento histórico (ou fenômenos da consciência histórica) que determinam a história como ciência. Para o nosso autor, o modo científico de pensar a história nasce das operações genéricas, dos *atos de fala*, constituintes da consciência histórica. O conceito de consciência histórica, a partir do qual Rüsen trabalha, deriva diretamente do conceito desenvolvido por Droysen. Esse conceito droyseniano estende o arco de sentido entre as temporalidades sob as quais o ser humano tem de viver, isto é, entre a memória e a esperança. Por isso,

[...] Droysen indica expressamente que não é somente a relação temporal da memoração que constitui a consciência histórica humana, mas a duplicidade da extensão da consciência temporal humana: *para o passado e para o futuro ao mesmo tempo*. Ele acomoda o caráter presente do passado no leito de uma consciência temporal que, “rememorando e esperando”, estica o arco do sentido por cima da experiência da mobilidade temporal da vida humana. A energia mental do espírito humano, com o qual ele motiva intencionalmente o agir, é obtida por meio de “memoração e desejos” e direcionada para o futuro por meio de “esperança” (Rüsen, 2014, p. 74, grifou-se)

Nessa esteira, Rüsen irá colocar a consciência histórica como um fenômeno do mundo vital, pois o homem, por seu intermédio, é capaz de interpretar a evolução do seu mundo, de si mesmo e orientar-se nele, intencionalmente. Para ele, na mesma linha de Droysen, *a consciência histórica é, assim, o modo pelo qual a relação dinâmica entre experiência do tempo e intenção no tempo se realiza no processo da vida humana* (Rüsen, 2001, p. 58). Outra definição para esta operação

é a constituição de sentido da experiência do tempo, ou seja, o processo pelo qual as experiências do tempo são interpretadas com relação às intenções do agir.

Todos nós percebemos o tempo como sendo sempre uma dimensão universal da realidade. Isso é dado; é fato. Para a vida humana, segundo Rösen, isso se daria de forma distinta. Para a vida humana o tempo não diz respeito apenas aos elementos constituintes de um *chronos* universal, mas especifica a forma pela qual o *experenciamos* dentro do nosso mundo da vida e, nesse processo, o dotamos de sentido.⁴⁹ Assim, para Rösen, o tempo possui uma dupla dimensionalidade: natural e humana.

Eu poderia, sem dificuldades, falar de dois tempos: de um tempo da natureza, perturbador na medida em que “natureza” independência dos processos temporais com respeito às interpretações humanas do tempo (ou seja, “de fora”); e de um tempo humano, corretor dessa perturbação, que age “por dentro” e traça o fio condutor da condição da vida humana e da superação do sofrimento (Rösen, 2015, p. 40).

Para o ser humano, o tempo é percebido de modo interpretativo, já que de outra forma seria somente experienciado como ruptura de processos regulares por elementos não controláveis e fortuitos. Essas rupturas geram processos de perturbação do sentido constituído do mundo, afetando o agir e o sofrer na vida prática humana. São sentidas como desequilíbrio que se instala na vida dos indivíduos. Diante disso, só por intermédio da interpretação e da decorrente formação de sentido o ser humano pode viver de acordo com seu tempo. Por sua vez, *o conceito-síntese de tal perturbação, que só pode ser controlada mediante esforço próprio de interpretação, é a contingência* (Rösen, 2001, p 60). Ainda de acordo com Rösen, esse processo de transformar as contingências em algo interpretado – e, portanto, dotado de sentido - é por seu turno, também, um dado universalizável da condição humana.

49 Para Wiklund, em Rösen “o que conecta as diferentes dimensões de tempo que atravessam o intérprete é a ideia, ou o critério de sentido, que determina sobre o que é a história” (Wiklund, 2008, p. 32). Resta saber o que significa “sentido” para Rösen. O próprio Wiklund aponta que o conceito de sentido em Rösen é *teleológico*, pois é ele que ordena a compreensão do tempo. Seu estatuto ontológico leva em consideração aspectos subjetivos e objetivos no processo de sintetização de experiências e expectativas em relação o tempo. O sentido em Rösen é, portanto, um *leitmotiv*, que “determina o assunto da narrativa, quando começa, quando termina, e como o começo se relaciona com o fim” (Wiklund, 2008, p. 35).

A partir dessa visão virá à tona um fato antropológico e, portanto, *fundamental e universal*, que atrai o interesse específico das ciências humanas de cunho científico-cultural: trata-se do fato de que os seres humanos têm de interpretar seu mundo e a si mesmos para poderem viver (Rüsen, 2014, p. 195, grifos nossos).

Assim, para Rüsen, o homem é deparado, durante sua vida, a um “tempo natural”. Este tempo é um tempo cronológico, que marcha e é permeado de contingências. É experienciado, sobretudo, como um obstáculo ao agir e ao atingimento dos desejos – e, em muitos casos, produtor de sofrimentos. Esse tempo natural, a cada vez, é dado ao homem como a situação que lhe é contemporânea e a partir da qual ele lança seu olhar, interpretativamente, para o passado com vistas a orientar-se no futuro, transformando este “tempo natural”, que se efetivaria por intermédio do já introduzido conceito de *superávit de intencionalidade*, em “tempo humano”. Trata-se, portanto, do processo droyseniano de desnaturalizar o tempo, aqui recebendo um tratamento expressivo atualizado.

Por tempo humano entendemos aqui o projeto da humanidade sobre si própria, um traço genuinamente humano. Dessa forma entendido trata-se de uma intenção de determinação do fluxo do tempo pela interposição de sentido a um tempo natural. Uma espécie de humanismo. É o desejo do infinito em uma existência que se sabe finita. Isso é problemático – e problemático também é não afirmar isso, em tempos nos quais o humanismo é visto com desconfiança⁵⁰.

Contudo, se tivermos a liberdade buscar esses traços um pouco além dos escritos conceituais, filosóficos ou históricos, talvez fique mais clara a compreensão destes versos segundo os quais nós, humanos, conhecemos *igualmente o florescer e o murchar*, cantados melancolicamente para nós pelo poeta Rainer Maria Rilke (2001, p. 41). Isto é, justamente por nos sabermos não-eternos é que o tempo natural exerce sua opressão. Nossa efemeridade é esmagadoramente evidente. Não carregamos no olhar, como o fazem outros animais, a ignorância da morte, nem

50 Aqui fazemos uma nota axiológica: falar em humanismo se tornou complicado não apenas porque sua *forma* está desacreditada desde as acusações de etnocentrismo sofridas desde a filosofia da escola de Frankfurt até estudos etnográficos e de pós-colonialismo mais recentes, mas porque escrevemos este trabalho em 2019, ano no qual existe no nosso horizonte de sentido uma descrença social crescente sobre o *conteúdo* desse conceito, com ideias fascistas prosperando mundo afora. Ideias que demonstram um descrédito generalizado pelas sínteses integrativas e pela solução não violenta dos conflitos. Parte de nosso esforço em escrever este trabalho tem por origem a pressão exercida por essa contingência sobre nossa realidade. Por isso nosso interesse em perceber como Habermas e Rüsen podem contribuir para entendê-la e superá-la.

podemos *estar* onde se pode, livre dela, de sua opressão, como eles, simplesmente *existir*. Poética ou não, de qualquer forma nos é lançada as evidências de nossa condição humana: a de que a luta do homem é uma luta pela vida, plenamente. Em muitos sentidos, é simultaneamente uma luta contra o tempo.

Ao esforço contínuo produzido pela humanidade de transformação do tempo natural em tempo humano é que Rüsen chama de “consciência histórica”. Aquele conceito sintético que demos acima, que vem de Droysen, segundo o qual consciência histórica significa a articulação das três dimensões temporais no pensamento humano, só é atingido pelo esforço de transformação do tempo natural em tempo humano. Dessa forma, o pensamento histórico seria um *ganho de tempo* a este homem que visa a se orientar em meio às contingências, transformando-as em tempo humano. Esse “ganho de tempo” efetiva-se através de um determinado ato de fala:

Em um ato de fala desse tipo, no qual se sintetizam, em uma unidade estrutural, as operações mentais constitutivas da consciência histórica, no qual a consciência histórica se realiza, com efeito existe: *a narrativa* (histórica). *Com essa expressão, designa-se o resultado intelectual mediante o qual e no qual a consciência histórica se forma e, por conseguinte fundamenta decisivamente todo pensamento-histórico e todo conhecimento histórico científico*” (Rüsen, 2001, 61, grifos no original).

Dessa forma compreendida, a narrativa histórica é o vínculo entre a consciência histórica e o mundo da vida. Essa constituição narrativa tem sua etiologia quando, na *praxis* cotidiana, recorreremos especificamente a lembranças, e não a narrativas fictícias, para interpretarmos as experiências do tempo, traduzidas para o homem como carências de orientação do seu agir intencional. Com isso a narrativa cria uma noção de dependência e continuidade entre passado, presente e futuro. A narrativa forja um elo entre as três dimensões do tempo em termos de continuidade, possibilitando uma consciência histórica que seja capaz de orientar o agir humano com relação ao futuro.

Tudo isso obedece à um critério muito claro: a consciência histórica é uma reação a perda de si (identitária) no fluxo contínuo das contingências que vazam o tempo. Sintetizar as três dimensões do tempo só faz sentido para manutenção de um norte capaz de orientar o agir humano e preservá-los como tais. Eis o fundamento da consciência histórica: *a preservação da identidade*.

Mas a história não nasce como que por acaso. Isto é, não é fundada apenas pela subjetividade do historiador ou pela eminência inquestionável de que algo aconteceu no passado, que seria de alguma forma evidenciado nas fontes documentais. Apesar de ambos aspectos serem verdadeiros e comporem o que se chama de fazer histórico, não se pode reduzir a atividade de produção histórica a somente um deles. O passado, enquanto permanecer meramente como algo que aconteceu antes do historiador, não pode ser, em si, considerado história. História nasce quando este passado, de alguma forma, encontra-se articulado (com o e no) presente. Esta unidade prévia que traz o passado ao presente e orienta *pré-historicamente* a ação com vistas ao futuro é denominado por Rüsen, em consonância com Droysen, de tradição. Não por acaso é onde a história, por excelência, teria iniciada a sua ação. Tradição é o primeiro dado.

Tradição é, pois, o modo pelo qual o passado humano está presente nas referências de orientação da vida humana prática, antes da intervenção interpretativa específica da consciência histórica [...] na tradição, já está presente a orientação que a consciência histórica quer produzir mediante o esforço adicional da narrativa (Rüsen, 2001, p. 77).

Tal esforço da narrativa torna-se necessário porque o homem é um ser histórico. A cada época o homem é confrontado com novos problemas com os quais se familiariza por intermédio da tradição, mas que não os transcende somente por intermédio dela. Em algum momento da passagem do homem no tempo, o conteúdo disponibilizado como síntese orientativa na tradição é superado, pois não consegue ter eficácia diante dos problemas colocados naquele contexto.

Justamente porque as experiências do tempo e as intenções no tempo são superadas nos processos da vida humana prática, e a orientação no tempo por meio da tradição não basta, é que a consciência histórica se faz necessária [...] A consciência histórica é necessária a fim de que o agir humano não permaneça cego quando seu *superávit* intencional se realiza para além de suas condições e circunstâncias...(Rüsen, 2001, p. 80-81).

Assim, o que Rüsen faz é apontar que a história tem por função um papel de exercer a *crítica da tradição*, pois, apesar de basear-se nela como primeiro contato com o passado, a supera por intermédio da pesquisa e de questionamentos racionalmente formulados. Quando a tradição não responde mais aos questionamentos estruturalmente carentes de orientação, o que se dá geralmente frente a contingências inéditas, experimenta-se uma dissociação da síntese dada, ou

seja, a articulação entre as três dimensões do tempo embutidas nos enunciados da tradição. Diante dessa incapacidade, quem sofre é justamente a preservação da identidade e essa distorção desequilibra o meio comunicacional em que se dá.

A razão que Rösen vislumbra para que essa crítica se dê de modo especificamente científico é que a consciência histórica enuncia pretensões de validade não apenas para o meio científico ao qual naturalmente se atém, mas que pretende ser entendida como verdade para toda a sociedade. Isto é, possui juntamente uma pretensão de validade intersubjetiva científica e extracientífica. E isso, por conseguinte, nos leva ao problema do consenso dentro das sociedades e entre as sociedades. Isso é considerado problemático porque, explica Rösen, *o que se é depende sempre do que os demais o deixam ser e do que se quer ser, na relação com os outros*. E ainda conclui afirmando que *Identidade é, por conseguinte, um processo social de interação recíproca de sujeitos que agem entre si* (Rösen, 2001, p. 87).

No entanto, para que se atinja esse consenso, faz-se necessária a adoção de critérios que são o *controle factual* (fontes), os *significados* (as normas e valores) e o *sentido* (dado como síntese entre os dois precedentes, através da narrativa autorreferente). Veja-se bem, o que Rösen afirma, em outras palavras é que a insuficiência da tradição desequilibra a estabilidade identitária. A produção de histórias que exaltem uma identidade particular sem a articular com outra pode levar a uma perda de consenso transcultural, traduzidas em patologias sociais como o racismo, a xenofobia e à violência como solução de conflitos. O meio de se recuperar isso é colocando como árbitro um elemento que possa ser aceito por todos os envolvidos diante de sua validade universal. Tanto em Rösen, quanto em Habermas, isso é encontrado na racionalidade e na ciência, com a ressalva de que tanto a racionalidade quanto a ciência sejam compreendidas pelo aspecto do interesse prático-emancipatório e pela sua forma comunicativa.

É nesse contexto que vai se falar de uma história científica, dentro da qual a pretensão de validade intersubjetiva ganha suporte racional.

História como ciência se distingue por regular metodicamente o pensamento histórico. Com essa regulação, ela reivindica validade própria para os resultados de sua pesquisa, e para as histórias em que esses resultados

são inseridos. A regulação metódica da obtenção científica do conhecimento se dá com o fito de assegurar-lhe validade (Rüsen, 2015, p. 60).

Neste quadro interpretativo de cientificidade, a validade de uma história teria que ter “pertinência empírica”, no que tange seu conteúdo experiencial; “pertinência normativa”, no que se refere aos significados e; “pertinência narrativa”, quando a ideia orientadora do texto é pertinente. Além disso, tais critérios são determinantes da validade consensual e intersubjetiva do conhecimento pois, caso contrário, não seriam aceitos como críticas coerentes frente à tradição e sucumbiriam, ou à refutação geral, ou a sua identificação com mera literatura ou propaganda política - o que em termos de validade intersubjetiva racionalmente guiada, daria no mesmo⁵¹.

A constituição metódica da ciência da história tem, portanto, como fundo, o fato de que *a história como ciência é a forma peculiar de garantir a validade que as histórias, em geral, pretendem ter* (Rüsen, 2001, p. 97). Assim, ao instaurar-se no campo científico, ela garante um terreno inicial propenso ao consenso. Isso porque, *o método torna o saber, mediante a verificabilidade de suas sentenças, apto a ser fundamentado* (Rüsen, 2015, p. 61). Tudo isso converge as histórias, produzidas com pretensão científica, a observarem uma objetividade metódica clara. Isso quer dizer:

Objetividade metódica significa a propriedade de as histórias valerem, com respeito aos seus conteúdos empíricos, independentemente do significado que lhes seja atribuído ou que sentido tenham na orientação temporal da vida prática contemporânea (Rüsen, 2001, p. 138-139).

O mesmo acontece, prossegue Rüsen, por meio da objetividade de consenso, que trata das normas dentro do conhecimento histórico-científico. Essa metodização com relação as normas está na base do processo de formação de perspectivas dentro das histórias. Ao mesmo tempo, esse parcialismo gerado pela ideia de perspectiva não é silenciado ou subsumido, mas, ao contrário, ganha voz dentro de uma relação argumentada que possa levar o outro ao reconhecimento, de modo recíproco. Por fim, Rüsen coloca a objetividade construtiva que seria a propriedade das histórias de articular, mediante seu sentido, a identidade de seus

51 Essa é, em essência, a problemática que enfrentamos no próximo capítulo, quando analisaremos como Rüsen e Habermas dão respostas similares ao processo de integração das narrativas e saberes isolados, utilizando suas teorias dos atos de fala para isso.

destinatários por meio de uma argumentação comunicativa, dirigida pela ideia regulativa da humanidade como comunidade universal de comunicação - uma ideia cara na busca de sua relação com Habermas e, de ambos, com Kant. Assim, a

Verdade é uma qualidade dos resultados da constituição de sentido, que se baseiam numa constelação de princípios reguladores, com os quais pretensões de validade podem ser enunciadas, abordadas, aceitas, rejeitadas e modificadas, na comunicação discursiva (Rüsen, 2015, p. 63)

A isso é ainda possível acrescentar:

Pode-se denominar este contexto de *potencialidades racionais* do pensamento histórico, de que este se apropria ao proceder cientificamente. Essas potencialidades seriam uma resposta à pergunta sobre o que significa pensar, racionalmente, a história. (Rüsen, 2001, p. 147)

Dessa forma exposto, todo o construto de uma história como ciência e, portanto, com pretensão de validade intersubjetiva consensual, baseia-se no fato de que essa história tem como função última a manutenção da identidade, fulcral para a possibilidade de existência humana plena. Mais do que isso, *o critério máximo de todas as relações de verdade é o sentido que a cultura possui e deve possuir na vida humana prática. Verdade tem de fazer sentido, e possui sentido quando é útil à vida* (Rüsen, 2015, p. 63, grifos no original).

A atual configuração da historiografia denunciada por Ankersmit (2001) segundo a qual a história em 'migalhas' não forneceria mais o vínculo entre o conhecimento e os interesses, seja evidenciado pela metáfora do autor com relação a ligação dos estudos de história a um sentido universal (as folhas que se desprendem da árvore), seja com relação ao fato de que tenha surgido uma grande produção, em parte descomprometida com os princípios científicos, dentro da historiografia nos últimos tempos, tudo isso é respondido por Rüsen (2001; 2014; 2015) ao mostrar que o vínculo é, antes de tudo, um princípio *sine qua non* para a constituição da história como ciência, seja por lhe fornecer a motivação inicial, concebida como interesses a partir de carências do agir e sofrer humanos, seja como fim deste processo, no sentido de orientação para esta mesma *praxis*.

Se existem produções que não percebem que a única razão de sua existência deveria ser, no limite, a manutenção da identidade na senda das contingências, estas estarão fadadas a não durarem enquanto orientadoras, se é que conseguirão tal *status*. Isso já foi formulado anteriormente por Perez Zagorim

(2001), num texto de reconsideração à Ankersmit (2001). A discussão entre os dois tornou-se famosa por delinear justamente o contexto argumentativo típico das ciências culturais – um contexto racional-comunicativo. Entretanto, ao contrário do que faz Zagorim, Rösen não se contrapõe a modernidade, nua e crua, frente aos apelos pós-modernos (como se uma defesa apaixonada do caráter ontológico das fontes e da pertinência metodológica pudesse encerrar a questão).

De modo distinto, Rösen movimenta-se em uma outra dimensão, basilar desse mesmo conflito e, ao fazê-lo, promove uma reflexão da história para além de seus princípios científicos, justamente os que estavam sendo demolidos pela concepção de pós-modernidade. Cremos aqui, em consonância com o professor Sérgio Duarte (2001), que Rösen incorpora, de modo reflexivo, aspectos do chamado paradigma pós-moderno, sem propriamente aceitá-los por inteiro. Fazendo isso ele recupera para a história o caráter de um *locus* que possibilite a produção racional de sentido para a orientação da *práxis* cotidiana da vida humana. O ponto fulcral dessa resistência é justamente o vínculo discutido por Habermas entre conhecimento e interesse.

3.4 INTERESSE E CONHECIMENTO: O ATO DE RETROLIGAR

Como já visto no delinear do primeiro capítulo, ao se discutir o livro *Conhecimento e Interesse*, Habermas tece sua argumentação filosófica de modo a colocar às claras o fato de que todo conhecimento vincula-se a interesses que o motivam e orientam. Recapitulando, dissemos que, na sua argumentação, tais interesses podem ser classificados em três tipos: o interesse no controle da natureza e do mundo objetivo, satisfeito no *médium* próprio às ciências empírico-experimentais – seria o que ele caracterizou como sendo um de interesse *técnico*; o interesse *prático* que diz respeito à reprodução (simbólica) da vida social, no qual atua a produção de conhecimento próprio das ciências histórico-hermenêuticas; e, por fim, o interesse próprio à *emancipação humana, que se realiza em dois níveis, no nível das limitações naturais e no nível da dominação social e da opressão humana; no segundo nível a emancipação ocorre através da reflexão e da crítica* (Stieltjes, 2001, p. 322).

Um observador do mundo atual acredita que não há dúvidas sobre o fato de a produção técnica ter conseguido erigir um tipo de conhecimento suficientemente capaz de suprir adequadamente nossas principais deficiências no contato com o mundo naturalmente colocado a nós como objeto. Neste sentido, a técnica trouxe uma emancipação evidente junto à natureza, muito embora, no nosso entender, ela seja limitada por ser mal compreendida – no sentido extremo de que tais avanços podem ter levado os danos ambientais ao ponto em que o ganho de emancipação da natureza obtido pode não ser garantidor de uma vida possível em futuro próximo.

Especulações à parte, contudo, é forçoso reconhecer que o progresso científico próprio à relação do homem com a natureza é, sem dúvida, significativo, tendo em vista sua intensidade. Áreas do conhecimento humano ligadas aos aspectos reconhecidos como das ciências naturais, tais como a medicina, a química e a engenharia, promoveram verdadeiras “revoluções” nos últimos dois séculos, o que as colocaram no patamar de modelos ideais para outras ciências. Todas, inclusive, perseguiram o modelo da física como referencial máximo de uma ciência exata. Por isso, é preciso deixar claro desde já, que a solução que Habermas apresenta para a modernidade em momento algum é contra o desenvolvimento da técnica. De modo distinto ao proposto por Herbert Marcuse, Habermas não crê que a solução para se sair da ideologização da técnica seja a reinvenção desta, mas a mudança de eixo, tirando dela o papel de reguladora social e transferindo essa responsabilidade para o modelo intersubjetivo de consenso (Habermas, 2014b, em especial pp.75-132).

Para Habermas, não há problema algum com a ciência vista como técnica em si. O problema surge, entretanto, ao estendermos o sucesso do método experimental-positivista à esfera decisória própria da emancipação. Neste ponto, já se interpõe uma observação bastante pertinente de Rüsén, que diz respeito às consequências práticas do pensamento weberiano.

Sou obrigado a defender essa afirmação contra a autocompreensão das ciências naturais expressa por Max Weber e que, a partir de então, tornou-se quase canônica. Ele diz singelamente: a ciência não forma nenhum sentido. Isso quer dizer que ela não dá nenhuma resposta à pergunta por quais concepções de sentido devemos seguir. E não é só isso: as ciências modernas expulsam o sentido da natureza e da história (Rüsén, 2014, p. 197).

Pode-se dizer que isso ocorre porque o interesse prático, regulador das identidades, toca justamente no mundo dos símbolos e não no das coisas; trata da interação e não do trabalho, por assim dizer. Desde Dilthey, como vimos, é no âmbito das ciências histórico-hermenêuticas que se processam as construções com vistas à manutenção da comunicação entre identidades distintas, ao mesmo tempo em que, em cada indivíduo, mantém-se a coerência da biografia em meio às contingências do mundo da vida tempo afora.

O problema, no entanto, é quando se coloca a possibilidade, amplamente aceita em determinados nichos produtores do conhecimento e, portanto, dotados de alguma capacidade de orientação das ações políticas, de que a manutenção da vida pode ser guiada *apenas* pelos interesses próprios à emancipação junto à natureza, pois, desta forma posto, pode levar a uma racionalidade que suplante mesmo este interesse em termos de emancipação. Como já foi abordado no primeiro capítulo, o processo que Habermas denomina de *colonização do mundo da vida* pelo uso exclusivista de uma razão instrumental, pode colocar em risco a existência destes interesses mesmos na emancipação, uma vez que o combate a esta racionalidade específica – identificada, erradamente, ainda de acordo com Habermas, com a razão em si – pode suplantar a possibilidade de algo racional ser válido enquanto fator de orientação. Disso pode nascer uma consciência tecnocrática, guiada por uma razão sistêmica, a partir da noção de controle do Estado, que se torne incapaz de pensar fins e valores e ter, assim, vínculo com o interesse primordial do homem: a manutenção da vida que é, em essência, uma vida socialmente construída e compartilhada, vazada de conflitos por todos os lados e que precisam de uma solução não violenta.

A noção mesma de ruptura com o projeto de emancipação humana – horizonte sob o qual Habermas escreve suas teses aqui estudadas – já pode ser sentida em Lyotard, desta forma analisado por Wellmer sobre o conceito de razão que ele define como sendo:

Un concepto de 'razón' pluralista y 'puntual', posteoclídico, opuesto también por ejemplo al concepto de Habermas de razón como consenso teórico que desde la perspectiva de Lyotard aparece con un último intento de gran escala de mantener la 'totalizadora' idea de reconciliación del idealismo alemán (o de tradición marxista) y, por tanto, también la idea de la unidad de verdad, libertad y justicia [e a pós-modernidade aparece, assim, como

ruptura] como despedida de los ‘grandes cuentos’ – emancipación de la humanidad, o realización de la idea (Wellmer, 2004, p. 55).

Posicionando-se criticamente frente a essa alegada desilusão com o projeto iluminista de emancipação do homem – não em relação à natureza, mas sobretudo em relação a *si mesmo* –, Habermas vai propor que qualquer saída possível a este quadro deve se dar, não pela via da negação ou da despedida do ideal de reconciliação ou emancipação, mas, antes de tudo, na assunção da sua emergência para a manutenção da vida. Por isso é que o tipo de razão que deve ser dominante não é o presente no seio da técnica, incapaz, enquanto tal, de conceber um ambiente de interação humana, mas o presente já no âmbito da comunicação. Apenas as ciências histórico-hermenêuticas podem ser capazes de efetuar esta tarefa, pois baseiam-se na possibilidade de que assertivas podem ser compreendidas. Não é por outro motivo que Sérgio Duarte vai afirmar que *as ciências dos fenômenos culturais estão presas ao círculo hermenêutico que as limita e, ao mesmo tempo, permite a elaboração de teorias intrinsecamente vinculadas ao ‘chão da história universal* (Duarte, 2001, p. 27) e efetuam, dessa forma, a constante síntese entre o geral e o particular, capaz de manter o homem orientado pela perspectiva do idêntico em meio à não identidade.

Nessa senda, o próprio Habermas (2014a) já havia sinalizado para o fato de que o pensamento, *alternativo* ao positivismo, proposto por Dilthey, por intermédio de sua assunção do componente específico das ciências do espírito, a saber, as ações intencionais motivadas por interesses, bem como a elaboração de uma estratégia de compreensão destas ações em seus *sentidos*, fora um ato *quase-reflexivo*, não o sendo por não levá-lo a cabo devido a um *positivismo encoberto* concernente ao desiderato de Dilthey de que os princípios de validade das ciências do espírito fossem análogos aos válidos dentro das ciências empírico-experimentais. Por isso que, em Habermas (2014a), caberá à psicanálise freudiana, emancipada do cientificismo fisicalista de seu fundador⁵², a tarefa e a função de modelo de ciência

52 O adjetivo é do próprio Habermas que assim ele descreve a ciência freudiana: “A psicanálise é relevante para nós na qualidade de *único exemplo tangível* de uma ciência que se vale da autorreflexão como método. [...] Essa possibilidade não se realizou, pois o próprio Freud, o fisiólogo por origem, *inaugurou o mal-entendido cientificista da psicanálise*” (Habermas, 2014a, p. 323, grifos nossos). O que Habermas critica na concepção de Freud sobre sua própria ciência é o desejo de que, tão logo se compreendesse o funcionamento metabólico do cérebro, a psicanálise desse lugar a uma farmacologia capaz de equilibrar as faculdades mentais a ponto de permitir a reconstituição biográfica do indivíduo.

auto-reflexiva, pois remove os pseudo-*aprioris* segundo os quais a inserção do objeto enquanto sujeito do conhecimento seria condenável. Em outros termos, o conhecimento psicanalítico torna-se, através da reflexão, um autoconhecimento, na reconstrução narrativa da historicidade biográfica. O problema do historicismo, assim entendido nas premissas de Dilthey, seria não levar a cabo as reflexões, que ele mesmo tentou continuar a partir de Droysen em muitos sentidos, acerca do papel dos interesses humanos no conhecimento histórico. Mas, cabe a nós afirmar, é para além desse ponto que Rüsen estende suas reflexões, no sentido que se busca aqui entender, incorporando na elaboração de sua matriz disciplinar da história justamente a assunção destes interesses como fulcro, no mundo da vida, da história enquanto ciência. Não um distanciamento que busque uma neutralidade metódica por intermédio do encobrimento dos vínculos com os interesses motivadores do conhecimento, mas pela sua integração explícita e crítica (axiológica), apontando esse mesmo conhecimento em sua direção e não para longe deles.

Se fomos bem-sucedidos até aqui neste trabalho, é possível que tenhamos descrito a maneira pela qual Rüsen coloca que a História como ciência é apenas *uma* maneira de se narrar uma história. Ela baseia-se em um dado *sempre* já existente e, portanto, anterior à elaboração científica de um método histórico nos meados do século XIX, notadamente pelo intelectual mais influente nesta fase do trabalho de Rüsen, J. G. Droysen. Assim, tendo por fito fundamentar a ciência da história e, portanto, dotando-a de um caráter reflexivo, Rüsen vai buscar anteparos onde, por suposto, enraíza-se este tipo de conhecimento: o mundo da vida, sempre anterior e externo à constituição científica da história. Afirma, como vimos, que *esse ponto de partida instaura-se na carência humana de orientação do agir e do sofrer os efeitos das ações no tempo* (Rüsen, 2001, p. 30), isto é, a ciência da história é uma resposta (intelectual e cultural) a estas carências de orientação. Em outro texto, acrescenta Rüsen:

No início do processo do conhecimento histórico está a carência de orientação da vida humana prática. Como descrito acima, o conhecimento histórico é disparado pelas experiências da divergência temporal e precede toda pensabilidade científica, a que seve de fundamento. Não se pode compreender o tipo de pensamento histórico que é especificamente científico sem considerar a sua inserção no contexto da cultura histórica de seu tempo (Rüsen, 2015, p. 75).

Concomitantemente a essas afirmações, não podemos negligenciar o fato de que, para Rüsen (2001), o homem é *estruturalmente* carente de orientação, ou seja, essa carência é transcendente no tempo e no espaço. Mais uma vez, é um elemento que Rüsen pressupõe como universalizável, baseado nessa premissa antropológica de que a carência humana é universal. Especulando, neste sentido, a carência de perspectivas orientadoras seria passível de uma universalização também em sua aplicabilidade conceitual, ou seja, aplicar-se-ia tanto a uma tribo no seio da África contemporânea, quanto a uma sociedade de castas, como a indiana; tanto nos quadros efervescentes de uma França revolucionária do final do século XVIII, quanto em nossa globalizada sociedade do terceiro milênio. Nesse sentido somos, todos, antropologicamente desenhados evolutivamente como carentes de orientação para nosso agir e sofrer no mundo da vida, independente de etnia ou credo, tempo ou lugar. Confrontado assim, a cada época, com o não idêntico, o homem busca um sentido supraordenado (que tem múltiplas formas, evidentemente) que possa orientar sua ação.

Volta-se a afirmar aqui, por ser de fundamental importância, que esses interesses unem a ciência da história e o cotidiano humano, no ponto fundamental em que o pensamento histórico orienta o agir do homem. Assim exposta, essa concepção de Rüsen sustenta-se na concepção dual de tempo (o natural e o humano) que permeia a constituição genérica de uma consciência histórica. Isso implica uma série de questões. Percebermos que a ciência da história, ou dito de forma distinta, a maneira científica de se *narrar* uma história, tem suas raízes no mundo da vida, na carência do homem por sentido, que pode ser fornecido através da articulação do seu passado com o seu presente, delimitando um rumo a seguir, ou evitar, no emaranhado de suas ações que se projetam para o futuro. Esta síntese, é previamente dada ao homem, ao confrontar-se com o não-idêntico de sua época, na forma da tradição. Enquanto o homem conseguir, através apenas da síntese temporal dada no conteúdo da tradição, manter sua identidade (biográfica e de grupo) no fluxo das contingências temporalmente colocadas, a história como ciência não precisará (re) agir.

Não obstante quando, por intermédio de um agudo reforço do tempo natural frente ao tempo humano que enfraquece o valor orientativo da síntese de

conteúdo tradicional, o homem não é mais capaz de orientar-se com base somente nela, surge a necessidade de assertivas históricas cientificamente construídas e com validade intersubjetiva capaz de resgatar um arcabouço capaz de orientação. Nesse quadro, a história como ciência age na tradição, efetivando-se como sua crítica.

Assim, se a História tem como *interesse* motivador de sua constituição um interesse ligado à orientação no mundo presente, então a validade do que foi produzido, no bojo de uma história acadêmica, tem como validador natural sua aplicação efetiva junto a esses mesmos interesses. Isso quer dizer que a validade das histórias é conseguida quando efetivamente garantem esta orientação do agir no meio das contingências, sempre atualizadas no decorrer do tempo – o que implicaria, de modo suplementar, o fator por intermédio do qual o conhecimento histórico se atualizaria. Se levamos o pensamento de Rüsen as suas consequências últimas, somente ao conseguir isso é que uma história poderia ser considerada *racional*:

Pois se são carências de orientação no tempo que provocam o pensamento histórico e lhe conferem uma função relevante na vida, então a história como ciência e sua pretensão de racionalidade não podem ser explicadas e fundamentadas sem se levar em conta essa função. Não se pode caracterizar suficientemente o que é a história, em seus fundamentos, como ciência, se não se considerar a especificidade do pensamento histórico também na função de orientação, da qual afinal se originou (Rüsen,2001,p.34-35).

Cada história é, por essência, uma história particular. Assim, cada história tem por horizonte um contexto prático no presente de quem se volta para ela. Em sua *Historik*, Rüsen (2001) coloca que cada história é vinculada a um partidarismo, no sentido de refletir interesses de grupos sociais particulares que, por sua vez, visam o sanar de carências oriundas de sua *práxis* vital. O choque com a concepção de Dilthey, no sentido de avançar a partir dela, dá-se quando isso é *assumido* dentro de uma metodização pertinente a ciência da História.

Se por um lado, parte da concepção do historicismo dizia que não se quer julgar o passado, mas somente proclamar a sua verdade (Ranke), por outro, parte da produção contemporânea da história segue o caminho inverso e diz que não há verdade no passado, mas apenas na construção de sentido narrativo no presente, efetuada pelo historiador (White). De um lado, fica evidente dentro do desenvolvimento da teoria da história do historicismo pra cá que a faticidade do fato

histórico não o explica, isto é, não o abre à função de orientação que está na base motivadora de sua pesquisa. Proclamar a verdade sobre o passado implica não somente em evidenciar sua faticidade, mas torná-lo um fato dotado de sentido. Por outro lado, dizer que a história não se distingue em nada dos enredos fictícios é negar-lhe um papel de orientação distinto da literatura e, portanto, tornando-a sem a mesma capacidade cogente e intersubjetiva intra e transculturalmente.

É, mais uma vez, o problema da referência histórica a algo transcendental e integrador que nos cerca. Mas, para sair dessa espécie de dicotomia conceitual, Rüsen esforça-se para dizer justamente que

[...] sem juízos de valor, os construtos de sentido de uma história [motivação que lhe deu origem] não poderiam mais ser elaborados, mas ter-se-ia apenas um amontoado de fatos sem sentido ou significado, sobre o qual ninguém poderia dizer a que veio, nos espaços da memória humana (Rüsen, 2001, p. 131).

O que Rüsen nos diz é que a racionalidade e a validade de um conhecimento em história não pode ser concebida numa pressuposição de neutralidade metódica, mas sim numa articulação com o mundo da vida. Vale, mais uma vez, ressaltar e frisar: não no encobrimento dos interesses postos e supostos por trás da produção de conhecimento, mas, ao contrário, estaria vinculada justamente a sua plena assunção.

Por outro lado, se cada história é uma história particular – e para ser racionalmente histórica, nos termos de Rüsen, ela *tem de ser particular* – como é possível então a convivência sem violência entre particularidades constituintes do horizonte da interação, diga-se, do *interesse emancipatório* da humanidade, como visualizado por Habermas? Da mesma maneira que o interesse emancipatório humano, no que tange sua eterna luta com o mundo natural, é satisfeito no *médium* da produção via ciências empírico-experimentais, a história apenas não realizaria o mesmo no âmbito do interesse prático, sem visualizar um horizonte integrador do múltiplo?

Talvez ainda aqui Rüsen possa nos dar uma resposta que, em sua essência, se aproxima de Habermas. Sua resposta surge, antes de mais nada, de seu esforço em colocar a descoberto o que significa e o porquê de se estudar as ciências da cultura. Para isso ele aponta que as ciências da cultura possuem, ao

menos, três funções claras dentro da formação cultural de sentido nas sociedades modernas: entender, criticar e dotar a sociedade de uma esperança, ou seja, tem uma função utópica (Rüsen, 2014, pp 202-204).

Nas sociedades atuais, especialmente globalizadas, as questões acerca das diferenças culturais evidenciadas demandam um esforço não apenas individual, mas sobretudo coletivo de entender o outro e integrá-lo de forma não violenta. Nesse sentido, as ciências da cultura se tornam uma espécie de órgão social do entendimento, sendo capazes de produzir um alto grau de competência para se lidar com a realidade simbólica. Assim, *o desempenho hermenêutico das ciências culturais dota a orientação cultural das sociedades modernas com a força do reconhecimento da diferença e da alteridade* (Rüsen, 2014, p. 203).

Entendendo por crítica a capacidade do pensamento em realizar diferenciações, Rüsen a coloca como a segunda função da formação cultural de sentido, uma vez que ela tem lugar toda vez que há a contraposição de sentidos dentro de uma mesma cultura. É verdade que esse papel tem sido enfraquecido nos últimos tempos, contudo as ciências da cultura [...] *com suas pretensões de verdade e procedimentos cognitivos asseguradores da objetividade elas foram sempre também instâncias de verificação crítica de interpretações de mundo e autocompreensões* (Rüsen, 2014, p.204).

Por fim, a utopia. Para Rüsen, sentido, utopicamente falando, nada mais é do que um excedente de expectativa além da própria experiência. Segundo o autor, essa compreensão das ciências culturais pode ter consequências práticas no âmbito do mundo da vida e na consolidação dos projetos de emancipação coletiva.

Com o auxílio da cultura os seres humanos sonham para poderem suportar a realidade. Eles precisam poder ultrapassar a gravidade da experiência de suas interpretações do mundo e de si mesmos e ingressar nos espaços de sua esperança e seu anseio, para terem futuro e determinar o fumo normativo do seu agir e dos projetos de si mesmos no trato com os outros. (Rüsen, 2014, p. 205)

Dessa forma, a humanidade única se dissolve em uma diversidade de culturas e processos temporais de mudança. Contudo, continua possuindo um fundo de unidade que garante o ressurgimento de um humanismo que ultrapasse o etnocentrismo. Como vimos, a conservação das identidades é um dos parâmetros de sucesso das histórias, pois corresponde ao interesse prático. Poder-se-ia

argumentar que a estabilização de identidades leva ao isolamento das identidades consolidadas e, por conseguinte, a instabilidades transculturais. Contudo, para Rösen, o horizonte integrador é a racionalidade prática intersubjetiva que define a própria ideia de *humanidade única*, pois forma o nexo com por meio da razão compartilhada por todos os seres humanos na formação cultural de sentido, via entendimento, crítica e utopia. Ter-se-ia, assim, resgatada uma universalidade reabilitada.

O modo dessa universalidade é o enredamento [vernetztheit] e a interligação em rede [vernetzung] de muitas culturas. E o modo do pensamento histórico dessa universalidade só pode ser o de uma comunicação intercultural. Um pensamento histórico que segue essa diretiva está a serviço da orientação cultural de uma praxis de vida dedicada à orientação humana das mudanças temporais do ser humano e de seu mundo (Rösen, 2014, p 53).

Ao mesmo tempo, a aprendizagem histórica pode promover contextos cada vez mais amplos de interação intra e transculturais, cujo horizonte - que Rösen viria a chamar *principle of humankind* ou “princípio da humanidade” (Rösen, 2004, p. 72) - pode levar o homem além dos interesses práticos, e vislumbrar aquilo que Habermas chama de emancipação, interesse característico das ciências crítico-reflexivas. Uma ideia de humanidade que, vinda do pensamento de Kant, supera o eurocentrismo por meio do reconhecimento recíproco, intersubjetivo e racional. Mas como assegurar que, no limite, uma história é mais válida ou mais verdadeira que outra?

É sintomático que cheguemos ao fim deste capítulo com a mesma ordem de perguntas com a qual o começamos ainda o primeiro capítulo. Afinal, o descrédito em uma história global/total nos moldes prescritos por Kant, levada a cabo por meio da evidenciação de micro-histórias ou história de grupos sociais praticamente indistintos no plano de uma história da humanidade, não seria o paralelo do pensar pós-moderno no âmbito do pensamento, de um modo geral, em que os projetos de unidade são abandonados em prol de uma multiperspectividade não concludente? Nesse sentido, qual seria o elemento estruturador que mantém o mundo da vida em sua globalidade, conciliando particularidades históricas no transcurso do tempo? Em síntese: não seria justamente o sucesso da história em cumprir o vínculo entre a sua produção e o interesse prático da conservação da

identidade justamente o óbice maior ao atingimento da solução ao interesse emancipatório?

Se foi possível compreender algo até aqui, é que tanto em Habermas, quanto em Rösen, este elemento revela-se como intersubjetividade, capaz de manter o horizonte da emancipação, da realização da ideia de uma humanidade livre de toda tutela e opressão, ao mesmo tempo em que permite a conservação da vida humana no emaranhado das contingências. Especificamente em Rösen, isso se daria pela assunção plena dos interesses na produção de histórias e, em um segundo momento pela obtenção de uma validade consensual por meio do embate intersubjetivo argumentativamente regulado de forma racional, isto é, pela sua pretensão de validade universal. É justamente aí que entra a segunda relação entre o pensamento de Habermas e de Rösen: a que vai da teoria da ação comunicativa à objetividade como intersubjetividade dentro das ciências culturais e, logo, da ciência da história.

4. CAPÍTULO III: A INTERSUBJETIVIDADE E A HISTÓRIA

Até este ponto acompanhamos a relação que Rösen e Habermas apontam entre a constituição do conhecimento de modo científico e sua conexão com os elementos formadores do pano de fundo em contraste com o qual esse mesmo conhecimento é possível: o mundo da vida. Isto é, a estrita relação entre conhecimento e interesse. Se foi bem-sucedido, o texto mostrou que ambos se vinculam à mesma perspectiva que direciona o entendimento à assunção plena desses interesses na constituição do conhecimento, funcionando aqueles inclusive como reguladores da objetividade pretendida por este.

Isso abriu, como vimos, duas ordens de questões ou, pelo menos, duas formas distintas de se observar uma mesma questão. Por um lado, se conhecimento e interesse possuem um vínculo indissolúvel e a validade do primeiro refere-se ao segundo em última instância, como elaborar um modelo de coexistência do conhecimento articulado em interesses distintos e, não raro, opostos? Isso nos remete à necessidade de um horizonte de sentido regulador das multiperspectivas implícitas na produção dos conhecimentos particulares. Por outro lado, embora esse enfoque rearticule a relação entre sujeito e objeto relativizando a separação promovida desde o positivismo, esse reposicionamento da questão permanece no seio de uma postura presente na filosofia do sujeito com todas as implicações de se fundamentar o conhecimento em uma perspectiva do ser isolado que conhece objetos separados de si. Por seu turno, a saída dessa postura dar-se-ia pelo deslocamento da relação sujeito-objeto, ou antes a ampliação dessa relação, para nela caber também a relação entre sujeitos e seu mundo constituído, via intersubjetividade.

Diante do problema posto, esta pesquisa buscou na obra dos autores estudados os indícios de uma possibilidade de solução que fosse capaz de, preservando a perspectiva inicial de desconstrução de um aparente objetivismo, não permitisse que se caísse numa perspectiva subjugada ao subjetivismo na produção do conhecimento. Nesse sentido, acredita-se que há fortes argumentos que demonstram que tanto Habermas, mais uma vez no nível de uma teoria da sociedade, tanto Rösen, dentro da perspectiva mais restrita do conhecimento

histórico, apontam para uma solução estruturalmente idêntica, que permite uma rearticulação da relação sujeito-objeto dentro da perspectiva mais ampla da relação entre sujeitos, sempre em referência a um horizonte integrador. São esses argumentos que tomarão as páginas seguintes, primeiramente entendendo a resposta de Habermas por intermédio da sua teoria dos atos de fala e da verdade como consenso, base da sua teoria da ação comunicativa (TAC). Em seguida examinaremos as tipologias narrativas de Rûsen e suas formas racionais de fundamentação, vinculando-as a uma pragmática intersubjetiva universalizável. Por fim, faremos o evidenciamento das relações entre os autores, no qual ficará mais clara a ideia de que ambos articulam: 1) uma saída da filosofia do sujeito para o paradigma do entendimento; 2) instituição de uma pragmática universal via forma (Habermas e Rûsen) e conteúdo (Rûsen) que permita uma integração não violenta entre identidades distintas; 3) a articulação entre razão histórica e razão comunicativa.

4.1 HABERMAS E A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

Ponto de referência indiscutível tanto para Habermas quanto para Rûsen, a obra de Max Weber é a responsável por introduzir e vincular a problemática filosófica da racionalidade a uma teoria da sociedade denominada de moderna. Para Weber, essa sociedade se define pela importância que outorga à racionalidade na articulação das esferas de que se compõe, englobando desde a cultura, a ciência e a arte até a organização das instituições, tornando-se ainda elemento basilar dos sistemas sociais e hierárquicos. Desta perspectiva, a modernidade seria, antes de tudo, o resultado de um amplo processo de racionalização, representado no plano socio-histórico como motor essencial que permitiu a passagem da comunidade à sociedade.

Según Weber, este 'racionalismo' puede reconocerse em los fenómenos culturales más característicos del Occidente moderno, tales como la ciencia e el arte, pero también em la organización de las instituciones e los sistemas sociales. Desde el punto de vista de su organización, lo que tienen em común las instituciones racionalizadas es su funcionamiento sistemático, ordenado, previsible, controlado y disciplinado. [...] lo que se consigue

mediante esta organización racional es, sobre todo, incrementar la *eficacia*: las instituciones e los sistemas sociales son racionales en la medida en que logran aprovechar del modo más eficaz posible los medios disponibles para el logro de los objetivos que persigan en cada caso (Lizaga, 2015, pp 72-73)

Por isso, de acordo com Habermas, a sociologia não é somente a produtora de uma teoria da sociedade vinculada internamente do contexto mais amplo ligado à *práxis* cotidiana e ao mundo da vida, como se demonstrou nos capítulos anteriores, mas também especificamente uma teoria da sociedade moderna burguesa, cabendo a ela a conceituação e a explicação desse processo de ampliação e infiltração das estruturas de racionalização dentro da chamada modernidade. Sua lógica de desenvolvimento dá-se simultaneamente pelo nexo entre o plano metodológico de explicitação dos sentidos das ações racionalmente motivadas e a possibilidade de descrever o fenômeno da modernidade sob o ponto de vista da racionalização sociocultural.

Esses esclarecimentos iniciais fazem-se necessários pois, assim como a teoria da racionalização de Max Weber, a teoria da ação comunicativa desenvolvida por Habermas não é uma teoria da sociedade *lato sensu*, como uma metateoria aplicável sem referência aos seus contextos históricos. De modo distinto, ela representa a descrição de um ancoramento histórico preciso em um momento delimitado dentro do mundo ocidental, isto é, *stricto sensu*, descreve a modernidade e o processo de sua autocompreensão. Por isso, afirma-se que *a teoria do agir comunicativo não representa, destarte, uma teoria da sociedade em geral, mas da sociedade moderna* (Pinzani, 2009, p. 97). Isso quer dizer que a delimitação do fenômeno da racionalidade, sua conceituação, sua operacionalização e sua explicitação, tem de compor o processo estrutural dessa teoria. Contudo, como se verá, diferentemente de Weber, que crê descrever um processo ocorrido apenas no ocidente, Habermas irá propor sua teoria como dotada de capacidade mundializada⁵³ de explicação dos fenômenos ligados à interação (Pinzani, 2009, p. 105 ss).

53 Optou-se por esse neologismo filosófico para definir que Habermas não crê explicar todas as sociedades diacronicamente, mas tão somente no aspecto sincrônico. Isto é, explicando por meio de outros neologismos, *universal* pressupõe uma ahistoricidade que o termo *mundial* não tem, referindo-se antes a uma ageograficalidade: a TAC se aplicaria a todas as sociedades *contemporâneas* e não a todas as sociedades humanas.

Mas o conceito de racionalidade com o qual Habermas tem de se haver não é o mesmo como qual Weber dialogou em suas obras. Tampouco é igual ao discutido por Adorno e Horkheimer, após suas críticas que desembocam em uma razão reificadora e colonizadora do mundo da vida. Segundo Habermas, para funcionar teoricamente, sua (re)conceituação implicará uma mudança estrutural fundamental em como a razão é entendida, ou antes *deve ser* entendida, no sentido de ser capaz de promover a completude do projeto da modernidade nos moldes antevistos pelo iluminismo: a emancipação do homem e a sua autorrealização como ser livre. Assim, o primeiro passo teórico do livro de Habermas é a reconstrução desses conceitos de racionalidade e a introdução da sua própria perspectiva sobre ele (no sentido de escolha e apropriação).

Nessa senda, Habermas chama a atenção para o fato de que, se foi Weber quem demonstrou a ligação entre racionalidade e um tipo novo de sociedade (a moderna), foi também ele quem apontou sistematicamente as consequências menos visíveis desse processo de racionalização, mostrando o lado menos romântico desse idealizado processo emancipatório. Exagerando nas figuras de linguagem, não é incorreto dizer que Weber via nos sistemas sociais uma mecanização racionalizada que tendia a reduzir os indivíduos a condição de peças, mais ou menos articuladas, na engrenagem social vista como uma jaula de ferro na qual os indivíduos passavam suas vidas. Se no alvorecer da modernidade filósofos como Voltaire e Condorcet previam uma sociedade que se organizava socialmente com base na racionalidade crescente como condição para uma ampliação contínua da liberdade humana frente um poder obscuro, o que Weber via no início do Século XX era que a razão aplicada à organização social converteu-se ela mesma em um instrumento e fonte de poder (Lizaga, 2015).

Nem duas décadas após a morte de Weber, Adorno e Horkheimer não só confirmavam em seus escritos a sua suspeita pessimista, mas até a radicalizavam diante das experiências históricas do Holocausto e das várias formas do fascismo dos anos 1940. Por isso, como já discutido, para Horkheimer a razão humana é, em suma, uma razão instrumental, ferramenta para controlar o entorno e zelar pela realização dos seus próprios fins do modo mais eficaz possível. Em suma, uma razão reificadora das relações estabelecidas.

Para Habermas, contudo, tudo isso nasce de um mal-entendido da modernidade sobre si mesma. Isso porque, para ele, a modernidade é composta de dois momentos distintos, de duas racionalidades complementares: de um lado a razão instrumental e, de outro, a razão comunicativa. À postura fatalista descrita na obra de Adorno e Horkheimer, é possível vislumbrar um otimismo na perspectiva de Habermas em relação à modernidade.

Ao pessimismo de Adorno e Horkheimer, Habermas contrapõe uma ideia retomada de Lukács, de que há ainda forças capazes de oferecer resistência e até inverter o processo de racionalização mencionado ou seus efeitos negativos. [...] O processo descrito na *Dialética do Esclarecimento*, isto é, a transformação da razão emancipatória em razão instrumental e produtora de dominação, é interpretado por Habermas como um fato patológico, como o processo de uma realização deformada da razão na história e, portanto, como traição do projeto emancipatório da modernidade, projeto inacabado e que ainda vale a pena realizar. (Pinzani, 2009, p. 77)

Descrevendo de modo resumido, pois isso já foi tratado ao longo dos capítulos anteriores, Habermas vê nos esforços argumentativos expressos nas prospecções do problema da modernidade feitas desde Kant, passando por Schiller, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Pierce, Dilthey e Nietzsche, um tipo de balizamento contra discursivo da modernidade que chegou a resultados distintos sem, contudo, sair da situação aporética do esgotamento do “paradigma da consciência” (Habermas, 2000, p. 413-414).

A este esgotamento, no qual a crença na razão ou mesmo na modernidade questiona sua própria existência – em termos de uma aporia da razão que existe sem *poder existir*, como expressa no pensamento de Adorno e Horkheimer –, Habermas ergue o conceito de razão comunicativa que vem evitar, assim, um despedir-se apressado da modernidade (Rouanet, 1987, p. 331). De modo mais claro, a questão é a seguinte: de acordo com o pensamento de Habermas, o paradigma da modernidade *não* guarda uma relação de dependência exclusiva com o tipo da filosofia da consciência e seu modo de compreender a razão. Assim, o esgotamento da filosofia do sujeito, contra uma ideologização da técnica e do agir instrumental que avança, não deve ser *necessariamente* causa do fim da modernidade. Para chegar a esta afirmação, Habermas reconstrói os conceitos do que seja racional, partindo de definições básicas.

Logo no início da Teoria da Ação Comunicativa, Habermas vai afirmar que a racionalidade é um fenômeno vital humano, já que o sujeito gramatical do predicativo “racional” pode ser uma pessoa, uma frase ou uma ação, mas nunca uma tempestade, um pássaro ou uma montanha (Habermas, 2012a, p. 31). Em outra obra sua, Habermas deixa isso ainda mais claro, ao afirmar que *por racionalidade entendemos, antes de tudo, a disposição dos sujeitos capazes de falar e agir para adquirir e aplicar um saber falível* (Habermas, 2000, p. 437).

Racional ou irracional, desta forma, só pode ser um atributo de comportamentos humanos *y lo son en función de la racionalidad o irracionalidad de sus acciones o de sus enunciados lingüísticos* (Lizaga, 2015, p. 77). Repare-se na trivialidade aparente do que se acabou de afirmar. Ela é aparente por que já aí aparece na obra de Habermas uma pista para o fato de que enunciados lingüísticos e ações possuem formas distintas de verificação de racionalidade. Essa possibilidade, de que há critérios distintos de avaliação que podem conduzir ao um resultado racional, é um dos esteios centrais da obra de Habermas.

Primeiramente, uma ação pode ser considerada racional quando ela é eficaz, isto é, quando coordena adequadamente os meios visando o alcance predeterminado de um fim. Se o objetivo é cruzar um rio e o agente para isso tece uma corda ou constrói uma jangada sua ação é racional, diferentemente se para isso resolve acender uma fogueira visando *logicamente* atingir o mesmo fim. A esse tipo de racionalidade Habermas chama de cognitivo-instrumental, referindo-se ao funcionamento da razão instalada quando partimos do uso não comunicativo em ações orientadas a um fim empírico, evidenciando nesse processo uma espécie de inteligência adaptativa. Essa forma de racionalidade comportamental é definida por Habermas como realista, já que se preocupa com os estados de coisas orientado para um fim, presente nas intervenções bem-sucedidas sobre o mundo objetivo dado (Habermas, 2012a, p.38).

De acordo com Max Black, citado por Habermas, estes seriam os critérios mínimos que uma ação tem de cumprir para ser considerada racional, isto é, para conseguir passar em algum grau pelo julgamento crítico (*dianoetic appraisal*):

- O agente deve ter controle da ação (seja real ou potencial)

- As ações devem ser teleológicas (orientadas a um fim)
- O agente deve possuir julgamento crítico racional.
- Razoabilidade deve ser o princípio aplicável na escolha e na avaliação prévia (predição) da eficácia dos meios.

Para Black, em alguns casos certos comportamentos reativos ou derivados de uma autorregulação sistêmica têm a aparência de racionalidade, mas só o são na medida na qual o agente pode, ele mesmo, fundamentar sua ação (Habermas, 2012a, p. 40). Em outras palavras, um determinado sucesso na relação com as coisas e com o mundo objetivo advindo de *sorte ou acaso* não pode ser considerado fruto de uma ação racional, ainda que possua a aparência de o ser, se nos agentes não houver consciência clara da sua possibilidade de reconstrução fundamentada.

De acordo com Habermas, o tipo de racionalidade operativa nos contextos acima diverge daquela operada quando julgamos assertivas linguísticas. Quando alguém profere a frase “está chovendo novamente” não é possível verificar a *eficácia* dessa afirmação. O critério de validade aplicável é antes verdadeiro, se ela corresponde aos fatos, ou falso se tal verificação falhar. Nesse contexto, poderíamos chamar de racional o primeiro caso e irracional o segundo (especialmente se o propositor da assertiva continuar insistindo nessa afirmação contra a reiterada verificação fática). Contudo, o critério para definir o comportamento como racional ou irracional não é a eficácia do que foi dito, mas a verificação das razões implicadas na afirmação. A esse tipo de racionalidade ele nomeia como *comunicativa*.

A racionalidade comunicativa trata-se de um saber proposicional que implica dar razões àquilo que se diz, isto é, fundamentar ou justificar racionalmente suas assertivas não só acerca de coisas no mundo, mas também em relação a outras assertivas próprias ou alheias. Isso acarreta um deslocamento fundamental em relação ao centralismo do sujeito no processo racional, pois arrazoar, justificar e fundamentar proposições linguísticas são processos essencialmente interpessoais

que tomam lugar dentro de contextos comunicativos. Só é possível dar razões de suas afirmações diante de interlocutores com os quais se entra em relação comunicativa (Lizaga, 2015, p. 78 ss).

Por isso, Habermas é levado a crer que a racionalidade de tipo comunicativa é um tipo de racionalidade específica, que

[...] traz consigo conotações que, no fundo, retrocedem à experiência central da força espontaneamente unitiva e geradora própria à fala argumentativa, em que diversos participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas para então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegurar-se ao mesmo tempo a unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu contexto vital (Habermas, 2012a, pp. 35-36)

É entorno desta distinção entre racionalidade instrumental e racionalidade comunicativa que Habermas estrutura sua principal obra sobre a racionalidade: a *Teoria da Ação Comunicativa – TAC*⁵⁴. Nesta celebrada obra, Habermas propõe a ampliação do espectro da racionalidade humana para além da perspectiva meramente instrumental, isto é, aquela focada na relação sujeito e objeto, sendo o sujeito o foco central da racionalidade.

Tal distinção representa a base da teoria inteira e é introduzida por Habermas como um fato não ulteriormente questionável. Aos dois tipos de racionalidade correspondem duas formas de agir; o agir comunicativo e o agir instrumental. O primeiro distingue-se do segundo pelo fato de ser orientado pelo entendimento: sujeitos que agem de maneira comunicativa querem entender-se sobre algo (Pinzani, 2009, p 100)

Ao reforçar tal distinção entre tipos de racionalidade, aparece a ideia de uma forma de agir racional que possa servir como instrumento não apenas de uma fuga do paradigma da consciência, mas também permitir uma convivência não violenta de modo universalizável entre sujeitos. Essa afirmação é fundamental para este trabalho e a ela dedicaremos mais análise no fim deste capítulo, justamente nas suas relações com o pensamento de Rüsén acerca da intersubjetividade. Por ora, entendamos como funciona a racionalidade de tipo comunicativa.

Afirmou-se acima que, segundo Habermas, a racionalidade é um atributo de sujeitos capazes de agir. Tal agir toma, sempre de acordo com nosso autor, duas

54 Sobretudo no seu primeiro volume, cujo subtítulo é *Racionalidade da ação e racionalização social*, cujas primeiras linhas já dizem sobre a relação entre filosofia e razão: “O tema fundamental da filosofia é razão. A filosofia empenha-se desde o começo por explicar o mundo como um todo, mediante princípios encontráveis na razão, bem como a unidade na diversidade dos fenômenos.” (Habermas, 2012a, p. 19)

formas. Por um lado, ele pode gerar uma *ação não social*, afeta ao mundo empírico das coisas e objetos. Neste caso tal ação é instrumental e o tipo de racionalidade ali implicada é de tipo (também) instrumental. Não há dificuldade em compreender isso. Por outro lado, tal agir pode tomar a forma de uma ação envolvendo não a relação entre sujeito e objetos dados no mundo, mas uma que se interpõe entre sujeitos. Em tais situações, trata-se de uma *ação social*, cujo principal elemento de interação é a linguagem e o tipo de racionalidade nela atuante é do tipo não instrumental. Contudo, isso não implica que tal racionalidade seja, *necessariamente*, comunicativa. É justamente aqui que ganha complexidade a teoria habermasiana.

A ação social pode ser de tipo comunicativa, no qual o *telos* é a coordenação racional dos meios linguísticos disponíveis visando o entendimento não violento entre sujeitos (individuais e coletivos). Contudo, ela pode ser também de tipo *estratégico*, o que implica uma série de questões, já que tais ações podem se dar de modo *encoberto*, isto é, atuando por meio do uso distorcido da linguagem visando o engano, seja ele obtido de modo consciente ou inconsciente. Tais ações estratégicas podem ser, por outro lado, do tipo *aberta*, isto é, quando o desnível linguístico e comunicativo apenas reproduz o campo mais vasto de desigualdades presentes na sociedade em que tais ações tomam palco, caracterizando-se por negociações não equânimes, ameaças, coações e violências simbólicas ou, em casos mais graves, físicas (Lizaga, 2015, 76-80). Este ponto é importante, razão qual este texto o retomará quando se relacionar com a obra de Rösen e a uma possível acusação de que este faz uso instrumentalizado da história⁵⁵.

Assim, retornando a Habermas, para que as relações entre sujeitos se deem na esteira de uma racionalidade de tipo comunicativa é pressuposto necessário uma *situação ideal de fala*, derivada da decodificação da *teoria de atos de fala*, base sobre a qual ele vai tecer sua TAC e, posteriormente, justificar sua teoria discursiva da verdade que se baseia, por seu turno, na pressuposição de uma espécie de pragmática universal que tem na chamada competência comunicativa sua pedra de toque. Tudo isso começa, de acordo com os principais intérpretes consultados, nas leituras de Habermas sobre a obra de Hans-Georg Gadamer.

55 Wiklund (2008) parte justamente dessa acusação para elaborar um texto que, de forma distinta mas consonante com a feita aqui, afirma a vinculação entre Habermas e Rösen justamente no uso da razão de tipo comunicativa como meio operativo do conhecimento das ciências da cultura.

De Gadamer, Habermas resgatará o conceito de hermenêutica, entendida como a técnica capaz de trazer para o primeiro plano as condições vitais cotidianas e promover o esclarecimento sobre as estruturas mais profundas do mundo da vida – vislumbrada na sua capacidade de interpretação do mundo dado, isto é, da tradição por excelência⁵⁶. Habermas compartilha com Gadamer a percepção do crescente avanço da razão instrumental nas relações humanas, incrustada nas relações econômicas e burocráticas. Mas Habermas não seria Habermas se não tivesse uma postura crítica em relação a qualquer conceito desenvolvido na filosofia ocidental. Desta forma, a crítica de Habermas a esse ponto de vista é sobre uma percepção *fraca* da reflexão como agente sobre a tradição, que ele entende não dever ser apenas interpretada, mas criticada e, eventualmente, modificada (um outro ponto sem dúvida relacionado com Rûsen). Assim, a categoria central da hermenêutica, a compreensão, é reinterpretada por Habermas, já que para ele

O conceito de compreensão [...] contém um elemento potencialmente crítico, uma vez que nos permite questionar o conteúdo comunicado por um falante ou transmitido pela tradição e verificar sua validade. Cada ação comunicativa se funda em ato hermenêutico de compreensão que pode sempre levar a um discurso no qual tais pretensões dever ser fundamentadas (Pinzani, 2009, p 81).

É um modo de problematizar o não problematizado, isto é, ter-se uma postura de crítica racional em relação aos conteúdos legados pela tradição ou, o que é o caso, em relação mesmo às proposições contemporâneas de pretensão de verdade. Para Habermas, Gadamer vai ao menos permitir, pela ideia de fusão de horizontes, vislumbrar um terreno comum simbólico como *sine qua non* da compreensão base do processo de entendimento. Em suas palavras, seguindo as consequências do pensamento expresso em *Verdade e Método*, Gadamer nos permite dizer que

Atribuimos racionalidade a todos os sujeitos que estejam orientados pelo entendimento e com isso por pretensões de validade universais, fazendo subjazer a suas realizações interpretativas um sistema referencial de mundos intersubjetivamente válido ou, digamos, uma compreensão de mundo descentralizada. Esse comum acordo subjacente que nos vincula de

56 “Permitam-me, primeiro, explicar o que entendo por hermenêutica. Toda expressão dotada de sentido – seja um proferimento (verbal ou não verbal), um artefato qualquer como, por exemplo, um utensílio, uma instituição ou um documento – pode ser identificada, numa perspectiva bifocal, tanto como uma ocorrência observável, quanto como uma objetificação inteligível de um significado.” (Habermas, 2013, p. 39)

antemão, e com base no qual se pode criticar o todo comum acordo faticamente alcançado, faz de um mundo da vida coabitado a base para a utopia hermenêutica do diálogo universal e ilimitado (Habermas, 2012a, p. 249).

Aliada a esta perspectiva, está leitura particular que Habermas promove sobre a obra de Humboldt, no sentido de intuir que na comunicação linguística (já que na língua está contida a reflexão da formação que também é formativa), está expresso o *telos* imanente da compreensão recíproca baseada em um estoque simbólico previamente e tacitamente disponível. Tal conjunto de referência é possível *admitindo-se um nexos interno entre mundo da vida e as estruturas da imagem linguística do mundo [por meio do qual] a linguagem e a tradição cultural adquirem, de certo modo, uma posição transcendental em relação a tudo o que pode vir a ser componente de uma situação* (Habermas, 2012b, p.228) .

Daí surgir em Habermas a necessidade de explicitar teoricamente essas condições transcendentalizadas que são pressupostas pelos agentes sociais em suas interações. Se com base em Humboldt e Gadamer (ambos entrelaçados em alguma medida pelo conceito de *Lebenswelt* de Husserl) nosso autor crê ter encontrado tal pressuposto, será com Wittgenstein, Chomsky, Austin (principalmente) e, em alguma medida, Searle, que Habermas encontrará as justificativas teóricas para propor uma pragmática universal que se baseia nos atos de fala como prefiguração de uma competência comunicativa transcendental e, assim, universalizável, como base de sua TAC.

Do Wittgenstein das *investigações filosóficas* Habermas vai se apropriar da noção de jogos linguísticos, integrando-a com a teoria gramatical de Noam Chomsky, base de uma possibilidade de gramática universal, na qual o autor norte-americano acredita ter explicado o sistema de regras que permite ao falante (qualquer falante) e ao ouvinte produzir e compreender séries de expressões linguísticas. Ao domínio dessas regras, que apesar de finitas permitem uma combinação indeterminada de séries e símbolos comunicativos, Chomsky denomina de competência linguística e afirma, ainda, que tal competência possui elementos universais. Assim, todos os membros medianamente socializados de determinada sociedade possuem essa mesma competência (Pinzani, 2009, p. 83-84).

O que Habermas fará é utilizar esse conhecimento como uma teoria de fundo, que se vincula somente aos aspectos linguísticos estruturais e não se refere

às eventuais ações que elas possam implicar, para desenvolver uma pragmática universal que já considere como dado pronto essa competência linguística. Repare-se que a possibilidade de transcendentalização e universalização não dependem, de acordo com essa perspectiva, de uma consciência capaz de pensar imperativos aplicáveis a todos, como em Kant, mas transfere-se para o reino linguístico estruturado, no qual uma relação intersubjetiva deve ser vislumbrada. É por isso que nosso autor se interessa nessa perspectiva para fundar, em novas bases, uma pragmática universal com foco na competência para comunicação, já que para se comunicar é necessário sempre uma relação intersubjetiva que ultrapassa o paradigma da consciência. Para isso, no passo seguinte o exame de Habermas é sobre a obra de John Austin e John Searle, pois para ele tais autores fazem perceber que a

[...] a semântica formal de sentenças é estendida às ações de fala. Ela não se restringe por mais tempo à função representacional da linguagem; abre-se, isto sim, a uma análise objetiva da pluralidade de forças ilocucionárias [...] a teoria dos atos de fala corresponde ao primeiro passo em direção a uma pragmática formal extensiva a formas de emprego não cognitivas. (Habermas, 2012a, p. 482)

Assim, a obra de Austin, *How to do Things With Words*, é de fundamental importância para a teoria da ação comunicativa. Este livro, fruto das palestras de Austin em Harvard no ano de 1955, inaugura para Habermas a análise da linguagem não descritiva. Austin vai então estabelecer que há, pelo menos, duas categorias distintas de atos de fala, sendo uma classificada como atos constativos e outra como derivada de atributos performativos da fala. No uso descritivo da linguagem, de conteúdo constativo, que Austin vai classificar como atos *locucionários* de fala, as assertivas contendo enunciados são julgadas com base nas premissas de que podem ser ou verdadeiras, ou falsas. Isso porque seus conteúdos são reduzidos à descrição de um determinado estado de coisas ou à declaração de um fato que existe ou existiu. Contudo, nem sempre uma sentença gramatical é uma assertiva de enunciado, no sentido de que possa ser julgada com base em verdadeiro ou falso. Assim, Austin vai expor que, ao lado de sentenças descritivas, a língua *sempre* possuiu outros tipos de sentenças que não se submetem ao crivo de verdadeiro ou falso. A tais atos de fala ele chamará de *ilocucionários*, quando se age enquanto se fala algo, ou de *perlocucionários*, que é o fato de se realizar algo por meio de se

estar agindo enquanto se diz algo⁵⁷, isto é, tal ato se refere ao que se pode chamar de efeito extralinguístico do ato de fala em si (Pinzani, 2009, p. 84).

Embora tal estado de coisas tenha sido sempre observado em alguma medida nos estudos da língua, pouca atenção analítica se prestou a ele, o que gerou muitas confusões tanto entre os linguistas, quanto entre os filósofos.

It was for too long the assumption of philosophers that the business of a 'statement' can only be to 'describe' some state of affairs, or to 'state some fact', which it must do either truly or falsely. Grammarians, indeed, have regularly pointed out that not all 'sentences' are (used in making) statements : I there are, traditionally, besides (grammarians') statements, also questions and exclamations, and sentences expressing commands or wishes or concessions. And doubtless philosophers have not intended to deny this, despite some loose use of 'sentence' for 'statement' (Austin, 1962, p. 4).

Austin vai afirmar, logo nas primeiras páginas de sua obra citada acima, que se pode fazer coisas por meio de palavras, tais como saudar alguém, exigir, ameaçar, parabenizar, ofender, prometer, comprometer-se etc. Logo, quando digo “sim” frente a um juiz de paz, no contexto de um casamento, ou quando nomeio em ato público uma ponte ou, ainda, quando digo que *com certeza fará frio amanhã*, tais atos de fala não podem ser julgados como verdadeiros ou falsos, embora possam ser julgados como corretos ou incorretos, válidos ou inválidos, acertados ou não. Isto é, os critérios de validade para tais atos não se reduzem a uma escolha binária “V” ou “F”, mas se abrem a novos modos de verificabilidade. O que Habermas vai se apegar é no fato de que, se Austin tem razão, existem condições diversas e distintas de validação dos atos de fala que, por sua vez, possuem uma classificabilidade ainda por ser fixada de modo sistemático. É sobre essa certeza que ele próprio desenvolverá sua teoria.

Para Habermas os atos de fala podem ser considerados válidos ou não válidos à luz de quatro pontos de vista distintos, que ele nomeará de *pretensões de*

57 Na argumentação de Habermas: “É sabido que Austin distingue atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários. Locucionário ele denomina o teor de sentenças enunciativas (p) ou de sentenças enunciativas nominalizadas (que p). Com *atos locucionários* o falante expressa estados de coisas; diz algo. Com *atos ilocucionários* fixa o *modus* de uma sentença (M p) engregada como asserção, promessa, comando, confissão etc. [...] com *atos perlocucionários*, enfim, o falante almeja desencadear um efeito no ouvinte. Ao executar uma ação de fala, realiza algo no mundo. Os três atos que Austin distingue podem ser caracterizados, portanto, com as seguintes palavras-chave: dizer *algo*; agir *enquanto* diz algo; realizar algo *por meio de* se estar agindo enquanto se diz algo” (Habermas, 2012a, pp. 500-501)

validade. O primeiro desses pontos de vista, comum a todo e qualquer ato de fala é, ao mesmo tempo, o menos problemático. Trata-se da *inteligibilidade* (ou *compreensibilidade*), isto é, a pretensão de que o ouvinte entende o que lhe diz o falante. O segundo critério apontado por Habermas é o de *verdade*, que diz respeito à pretensão de que o que se diz é verdadeiro e não o seu oposto. Nisso, não se distingue dos critérios tradicionais. Em seguida Habermas falará que determinados atos que se submetem ao critério de validade da *correção*, que implica dizer que se deve verificar nestes tipos de atos se quem diz tem o direito de dizê-lo. Por fim, Habermas elenca a *veracidade* como critério de validade de um ato, que se dará pela percepção de que o falante expressa sinceramente suas crenças, suas intenções e sentimentos ou os faz de modo estratégico e não autêntico (Lizaga, 2015, pp. 81-83).

É de se supor que todos os atos de fala válidos devem possuir como critério basilar sua *inteligibilidade*. Não se pode atribuir validade a algo incompreensível, ao menos não segundo a teoria de Habermas. Assim, tal critério de validade não se reduz à um tipo específico de ato de fala, senão que se vincula a todos. Quanto aos demais, embora em alguma medida estejam presentes em todos os atos, é fundamental que se perceba, segundo Habermas, que há uma tipologia clara em que aparece a *predominância* de um determinado critério em relação a um determinado tipo de ato de fala. A partir desta premissa, Habermas irá expor sua classificação dos atos de fala, seguindo o esforço de Searle sobre a classificação ainda pouco clara de Austin quanto a isso.

Chama-se aqui a atenção para o fato de que os enunciados performativos estabelecem uma relação intersubjetiva entre o falante e o ouvinte que extrapola (no sentido de ampliar a sintaxe compreensiva) a relação meramente linguística ou gramatical daquela competência universal descrita por Chomsky. O intercâmbio dos planos analíticos acerca da investigação do campo semântico de uma expressão - declarada nos critérios de verificabilidade descritos acima - é condição de uma interação consequente. Por isso Habermas atestará que *a análise das condições de validade das sentenças impele por si mesma à análise das condições de reconhecimento intersubjetivo das respectivas pretensões de validade* (Habermas, 2012a, p. 547). Esta percepção de que expressões linguísticas saem da análise

gramatical e tornam-se meios de fazer-no-mundo, abre a possibilidade metateórica de uma estrutura necessária para a sustentação de uma abordagem que permita uma universalização de um elemento fundamental compartilhado pela espécie: a competência comunicativa. Ao lado da comunicação simples, isto é, aquela que se vincula ao conteúdo meramente linguístico dos atos de fala, ergue-se uma metacomunicação que traz o contexto sempre suposto do mundo da vida e seu caráter relacional em tensão permanente, como um ar de textura adensada entre os participantes da relação comunicativa (aqui com a licença metafórica necessária aos paroximos conceituais).

Isso significa que uma comunicação sobre coisas ou circunstâncias é possível somente quando, ao mesmo tempo, *ocorre uma metacomunicação sobre o sentido do uso do enunciado dependente*, isto é, quando acontece uma comunicação de nível superior sobre a simples comunicação relativa a coisas ou circunstâncias [...] os sujeitos devem, então, estabelecer uma comunicação em ambos os níveis (o da comunicação simples e o da meta comunicação), para que se chegue a uma compreensão (Pinzani, 2015, p. 85, grifos nossos)

É a isso que Habermas irá denominar de competência comunicativa, base de sua almejada pragmática universal, cuja situação ideal é aquela na qual todo conteúdo comunicativo sirva como suporte de um entendimento recíproco não violento e racionalmente atingido. Afirmará então que

Se estiver correta nossa tese de que se pode contestar, exatamente sob três aspectos universais, a validade de ações de fala orientadas pelo entendimento, então também podemos supor um sistema de pretensões de validade subjacente à autonomização e diferenciação dos tipos de ações de fala. Assim, a tese de universalidade teria consequências para a tentativa de classificar ações de fala sob pontos de vista teórico (Habermas, 2012a, p. 551)

Pois bem, para conseguir isso Habermas irá classificar os atos de fala em três grandes categorias básicas que se tornarão a base estrutural de uma tipificação posterior de tipos de agir no mundo. O primeiro desses tipos de ação de fala corresponde aos *atos constatativos*, que se relacionam com conteúdos afirmativos ou descritivos e possuem como critério de verificabilidade de sua validade a condição de *verdade* de seus enunciados. Assim, *as ações de fala constatativas, que não apenas corporificam o saber, mas também o representam de maneira explícita e portanto permitem conversações, podem ser criticadas sob o aspecto da verdade* (Habermas, 2012a, p. 575). É um tipo de fala orientada pelo entendimento,

uma forma de conversação portanto, possuindo como atitude básica uma ligação com o mundo objetivo dado como referência no enunciado. É, em última análise, a corporificação de um saber empírico-teórico, cuja forma argumentativa básica é o discurso teórico e nos é legado pelo saber inscrito nas teorias.

O segundo tipo de ação de fala proposto por Habermas relaciona-se aos aspectos amplamente presentes no comportamento humano em algum grau socializado: trata-se dos *atos de fala regulativos*, cuja pretensão de validade básica é justamente a sua *correção*. Tais atos se inserem em um mundo social mais amplo, uma vez que são dependentes de uma expectativa de comportamento recíproco dotado de legitimidade que, por sua vez, deriva de um plexo de valores socialmente compartilhados e obrigatoriamente em algum grau homogêneos. Isso se dá porque, *no mundo das interações sociais reguladas por normas, são avançadas pretensões de legitimidade que são justificadas em discursos práticos. [...] O conceito central, neste caso, é o da obediência às normas, que caracteriza o cumprimento de uma expectativa de comportamento* (Pinzani, 2009, p. 102). Habermas assim sintetiza esse modo de ação:

Ações reguladas por normas corporificam um saber moral-prático. Elas podem ser contestadas sob o aspecto da correção. Assim como uma pretensão de validade, também uma pretensão de correção que gere controvérsia pode tornar-se uma questão e submeter-se a uma prova discursiva. [...] Em argumentações moral-prática, os participantes podem testar tanto a correção de determinada ação, remetendo-a a uma norma dada, quanto a correção de uma norma desse tipo em si mesma, em um estágio mais avançado. Esse saber integra a tradição sob a forma de noções jurídicas e morais (Habermas, 2012a, p. 575)

O mundo social, suposto nos outros tipos de fala, é posto nas ações relativas ao agir regulado por normas, já que esse agir é tipicamente fruto de relações interpessoais orientadas pelo entendimento recíproco (Stieltjes, 2001).

Por fim, será pelo nome de atos de tipo *expressivo* que Habermas caracterizará os atos que tem como modo central de produção um agir dramático, que terá como critério crítico de validade a sua *veracidade*. É o tipo de ato de fala que predomina em casos tais como confissões, declarações de intenção, promessas políticas, expressão (poética, narrativa, gestual etc) de sentimentos e afetos. Nesses casos não importa tanto se são verdadeiras ou falsas, corretas ou incorretas, mas sim se são verídicas, autênticas, sinceras – ou não, pois ligam-se antes de tudo aos aspectos da autorrepresentação (Lizaga, 2015 p. 83 ss). Por isso

Habermas vai chamar de *ações dramáticas* tais exteriorizações, já que caracterizada nos atos de fala cuja atitude básica é a expressiva e vincula-se, por sua vez, ao mundo especificamente subjetivo do agente. Seguindo nosso autor:

Ações dramáticas corporificam um saber acerca da respectiva subjetividade de quem age. Essas enunciações podem ser criticadas como sendo não verazes, ou seja, podem ser refutadas como enganos ou autoenganos. [...] O saber expressivo pode ser explicitado sob a forma de valores que subjazem à interpretação de carências, à interpretação de desejos e atitudes sentimentais (Habermas, 2012a, pp. 575-576).

Nesse tipo de ato performático o conceito central é o da autoencenação. Não se trata, portanto, de uma expressividade espontânea, mas sim de um comportamento estilizado e dirigido a um público, como expressão pura das próprias vivências e experiências (Pinzani, 2015, p. 102).

Assim, se conseguimos traduzir o pensamento de Habermas de modo minimamente consequente⁵⁸, terá ficado claro que a razão comunicativa que permeia toda sua teoria da ação social e dos atos de fala, consiste em que as proposições válidas não serão mais somente aquelas que correspondem à verdade objetiva referente a um mundo objetivo. Isso é certo somente quando se tem como molde de uma ação o elemento instrumental das ciências que procedem experimentalmente e vinculam-se ao mundo objetivo – isto é, exterior. Mas Habermas vai nos dizer que, ao lado destas, há aquelas pretensões de validade que são verificadas num seio de processo argumentativo com proposições em outros dois planos: o mundo social das normas e o mundo subjetivo dos sentimentos e das emoções. Um sujeito cujo argumento leve sempre em consideração esses três planos de validação procede de modo racional, pois pode-se afirmar sobre ele que [...] *que suas afirmações factuais são verdadeiras, que as normas que ele propõe são justas e que a expressão de seus sentimentos é veraz* (Rouanet, 1987, p. 339).

Os três tipos de ação (*conversação*, agir regulado por *normas* e o agir *dramático*) têm por base atos de fala caracterizantes específicos (constatativos,

⁵⁸ Há de se notar que Habermas fala ainda em ações teleológicas, cuja razão operativa é de tipo instrumental e o critério de validade a que se submete é o da eficácia. Portanto, uma ação que opera de forma causa e efeito e presta-se ao domínio, seja sobre a natureza e eventos físicos, seja ao controle social. Em suas palavras: “Ações *teleológicas* podem ser julgadas sob o aspecto de sua eficácia. As regras de ação corporificam um saber *valorado* por via *técnica* e *estratégia*; ele pode ser criticado em vista de pretensões de verdade e melhorado ao retroalimentar o crescimento do saber empírico-teórico. Este último saber é preservado sob a forma de tecnologias e estratégias (Habermas, 2012a, pp. 574-575, grifos no original). Por não ser ligada ao âmbito da razão comunicativa, a atenção que dermos a ela terá caráter residual, pois não é nosso foco sua análise.

regulativos e expressivos – respectivamente) que, como tais, submetem-se à crítica também específica na base de suas pretensões de validade (isto é, respectivamente, no teste relativo à *verdade*, à *correção* e à *veracidade* de seus conteúdos) e possuem, por fim, referências vinculativas com um plano de validação delimitado no mundo (objetivo, social e subjetivo – outra vez, respectivamente). O que dá unidade a esse sistema de articulação de tipos de ação é sua orientação fundamental rumo ao entendimento, diferindo do tipo de ação instrumental-objetiva, por um lado, e do agir estratégico (mencionado no início deste capítulo e objeto de análise mais detida à frente), por outro.

Por visar o entendimento, considerado por Habermas a via alternativa válida às prefigurações transcendentais de uma filosofia do sujeito – que implica ainda um paradigma da consciência e a adesão a uma metafísica da identidade –, tais atos de fala pertencem a um ambiente argumentativo dinâmico. No bojo desse processo argumentativo, o consenso pode ser atingido imediatamente, desde de que sua obtenção se dê sem o uso de qualquer tipo de coerção além da coerção (não violenta) implicada na força do melhor argumento. Em caso de contestação das afirmações provisoriamente alcançadas com base na crítica de suas respectivas pretensões de validade, o processo se transforma em um debate, um discurso, por meio de argumentos e contra-argumentos, provas e contraprovas, sempre visando a obtenção de um consenso dotado de certa estabilidade entre os participantes.

Fala-se em uma racionalidade ampliada e não em um substituto para ela. Isso porque sair da filosofia do sujeito não implica negar a ideia de autoconsciência, mas de unicamente buscar uma outra via para além de seu exclusivismo determinista. Habermas sintetizaria isso, anos depois, da seguinte forma:

É evidente que a autoconsciência e a capacidade da pessoa de assumir uma posição refletida e deliberada quanto às próprias crenças, desejos, valores e princípios, mesmo quanto ao projeto de toda sua vida, é um dos requisitos necessários para o discurso prático. Há um outro requisito, porém, tão importante quanto esse. Os participantes, no momento mesmo em que encetam uma tal prática argumentativa, têm de estar dispostos a atender à exigência de cooperar uns com os outros na busca de razões aceitáveis para os outros; e, mais ainda têm de estar dispostos a deixar-se afetar e motivar, em suas decisões afirmativas e negativas, por essas razões e somente por elas (Habermas, 2013, p. 15)

É isso, em essência, o que a *Teoria da Ação Comunicativa* vem propor. A partir de seu entendimento fica evidente que há duas formas de racionalidade em operação desde o Iluminismo: uma de modo instrumental ou cognitiva, na qual o sujeito se separa do objeto e cujo meio aplicável é sobre o mundo objetivo. A meta desse tipo de racionalidade é a eficácia e seu viés é técnico, quando aplicado à relação sujeito e mundo objetivo, ou estratégico, quando utilizada para consecução de objetivos (eficácia) na relação entre sujeitos: nos dois casos trata-se de um agir teleológico. Ao lado desse modo instrumental de operação da racionalidade, existe a racionalidade comunicativa, cujo *telos* não é a eficácia, mas sim o entendimento. Tal entendimento pode ser conseguido via interação comunicativa, por meio dos atos de fala e seus critérios de validade que, em cada caso, são remetidos ao mundo objetivo (verdade), ao mundo social compartilhado (correção) e ao mundo subjetivo dos afetos, crenças e desejos (veracidade).

Quando o primeiro tipo de racionalidade se torna não apenas o meio operativo das ciências e da técnica, mas invade as esferas da política, da moral e da ética, temos o fenômeno (ao qual Habermas dedica parte importante da sua obra) da colonização do mundo da vida. Há então, segundo Habermas, uma incorreta identificação entre a reificação das formas sociais opressivas e a razão em si. A crítica promovida pelas ciências sociais a essa aparente redução leva ao que se conhece como pós-modernidade. A querela de Habermas com o pensamento francês (de Foucault a Derrida) é bastante documentada nesse sentido, sendo famosa sua acusação de conservadora dada por ele a este tipo de atitude intelectual (Pinzani, 2009; Stieltjes, 2001; Lizaga, 2015; Finlayson, 2005). Para este trabalho, contudo, o que importa resgatar é o fato de que Habermas (e também Rüsén) propõem uma outra via para se sair do ciclo objetivismo – subjetivismo: a objetividade via intersubjetividade. Em Habermas isso se dará pela racionalidade comunicativa, expressa por intermédio das articulações dos atos de fala, nos quais o mundo objetivo das coisas, fatos e objetos, o mundo social normativo de regras compartilhadas e o mundo subjetivo dos agentes são articulados argumentativamente. Em Rüsén, por outro lado, ganha destaque uma racionalidade histórica, cuja consecução baseia-se na tipologia das narrativas históricas que se vinculam a uma articulação que integra a fatuidade basilar da pesquisa, apoia-se

regularidade metódica e se orienta por elementos consensuais via argumentação. Acompanhemos a seguir como Rösen encaminha a questão dentro da teoria da história, primeiramente sua tipologia e, em seguida, como a objetividade via intersubjetividade evidencia um tipo de racionalidade que se aproxima do pensamento de Habermas.

4.2 JÖRN RÖSEN E A OBJTIVIDADE COMO INTERSUBJETIVIDADE NA HISTÓRIA

Descreveu-se no capítulo anterior como Jörn Rösen pensou uma matriz disciplinar para a história como ciência, na qual a multidimensionalidade do pensamento histórico se desdobra. Nela, o mundo da vida e o mundo interno à ciência são articulados em cinco etapas interligadas e funcionalmente complementares, passíveis de isolamento apenas no nível teórico e abstrato. Vimos que, a partir das carências de orientação surgidas na experiência do tempo como contingência dentro da vida prática humana, na qual a mudança temporal é sentida como uma falha na continuidade da identidade do Eu, transpõem-se o campo estritamente prático da vida para o campo do conhecimento científico, por meio de um discurso de simbolização semântica estruturada em um interesse cognitivo específico. Dentro do nível de reflexão teórica, provocado pelos interesses (carências) advindos da vida prática, existe a elaboração e a escolha das ideias, das concepções, das categorias e das perspectivas que, aliadas ao método que permite uma elaboração da experiência do passado por meio de técnicas interpretativas, vão ganhar forma enquanto conhecimento estruturado e dotado de sentido na historiografia – fase final da esfera científica e ponto de (re) contato com o mundo da vida.

Se na etapa anterior nosso foco recaiu sobre os momentos iniciais dessa matriz disciplinar, evidenciando a relação direta entre carências de orientação surgidas na experiência do tempo no mundo da vida e interesses orientadores do conhecimento, - o que nos permitiu indicar uma relação com o pensamento de Habermas sobre racionalidade, conhecimento e interesse dentro das ciências sociais, indicando que tais interesses não diminuem mas ampliam a racionalidade

intrínseca a esses conhecimentos -, no presente momento nosso foco será nos momentos finais de tal matriz disciplinar, buscando evidenciar como o uso de uma estratégia pragmática transforma os conteúdos de pesquisa histórica em historiografia (forma de apresentação, tipicamente narrativa) e, a partir dela, permitir a função orientadora que Rüsen prescreve para história dentro da *praxis* cotidiana do mundo da vida.

Assim, na seção anterior o foco foi mostrar que o reconhecimento dos interesses na produção do conhecimento não testemunha contra sua objetividade e validade; agora o esforço será em evidenciar os argumentos que permitem dizer que a forma de apresentação das histórias via narrativa não enfraquece aquela objetividade conseguida por meio das técnicas de pesquisa mas, ao contrário, agrega outras dimensões (ou camadas) de racionalidade que reforçam a validade das histórias apresentadas pelos tipos historiográficos. Em outras palavras, existe uma racionalidade histórico-comunicativa presente nas narrativas históricas que, diferenciando-as enquanto formas de apresentação em relação a outros campos do conhecimento científico (princípio da objetividade), não a identificam com a produção ficcional-literária (princípio da subjetividade), permitindo assim sua autonomia como conhecimento cientificamente válido (princípio da intersubjetividade).

A fim de compreender como isso se relaciona com uma objetividade via intersubjetividade dentro da história e sua relação com a teoria da ação comunicativa de Habermas, é preciso que entendamos primeiramente por qual processo uma pesquisa histórica torna-se historiografia, isto é, torna-se uma expressão que se fixa em uma história ou, como prefere Silva (2009), como se dá essa mediação entre método e sentido:

Para compreender essa mediação entre método e sentido é necessário assumir a importância da representação narrativa como parte constituinte do conhecimento histórico, pois a conexão entre a experiência humana do passado, conhecida a partir da pesquisa, e as demandas por sentido requeridas pela vida humana do presente, somente se dá através da historiografia (Silva, 2009, p. 36)

Para isso é preciso que percebamos que Rüsen tece uma espécie de tipo ideal do historiador como mediador e mediado por uma ruptura entre o exclusivismo de elementos constituintes da objetividade (articulados nas teorias e nos métodos de

pesquisa empírica) e dos constituintes da subjetividade das histórias (formados a partir da ficcionalidade presente na prefiguração das narrativas historiográficas). Entender o trabalho do historiador privilegiando apenas uma dessas ordens de elementos é não só reduzir a sua compreensão, mas não a compreender de forma alguma. Uma compreensão de seu trabalho leva a reconhecer que há objetividade e subjetividade no fazer histórico, e que

“History” in its proper meaning is a synthesis of both. If we want to understand what historians do – what the subject matter of their work is, and what role the representation of the past plays in present day human life- we have to overcome de one-sidedness; we can no longer abide the contradiction of materialism versus idealism, realism against constructivism, empirical evidence against poetic creation, but must look instead at this synthesis (Rüsen, 2013, location 278-279).

Uma síntese que evidencia a existência prévia de uma diferença entre a fase de pesquisa da experiência do passado, que implica uso de metodologia e técnicas que permitam a constatação e a interpretação das fontes empiricamente disponíveis, e a fase de expressão comunicativa do fruto dessa pesquisa mediante um relato articulado das descobertas que seja capaz de funcionar como orientação cultural. Diante disso, Rüsen vai conceber a produção histórica como resultado de uma divisão do trabalho, na qual princípios distintos orientam duas formas específicas do processo de produção do conhecimento histórico.

Para ele a pesquisa, orientada pelo princípio da relação com a experiência, adota a uma *forma cognitiva*, traduzida [...] *numa estrutura de pensamento baseada nas regras dos procedimentos adotados para lidar com a experiência, ou seja, em princípios metódicos*. Por sua vez, na historiografia a forma adotada é a *expressiva*, cujo formato é [...] *linguístico-literária, baseada nas regras dos procedimentos adotados para lidar com o interesse histórico, ou seja, em princípios estéticos e retóricos* (Rüsen, 2010, p. 22).

Numa figura esquemática, o trabalho do historiador se daria da seguinte forma: no bojo da pesquisa, ele viraria as costas para o seu tempo presente e seu foco recairia sobre seu objeto, suas fontes e sobre a aplicação de seus métodos e técnicas, colocando em primeiro plano a sua relação com a experiência do passado. Na historiografia, por outro lado, esse primeiro plano da atenção do

historiador está ocupado pela relação entre o conhecimento que ele produziu, de predicado histórico, e seu público-alvo, pois a validação de todo seu esforço só se dá mediante a produção de um texto capaz de transpor os resultados da pesquisa para um ambiente discursivo diverso daquele que lhe deu origem, sendo assim capaz de produzir orientação cultural (Assis, 2010, pp. 53 ss).

Mais de duas décadas decorridas da publicação de *História Viva*⁵⁹, o último livro publicado de sua trilogia sobre teoria da história, Rüsen sintetizaria assim a sua perspectiva sobre a expressão comunicativa do trabalho do historiador.

A questão decisiva de uma teoria da historiografia consiste, pois, em corresponder adequadamente a ambos os elementos: à *pertinência cognitiva*, que o pensamento histórico adquire ao se basear em pesquisa, bem como à *forma estética* e ao *efeito retórico*, com os quais o pensamento histórico torna presente o passado (Rüsen, 2015, p. 191, grifos no original)

Em resumo, o papel da historiografia seria tornar pleno de sentido para o público que irá recebê-lo aquele conhecimento talhado na fase de pesquisa, permitindo uma ligação narrativa entre fatuidade do passado e os processos tanto de elaboração e de estabilização de identidades no presente, quanto funcionar como alternativa a situações de falta de orientação cultural também no presente. É a essa capacidade de conectar imagens temporais distintas que Rüsen vai chamar de “relevância comunicativa” das histórias, isto é, o grau de capacidade de ligar o conhecimento histórico ao seu público ou, como bem definiu, *dar ao passado um segundo presente* (Rüsen, 2015, p. 196). Para ele, *relevância comunicativa significa que o saber histórico pode exercer uma função mediante seu tipo de apresentação, de forma engajada e muito bem-sucedida* (Rüsen, 2010, p. 29). Isto é,

Histórias portadoras de relevância comunicativa apresentam uma interpretação da experiência do passado que se conecta eficazmente com um contexto atual. Uma vez que o trabalho cognitivo da pesquisa se subordina aos critérios de sentido vigentes em um determinado tempo presente, a ciência da história torna-se espaço não apenas de racionalidade metódica das ciências, mas também da racionalidade prática da vida

59 Há uma passagem peculiar em Habermas que pode ter influenciado a escrita posterior de Rüsen nesta obra. A força especulativa desse nosso comentário pode ser amortizada pela seguinte citação: “A *história viva* torna o passado e o alheio um componente de um processo de formação presente” (Habermas, 2014a, p. 431, grifo nosso). Pensamos ser essa a essência do pensamento de Rüsen na última parte de sua *Historik*.

cotidiana. Destarte, historiadores podem produzir um saber simultaneamente metódico e prático (Assis, 2010, p. 55)

Para isso ocorrer de forma efetiva, contudo, é de fundamental importância a forma de expressão transpositiva entre pesquisa e público feita pela historiografia. Por isso Rüsen dedica atenção a dois elementos fundamentais dessa metamorfose: os planos *estéticos* e *retóricos* do texto produzido pelo historiador. Se desde Ranke e Humboldt tem-se consciência de que a história é, além de ciência, também arte⁶⁰, será justamente neste componente imaginativo que Rüsen encontrará base para sua *tipologia da narrativa histórica*, na qual a prefiguração de um *topos* linguístico determinado conduz o sentido de transmissão de um conteúdo ao seu público.

No plano estético, Rüsen destacará que a historiografia abriga elementos pré e extracognitivos no processo de transmitir seus conteúdos, configurando o que se poderia denominar de caráter poético da produção histórica, já que seu produto discursivo é inédito e diverso daquele ambiente no qual se deu a sua própria produção. É justamente esse plano estético que permite a diferença entre os fatos ocorridos no passado e ontologicamente delimitados nas fontes e sua expressão e compreensibilidade narrativa possível na contemporaneidade da historiografia apresentada. Expressa, assim, um plano e uma intenção metacognitiva que ultrapassam a facticidade tornando o acontecido cheio de significado. Aqui, a diferença central com a teoria de Hayden White reside no fato de que, em Rüsen, essa capacidade poética não é capaz de ir além do limite imposto pela pesquisa⁶¹. Implica dizer que a sofisticação de uma narrativa histórica está em íntima conexão, em última instância, com a qualidade discursiva da articulação entre a dimensão estética (poética) e a dimensão cognitiva (pesquisa) na produção historiográfica (Assis, 2010, pp. 56 ss).

Ao lado do plano estético, Rüsen colocará também o plano retórico como formador do processo historiográfico. Nele se reflete justamente o ajustamento das

60 “a história distingue-se das demais ciências por ser, simultaneamente, arte. Ela é ciência ao coletar, achar, investigar. Ela é arte ao dar forma ao colhido, ao conhecido ao representá-los” (Ranke *apud* Rüsen, 2015, p. 18); “pois se exposição feita pelo historiador só atinge a verdade do conhecimento se houver complementação e articulação do que à observação imediata se mostra incompleto e fragmentado, tal conquista só é possível ao historiador, caso ele, como poeta, use a fantasia” (Humboldt *apud* Assis, 2010, p. 57)

61 É onde, acreditamos, os elementos de “carência”, expressos pela vontade, encontram limite nos “interesses”, cuja expressão é a possibilidade. Essa nossa interpretação baseia-se na leitura de Habermas sobre Freud, como explicado na nota 45.

intenções comunicativas e as condições de comunicação difusamente presentes no ambiente receptivos das histórias, articulando a linguagem da expressão científica àquela já falada pelos seus destinatários. A retórica dá forma ao efeito estético por meio da formatação linguística do saber histórico. Faz isso por intermédio de *topos históricos*, que são tipos discursivos que ligam historiadores e seu público (Rüsen, 2010, p. 35).

Se a estética pode ser entendida como a dimensão que determina a relação imaginativa do historiador com os resultados empíricos da sua própria pesquisa, expressada na forma como ele ultrapassa a realidade meramente dada por meio de uma relação elaborativa do conhecimento, pode-se dizer que a retórica é a dimensão em que o foco está da definição de estratégias comunicativas precisas cujo *telos* é o convencimento argumentativo dos destinatários deste conhecimento, promovendo uma possibilidade intersubjetiva de entendimento. É justamente a fusão dessas duas dimensões que dá o caráter autônomo à historiografia dentro do processo de produção do conhecimento histórico e forma a base da *tipologia da constituição histórica de sentido* que Rüsen irá propor visando expor os princípios de diferenciação que são expressos nas histórias em relação ao seu público, isto é, nos espectros da sua função de orientação.

Criar uma tipologia não é estratégia nova entre os pensadores da narrativa histórica, pois é considerado o mais importante esquema de ordenação compreensiva do próprio campo da historiografia e, na sua composição, é preciso que sejam evidenciados critérios de definição dos próprios tipos, instituindo a forma básica de sua apresentação. Esses critérios de definição são princípios que determinam a narrativa histórica, sendo fundamentais e constitutivos da própria forma de apresentação em si. Antes de introduzir sua própria tipologia, Rüsen apresenta brevemente as tipologias de Droysen, de Nietzsche e de White, consideradas fundamentais para a definição da sua própria perspectiva. Sem aproveitar do seu conteúdo, o que Rüsen faz ao descrever as tipologias acima é perceber a estrutura de composição tipológica básica nesses autores e, a partir dessa premissa, constitui a sua própria tipologia delimitando uma causalidade básica entre o critério de sentido e forma de apresentação narrativa fundamental das histórias (Rüsen, 2015, pp. 201-205).

Segundo nosso autor, há quatro formas de constituição histórica de sentido que, por sua vez, ligam-se ao que ele definiu como sendo os quatro princípios fundamentais da orientação histórica (Assis, 2010, p. 59). E, como bom weberiano, elaborou uma tipologia ideal para a narrativa histórica. Para ele a sua tipologia historiográfica *trata-se de tipos ideais, ou seja: de características lógicas particulares de sentido da história. Eles são obtidos intencionalmente, por meio de abstração, dos conjuntos concretos de fenômenos e elaborados como construtos narrativos de sentido, em si “puros”*. Sua utilidade está no fato de, por meio de si, tornar cognoscíveis os princípios determinantes das estruturas de sentido que constitui uma forma específica de pensar a história e de escrevê-la, enquanto que *seu valor analítico reside igualmente em sua diferenciação lógica clara e no espaço de possibilidades que abre para os contextos complexos que abrange* (Rüsen, 2015, pp. 206-207, grifos no original).

A tipologia de Rüsen adota quatro princípios fundamentais de orientação histórica. Tais princípios são constituídos, basicamente, por meio da relevância comunicativa que possuem em relação aos conteúdos dispostos culturalmente, vindos da tradição. O primeiro destes princípios que determinam a forma comunicativa principal de uma narrativa histórica é a *afirmação*. Toda história deve ter com pressuposto o fato de que a vida prática da comunidade cultural a que se destina já está, em alguma medida, orientada por intermédio da tradição, isto é, pela presença pura do passado no presente. Nela, tradição, a história objetiva e subjetiva está sempre viva, *como força influente das chances de vida previamente decididas e como apreensão significativa do processo temporal de atos que fazes a vida humana* (Rüsen, 2010, p. 45). Para Rüsen as *tradições são redes simbólicas dentro das quais vigoram os acordos que possibilitam a vida social e a comunicação humana* (Assis, 2010, p. 59). O princípio de afirmação, portanto, possui uma relação de reforço da perspectiva de orientação já encontrada em forma difusa no seio da cultura que recebe a narrativa. Assim, o tipo narrativo que ele define é o *tópos da narrativa tradicional*.

Na narrativa de tipo tradicional a lógica-guia é confirmar e reforçar a continuidade dos saberes orientadores já presentes na tradição. Visam preservar, conservar, manter a forma cultural definida por uma longa série temporal contra o

fluxo contínuo das contingências que podem danificar essa estrutura. Sua forma comunicativa básica é a *adesão* do destinatário aos conteúdos prévios dados na cultura, cujo reforço puxa para si como tarefa. O processo de constituição de identidade tende a efetuar-se por mimese (imitação) e o tempo tende a eternizar-se como sentido. Há um estoque de respostas suficientes para qualquer perturbação temporal, basta que ele seja organizado e reforçado via narrativa.

A representação do fluxo temporal determinante da narrativa tradicional é a da duração na mudança. Comunicativamente, tais histórias tradicionais são tratadas no modo de um entendimento sempre reproduzido, e a reproduzir, acerca da validade do ordenamento do mundo das origens. Em termos de constituição da identidade, funcionam como incitação a assumir ordenamentos do mundo originário, previamente dados (Rüsen, 2015, p. 207)

A narrativa histórica começa a adotar como suporte um critério de sentido distinto quando sua produção de reforço da tradição começa a falhar como capaz de orientar a ação cultural no presente. Em tais situações, nas quais as contingências apresentadas no fluxo do tempo não podem mais ser assimiladas pelo entendimento prévio culturalmente vigente, surgem novas formas de pensar a ordenação do tempo e, assim, ganham tônica novos pontos de vista sobre a constituição narrativa de sentido. O mais próximo do princípio da afirmação, nesse processo, é o *princípio da regularidade*. É ele que dá suporte à narrativa histórica de tipo *exemplar*. Arthur Assis leciona nestes termos sobre ele:

Na constituição exemplar de sentido, a lembrança da experiência do passado confirma e reforça a validade de regras práticas da experiência, que são apresentadas como gerais e supratemporais. Sublimando a experiência concreta em modelos de ação aplicáveis a diferentes contextos de decisão, a história exemplar torna abstrata a percepção da continuidade do tempo (Assis, 2010, p. 60)

Na narrativa de tipo exemplar, o esforço de representação do fluxo temporal adota a estratégia de validação supratemporal das regras do agir, que abrangem formas de vida temporalmente diversas. A orientação cultural do presente não é apenas evidenciada dentro de um contexto já previamente existente e suficiente, mas buscada nas regularidades que estruturam historicamente a relação do homem com as contingências temporalmente localizadas. Tais regularidades são

um inventário necessário das interpretações das experiências vividas, cujo sentido estrutural da ação é posto em primeiro plano como regramento do agir que deve ser ensinado. Essa é uma espécie de atualização promovida por Rûsen do *historia magistra vitae*, no qual as contingências que perturbam a consciência histórica (infiltrando tempo natural no tempo humano consolidado na tradição) são remetidas a uma regularidade apreendida por intermédio do estudo da história e, a partir dela, *abrem espaço de atuação da argumentação sobre a experiência e interesses diversos, assim como articula essa diversidade na possibilidade de formação de consenso, mediante o recurso abstrato a pontos de vistas gerais* (Rûsen, 2010, p. 46).

No bojo desse modo narrativo o pensamento histórico adquire, enfim, a capacidade argumentativa de julgar, pois a história ensina a gerar, partindo de casos particulares, a percepção de regularidades universalizáveis do ordenamento da vida humana e aplicar tal conhecimento racionalmente adquirido aos casos concretos da sua práxis vital no presente. Em outras palavras, *ela faz adquirir competência para agir* (Rûsen, 2015, p. 208). A identidade já não se forma, assim, por *imitação*, mas por meio da “*astúcia*”, do uso da competência regulativa em situação de ação. Para recorrer mais uma vez à metáfora, é como na paráfrase das palavras de Yuval Noah Harari: se a história não se repete, ao menos ela rima (Harari, 2015) e, nesse efeito eufônico entre temporalidades, permitiria aos homens seguir uma mesma e imensa melodia por eles conhecida, ainda que os ritmos lhes pareceram às vezes estranhos.

Mas, se nos dois tipos já descritos a relação com a tradição é de conservação, seja na estrutura intratemporal (tradicional), seja intertemporal (exemplar), cuja diferença é mais quantitativa que qualitativa (Assis, 2010, p. 61), nos dois tipos seguintes a perspectiva é de alteração no seu conteúdo tradicional. São eles o *topos* crítico e o *topos* genético da narrativa histórica.

Fala-se em *topos* genético da narrativa histórica quando seu conteúdo transmite que o que realmente importa na história é a mudança. Sendo assim, ele incorpora a mudança temporal na orientação histórica. Esse tipo de narrativa tem o poder de introduzir na historiografia uma relação assimétrica entre tempos, dando um peso significativo ao futuro em relação ao passado.

O passado passa a ser visto como mudança, que conecta sua própria forma de viver a outras, temporalmente anteriores, de modo que a alteridade apareça como possibilidade de viver [...]. Histórias narradas geneticamente argumentam com as diferenças temporais, que orientam o agir humano para projetos de futuro, ainda não dados previamente no passado (Rüsen, 2015, p. 209).

Para atuar dessa forma, a narrativa de tipo genético orienta-se pelo que Rüsen denominou primeiramente de *princípio de transformação* (na constituição histórica de sentido), por meio do qual as diferenças, desníveis e diversidades diacrônicas não são suavizadas ou anuladas pela força da tradição e expostas como negação de sentido por meio das narrativas. Ao contrário, [...] *diferenças e diversidades podem e devem ser elaboradas positivamente*, permitindo um ambiente comunicacional mais efetivo (Rüsen, 2010, p. 47).

A historiografia de tipo genético desessencializa a subjetividade rígida e reposiciona a constituição da identidade no fluxo do tempo, de forma distinta das historiografias anteriores (tradicional e exemplar) nas quais o essencialismo identitário é preservado contra o fluxo do tempo. Se naquelas a mensagem visa reforçar no “ente” as qualidades do “ser” delimitado na tradição (imediate ou mediada intertemporalmente), nesta é na definição temporalizada do ser que o foco é posto, livrando ao menos em parte o sujeito de uma pressão esquizofrênica de conformidade. Essa forma de constituição histórica de sentido *subtrai à subjetividade humana a fundamentação de sua identidade em regras fixas* fazendo com que tome para si a função de se formar por decisão própria, abrindo um espaço de criatividade para lidar consigo mesma (Rüsen, 2015, p. 210).

Nesse contexto, a representação do fluxo temporal é vista como evolutiva, dentro da qual as formas de vida se alteram, isolada e reciprocamente, singularizadas e em conjunto, a fim de ajustarem-se à dinâmica do tempo vindouro. Esses sujeitos abrem-se, assim, à experiência da diferença em múltiplos planos.

Uma subjetividade instruída a perceber a diferença temporal entre experiências reconstruídas pelas histórias e as estruturas de seu próprio mundo vital tende a manter essa percepção ativa em meio às situações práticas que deflagram o desafio da diferença (cultural, social, de gênero etc) (Assis, 2010, p. 62).

O princípio de constituição de identidade tende a ser, portanto, o de *formação*. Diante da diferença evidenciada, a forma comunicativa que age nesse tipo de narrativa é baseada num relacionamento discursivo de proposições e perspectivas divergentes. Diferentemente dos tipos narrativos conservadores (tradicional e exemplar), o tipo genético é transformador e formador, pois evidencia a cada sujeito inserido no ambiente cultural que eles são, estruturalmente, incompletos e que necessitam, assim, de inserção em processos contínuos de aprendizagem e formação, fazendo com que o tempo seja temporalizado enquanto sentido (Rüsen, 2015, pp. 209 ss; 2010, pp. 58 ss).

Por fim, temos o tipo *crítico* de narrativa histórica. Um aspecto interessante é que esse tipo narrativo foi descrito originalmente por Rüsen, ainda na década de 1980, como antecedente estrutural ao tipo genético de narração histórica, mostrando uma topologia na qual se vai do tipo mais conservador de narrativa ao mais transformador, tendo sempre como parâmetro o conteúdo da tradição (Rüsen, 2010). Décadas mais tarde, Rüsen adotaria uma nova topologia, colocando o modelo crítico como final na descrição tipológica. Isso tem uma razão simples e clara: o tipo crítico de narrativa histórica não funciona por si só, mas depende essencialmente dos outros três tipos narrativos para, a partir deles, construir conteúdos que visem negá-los. Nas suas palavras, *a narrativa crítica destrói e desconstrói os modelos interpretativos tradicional, exemplar e genético previamente disponíveis* (Rüsen, 2015, p. 209-210). Portanto, o princípio da constituição histórica de sentido toma nesse tipo narrativo a forma de *negação*.

Na narrativa de tipo crítico o sujeito tem assegurado seu espaço expressivo de crítica sobre as experiências do passado (ideias, sujeitos, fatos), afirmando assim sua singularidade e de seu tempo, não redutíveis ao todo já presente na tradição.

A narrativa crítica, ao mobilizar sistematicamente a negação para enfraquecer diretrizes tradicionais de pensamento, ampara a definição de identidades pela via da individualização. Com isso, essa forma de constituição de sentido acaba por fomentar a emergência de novas formas de orientação (Assis, 2010, p. 61).

Seu conteúdo visa rememorar aquelas experiências do passado capazes de abalar o sentido disposto na tradição. Sua caracterização dá-se pela

transgressão das representações usuais do fluxo do tempo, negando e rejeitando os papéis sociais consolidados, abrindo a possibilidade de novas configurações e de novas orientações no fluxo histórico. Negando, inclusive, as próprias propostas de transformação genética nessas configurações. Por isso, sua postura é sempre crítica aos conteúdos das outras narrativas, representando uma tomada consciente de posição em relação a elas. Se na sua representação do fluxo temporal sobressaem rupturas, descontinuidades e oposições, o sentido do tempo ganha a característica de se tornar julgável, mantendo uma crítica constante à constituição da identidade, seja advinda da adesão mimética, pela adequação normativa ou pela individualização formativa. Com ela, então,

Abre-se uma comunicação na qual a dificuldade de dizer não é minimizada pelo saber e pela argumentação histórica. Com a força da negação, os sujeitos ganham domínio sobre si mesmos, oferecendo resistência às tentativas das dominantes culturais de os absorver de se reforçar com elas [...] a força da negatividade estabiliza o poder do ser “eu próprio” (Rüsen, 2010, p. 57).

Assim, os sujeitos ganhariam o fôlego necessário para resistir às incorporações do tempo, tornando-se potencialmente donos do próprio destino. Tudo isso, claro, de acordo com Rüsen (2010, 2015).

Desta feita, temos a tipologia de Rüsen descrita. Nosso objetivo ao descrevê-la é pôr em apresentação sistemática o processo pelo qual se efetua um ganho de tempo no processo de formação da consciência histórica, mediante a transformação do tempo natural em tempo humano, sendo seu veículo um *ato de fala* que se caracteriza como o resultado intelectual que fundamenta todo pensamento histórico e todo conhecimento histórico adquirido de modo científico (Rüsen, 2001, p. 61 ss). Científico quer dizer que tal conhecimento pode ter uma validade intersubjetiva racionalmente adquirida. Afirma Rüsen, na mesma obra, que *história como ciência é a forma peculiar de garantir a validade que as histórias, em geral, pretendem ter*, isto é, esse tipo peculiar de pensamento não se distingue por perseguir a verdade de seus conteúdos, mas de acordo com o *modo pelo qual reivindica essa verdade* (Rüsen, 2001, p. 97). Para isso, a percepção de como se relacionam cientificidade e narrativa é fundamental.

Em termos de uma teoria da história que analise as formas básicas de apresentação das narrativas históricas, não se deve ignorar duas ordens de questões. A primeira se refere ao fato básico de que somente via abstração didática se pode separar completamente os tipos narrativos. Só artificialmente eles são puros. No mundo “real”, tais tipos encontram-se imbricados e colididos. Isso quer dizer que os quatro tipos de constituição histórica de sentido podem ser identificados, em variados graus, em toda e qualquer representação histórica. A isso Rüsen chama de característica complexa dos *topoi*, e sua forma se dá por intermédio da dialética da implicação mútua, que afirma que nenhum tipo pode ser pensado sem os demais, e pela lógica de transcendência, que leva de um tipo narrativo a outro (Rüsen, 2010, p. 64). A segunda ordem de questões refere-se ao meio pelo qual tais narrativas podem adquirir validade para além dos contextos de sua própria produção e, assim, a tornarem-se capazes de ter força intersujeitos (individuais e coletivos). Não há um tipo narrativo tipicamente científico para isso na tipologia de Rüsen. De modo distinto, ele afirma que *o caráter científico da narrativa histórica não é um tipo em si, mas consiste em determinada configuração dos tipos* (Rüsen, 2015, p. 212). Assim, *ciência é, antes, um modo determinado do pensamento histórico, que transparece no formato dos quatro tipos e em suas configurações* (Rüsen, 2010, p. 68).

Rüsen traz para si, então, a tarefa de demonstrar como a cientificidade opera dentro dos tipos narrativos, mostrando por um lado a sua vinculação com a lógica do método e, por outro, aos processos de ampliação das garantias de validade que conferem credibilidade às narrativas históricas. Como decurso de sua abordagem, *Rüsen constata que tais garantias de validade estão associadas a três processos distintos: o aprofundamento do conteúdo empírico das histórias, a ampliação das perspectivas diretoras da interpretação e a consolidação das identidades de seus destinatários* (Assis, 2010, p. 63). A esses três processos Rüsen denomina de princípios racionais do pensamento histórico. A eles vinculados, [...] *os quatro tipos da constituição de sentido adquirem uma dinâmica interna própria, entram numa espécie de inquietação argumentativa, que reforça sua tendência a transmutar-se em níveis de maior complexidade* (Rüsen, 2010, pp. 68-69). O que nos interessa, contudo, não é a definição conceitual a que Rüsen chega

nesse processo, mas o evidenciamento de como uma história ganha cientificidade por intermédio de um tipo de racionalidade específica: a histórica.

Da mesma forma que o faz Habermas no processo de criar e descrever os tipos de atos de fala, Rüsen também visa uma fundamentação pragmática com caráter transcendental, ao menos enquanto estrutura, para a prática do discurso historiográfico. Para ele, sua tipologia da narrativa histórica é *antropologicamente fundamental e pensada para valer universalmente* e, de modo bastante simplificado e esquemático, [...] *a tipologia pode ser mesmo construída como esboço de uma história universal da constituição de sentido*, sendo capaz de atravessar todas as culturas e de ser demonstrável em cada uma delas (Rüsen, 2015, p. 210). É por isso que, desde a introdução deste trabalho, chamou-se a atenção para o caráter *neokantiano* dos aspectos da obra de Rüsen (e também de Habermas) que se buscou destacar aqui. Desde Kant⁶², *“transcendental” se refere a tudo o que tem a ver com as condições que tornam possível algo* (Pinzani, 2009, p. 113). Em ambos autores, tais condições transcendentais referem-se às possibilidades de existência não violenta entre seres humanos, referem-se ainda a uma pragmática universal que se fundamenta na racionalidade (comunicativa, de um lado; histórica, de outro).

Para funcionar como evicção de contextos de violência as histórias devem ter como característica serem aceitas de modo intersubjetivo e, para serem dotadas dessa qualidade, é preciso que sejam entendidas como objetivas, válidas e verdadeiras. Já foi bastante discutida a oposição entre um conhecimento objetivo e uma produção subjetiva nos capítulos anteriores. Essa exclusividade de perspectivas levou ao descrédito da história narrada de forma científica. A solução de Rüsen, portanto, é reconceituar a objetividade a partir de uma teoria narrativista da história, na qual o elemento intersubjetivo agrega racionalidade à historiografia.

Dissemos acima que a cientificidade é uma característica agregável a qualquer tipo narrativo, do tradicional ao crítico. Esses tipos tornam-se científicos quando adotam *elementos argumentativos* na representação histórica regulada pela pesquisa. Assim, *a historiografia está então determinada pela conceituação, pela relação à experiência, pela dinâmica da pesquisa e pela controlabilidade*

62 Segundo Habermas: “Kant chama transcendental a uma investigação voltada para as condições *a priori* da possibilidade da experiência” (Habermas, 2013, p. 17). Para ele a questão fundamental era: como é possível o conhecimento humano. Também nisso Rüsen é kantiano, pois o trabalho de sua *historik* é esclarecer o modo pelo qual o conhecimento histórico é possível.

intersubjetiva (Rüsen, 2015, p. 215). O que Rüsen nos apresenta é um quadro dispositivo no qual de um lado a cientificidade histórica é garantida pela fase interna à pesquisa, seja pelo seu vínculo com a experiência (acontecimentos disponíveis por intermédio das fontes), seja pelo método e pela conceituação teórica que permite a abertura desses conteúdos experienciais a uma hermenêutica controlada. Por outro lado, a cientificidade histórica pode ser ampliada pelas formas de apresentação, desde que estas cumpram alguns critérios que permitam superar a oposição entre narratividade e objetividade. Superar essa dicotomia é o que Rüsen tem em mente quando afirma que [...] *a objetividade histórica pode ser resgatada, explicada e legitimada no contexto de uma teoria narrativista da pesquisa histórica* (Rüsen, 1996, p.78).

Durante os séculos que precederam a modernidade não se teve problemas com narrativa histórica acerca de sua objetividade ou não. Isso não era, sequer, um problema possível. A história seguia serenamente o conselho de Luciano de Samosata: a história deve ser útil e, para isso, deve dizer a verdade. Tal verdade não se referia à exatidão factual do que era narrado, mas tinha por métrica a verificação de que a narrativa cumpria a função de orientar a ação no presente mediante a transmissão de conhecimento acumulado por aqueles que nos precederam. A história era a mestra da vida: produzindo prudência e permitindo a estruturação segura do mundo da vida pela introjeção de normas já testadas por outros no correr dos tempos. Era um ganho vital não cometer os mesmos erros e não padecer dos mesmos males. Isso funcionou até, pelo menos, o século XVIII. De acordo com Rüsen isso mudou porque

Começou nesse momento a sua modernização, causada pela aplicação de dois princípios: (a) uma nova categoria de história, entendida agora como uma mudança temporal abrangente do mundo humano, incluindo virtualmente o presente e o futuro, e (b) a racionalidade do método como estratégia cognitiva ao lidar com a experiência do passado (Rüsen, 1996, p. 81)

Isso significou inaugurar uma nova relação entre a representação histórica e o passado. História é uma realidade prévia e dada ao narrar, não um construto narrativo apenas. Para ter acesso a essa realidade dada é preciso uma metodologia que implique uma pesquisa consequente das fontes que coloque a

descoberto a sua estrutura profunda. A categoria de história e a racionalidade metódica estão intimamente relacionadas a partir desse momento, sendo a primeira a condição *sine qua non* do processo cognitivo da segunda. É o historiador, técnica e teoricamente capacitado, quem faz o encontro dessas duas figuras, proclamando a verdade da primeira pela aplicação da segunda.

Pode-se até dizer que a própria história fala, por intermédio do historiador, que a historiografia representa a realidade íntima da história como uma forma abrangente, previamente dada, da vida humana. Isso é o que objetividade quer dizer. Seu fundamento epistemológico - nas palavras de Humboldt - "é uma congruência original prévia entre o sujeito e o objeto" (Rüsen, 1996, p. 84).

A implicação mais óbvia desse modo de entender a relação entre narrativa e passado é que não interessa *quem* narra, uma vez que o conteúdo experiencial tem facticidade e que esta é demonstrável por intermédio de um método universalmente válido, ao menos enquanto possibilidade. História vai muito além da elaboração mental do historiador e permitiria, no limite, a permutabilidade de sujeitos sem que se alterasse o resultado histórico. Isso contrasta com a realidade do próprio fazer histórico, já que sempre que se conta uma história se adota um ponto de vista, um lugar de sujeito e parte de uma determinada condição no presente. Isso é o que caracteriza o partidarismo ou a parcialidade das narrativas históricas. Outra vez nos vemos às voltas com a relação objetividade – subjetividade. É aqui que Rüsen aponta a narratividade não como fragilizadora, mas como incrementadora da objetividade, rompendo esse círculo.

Para tanto, Rüsen evidencia que objetividade é, primeiramente, uma relação constitutiva do pensamento histórico. Neste pensamento, existem elementos que não podem ser inventados, pois são previamente dados e têm de assim ser reconhecidos como tais por outros historiadores, ou seja, garantir um consenso inicial sobre o dado empírico em seus próprios termos: *a interpretação não pode ir além dos contornos da experiência quando tenho por intenção enunciar o que ocorreu no passado*, isto é, a experiência é um dos limites da experiência (Rüsen, 1996, p. 94).

Em segundo lugar, objetividade inclui a subjetividade, ou a validade intersubjetiva dos discursos:

Em poucas palavras, essa objetividade como intersubjetividade significa que a interpretação histórica não é arbitrária ou descabida ao tratar os elementos subjetivos do sentido histórico que moldam a informação do material das fontes em uma narrativa com sentido e significado e constituem, assim, 'história' como uma relação de sentido entre o passado e o presente (a qual é tendencialmente referente ao futuro) (RÜSEN, 1996, p. 94).

Para Rüsen, o termo *razão* indica a solução que se busca, pois existem princípios interpretativos que não podem ir além de uma razoabilidade consensual já presente de modo difuso (cultura) ou concentrado (ambiente acadêmico) na sociedade na qual uma narrativa histórica se insere. Se ficar adstrita ao terreno de uma subjetividade pobre, no nível interpretativo dos conceitos e no nível narrativo das figuras de linguagem e topológicas, não alcançará seu objetivo de influir na cultura da qual surgiu e para a qual retorna. Mas a questão ainda se aprofunda para “dentro” da própria produção do conhecimento histórico, pois a racionalidade metódica alcançou, ela própria, uma aceitação intersubjetiva consensual racionalmente argumentada. Por outro lado, para “fora”, há critérios racionais de intersubjetividade que permitem a consistência de uma narrativa histórica. Toda narrativa histórica compõe-se de argumentos e é fixada na forma de uma argumentação. O professor Carlos Oiti sintetiza ao analisar essa problemática que, *desta forma, a argumentação envolve tanto um aspecto interno (sujeito e documentação) quanto um aspecto externo (o sujeito e sua comunidade)* (Berbert Jr, 2012, p. 63). Na teoria de Rüsen, esses aspectos referem-se a uma *coerência teórica* (interna) e a uma *coerência prática* (externa) dos construtos histórico-narrativos.

A *coerência teórica* diz respeito aos conceitos e suas relações com as fontes de pesquisa. Ao conceitualizar, o pensamento histórico dota a interpretação histórica da capacidade de contribuir para a validade intersubjetiva, pois explicita o instrumental que deu suporte a sua narrativa. Weber chamaria essa explicitação de neutralidade axiológica, situada pelo próprio sujeito. Rüsen prefere chamar de *reconstrutibilidade* a esse contributo racional para a validade intersubjetiva do conhecimento histórico. A retroconexão com a pesquisa ganha assim a capacidade de ser evidenciada como *plausibilidade empírica*, que surge quando o seu conteúdo experiencial limita a narrativa histórica ao que “foi o caso” no passado. Aliado a isso, o próprio processo de conceitualização que instrumentaliza o historiador para a

interpretação, também o circunscreve dentro de um horizonte de possibilidades que o vincula àquilo compartilhado consensualmente pelos seus pares. Fala-se em *objetividade de fundamentação* quando se refere à propriedade das histórias de valerem, com respeito a seus conteúdos empíricos, independentemente da interpretação que se possa a eles atribuir (Rüsen, 2001, pp. 138-139). Quando tais conteúdos experienciais são tratados por intermédio de normas e regras metódicas e inserem-se no movimento de ampliação de perspectivas que caracteriza o processo de conceituação e interpretação, eles estão aptos a gerar uma *objetividade por consenso*.

É aqui que entra a *coerência prática*. Ela se refere a uma (suposta por Rüsen e Habermas) racionalidade de práticas universais compartilhadas que se travestem em tecnologias sociais que possibilitam a conciliação das diferenças e o amortecimento das tensões sempre presentes nos processos de formação de identidade.

A coerência prática é a qualidade da narrativa histórica que lhe confere plausibilidade quanto à função prática que ela tem na orientação da vida concreta. [...] Penso aqui em todos os elementos culturais que habilitam os seres humanos a superar seus conflitos de forma pacífica, de se ajustar à experiência, de convencer-se uns aos outros mediante argumentos e não pela força, de elaborar e aceitar razões para a orientação da vida prática no tecido cultural da ação (Rüsen, 1996, p. 97, grifos no original)

É dessa forma que o pensamento histórico se insere no movimento de formação e consolidação das identidades. Para isso, o conhecimento dele decorrente deve possuir uma *objetividade construtiva*, que significa que as histórias particulares têm a propriedade de serem articuladas pelas identidades de seus destinatários. Tal articulação se dá [...] *por meio de uma argumentação comunicativa dirigida pela ideia regulativa de humanidade como comunidade universal de comunicação* (Rüsen, 2001, p. 143). Isto quer dizer, possuindo uma referencialidade estrutural que une, no plano supraidentitário, a humanidade: a racionalidade comunicativa na forma de uma pragmática universal. Mas quer dizer também, e Rüsen o deixa claro, que há conteúdos ou ideias regulativas que devem ser postas em cena: a igualdade e o próprio conceito de humanidade. Este é o elo neokantiano puro entre o pensamento de Habermas e Rüsen: ambos pensam suas teorias como

capazes de dar conta de toda complexidade das relações humanas mediante a instauração de um pragmática universal comunicativa (geral) e histórica (específica) mediadas pela racionalidade, entendida por ambos como *unidade de procedimento e fundamentação argumentativa* (Habermas *apud* Rösen, 2001, p. 151). Nesse sentido, somos de igual perspectiva com Martin Wiklund quando este defende Rösen da acusação de instrumentalizar o uso da história, afirmando que

Rösen foi inspirado pela ideia de Habermas de racionalidade comunicativa e tem consistentemente tentado desenvolver uma teoria que não instrumentalize a identidade dos outros, mas que os inclua em termos equivalentes, em perspectivas mais amplas de argumentação e recíproco reconhecimento das diferenças, tanto dentro das sociedades específicas como dentro de horizonte global de humanidade (Wiklund, 2008, p. 42)

É a partir daqui que nossa reconstrução descritiva da obra dos autores acerca da racionalidade começa a se estreitar e, em alguns pontos, ficar evidente suas coincidências.

4.3 RÜSEN E HABERMAS: POSSIBILIDADES DO INTERSUBJETIVO.

Em síntese, o que Rösen nos diz é que uma história narrada de modo científico (e tem de sê-lo no estágio atual da humanidade) deve apresentar ao menos *três* qualidades fundamentais, seja qual for o *topos* narrativo básico que a caracteriza, como vimos:

1) referir-se a conteúdos experienciais independentes das subjetividades daqueles que os estuda e sobre os quais deve pairar uma ideia forte de validade consensual. Isto é, deve ficar evidenciado que algo *realmente* aconteceu naquele lugar e naquele tempo e está presente nestas ou naquelas fontes. Deve-se se referir ao *mundo objetivo*, para o qual há uma verificabilidade cujo critério é a condição de *verdade* da asserção sobre ele expressada: ou existiu ou não existiu; ou é verdadeiro que houve uma troca da forma de governo na França em 1789, ou não houve a troca da forma de governo e, portanto, essa afirmação é falsa. O referido é, portanto, uma realidade alheia e à parte ao historiador, sendo-lhe pretérita e dada

como inescapável. É limite, pois qualquer que seja o construto histórico que desencadeie, este não pode ignorar a sua existência; ao mesmo tempo, é possibilidade, pois instaura a base sobre a qual o construto do conhecimento histórico se instala. É como nos atos de fala *constativos* da teoria da ação comunicativa de Habermas, cuja instância de validação é o mundo objetivo das coisas e objetos e sobre o qual a influência do sujeito é quase nula⁶³. Assim, o conteúdo proposicional deste ato deve ter por referência um conteúdo julgável em termos de verdadeiro ou falso diante do saber compartilhado sobre o mundo objetivo.

2) Referir-se a um contexto normativo coerente e consensualmente válido dentro da sociedade, seja ela restrita ao ambiente acadêmico ou ampliada a outras esferas (cultura, política, economia etc). Internamente, esse conhecimento deve referir-se aos princípios de conceitualização e às regras metodológicas aceitas pela comunidade dos cientistas sociais que compartilham o mesmo ambiente discursivo. Externamente, esse conhecimento deve fazer referência ao regramento social amplo, incluindo princípios éticos, morais e mesmo a esfera do direito, já que as construções de narrativa histórica se inserem no contexto de um conhecimento explícito e, portanto, consequente. Isto é, responsabilizável⁶⁴. Em todo caso, deve ter por referência um *mundo social* dentro do qual o critério de verificação de sua pretensão de validade é a *correção* desse ato de fala chamado narrativa histórica. Se ampliarmos a perspectiva por um esforço mínimo de abstração, ficará evidente a relação dessa referência ao que Habermas denomina (e descrevemos na primeira parte deste capítulo) como ato de fala *regulativo*, que se insere em um mundo já imbuído de normas e valores compartilhados em algum nível consensual. Satisfazer o princípio de correção do ato de fala é condição necessária para que ele possa ser aceito e reconhecido pela comunidade de falantes a que se destina.

3) por fim, toda narrativa histórica deve se referir ao contexto subjetivo de quem a produz, bem como à subjetividade daqueles que a recebem. Este é o ponto de maior complexidade na teoria de Rösen, por isso é central para as relações que

63 Mais uma vez se reforça que a intenção da análise e compreender o discurso dos autores em seus próprios termos. Está-se consciente da grande variedade de outras abordagens quanto a relação entre sujeito e objeto, desde a física aos estudos sociais.

64 “A função orientadora não estaria de acordo com suas próprias pretensões racionais se elas não se munissem da ética do pensamento científico e, com o auxílio dela, apresentassem por sua vez demandas à sociedade, à política e à economia” (Rösen, 2014, p.220).

buscamos traçar. O *telos* magno de uma narrativa histórica tem a ver com a construção, alteração ou manutenção da identidade do Eu individual ou da identidade coletiva a que se destina⁶⁵. Trata-se da *pertinência narrativa* que permite um conhecimento e um reconhecimento mútuo entre os destinatários e, para cumprir sua função de orientar o agir de modo consequente, deve ser a expressão *sincera* de uma cultura sobre si mesma, destacando aquilo que realmente importa de si para si. A pertinência narrativa nos fala, então, de uma verdade histórica (Rüsen, 2001, p. 91). Vimos no segundo capítulo deste trabalho como toda história enraíza-se em um interesse surgido na relação do mundo da vida com o fluxo contínuo das contingências. Tal interesse é interpretado como uma determinação orientadora, responsável a partir daí pela síntese entre a facticidade e o significado daquilo que irá ser narrado, dirigindo o fluxo e estabelecendo sua direção. É esse mesmo sentido de síntese que se torna a instância final e decisiva para a verdade de uma história, isto é, o modo como soa e faz ressoar na coletividade da qual surgiu e para a qual retorna. Nos termos de Rüsen, verdade histórica surge quando o contexto de sentido entre fatos e normas está garantido por critérios de sentido (*ideias como ponto de vista supremos da constituição de sentido*) eficazes na vida prática de seus destinatários (Rüsen, 2001, p. 92). Essa pertinência é dependente de como os destinatários recebem e incorporam a narrativa, se a veem como uma expressão veraz de sentido ou como um construto manipulador, por exemplo. Neste ponto, as histórias possuem um lado expressivo específico que, como apresentado na teoria dos atos de fala de Habermas, não se submetem ao critério de validade de verdade ou correção, mas ao de *veracidade*. O mundo a que se referem não é o social normativo ou objetivo empírico, embora parta deles. O mundo referido é, diferentemente, o *subjetivo* das emoções, dos circuitos afetivos e da cartografia dos sentimentos. Esse tipo de ato de fala deve ser julgado para verificar se quem o comunica o faz com sinceridade e assim possa gerar confiança em que recebe essa

65 Essa afirmação é atestada por Habermas, para quem a exposição histórica serve-se sempre de enunciados narrativos que coordenam e preservam a integridade do Eu: "A unidade da história é fundada pela identidade de um horizonte de expectativa atribuível a eles. Pois a narrativa relata a influência, modificadora do estado, de eventos subjetivamente experimentados, os quais ocorrem em um mundo da vida e alçam um significado para os sujeitos agentes. Estes precisam poder compreender-se nesse elemento histórico, tanto a si mesmos como seu próprio mundo. O significado histórico do acontecimento sempre se refere implicitamente ao nexos de sentido de uma história de vida mantida coesa pela identidade do Eu, ou de uma história coletiva determinada pela história do grupo (Habermas, 2014a, 389-390)

narrativa, seja ouvinte, leitor ou espectador. A verificação desse quesito de veracidade do ato expressivo de fala açambarcado em toda narrativa refere-se, no nosso entendimento, a sua capacidade de realmente engajar seus destinatários pelo conteúdo que propõe e operar assim como um agente forte no processo de formação histórica de sua identidade.

Assim, a relação mais óbvia entre Rösen e Habermas se dá justamente no bojo das suas tipologias de atos de fala e, principalmente, pelo modo pelo qual cada ato pode ter verificada a sua pretensão de validade: o mundo objetivo quando se trata de atos constatativos ou *enunciados particulares*⁶⁶ (que nas narrativas históricas referem-se a sentenças constativas); mundo social quando o ato de fala é de tipo normativo (representado internamente à narrativa pela sua relação regulada com a pesquisa e com os dados e, externamente, como o mundo moral no qual é produzida) e; mundo subjetivo nos casos de atos de fala expressivos (cuja referência na narrativa é justamente o coração e a mente de seus destinatários, traduzindo-se na sua capacidade adesiva). Da mesma forma que os atos de fala de Habermas não existem em estado puro na realidade comunicativa, os tipos narrativos de Rösen também não, sendo que se implicam e se superam, como já dito acima. Mas mesmo um tipo narrativo tipicamente isolável (tradicional, por exemplo) é submetido não a um critério isolado, mas aos três em conjunto. Só será considerado uma verdade histórica, dentro desse quadro ideal, o conhecimento que seja capaz de se justificar frente aos fatos, às normas e ao contexto subjetivo dos seus participantes (ambiente de produção e de recepção desse conhecimento). Se houvesse se debruçado sobre a questão da narrativa histórica, é bastante provável que Habermas a classificasse como um ato de fala que pertence a um ambiente performático complexo e abrangente, pois [...] *os participantes da comunicação também estarão simultaneamente se referindo com cada ato de fala a alguma coisa no mundo objetivo, social e subjetivo* (Habermas, 2012a, p. 568). Essa relação entre Rösen e Habermas é no nível de suas teorias puras sobre a narrativa e o ato de fala. Mas

66 O termo é utilizado pelo prof. Carlos Oiti Bebert Jr (2012) ao enfrentar a questão de como se dá relação entre sentenças particulares, cuja referência é o paradigma moderno e sua busca por comprovação fática, e o sentido do texto, que dentro da perspectiva narrativista ou pós-moderna teria constituição de sentido própria e autônoma. Sua tese é ampliadora da perspectiva de Rösen, já que para ele a saída dessa crise paradigmática é pela reconstrução da retórica explicitando seus aspectos cognitivos, arrematada por uma teoria da argumentação que assegura a especificidade narrativa sem torna-la autônoma (como o fizera White, por exemplo).

toda comunicação, inclusive a narrativa histórica, insere-se em um ambiente ainda mais complexo e no qual as relações entre os autores ainda são possíveis, agora em outro nível.

Para que haja uma comunicação perfeita ou o mais próximo possível disso, é preciso que haja ao menos dois níveis de entendimento satisfeitos no ato comunicacional. Quer isso dizer que todo e qualquer enunciado sempre é composto por um conteúdo proposicional, referente à experiência e dados expressados, e um aspecto ilocutivo, que se refere ao contexto de entendimento ou metacomunicacional, composto por um elemento intersubjetivo que torne possível a compreensão mútua e recíproca. É esse aspecto ilocutivo do ato de fala que permite entender se ele sugere ou ordena, se critica ou condena, se pergunta ou afirma, se promete ou constata: é ele que move o sentido das palavras às ações. Isso porque pode-se compreender o aspecto estritamente linguístico de uma sentença, isto é, seu aspecto proposicional sem, contudo, compreender seu significado pragmático, levando a dissonâncias comunicativas mesmo que dominemos formalmente o mesmo código linguístico básico. Para a correta compreensão comunicativa é preciso que haja um terreno comum que se referira ao componente ilocucionário, fazendo com que o sentido pragmático seja compreendido⁶⁷ e possa então desencadear a ação pertinente em cada configuração comunicativa, garantindo assim que a oração é correta, o seu enunciado verdadeiro e sua intenção é verídica (Pinzani, 2009, pp. 85-89). Tanto Habermas quanto Rösen pressupõem esse ambiente ilocutivo na sua teorização dos atos de fala e da narrativa histórica, embora em Rösen sua percepção demande maior interpretação.

O que Habermas propôs em sua teoria da ação comunicativa foi um conceito consensual de verdade. Com tal conceito ele se contrapunha ao conceito aristotélico de verdade como correspondência ao real, pois seria ingênuo achar que podemos ter acesso a esse real por outro caminho que não o da linguagem. Ao

67 Uma ilustração cômica da aplicabilidade dessa teoria surgiu durante nossa pesquisa acerca de um exemplo vindo do Direito: imagine-se a seguinte frase: “é proibido o uso de roupas de banho”. Nos parece óbvio a uma primeira análise, pois o código dominante permite imaginar que não devemos portar “somente” as roupas de banho: é o caso de um aviso destes fixado na porta de um restaurante, por exemplo. Contudo, se tais dizeres estão em uma placa posta em frende a uma praia, seu sentido é inverso e, por incrível que pareça, mais literal: é proibido usar sequer a roupa de banho. Tratar-se-ia de uma praia de nudismo se fosse em determinados países ou mesmo referir-se a sua proibição em outros (como em alguns países islâmicos). Em todo caso, a sentença gramatical é a mesma. O que muda é seu sentido pragmático.

mesmo tempo, com esse conceito Habermas enfrenta o conceito cartesiano de verdade como resultado de evidências, pois essas em si nada dizem - é a sua articulação argumentativa que lhe daria força. Com isso Habermas desloca o poder absoluto do referente externo no exemplo cartesiano ao colocá-lo em relação às condições de sua própria articulação. Em outras palavras, o que Habermas tem em mente é simplesmente o fato de que, no limite, evidências são argumentos. Seu conceito de verdade como consenso é ético, pois coaduna princípios de universalização e de discurso, segundo os quais um princípio ético com pretensão de validade deve ter o assentimento de todos afetados por ele (mais uma vez em referência a uma premissa kantiana⁶⁸) e só depois de todos participarem em condições de igualdade de uma discussão argumentativa racional sobre suas premissas⁶⁹. Para isso, era preciso um ambiente que equalizasse esse elemento ilocutivo básico dos atos de fala válidos.

Em Habermas essa equalização toma a forma de uma situação ideal de fala, situação essa na qual sua teoria é capaz de existir, isto é, na qual existe uma racionalidade comunicativa e o agir desencadeado pelas falas não é do tipo estratégico (encoberto ou expresso) (Lizaga, 2015; Rouanet, 1987; Stieltjes, 2001). Muitas das críticas difusas e superficiais a Habermas que encontramos durante a pesquisa argumentam no sentido de que essa situação ideal de fala tem um componente fortemente utópico que invalida sua aplicação, atribuindo ora a um otimismo ingênuo, ora a um eurocentrismo irremediável, a sua elaboração. Contudo, como bom weberiano neste aspecto, Habermas nunca negou esse caráter de seus textos e, pelo contrário, sempre colocou essa característica como componente explícito básico na sua própria formulação, assimilando-se a uma neutralidade axiológica. Seu caráter utópico é necessário para instituir um critério ideal de busca

68 Um aspecto dessa premissa, contudo, a faz divergir tanto de Kant quanto de outro atualizador influente do kantismo, John Rawls. Tanto Kant – por intermédio do estabelecimento do princípio categórico -, quanto Rawls – que utiliza a ficcionalidade do véu da ignorância, no qual os agentes sociais suspenderiam seus lugares de fala em prol de uma perspectiva não interessada-, partem da crença de que o sujeito seria capaz de fundar-se monologicamente em seus princípios morais. Habermas discorda dessa abordagem e remete essa universalização ao contexto argumentativo, "uma argumentação real, da qual participem todos os concernidos" (Habermas *apud* Pinzani, 2009, p. 128). Com isso desloca-se a instância de validação dos sujeitos para a relação entre eles, base do paradigma comunicativo e da própria ideia discursiva e consensual de verdade.

69 "Idealmente un acción, una práctica social o una norma solo serían verdaderamente correctas si contasen con el consentimiento expreso de todos sus afectados, y si esse consentimiento se recabase en una deliberación en la que ninguna forma de asimetría, desigualdad o poder social distorsionara la libre expresión y la defensa de los intereses de cada uno" (Lizaga, 2015, p.112)

e análise do funcionamento dos contextos comunicacionais temporalmente e culturalmente localizáveis. Fornece assim um critério para classificação por meio do grau de defasagem entre a situação ideal (nunca alcançada plenamente) e os contextos fáticos de comunicação. Com esse parâmetro é possível verificar o grau no qual a racionalidade comunicativa opera nestes contextos. Para tanto, essa situação ideal de fala deve cumprir quatro condições.

A primeira dessas condições é que todos os agentes inseridos em um ambiente comunicacional devem ter as mesmas oportunidades de iniciar um discurso ou dele participar. A segunda trata das condições de participação, prescrevendo que todos podem questionar, fundamentar ou refutar as pretensões de validade dos argumentos postos. Se todos estão aptos a decidir como, quando e onde uma discussão pode começar, então essas duas condições iniciais estão cumpridas. Se não, temos uma relação inicial assimétrica de poder e logo a comunicação é prejudicada e o consenso alcançado é deformado. A terceira condição diz que só podem participar de uma situação ideal de fala aqueles que possuem as mesmas oportunidades de expressar suas opiniões fundamentadas, seus desejos e seus sentimentos. Isto é, quando há um desnível informacional entre os agentes, há uma deformação no ambiente comunicacional, já que aqueles que detêm culturalmente mais saber sempre ganharão a disputa. Por fim, a quarta condição nos diz que somente aqueles falantes que tenham a mesma condição de ordenar, refutar, permitir, proibir, fazer e aceitar os termos do diálogo são aptos a atuarem na situação ideal de fala. Se, ao contrário, um consenso atingido não é posto em prática porque as partes não podem obrigar a outra a cumprir o acordado por um desnível no balanço do poder, não se pode chamar essa situação de ideal e a comunicação aí é distorcida.

A base prática possível para que tais contextos existam é, em Habermas, a existência de uma democracia deliberativa. Isso porque somente nela, ainda de acordo com nosso autor, existe uma cultura política elaborada, uma esfera pública não tutelada e existe uma legalidade de protestos e mesmo nos atos de desobediência civil. Tudo isso, a construção cada vez mais aproximativa da situação ideal de fala, é dada em meio a um processo de desenvolvimento educativo, social e econômico que só encontra terreno fático, para Habermas (2013), nas democracias.

Vem daí a crítica de eurocêntrico a Habermas, mas para nossos propósitos aqui, esse “eurocentrismo” exposto é útil à nossa apreciação de Rüsen e seus aspectos ligados a um mundo da vida no qual o processo de formação histórica é fundamental e amplia a racionalidade do agir orientado pelas narrativas históricas.

Faz parte da teoria de Rüsen a ideia de coerência prática das narrativas, pressuposta como um dos critérios de se assegurar a objetividade via intersubjetividade, como analisado acima. Também para Rüsen a verdade nasce de um consenso atingido por via do discurso. É implícito que esse discurso só pode se dar em condições aceitáveis, pois tem como objetivo a concordância alcançada em um ambiente discursivo racionalmente orientado⁷⁰. O que não ficou explicitado até agora é que essa concordância é mediada por uma razão e uma racionalidade que se tornam práticas universais de conciliação das diferenças e de amortecimento das tensões em processos formativos de identidades culturais. Assim como em Habermas, Rüsen acredita que a pragmática comunicativa é estruturante da forma em que tais processos formativos se dão. A racionalidade já presente no conhecimento entendido como resultado do consenso pode extrapolar a esfera da ciência e reingressar na vida prática. É justamente nessa ampliação da racionalidade histórica para além da história enquanto saber especializado que permite sua relação com o pensamento de Habermas. Nesse movimento para fora, o saber histórico (que ainda é empírico e teórico) se torna prático e, como tal, é capaz de orientar o agir e o sofrer no mundo.

Ora, afirmo que nesse mesmo tornar-se prático, reside uma chance racional, que pode ganhar validade no plano cultural e com a qual os cientistas podem determinar o seu lugar na vida social, entender a si próprios e referir-se à política, sociedade e economia. [...] As regras da argumentação científica podem ser generalizadas num *ethos* do cognitivo na práxis vital humana. A ciência enquanto práxis institucionalizada do conhecimento é paradigmática desse *ethos*; e com esse *ethos* ela também é culturalmente ativa [...] dotada desse razão prática, a ciência é parte integrante da orientação cultural da práxis vital humana (Rüsen, 2015, pp. 218-219).

Assim, cada narrativa se endereça a uma cultura. Se for coerente, ingressará no mundo prático e orientará a ação. Para que isso seja realizável em

70 “O que é a verdade? Eu gostaria de responder a esta pergunta do seguinte modo: A verdade é um processo discursivo conduzido por critérios que tornam as formações culturais de sentido passíveis de concordância” (Rüsen, 2015, p. 222)

termos universais, contudo, é necessária a instituição de uma ideia regulativa dos discursos particulares. Do contrário, visões distintas e muitas vezes concorrentes entrariam no campo do discurso possuindo a mesma validade e, portanto, não seriam capazes de fomentar uma discussão argumentativa que levasse ao consenso. Para que os argumentos sejam validados, considerando que cumprem todos os aspectos necessários de ordem interna ao discurso, necessita-se de uma ideia superior, universal e regulativa que, em relação com ela, tais argumentos possam ser avaliados. Se em Habermas essa ideia regulativa toma a forma de uma pragmática encarnada na teoria dos atos de fala que supõem a equidade, a igualdade e uma conceituação construtiva da ideia de humanidade como integradora das perspectivas, o foco de Rösen é mais claramente apontado como integração via conteúdo. Para ele a categoria de igualdade e o conceito de humanidade a ela referente devem servir de regra cultural para se lidar com as diferenças. Com essas categorias, especialmente a de igualdade, uma transparência reguladora é posta em cena e contribui para a avaliação dos processos de formação identitária. Para Rösen, é na esfera do direito que tais garantias podem ser alcançadas com relação à instauração da igualdade como um elemento universal para julgamento da coerência prática das narrativas históricas, já que *todo o sistema jurídico moderno está baseado nela* (Rösen, 1996, p. 97). Em última análise, também Rösen pressupõe uma democracia ampla e forte para que a função plena da razão histórica funcione, promovendo autoconhecimento e respeito às diferenças culturais.

Repare-se ainda que nessa ideia de um garantismo jurídico dos princípios garantidores da racionalidade comunicativa e histórica está presente mais um nível de relação de Rösen com Habermas. Isso porque, Habermas [...] *orienta-se, como Kant, não pela possibilidade de um aprimoramento da moralidade do gênero humano; tem primazia aqui, ao contrário, “uma multiplicação dos produtos de sua legalidade”*. Como Kant, é no desenvolvimento histórico das constituições políticas do direito que Habermas se apoia (Lohmann, 2013, p. 218). Em Rösen esse princípio, que buscará a proteção da esfera do direito tão logo se institua nos ambientes discursivos, deve ser ampliado para uma ideia construtiva de humanidade. Em texto posterior, ele assim coloca a questão (comentamos):

Devemos encontrar princípios que possam mediar e mesmo sintetizar essas diferentes perspectivas. No discurso acadêmico tais elementos de universalidade são reivindicações de verdade da cognição histórica, que se originam na racionalidade metódica do pensamento histórico e que são válidas através das diferenças culturais (*que corresponde à pragmática universal em termos de uma racionalidade comunicativa habermasiana*) [...] Mas esses princípios não são suficientes para resolver o problema da multiperspectividade e do multiculturalismo. Penso que a solução será um princípio de humanidade, o qual deve incluir o valor da equidade, e pode levar à regra geral do reconhecimento mútuo das diferenças (*que dá corpo ao elemento de conteúdo regulativo dos discursos particulares, pressupondo Habermas, mas o transcendendo*) (Rüsen, 2009, p. 180, comentou-se)

Assim, diante da possibilidade de que a estabilização de identidades leva ao isolamento das identidades consolidadas e, por conseguinte, a instabilidades transculturais, Rüsen aporta uma ideia de conteúdo que, pressupondo a estruturação comunicativa em termos propostos por Habermas, permita a integração de culturas potencialmente conflitantes. Com Rüsen o horizonte integrador é a racionalidade prática intersubjetiva que define a própria ideia de *humanidade única*, pois forma o nexo com por meio da razão compartilhada por todos os seres humanos.

A *humanidade única* se desenvolve numa diversidade de culturas nos processos temporais de mudança. [...] O modo dessa universalidade é o enredamento [vernetztheit] e a interligação em rede [vernetzung] de muitas culturas. E o modo do pensamento histórico dessa universalidade só pode ser o de uma comunicação intercultural. Um pensamento histórico que segue essa diretiva está a serviço da orientação cultural de uma práxis de vida dedicada à orientação humana das mudanças temporais do ser humano e de seu mundo (Rüsen, 2014, p. 53, grifou-se)

Ao mesmo tempo, a aprendizagem histórica pode promover contextos cada vez mais amplos de interação intra e transculturais, cujo horizonte Rüsen denomina de *principle of humankind*, pode levar o homem além dos interesses práticos, e vislumbrar aquilo que Habermas chama de emancipação, interesse característico das ciências crítico-reflexivas. Mais uma vez repetimos: uma ideia de humanidade que, embora donatária do pensamento de Kant, tem como foco a superação do etnocentrismo por meio do reconhecimento recíproco, intersubjetivo e racional. O princípio de humanidade prevê que toda e qualquer definição do que seja universalmente válido deve sempre ser precedida de crítica e justificação racional. Para isso, refletir, reconhecer e explicitar as próprias perspectivas é condição necessária para o reconhecimento das perspectivas divergentes. Para Rüsen o

pensamento histórico é terreno propício para essa checagem mútua de princípios. Só assim pode vicejar uma história comparada capaz de equilibrar universalidades e particularidades efetivamente e abrir a possibilidade de uma filosofia não etnocêntrica da história.

Nesse contexto, as concepções de Jörn Rüsen são uma tentativa sistematizada de reagrupar essas categorias definindo para cada uma delas o respectivo papel no âmbito de uma “teoria narrativa”, principalmente quando aplicada a uma “história comparada” da historiografia. Rüsen não adota uma filosofia da história de cunho estritamente moderno, o que equivaleria impor às demais culturas um modelo historicamente determinado, que operaria por exclusão (Berbert Jr, 2012, p. 208)

Em vez disso, o que Rüsen propõe é justamente o distanciamento construtivo dessa perspectiva etnocêntrica. Ao reconhecer seus valores e suas perspectivas, os historiadores abrem mão de um terreno conhecido e fácil de, a partir de suas próprias perspectivas, categorizar culturas e tradições distintas. Esse deslocamento, mais uma vez, tem a ver com Weber e a construção do tipo ideal, pois segundo Rüsen, apenas essa ferramenta permite a abstração necessária e eleição de pontos-base que estão além de qualquer cultura específica. Isto é, os tipos ideais pelos quais uma abordagem não etnocêntrica de construção de universais integradores das particularidades deve partir de elementos antropologicamente profundos.

Very often the topical settings of one's own culture serve as such a parameter; and this is already an ethnocentric approach to otherness. Therefore it is necessary to start from anthropological universals valid in all cultures and proceed by constructing ideal types on a rather abstract level, into which these universals can be concretized. Cultural peculiarity should be interpreted with the help of these *ideal types* (Rüsen, 2004, p. 73, grifos nossos).

Nesse processo aproximativo não é negada nenhuma identidade, muito menos aquela presente em que propõe a narrativa. Identidades não são fáceis de se relativizar ou perder, uma vez que refere-se a um tipo de adesão polideterminada, na qual a afetividade exerce grande papel. Contudo, o reforço da identidade pode se dar de modo consequente não pela negativa da identidade alheia, mas justamente pelo seu reconhecimento intersubjetivo alcançado via argumentação. Rüsen assim leciona sobre isso:

Bring the issue of identity into an argumentative discourse will open up the fundamental involvement of the historians in their historical identity. It may allow an awareness that the others are related to their own historical identity as well, and that there is a chance of mutual recognition. In order to realize this recognition we need the pragmatics of intercultural communication, in which the mode and the rules of such argumentation about identities are reflected, explicated, discussed and applied to the ongoing communicative process (Rüsen, 2004, p. 74)

Chega-se nestes termos à análise da relação mais ampla entre Habermas e Rüsen: aquela que busca vincular a racionalidade comunicativa à racionalidade tipicamente histórica.

Desde o primeiro capítulo este trabalho afirmou, com base na obra *conhecimento e interesse* de Habermas, que o conhecimento guia-se por três interesses primários: o interesse técnico, satisfeito no *medium* das ciências naturais; o interesse prático, satisfeito pelo conhecimento das ciências da cultura e; o interesse emancipatório, satisfeito pelas ciências capazes de proceder criticamente. Habermas coloca o modelo da psicanálise freudiana como métrica deste último tipo. Para este trabalho, considerou-se a hipótese de que *para* Rüsen a história, além de cumprir integralmente o interesse prático ligado aos problemas da interação, também é capaz, desde que pensada dentro de sua matriz disciplinar e guiada pelo princípio de humanidade, de efetuar a emancipação humana por meio da formação histórica.

Para Rüsen, reafirmamos, formação histórica significa a elaboração de um conjunto de competências que permitem a interpretação do mundo e do si próprio dos agentes nesse mundo. Ela articula o máximo de orientação do agir com o máximo de autorrealização, autoconhecimento e de reforço identitário⁷¹ (Rüsen, 2010, p. 95). Integrando diversas perspectivas, a formação histórica permite a convivência e integração não violenta de culturas distintas. Mas como faz isso? A resposta formal é a de que ela integra ao menos cinco dimensões da cultura histórica e seus critérios de sentido: a dimensão cognitiva, guiada pela ideia de verdade; a dimensão estética guiada pela ideia de beleza; a dimensão política, que tem na legitimidade sua métrica; a dimensão moral, cujo norte é a ideia de bem e

71 Veja-se essa esclarecedora passagem em Habermas: “A formação histórica é a escala da ‘força plástica’ com que um homem ou uma cultura se torna transparente a si mesmo na presentificação do passado e do alheio (Habermas, 2014a, p. 432).

mal e; por fim, a dimensão religiosa, cuja determinação de sentido vem com a ideia de salvação. O seu meio de articulação é a intersubjetividade já presente, mas reforçada pelas narrativas, no ambiente comunicativo compartilhado na própria cultura.

A articulação entre as cinco dimensões e seus critérios de sentido teria de ser determinada teórica e praticamente de maneira a validar-se mutuamente. Essa coerência articulada abriria à cultura histórica inúmeras possibilidades de desenvolvimento, com as quais ela poderia dar conta, convincentemente, de suas tarefas específicas no campo da orientação cultural da vida humana prática (Rüsen, 2015, p. 237).

Ao promover essa articulação, a formação histórica satisfaria plenamente o interesse prático que a motivou. Para dar um passo além, isto é, que integre essas dimensões em um quadro subsequente no qual a emancipação seja evidenciada como interesse-guia, é preciso que entremos no conceito de racionalidade histórica e sua relação externa com o conceito de racionalidade ampliada (comunicativa) de Habermas.

Em um texto extremamente claro, traduzido e publicado em português em 1989, Rüsen põe às claras o papel emancipatório que visa para a história, alcançado via razão histórica efetivada em três dimensões. Essas dimensões da racionalidade histórica referem-se aos momentos formais, aos elementos funcionais-pragmáticos e aos elementos de conteúdo do pensamento histórico.

Formalmente, o pensamento histórico possui racionalidade quando se concretiza dentro de um determinado tipo de linguagem e comunicação. Isso ocorre quando ele se realiza mediante conceitualização e sua efetivação encontra-se em sintonia com a realidade (empiricamente), possui uma regulamentação metódica e se orienta pela construção de um conhecimento que se justifique consensualmente. É basicamente o que vimos até agora sobre a ideia de uma história racional em termos de legitimação científica.

Quanto mais efetivo é o processo racional de formalização do pensamento histórico mais eficiente esse pensamento é do ponto de vista funcional-pragmático. Deste ponto de vista, o pensamento histórico é racional quando, nas suas referências ao tempo presente, serve de orientação para a vida e a formação da identidade dos sujeitos a que se destina. Assim, ter-se-ia completado e atendido,

para Rösen, o interesse prático que motivou o próprio conhecimento histórico. Se tratássemos apenas de identidades isoladas, tal tarefa seria completada aí e com sucesso. Contudo, identidades isoladas não existem mais dentro da cultura cada vez mais globalizada e integrada. Para continuar sendo racional, deve ser ampliado seu escopo. É aqui que entendemos que o pensamento histórico proposto por Rösen alinha-se ao tipo de conhecimento visto por Habermas como capaz de promover a emancipação. Trata-se da racionalidade de *conteúdo* do pensamento histórico.

Rösen vai conceituar sobre esse tipo de dimensão da racionalidade histórica nos seguintes termos:

Do ponto de vista do **conteúdo**, um pensamento histórico é racional, quando lembra processos e fatos de humanização no passado, quando lembra a eliminação da miséria, do sofrimento, da opressão e exploração e a libertação de coações naturais ou impostas por outros e a passagem para uma vida de autodeterminação e de participação (Rösen, 1989, p. 323, grifos no original)

Assim, o conteúdo do pensamento histórico seria racional na medida em que visa promover a emancipação humana, evitando o que Rösen chama de inversão cega da objetividade, que leva a contextos de violência nos quais a própria vida humana segue em risco de extinção. Conteúdos históricos que mostrem como a humanidade se emancipou, as formas políticas que adotou para isso e os progressos que foram integrados na cultura via acordos consensuais têm competência suficiente para serem considerados racionais de modo histórico. Eles podem funcionar, por outro lado, evidenciando o que deu errado, mantendo postura crítica que, aliada à objetividade formal científica e à coerência prática das narrativas, permita evidenciar a defasagem entre a promessa histórica de emancipação (eliminação da fome, da miséria e a construção de ambientes democráticos propiciadores da autonomia e da discursividade) e a realidade enfrentada pelos agentes no presente, abrindo a memória histórica para a reivindicação do que ainda falta. Com isso, abre-se uma esperança racionalmente fundamentada que permite uma perspectiva de vida humanizada no futuro. Assim como em Habermas, a acusação de etnocentrismo de um lado, ao valorizar ideais como democracia, igualdade e liberdade como parâmetros de integração, e de utopismo de outro, ao enfatizar uma defasagem entre a realidade e esse excedente

de expectativa que vai além dela, Rösen deixa claro, axiologicamente, que sua teoria é interessada e não isenta desses pressupostos. Mas, na mesma esteira de Habermas, não crê que isso invalide sua tentativa compreensiva sobre a cultura histórica: é condição de êxito desta.

Com o auxílio da cultura os seres humanos sonham para poderem suportar a realidade. Eles precisam poder ultrapassar a gravidade da experiência de suas interpretações de mundo e de si mesmos e ingressar nos espaços de sua esperança e seu anseio, para terem futuro e poderem determinar o rumo normativo do seu agir e dos projetos de si mesmos no trato com os outros (Rösen, 2014, p. 205)

É a racionalidade histórica que permite a articulação entre o que somos e o que queremos ser. Um componente utópico que a cada situação fática se atualiza. Assim como a racionalidade comunicativa de Habermas, o confronto entre o *dever-ser* e o *ser* não pode constituir óbice à construção de um terreno ideal (ou utópico) no qual a vida humana seja possível sem coerção, sem violência e dentro de um espírito emancipatório herdado do projeto iluminista que, tanto para ele quanto para Rösen, é um projeto inacabado; não superado. Acerva de Habermas um resumo desta perspectiva pode ser vista nas palavras de Sérgio Paulo Rouanet

A tese de que mesmo nas sociedades mais avançadas existem ainda brechas de racionalidade não-sistêmica pode corresponder a um otimismo não justificado pelos fatos. Mas Habermas está preparado para essa crítica. Ele admite que nas condições contemporâneas o consenso obtido pode não ser um consenso racional, pois não estão dadas as condições para uma ação comunicativa pura: ausência de violência e a participação de todos os interessados. Mas não existe outro caminho para desmascarar a pseudo-racionalidade senão no próprio exercício da confrontação dialógica. No conjunto, portanto, a teoria de Habermas parece oferecer um caminho (Rouanet, 1987, pp. 346-347).

O mesmo caminho que nos parece oferecer uma compreensão ampliada da racionalidade histórica promovida pela obra de Rösen. Foi a evidenciação desses possíveis vínculos que se dedicou esse trabalho. Se foi minimamente bem-sucedido, permitiu vislumbrar na obra dos dois os princípios básicos que permitiriam às ciências sociais e à história um funcionamento compatível com essa meta.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das razões que determinaram a escolha do tema de nosso trabalho foi justamente o impacto dos escritos de Rüsen sobre o autorreconhecimento esclarecido de nossa atividade como historiadores. Sobretudo, a relação entre carências de orientação e sua tradução em interesses do conhecimento. Isso porque, todo historiador está implicado em um ambiente cultural dado no presente em que atua e que lhe apresenta um quadro estruturado no qual o olhar historicamente interessado levanta problemas interpretativos. Diante desse quadro, o historiador, mediante a devida conceitualização, determina sua volta ao passado com o intuito de reforçar, criticar ou mesmo buscar uma mudança no horizonte cultural dentro do qual, desde sempre, vive. No nosso caso, diante de um mundo cada vez mais propenso ao abandono de soluções integrativas, com nacionalismos xenofóbicos vencendo a barreira cultural e se mostrando abertamente em políticas externas tanto em países de capitalismo avançado, quanto naqueles ditos ainda em desenvolvimento, o interesse de pesquisa foi determinado no sentido de uma busca por pensadores que sejam capazes de formular uma saída que permita a conservação das identidades nacionais ao passo que preservem o caráter racional via integração que, por sua vez, permita a conservação do mundo da vida de modo não violento. Nossa “carência”, traduzida em vontade de meios e desejo de soluções, é transposta para interesses, que possibilitam o acesso ao conhecimento ao mesmo tempo que limita culturalmente a aplicabilidade dos resultados. Tudo isso nos levou ao pensamento de Habermas e de volta ao de Rüsen.

Assim, desde o princípio fomos guiados por um interesse claro, delimitado em termos teóricos pela perspectiva de se aproximar, via explicitação das suas teorias, o pensamento filosófico e sociológico de Habermas e o pensamento histórico-epistemológico de Rüsen. Essa possibilidade nos foi apresentada, pela primeira vez, em artigo do professor Luiz Sérgio Duarte (2001), que os vincula a uma mesma teoria do conhecimento e ao caráter conservador (da vida) dessas teorias. Partindo dessa primeira possibilidade, nosso esforço deu-se em duas frentes: primeiro visando compreender os vínculos entre conhecimento e interesse, tanto no

âmbito geral das ciências do espírito quanto no âmbito mais restrito da ciência da história. Esse esforço tomou os dois primeiros capítulos deste trabalho.

Primeiramente, no capítulo I, introduzimos a temática e buscamos explicitar a fundamentação de Habermas para o resgate de uma teoria do conhecimento que, desde sua gênese com Kant, vem sofrendo críticas e teria sido substituída por uma teoria das ciências donatária do positivismo, fazendo com que a autorreflexão do conhecimento sobre sua própria condição de existência fosse deixada de lado. Com isso, os vínculos entre conhecimento e interesse teriam sido encobertos e negados, ao passo que tais conhecimentos ficaram “órfãos” de sentido, ficando a mercê de uma aplicabilidade política não refletida. A temática principal é, portanto, justamente a falta de relação (assumida) entre o conhecimento produzido pelas ciências e o *mundo da vida* que está não só supostos na sua origem, mas também posto no contexto de aplicação desses próprios conhecimentos. Isso teria se dado pela incompreensão de que todo conhecimento liga-se a interesses, sendo esses de três ordens: os interesses técnicos, cuja satisfação demanda um tipo de conhecimento vinculado ao saber próprio das ciências da natureza que procedem por experimentação empírica; os interesses práticos, que procedem por meio da compreensão e visa satisfazer os elementos interacionais e identitários, cuja realização se daria no âmbito das ciências da cultura, dentre as quais a história seria um caso típico; e o interesse emancipatório, satisfeito tanto no âmbito técnico, quando um conhecimento produzido nas ciências da natureza promove um ganho de liberdade do homem diante das condições materiais de vida, quanto no âmbito interacional, quando o conhecimento produzido pelas ciências culturais promovem a emancipação do homem, ampliando sua liberdade no que tange às condições sociais de vida. Para Habermas, a única ciência capaz disso é a psicanálise (Habermas, 2014a). Neste trabalho ousamos discordar do mestre acerca do exclusivismo da ciência freudiana e apontar a história, na forma específica promovida pela *Historik* de Rösen, como capaz de cumprir o elemento emancipatório na sua produção de conhecimento.

Para isso, nosso segundo capítulo ocupou-se de duas partes: a primeira tratou de expor a base da teoria da história de Rösen, principalmente na delimitação de sua matriz disciplinar para a história, segundo a qual a “forma” transcendental de

produção do conhecimento histórico de modo científico prescreve cinco momentos ou etapas: Carências de orientação, Ideias, Metodologia, Formas e Funções. Neste primeiro momento, focou-se neste trabalho justamente na relação do mundo da vida, no qual surgem as carências de orientação, e o mundo científico, representado pela metodologia, cuja união se dá por intermédio das ideias ou dos critérios de sentido. Nosso objetivo foi delimitar e demonstrar que a matriz disciplinar da história proposta por Rüsen fornecia os elementos necessários para caracterizar e explicitar a relação entre conhecimento e interesse, posta por Habermas como elementar para as ciências que procedem de forma coerente. Essa relação com Habermas ocupou a segunda parte deste capítulo. Nela buscamos demonstrar que o motor do conhecimento histórico é justamente um *deficit* de orientação no mundo surgida a partir do encontro da consciência histórica disponível (conteúdo da tradição) e as contingências apresentadas pela passagem do tempo, provocando um desequilíbrio na identidade cultural. Por motivar o conhecimento, tais interesses não devem ser negados (como na acusação habermasiana contra Dilthey) mas assumidos axiologicamente e postos como horizonte de verificação da eficácia do próprio conhecimento alcançado na pesquisa. Com isso, mostramos que a ciência da história de Rüsen fornece a base na qual os interesses não são encobertos mas postos como motores explícitos do conhecimento histórico, controlados pela normatividade interna à metodologia. Seu sucesso é justamente medido, externamente, pela capacidade de influenciar a formação e a manutenção da identidade no fluxo contingencial do tempo. Contudo, ainda faltou respaldar nossa hipótese mais forte, a de que a História pensada pela *historik* de Rüsen seria uma ciência crítica que, como tal, promoveria a emancipação humana, nos moldes colocados por Habermas. Isso porque, o sucesso de manutenção identitária não prevê como essencial a preservação de toda identidade, mas somente daquela a que a narrativa histórica se destina. Ou seja, ao passo que cumpre o interesse prático *intracultural* ela pode bloquear o interesse emancipatório do homem, previsto justamente na interação *intercultural* não violenta. Contra esse partidatismo de toda narrativa, será preciso um horizonte de integração. Filosoficamente implica a mudança de paradigma: da filosofia do sujeito para uma filosofia da comunicação; do paradigma da consciência para o paradigma do entendimento. Historicamente,

implica a instituição de novas categorias de integração universal, postas em dúvida desde, ao menos, o fim da segunda guerra mundial (com os movimentos nazifascistas correspondentes) e o surgimento posterior do paradigma pós-moderno. Isso nos leva ao terceiro capítulo.

Nele, nosso objetivo foi mostrar que uma segunda relação entre o pensamento genérico de Habermas e o histórico de Rüsen permite não apenas o descortinar de uma nova proximidade já válida em si para esta pesquisa, mas a anteposição de argumentos a favor de nossa segunda hipótese já apresentada: a história é capaz de cumprir as prescrições habermasianas do que seja um conhecimento de fundo emancipatório. Para isso, a primeira parte dedica-se a entender e descrever a teoria da ação comunicativa de Habermas, especialmente com destaque para três elementos: 1) a teoria e a tipologia dos atos de fala (e a consequente possibilidade teórica e regulativa da *situação ideal de fala*); 2) o conceito de racionalidade de tipo comunicativo, isto é, aquele que deve prevalecer como mediador das relações entre sujeitos (distinto da racionalidade própria das ações instrumentais, prevalecente na relação entre sujeitos e coisas) e, por fim; 3) a ideia regulatória de verdade como consenso racionalmente atingido, ultrapassando o conceito objetivista como instância chanceladora de racionalidade. O resultado dessa análise é a possibilidade, se nossa argumentação não foi equivocada, de que a teoria de Habermas sobre as ações comunicativas é capaz de criar uma pragmática universal que uniria a humanidade por intermédio de uma moldura linguístico-comportamental que permitiria, por sua vez, a delimitação de um terreno comum para que conteúdos situados histórica e culturalmente sejam postos em discussão, visando o atingimento de consensos intra e interculturais racionalmente atingidos.

Em seguida, nossa atenção voltou-se para Rüsen, desta vez focando justamente na parte final de sua matriz disciplinar. Isto é, nos aspectos conceituais das formas de apresentação do conhecimento histórico capazes de articular o caráter objetivo da pesquisa e os elementos subjetivos dos destinatários do conhecimento produzido. O primeiro passo nessa direção foi pela demonstração da tipologia narrativa de Rüsen, visando explicitar como as narrativas tradicionais, exemplares, genéticas e críticas se articulavam com critérios históricos de sentido e

pressupõe a tradução diretiva de um determinado interesse (conservação, ampliação, alteração ou transformação) em relação ao conteúdo da tradição. O passo seguinte foi justamente demonstrar que tais tipos narrativos são genéricos, não sendo nenhum deles, em si, científicos. Cientificidade não diz respeito aos conteúdos de verdade da história, mas à forma específica de sua fundamentação. Por isso, todos os tipos, quando obedecem à coerência teórica (ligada aos aspectos internos do conhecimento) e à coerência prática (ligada aos aspectos externos do conhecimento) podem ser considerados científicos. Esses conceitos trazem à tona o fato de que objetividade e subjetividade não são lados excludentes mas complementares do conhecimento, evidenciado na ideia de objetividade por intermédio da subjetividade.

Com isso, na terceira parte deste último capítulo, ficamos em condições de detalhar a proximidade estrutural entre a teoria do agir comunicativo de Habermas e a teoria da história de Rüsen, nos aspectos ligados tanto à racionalidade comunicativa quanto à razão histórica. Se no nível estrutural ambas estão vinculadas pela ideia de consenso via intersubjetividade racionalmente atingido, no aspecto de possibilidade de sua própria existência elas se referem a um mesmo contexto: da democracia deliberativa e os consequentes conteúdos propositivos de igualdade e liberdade. Tanto a aplicabilidade plena da razão comunicativa, quanto da racionalidade histórica vinda da teoria de Rüsen, pressupõe um contexto ideal. É nisso que a história visada pela *historik* de Rüsen ganha destaque pela via do conteúdo: cabe à história atingida via avivamento da razão histórica promover os valores e atingimentos históricos que dizem respeito aos elementos promotores da emancipação humana (Rüsen, 1989). Em Rüsen a emancipação vem da pragmática comunicativa, do contexto democrático e da promoção de conteúdos, que visem a ampliação da liberdade e da igualdade entre os homens.

São conclusões cheias de otimismo iluminista, sem dúvida. Tanto as deles quanto as nossas. Elas são abertas a críticas e aprimoramentos, mas negá-las com base em imperfeições criticáveis é um luxo que talvez não tenhamos mais. Se abandonarmos a esperança nos potenciais da racionalidade (não no sentido de falta, mas de expectativa racionalmente motivada), não haverá muito o que fazer contra

um mundo da vida que se torna opaco diante da dualidade perversa da lógica do conhecimento em nossos dias, seja pela racionalidade inerente às tecnologias de controle, seja na negação racional dos fatos, expressa pela cada vez mais influente ideia de pós-verdade ou *fake news*. É contra isso que Rösen, Habermas e o esforço aproximativo entre eles proposto nesse trabalho se erguem.

5. REFERÊNCIAS

ABE, Jair Minoro. **Verdade pragmática. Estudos Avançados**. Vol. 5, n. 12, São Paulo, mai/ago, 1991. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141991000200010>. Acesso em 03 jul 2019.

ANKERSMIT, F. R. Historiografia e pós-modernismo. **Topói – Revista de História**, Tradução de Aline Tolosa, Rio de Janeiro, n. 2. p.113-135, 2001.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução: Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969

ASSIS, Arthur A. **A teoria da história de Jörn Rüsen: uma introdução**. Goiânia: Editora UFG, 2010.

_____. Johann Gustav Droysen (1808-1884). In. MARTINS, Estevão C. R. (org). **História pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX**. São Paulo: Contexto, 2015. Pp. 31-46.

_____. A didática da história em J. G. Droysen: constituição e realidade. **Revista Tempo**. Vol. 20. Ano 2014. Pp. 1-18.

_____. História, teoria e liberdade: saudação a Jörn Rüsen. **Revista De Teoria Da História - Journal of Theory of History**, 2018 20(2), 266-273.

AUSTIN, J. L. **How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University**. Glasgow: Oxford University Press, 1962.

BENTIVOGLIO, Júlio. Apresentação. In. DROYSEN, J. G. **Manual de teoria da história**. Tradução de Sara Baldus e Julio Bentivoglio. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BERBERT JR, Carlos Oiti. **A história, a retórica e a crise dos paradigmas**. Goiânia: Ed. UFG, 2012.

_____. **Teoria da História e Filosofia da História**: uma análise das relações entre a epistemologia, a metodologia e o pensamento especulativo. UFES - Programa de Pós-Graduação em História: Dimensões, vol. 24, 2010, p. 173-192.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

CALDAS, Pedro S. P. **Arquitetura da teoria: o complemento da trilogia de Jörn Rüsen**. Fênix: Revista de História e Estudos Culturais. Vol. 5 Ano V, n. 1. Uberlândia, jan/mar 2008. 9p.

_____. A Atualidade de Johann Gustav Droysen: uma pequena história de seu esquecimento e de suas interpretações. **Locus: revista de história**, Juiz de Fora, v. 12, n. 1, p. 95-111, 2006.

CHARTIER, Roger. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.7, n. 13, p. 97-113, jan./jun,1994.

CHAUÍ, Marilena S. Vida e Obra. In: KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Valeiro Rohden e Udo Baldur. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

DUARTE, Sérgio. **Ação Comunicativa e Teoria da História**: aproximação de Habermas e Rüsen. *História: debates e tendências*, Passo Fundo, v. 2, n. 1, p. 23-32, dez./2001.

FERRY, Luc; CAPELIER, Claude. **A mais bela história da filosofia**. Tradução de Clovis Marques. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

FINLAYSON, James Gordon. **Habermas: a very short introduction**. New York: Oxford University Press, 2005.

FISSETTE, Denis. Fenomenologia e fenomenismo em Husserl e Mach. **Scientia Studia** Vol.7 no.4 São Paulo: Oct./Dec. 2009. Texto disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S167831662009000400002 > Acesso em 03 jul 2019.

GIDDENS, Anthony. Comte, Popper e o positivismo. In: **Política, Sociologia e teoria social**: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. Tradução de Cibele Rizek. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. Unesp, 2014a.

_____. Depois de trinta anos: notas acerca de Conhecimento e Interesse. Tradução de Marcelo José Wesseling. **Problemata Fil.** Vol. 02 (2011), pp 332-341.

_____. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Tradução de Felipe Gonçalves. São Paulo: Ed. Unesp, 2014b.

_____. **O pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2000.

_____. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Tradução de Marcelo B. Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

_____. **Teoria do agir comunicativo I: racionalidade da ação e racionalização social**. Vol. 01. Tradução de Paulo Astor Soethe. . São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.

_____. **Teoria do agir comunicativo II: sobre a crítica da razão funcionalista**. Vol. 02. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

HEGEL, G. W. F. A doutrina do Ser. In: _____. **A ciência da lógica, v. I**. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Novaes e Ricardo Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

KHUN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogeneese do mundo burguês, tradução de Luciana Villas-Boas. Rio de Janeiro: EDUERJ/ Contraponto, 1999

LIMA A. F. Acepções de identidade na obra de Jürgen Habermas: subsídios para uma psicologia social criticamente orientada. **Psicologia & Sociedade**; 24 (2), 253-262, 2012.

LIZAGA, José Luis López. **Habermas: el intercambio de argumentos entre miembros de una sociedad es la base de la libertad**. Buenos Aires: RBA S/A, 2015.

LOHMANN, Georg. Uma filosofia da história tornada sóbria: sobre o papel da filosofia da história na teoria crítica de Jürgen Habermas. Tradução de Marina O. N. Teixeira. **Trans / Form / Ação**, v. 36, n. 3 (2013). set/dez. pp. 203-224.

LUZ, Manuel Ramon Souza. **Lógica da Investigação Científica e Processo Evolucionário**: Contribuições para um modelo abduativo – indiciário. Texto disponível em: https://www.anpec.org.br/encontro/2015/submissao/files_/i1-38ae88a2ab46c38a50a84293fea4b03f.pdf . Acesso em 03/07/2019.

MACHADO, Carlos E J. O conceito de racionalidade em Habermas: a guinada "linguística" da teoria crítica. **Trans/form/ação**. 11: 31-44 (1988). Texto disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v11/v11a05.pdf> > Acesso em 19 nov 2018.

MARTINS, Estevão C. R. O renascimento da História como ciência. In : _____ (org). **História pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX**. São Paulo: Contexto, 2015. Pp. 7-15.

MATOS, Olgária F. C. **A Escola de Frankfurt**: luzes e sombras do Iluminismo. São Paulo: Ed. Moderna, 1993. 127p.

PINZANI, Alessandro. **Habermas: introdução**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

REICH, Evânia E. **O reconhecimento em Hegel**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. 2012. 155p.

REIS, José Carlos. Da história global à história em migalhas: o que se ganha, o que se perde? In: _____. **História & teoria**: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 67-96.

REPA, Luiz. “Apresentação à edição brasileira” in: **Conhecimento e interesse**. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

RILKE, Rainer Maria. **Elegias de Duíno**. Tradução de Dora Ferreira da Silva. São Paulo: Ed. Globo, 2001 126p.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1987.

RÜSEN, Jörn. **Razão Histórica: teoria da história**: os fundamentos da ciência histórica. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

_____. Narratividade e objetividade nas ciências históricas. **Textos de História**. V. 4, n. 1 (1996) pp. 75-102.

_____. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. UFOP: **História da Historiografia**, n. 2, mar (2009). pp. 163-209.

_____. **História viva**: Teoria da história III – formas e funções do conhecimento histórico. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Ed. UnB, 2010.

_____. **Teoria da História**: uma teoria da história como ciência. Tradução de Estevão Rezende Martins. Curitiba: Ed. UFPR, 2015.

_____. **How to overcome Ethnocentrism**: approaches to a culture of recognition by hystory in the 21st century. Taiwan Journal of East Asia Studies. June 2004, p. 50-74

_____. **Cultura faz sentido**: orientações entre o ontem e o amanhã. Tradução de Nélio Schneider. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2014.

_____. What does 'making sense of history' mean?. In: _____ (editor). **Meaning and Representation in History: making sense of history v. 7.** New York: Berghahn Books, 2013 (arquivo kindle – epub, não paginado).

_____. Conscientização histórica frente à pós-modernidade: a história na era da nova intransparência. **História: questões e debates.** Curitiba, 10(18-19) jun/dez 1989, pp. 303-328)

_____. A História Entre a Modernidade e a Pós-modernidade. **História: questões e debates,** Curitiba, v. 14, n. 26/27, p. 80-101, jan./dez. 1997.

SEMERARO, Giovanni. A concepção de 'trabalho' na filosofia de Hegel e de Marx. **Educação e Filosofia.** Uberlândia, v. 27, n.53, p. 87-104, jan./jun. 2013, pp/ 87-104.

SILVA, R. C. “Método e sentido”: a pesquisa e a historiografia na teoria de Jörn Rüsen. **Fronteiras: Revista Catarinense de História,** Florianópolis, n.17, p.33-55, 2009

STIELTJES, Claudio. **Jürgen Habermas: a desconstrução de uma teoria.** São Paulo: Ed. Germinal, 2001.

STONE, Lawrence. O retorno da narrativa: reflexões sobre uma nova velha história. In. NOVAIS, Fernando; SILVA, Rogério (org). **Nova História em perspectiva.** São Paulo: Cosac Naif, 2013, V. 2.

SCHWARCZ, L. M. Por uma historiografia da reflexão. In: BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador.** Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p.7-12.

WEBER, Max. **A objetividade do conhecimento nas ciências sociais.** In: COHN, Gabriel (Org.). FERNANDES, Florestan (Coord.). **Weber – Sociologia.** Coleção Grandes Cientistas Sociais, 13. São Paulo: Ática, 1999, p. 79-127 (arquivo pdf).

WELLMER, Albrecht. De la dialectica entre modernidad y postmodernidad: Crítica de la razón después de Adorno In: _____. **Sobre la Dialéctica de modernidad y postmodernidad: La crítica de la razón después de Adorno.** Tradução do Alemão para o Espanhol de José Luis Arántegui. Madrid: A. Machado Libros, 2004 p. 49-108.

WHITE, Hayden. Introdução: A Poética da História. In: _____. **Meta-História: A Imaginação Histórica do Século XIX**. São Paulo: Edusp, 1999 p. 17-56.

WIESEL, Elie. A obra de Jörn Rüsen e sua relevância - apresentação à edição brasileira. In: RÜSEN, Jörn. **Teoria da História: uma teoria da história como ciência**. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

WIKLUND, Martin. Além da racionalidade instrumental: sentido histórico e racionalidade na teoria da história de Jörn Rüsen. UFOP: **História da Historiografia**, n. 1, ago 2008. pp. 19-44.