

ALGUMAS RELAÇÕES ENTRE SOCIOLOGIA E HISTÓRIA (OU HISTORIOGRAFIA) NO CONTEXTO DAS OBRAS DO PRIMEIRO HABERMAS*

SOME RELATIONS BETWEEN SOCIOLOGY AND HISTORY (OR HISTORIOGRAPHY) IN THE CONTEXT OF THE EARLY WORKS OF HABERMAS

Júlio Miotto**

RESUMO

Algumas temáticas habermasianas entrecruzaram os campos da sociologia e da teoria da história, tendo em vista a compreensão da realização da filosofia como meta histórica. Faremos alguns questionamentos básicos sobre a obra de Jürgen Habermas, a respeito do conceito de história, e depois uma apresentação de suas ideias no período em questão, evitando uma leitura retrospectiva. Ao final, contudo, assumiremos – ainda que de modo não plenamente avaliado – o possível benefício de certas anacronias, relativas a uma pesquisa ainda indeterminada do Habermas da Teoria da Ação Comunicativa (e mesmo do período atual). Esses recortes temporais iniciais, voltados a uma compreensão futura mais ampla, pressupõem nossa tentativa de explicar e apresentar uma transição fundamental no modo como Habermas tratou de um mesmo conjunto de temas. A conclusão apenas define qual poderia ter sido essa mudança de perspectiva “societal” em torno do “narrativo”, sendo que o trajeto compreende uma peculiar determinação do campo científico e da ciência histórica.

PALAVRAS-CHAVE: conhecimento e interesse; sociologia histórica; filosofia analítica da história.

ABSTRACT

Certain Habermasian themes intersect the fields of sociology and the theory of history, with a view to understanding the realization of philosophy as a historical goal. We will raise some basic questions about the work of Jürgen Habermas concerning the concept of history and then present his ideas during the relevant period, avoiding a retrospective reading. In the end, however, we will assume — though not yet fully assessed — the possible benefit of certain anachronisms related to a still undetermined line of inquiry concerning the Habermas of *The Theory of Communicative Action* (and even the contemporary Habermas). These initial temporal cuttings, aimed at a broader future understanding, presuppose our attempt to explain and present a fundamental transition in the way Habermas addressed the same set of themes. The conclusion merely defines what this “societal” shift in perspective around the “narrative” might have been, while the trajectory involves a peculiar determination of the scientific field and of historical science.

KEYWORDS: knowledge and Interest; historical sociology; analytical philosophy of history.

* Artigo recebido em 17/04/2026 e aprovado para publicação em 01/06/2026.

** Doutor em Psicologia pela USP. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina. Graduado em Filosofia pela USP. E-Mail: julioesarmioto@alumni.usp.

INTRODUÇÃO

O que significaria para o sistema de Habermas, no meio de seu percurso filosófico, a importância que ele dá à história para a realização da teoria do conhecimento em uma constituição de uma teoria da sociedade, que ele punha como meta? Qual a peculiar situação da filosofia analítica da história, nesse contexto? Há uma revisão do trabalho da hermenêutica histórica frente ao “positivismo” dessa tradição em função de uma contradição performativa que teria se estendido pela obra adiante? O que é alterado na compreensão da sociologia histórica, se, como ele afirmava, a sociologia tem sempre que ser histórica? O desempate que vemos da questão da sociologia histórica na referência ocasional à obra de Danto, por volta de 1970, realmente foi levado às últimas consequências? Por que, como diz Frank Ankersmit (2007), essas posições, nesse período, falharam em convencer os “não marxistas”? Seria porque a reforma integral da filosofia moderna era ambiciosa demais (que é uma coisa que o próprio Habermas parece ter assumido posteriormente, em um guarda-lugar que dispensa o conceito de uma filosofia primeira como fundamentação das ciências humanas)? Até mesmo: Habermas leu mais do que superficialmente as questões principais de Danto nos seus pontos centrais, já que esses pontos implicavam apenas uma “metafísica descritiva” e nada sobre as condições de argumentos nomológicos em ciência histórica? Trata-se de que o projeto de autocompreensão e de autorreflexão da espécie se deixaria resolver por uma ciência ao mesmo tempo nomológica e histórica da teoria da sociedade realizando a teoria do conhecimento, com muitas partes cognoscitivas sendo lidas no âmbito de questões de filosofia da história e da historiografia? A filosofia analítica da história não falha quando é chamada por Habermas de radicalização da hermenêutica histórica (até parecendo adotar certa hermenêutica intencionalista, com a questão dos horizontes históricos)? Qual a face de uma filosofia da história como autorreflexão da espécie, em primeiro lugar, com o aspecto historicista, quer dizer, historicidade de citação, e, depois, com o que ela lida da crise da ausência de qualquer historicismo da parte das ciências sociais? Ela se deixa guiar pelas questões de uma teoria da linguagem repaginada em todos os aspectos no quadro de uma teoria que integra o debate epistemológico de sua época completamente de forma performativo-contraditória? O momento “comunicativo” substituiu o momento “narrativo”, na consideração da “ação social”, é exatamente isso? E, afinal, qual o caráter de uma síntese objetiva do arranjo social? Essas são as questões principais em relação à obra de Habermas que podemos tratar neste artigo ou em futuro desenvolvimento dessas questões. Portanto este artigo não é uma conclusão sobre nenhum tema.

RECOLOCAÇÃO HABERMASIANA DO CONCEITO DE HISTÓRIA EM UM “QUADRO TRANSCENDENTAL”

Vemos, em *Conhecimento e interesse* (Habermas, 2011), que existe um *status* elevado da categoria de “autorreflexão” filosófica ou da espécie. Em Marx, ela estaria em uma perspectiva limitada pelas categorias do trabalho e da alienação:

Assim, surge na obra de Marx uma desproporção peculiar entre a práxis da pesquisa e a autocompreensão filosófica restrita dessa pesquisa. Em suas análises de conteúdo, Marx concebe a história da espécie ao mesmo tempo sob categorias da atividade material e da superação crítica das ideologias, da ação instrumental e da práxis revolucionária, do trabalho e da reflexão; mas Marx interpreta o que ele faz de acordo com a concepção mais limitada de uma autoconstituição da espécie que se realiza somente mediante o trabalho. O conceito materialista de síntese não é apreendido de maneira suficientemente ampla para explicitar a perspectiva sob a qual Marx vai ao encontro da intenção de uma crítica do conhecimento radicalizada em um sentido bem-compreendido. Tal conceito chega a impedir o próprio Marx de compreender seu modo de proceder sob esse ponto de vista (Habermas, 2011, p. 83).

A provisoriedade de sistemas teóricos indicava a Habermas os limites analíticos e hermenêuticos de um projeto histórico a meio do caminho que não pode recusar entrar em um quadro transcendental historicamente determinado – no sentido de que este partia mesmo de Kant – e existia a necessidade de uma realização da filosofia. Assim, no geral, os sistemas são considerados por Habermas necessitados repaginação total, do ponto de vista de uma hermenêutica, de uma situação tomada inicialmente como aporética: “Os conceitos e os sistemas de referências teóricas não passam de solidificações de uma pré-compreensão estrategicamente bem-sucedida que é temporariamente estabelecida para fins de comparação analítica. A aporia peculiar do modo de proceder das ciências do espírito é designada de círculo hermenêutico” (Habermas, 2011, p. 268). A noção de “interesse” é concebida em relação às motivações teóricas da razão, no horizonte histórico universal da vida da espécie e serve à interpretação do que é a forma da cultura: “Os interesses condutores do conhecimento se medem somente por aqueles problemas objetivamente colocados da conservação da vida, os quais foram respondidos pela forma cultural da existência como tais” (Habermas, 2011, p. 300). Na época histórica, nenhuma atividade pode ser efetiva se não atingir “êxito”; nessa parte que cabe à ação instrumental, o interesse se objetiva sem parecer exigir reflexividade. Mas, para Habermas, o saber teórico ele mesmo reproduz as condições de interesses condutores da ação racional, havendo espaço suficiente para interações simbolicamente mediadas. Como se, deixado à própria sorte, o saber instrumental seria apenas objetivado da forma tradicional, sem

haver a responsabilização filosófica sobre a etapa histórica de uma sociedade tecnicamente industrial, já que ela é dependente do desenvolvimento científico-filosófico a que se chegou historicamente – não pode haver regressão sem um colapso sistêmico, e a tradição mesma é algo necessariamente mediável socialmente sob novas injunções históricas, sem o qual, tampouco, pode uma sociedade se sustentar, no que tange à compreensão valorativa. No caso da hermenêutica, é ela quem possibilita a autocompreensão histórica, no modo peculiar em que essa sociedade industrial ainda deve se ver como histórica – o que coloca também a questão de uma sociologia histórica –; mas vemos que o programa crítico de Habermas é duplo, incidindo também sobre as ciências nomológicas, que não podem ser deixadas à pura metodologia. Então Habermas trabalha com uma dupla consideração, da lógica da pesquisa em Peirce e da hermenêutica em Dilthey, teorias paralelas que definiram na mesma época um quadro histórico de aceleração de análises sem serem conscientes em uma autorreflexão; são as duas grandes linhas, entretanto, que conduziram a teoria do conhecimento a um ponto adiantado (Habermas, 2011, p. 319-322).

No quadro da evolução histórica se põe a questão da possibilidade de “uma sociedade não repressiva” (Habermas, 2011, p. 340). A função que a psicanálise tem no sistema de Habermas vai no sentido de uma ação comunicativa que superasse na autorreflexão as motivações quase naturais de um quadro histórico-social que re-atualiza de forma crítica as relações com a tradição e faz uma práxis que cuida de si no sentido dos contextos da vida individual, que reivindica universalidade de regras para além dos automatismos sociais, quando estes já não se amparam em motivos racionais. Nesse caso, o caráter de contexto e singular das histórias é um tema que vincula a psicanálise à filosofia da história; vemos essa configuração da leitura de Danto em *Conhecimento e interesse* (Habermas, 2011) e vamos voltar aos ensaios anteriores de Habermas (1988) sobre a *Lógica das ciências sociais*. Nos dois casos, disse Frank Ankersmit (2007), a menção a Danto capturou a imaginação em teorias da história dos autores alemães no contexto, que, confrontados com os anglo-americanos pareceram dogmáticos. Os “enunciados narrativos” são colocados numa teoria da história que deve dar azo para a fundamentação de constituições compreensivas e autorreflexivas. Cabe a uma história dar algo do típico no horizonte biográfico como radicalização da hermenêutica histórica; ela deve partir da linguagem comum e chegar a uma dimensão que nos dê algo semelhante ao conceito ou ao destino, enquanto narrativa de manifestações de como um sujeito se enreda nela – em *Conhecimento e interesse* (Habermas, 2011, p. 389-391) a menção a Danto. A deformação da “narrativa” pode ser resolvida com uma função de autorreflexão individual na clínica

psicanalítica, em que o acesso a nexos causais pode modificar uma vida, uma vez que suspende esses nexos causais para que se conceba uma auto-objetivação que se produz junto ao processo de formação, e que não chega a ser fundamentada numa antropologia da essência do homem, tendo uma função de crítica, no sentido da análise, mas também no sentido produtivo ou transformador, que supere o destino nesse quadro institucionalizado. Então há uma determinada relação entre psicanálise, enunciados narrativos contextualizados e a hermenêutica, em razão de funções de horizontes históricos, em que se confrontam hipóteses universais e narrações individuais:

No caso da aplicação hermenêutica, porém, as proposições teóricas são traduzidas na exposição narrativa de uma história individual, de tal sorte que o enunciado causal não se realiza sem esse contexto. Interpretações universais só podem afirmar abstratamente sua pretensão à validade universal porque suas derivações são determinadas suplementarmente pelo contexto. Explicações narrativas se distinguem das estritamente dedutivas porque os eventos ou os estados para os quais elas afirmam uma relação causal experimentam, na aplicação, uma determinação mais ampla. É por isso que interpretações universais não permitem explicações isentas de contexto (a respeito: Danto, *Analytical Philosophy of History*, caps.10 e 11, p. 201 et seq.) (Habermas, 2011, p. 400-403).

As questões sobre a relação de conhecimento e interesse são respondidas no caso da inerência à espécie do que no indivíduo está invertido no sentido do interesse pessoal e não tem sempre necessidade. A distância e a relação entre razão e interesse dependem da autorreflexão do que até aqui foi autoconstitutivo, mas deve ter como função também levar em conta a emancipação individual da “coerção” do que é “patológico”. A correlação entre autofundamentação da razão e a autoconstituição da espécie deve ser notada aqui, no sentido de que a acepção de “fundamentação” deverá se modificar na obra de Habermas.

A fórmula segundo a qual o interesse é inerente à razão tem um sentido suficiente somente no idealismo, ou seja, na medida em que estamos convencidos de que a razão pode se tornar transparente pelo caminho da autofundamentação. Mas, se nós concebemos a operação cognitiva e a força crítica da razão a partir de uma autoconstituição da espécie humana sob as condições contingentes da natureza, então é a razão que é inerente ao interesse. Com essa unidade de razão e interesse se depara Freud, dada a situação em que a maiêutica do médico só é capaz de promover a autorreflexão sob a coerção patológica, e sob o interesse correspondente de superar essa coerção (Habermas, 2011, p. 422).

Todo desejo deve ser articulável no espaço de uma manejamento possível em um quadro sócio-histórico; ele tem um interesse racional na autoconservação que funciona em condições culturais bem determinadas (trabalho, linguagem e dominação). A troca entre interesse e as

condições determinantes de onde o sujeito atua se faz em nome de um ideal de “vida boa”, justamente histórico e manipulável. O ideal da razão tenta se realizar no quadro de “fantasias”, mas “fantasias” realizáveis no horizonte revolucionário das épocas (Habermas, 2011, p. 423-425).

Um autor que naturalizou em absoluto os interesses condutores do conhecimento, e assim paralisou a função de realização do ideal mencionado, foi Nietzsche. O caso vale a pena ser notado, pois seria o antípoda do positivismo metodológico que, ao psicologizar os interesses condutores do conhecimento, recaiu, entretanto, no mesmo resultado que o positivismo. O perspectivismo é rejeitado por Habermas (2011, p. 437): “No entanto, é fácil ver que Nietzsche não teria de modo algum chegado a um perspectivismo se não tivesse rejeitado desde o começo a teoria do conhecimento, tomando-a como impossível”. Nietzsche teve esse efeito filosófico reverso, que naturalizou, convertendo em falácia, a autorreflexão das ciências; esta é uma má-configuração da relação entre conhecimento e interesse. A purificação positivista, entretanto, de mesma consequência relacional psicologista, jogou fora as questões principais da teoria do conhecimento e o seu projeto histórico:

A história da dissolução da teoria do conhecimento na metodologia é a pré-história do positivismo mais recente. Nietzsche escreveu seu último capítulo. Como virtuoso de uma reflexão que se denega a si mesma, ele ao mesmo tempo desdobrou e interpretou mal, em termos empiristas, o nexo de conhecimento e interesse. Para o positivismo que se fundamentava de uma nova maneira, Nietzsche pareceu ter oferecido a prova de que a autorreflexão das ciências não conduz senão à psicologização das condições que, como condições lógicas e metodológicas, não podem ser colocadas em um único plano junto com as relações empíricas. A “autorreflexão” das ciências pôde aparecer como mais um exemplo da falácia naturalista, repetida com frequência e plena de consequências na história da filosofia moderna. Assim, acreditou-se que só seria preciso renovar a separação fundamental entre questões de validade e a gênese de enunciados; e nisso foi possível deixar a cargo da psicologia da pesquisa a teoria do conhecimento, mesmo a teoria do conhecimento desdobrada de maneira imanente a partir de uma lógica das ciências da natureza e das ciências do espírito. Sobre essa base, o positivismo mais recente erigiu, então, uma metodologia pura, uma metodologia purgada, no entanto, das questões que verdadeiramente interessam (Habermas, 2011, p. 440).

No posfácio de 1983, Habermas reconsidera esta obra de 1968, principalmente no que se refere ao objetivismo, precisando um projeto de reavaliação de questões a respeito das definições do transcendental (a antropologia seria ontológica demais, a psicologia comportamental não seria forte suficiente): “Pois as antropologias se encontram toda vez diante da atribulação que consiste em que as generalizações empíricas de características comportamentais são fracas demais, enquanto enunciados ontológicos sobre a essência do

homem são fortes demais” (Habermas, 2011, p. 448). Os que reduzem a teoria do conhecimento à metodologia, por sua vez, não veem que esta não tem o *status* objetivante das ciências; a comunidade reflexiva dialogante não se percebe como sujeito de reflexão, mas ocorre sua auto-objetivação nesses termos paradoxais de uma reflexão proibida. Há confusão categorial no âmbito das metateorias, em que nada é exatamente um fenômeno empiricamente explicável.

Não é permitido à comunidade dos pesquisadores perceber-se como sujeito da reflexão; sua atitude cientificista fundamental obriga-a à auto-objetivação. Assim, o teórico cientificista da ciência tem de rejeitar a exigência de autorreflexão – à qual não poderia ceder sem abandonar sua teoria –, indicando o programa que, uma vez executado, tornará sem objeto todas as exigências de autorreflexão. Se, pela primeira vez, as próprias discussões metateóricas puderem ser explicadas suficientemente no quadro das ciências objetivantes, divisaremos a confusão categorial que, de acordo com o cientificismo, consiste em que exigimos fundamentações transcendentais onde nada aparece como fenômeno empiricamente explicável (Habermas, 2011, p. 448-449).

O contexto das novas teorias, entretanto, exigia enunciados não objetivistas:

A exigência de reduzir enunciados não objetivistas é substituída hoje pela exigência de, dada a possibilidade, buscar e desenvolver novas teorias que permitam reformular enunciados não objetivistas (tanto quanto enunciados convencionais e objetivistas) em um quadro categorial não convencional e mais adequado à meta da explicação teórica (Habermas, 2011, p. 450).

Como refundamentar o conhecimento com as características acima reivindicadas em que uma inserção de enunciados objetivistas sobre teoria do conhecimento recoloca um quadro categorial, já como consequência de uma pós-ação cognitiva que tinha uma estrutura reflexiva fichtiana? (Habermas, 2011). A resposta foi adiantada apenas no posfácio quando responde sobre o que deveria ser entendido como “transcendental” em meio a sujeitos empíricos, desfazendo a hipostasiação da “consciência transcendental” – essa configuração implicou a distinção fundante em *Conhecimento e interesse* (Habermas, 2011) de dois tipos de a priori: o pragmático (a partir, sobretudo, de Peirce) e o comunicativo (que é a esfera que Habermas mesmo propõe, que colocou, a partir, sobretudo, da questão de Dilthey sobre as ciências do espírito, uma questão derivada sobre a hermenêutica histórica).

Em que sentido nos é permitido falar, no interior de uma teoria da constituição da experiência, de uma fundamentação “transcendental” do conhecimento (e de uma teoria da verdade como consenso), se, apesar das competências a respeito de regras, racionalmente reconstruíveis, um sujeito caracterizado por essas competências não pode ser suposto para além dos sujeitos “empíricos”, naturalmente originados e socialmente formados? Supondo que a consciência transcendental é uma hipostasiação, por quais unidades “empíricas” seria possível substituí-

la então: grupos particulares de pesquisadores, a comunidade universal de todos os pesquisadores, “a” sociedade, no sentido de um sujeito espécie que se constitui a si mesmo, ou a sociedade como uma espécie que se encontra em evolução social? (Habermas, 2011, p. 456-457).

Há nessa questão sobre o que é “transcendental”, então, uma “distinção entre experiência sensória (observação) e experiência comunicativa (compreensão)” (Habermas, 2011, p. 472). Dois *a priori* independentes existem, portanto, que limitam as condições de possibilidade das ciências empíricas, condições de argumentos possíveis, condições de experiência possível, sem se deixar de compreender que esta última é constituída independente e que os argumentos são predicacões, referidos em último caso aos seus objetos. Esse quadro das tarefas históricas assumidas na segunda metade do século XIX exigiu no século XX a reconfiguração do transcendental (basta comparar com a simplicidade kantiana da relação entre razão teórica e prática; de qualquer maneira esses quadros não são os mesmos, mas implicam o reconhecimento desses *a priori*):

O *a priori* da experiência (a estrutura dos objetos da experiência possível) é independente do *a priori* da argumentação (das condições dos discursos possíveis). Todavia, as teorias das ciências empíricas (que se acumulam nas fundamentações) são limitadas por ambos *a priori*. Teorias só podem se formar e desenvolver, ao mesmo tempo, sob as condições da argumentação e nos limites da objetivacão prévia do acontecimento passível de experiência (Habermas, 2011, p. 469).

Dentro do quadro dessas tarefas da linguagem filosófica no contexto, existem dois tipos de relação com o objetivo, como vemos, as observações científicas e a descrição de sucessos (estes últimos, tais como se manifestam, exigem uma compreensão por meio da e uma representação em forma narrativa): “Afirmacões que reproduzem uma concatenação de observações, nós as denominamos a seguir de descrição; afirmacões que reproduzem a compreensão de uma série de manifestações, isto é, uma história, vamos denominá-las narrativa” (Habermas, 2011, p. 472-473). Então a principal tese de teoria do conhecimento desse período de Habermas era segundo ele mesmo: “A tarefa de uma teoria da ciência não objetivista, eu a vejo na demonstração em detalhes de que a lógica da pesquisa é a lógica do nexa entre o *a priori* da experiência e o *a priori* da argumentação” (Habermas, 2011, p. 475). Mas como nesse quadro existia um subitem para a localização da história no seu sistema, em relação aos dois itens de experiência e argumentação e, em particular, com a função de explicação da narrativa? Ou como se chega à narrativa a partir de uma teoria da argumentação que é principalmente sociológica?

O CONCEITO DE HISTÓRIA SOCIOLOGICA E SUA RELAÇÃO COM O “HISTORICISMO”. FUNÇÃO DA HERMENÊUTICA

Nos ensaios anteriores e posteriores a *Conhecimento e interesse* (Habermas, 2011) que aparecem na *Lógica das ciências sociais* (Habermas, 1988), a questão que os perpassa se apresenta também do ponto de vista dessa realização da teoria do conhecimento em uma teoria da sociedade ampliada. O quadro se põe diante das dúvidas sobre a possibilidade dessa realização: “Minhas dúvidas se referem simplesmente à premissa subjacente de que a metodologia e a teoria do conhecimento são as vias reais para uma análise dos fundamentos de uma teoria da sociedade” (Habermas, 1988, p. 16). A análise também coube às ciências históricas, mas elas resistem a leis universais, e se propõem como explicação de eventos individuais. As leis são pressupostas e, por isso mesmo, triviais, regras psicológicas ou sociológicas não analisadas, que implicam uma noção de causalidade hipotética a ser investigada, no quadro das ciências históricas contemporâneas. Toda generalização aqui encontrará problemas, cabendo a questão de se a historiografia não é uma ciência de nomes próprios, sempre absolutamente *a posteriori*. Duas questões se armam a partir daí: primeiro se a história pode ser sociológica ou em que sentido a sociologia é histórica, já que a história precisa de assuntos marginais atuando pela compreensão da universalidade; e, em segundo lugar, como a questão dos horizontes históricos definem o campo dos enunciados narrativos da historiografia. A resposta às questões vai além da teoria dialética, mas pressupõe a historicidade que a Teoria Crítica anterior concebe. Essa última é confrontada com a tese anti-historicista de Popper. A configuração habermasiana deve dar espaço para uma segunda “teoria de exílio” em língua alemã que é a de Popper (além da Teoria Crítica – também exilada – e a Hermenêutica alemã – praticada no território alemão no período da Segunda Guerra). A consequência é um retorno à hermenêutica do sentido em um quadro sociologicamente armado pela tradição da sociologia histórica de reivindicações para as ciências históricas em seu caráter mais do que subjetivante, ou vinculante de valores (Habermas, 1988, p. 26-29). Existem “técnicas sociais” de efetivações de um programa de teoria da sociedade que alcança o âmbito de decisões, e se pode tratar de ir impondo como dever esse caráter sociológico de intervenção na história, que não é contemplativa dos sentidos legados hermeneuticamente, enquanto simples filosofia da história; então o espaço da práxis não se abandona a uma alienação total e sem remédio; daí a insistência na autorreflexão ser um tema mesmo de Habermas no contexto que estamos abordando. Veremos mais adiante como a hermenêutica é reintroduzida. Mas, antes, vê-se o

espaço da submissão a teste do sentido histórico e do que é sujeito a controle propriamente técnico; a ciência tem uma função ao mesmo tempo nomológica e histórica, ela se bifurca (Habermas, 1988, p. 30-31). O critério do êxito social, em princípio, é aplicado aos sistemas teóricos legaliformes. Entretanto, há um claro aspecto ideológico desse tipo de compreensão. Mas eles devem responder a essa necessidade com respeito ao êxito, que paira como legitimador da ciência. A reflexão da ciência responde de alguma maneira ao exterior social nos termos de uma eficácia inquestionável. Mas, como vimos, o âmbito de proposições não objetivantes exigia as novas teorias. Provisoriamente o sistema de reciprocidade entre prática e teoria tinha essa configuração:

A perturbada estabilidade do comportamento a que estamos pragmaticamente habituados nos obriga a uma modificação da “convicção” reitora, que agora é formulada como hipótese e submetida a um teste. As condições deste teste tomam em princípio por modelo as condições de credibilidade das convicções não problematizadas: condições do êxito colhido por indivíduos que têm que manter e facilitar sua vida por meio do trabalho social. Em último caso a validade empírica dos enunciados básicos, e com isso a justeza das hipóteses legaliformes e das teorias científicas em conjunto, está referida aos critérios de um tipo de êxito na ação, implantados socialmente no contexto, intersubjetiva desde o princípio, de grupos que devem manter sua vida por meio do trabalho. É aqui onde se forma a pré-compreensão que é a que torna possível a aplicação de regras, uma vez aceitos determinados enunciados básicos. O problema da base nem sequer chega a se colocar se concebemos o processo de pesquisa como parte de um processo global de ações socialmente institucionalizadas, pelo qual os grupos sociais mantêm sua vida, precária por natureza. Pois agora o enunciado básico já não extrai somente sua validade empírica de uma observação particular, mas da integração prévia das percepções particulares no halo de convicções a-problemáticas e acreditadas sobre uma ampla base; isso acontece sob condições experimentais que como tais imitam um controle do êxito das ações naturalmente articulado no sistema do trabalho social. Mas se a validade empírica das hipóteses legaliformes experimentalmente comprovadas surge assim dos contextos do trabalho social, o conhecimento estritamente científico-experimental tem de se deixar interpretar a si mesmo a partir dessa mesma referência prática ao tipo de ação que é o trabalho, o controle concreto sobre a natureza (Habermas, 1988, p. 39-40).

Uma objetivação a mais determinante trata, portanto, do processo de trabalho vinculado ao *mercado*, em que estão as condições objetivas do êxito e de valores; ela se reflete no contexto das ciências experimentais, em que há uma equivalência entre a indistinção de interesses do conhecimento e valores de troca. Esse momento ocorre onde a ciência se torna força produtiva (Habermas, 1988, p. 42). Essa objetivação é tanto presente que as condições da ciência experimental são escolhas metodológicas “quase morais”, mesmo que se lide com regularidades empíricas, controle, experiência moral etc. em geral, nas afirmações não dedutivas. Morton White teria apresentado essa necessidade de discutir a lógica desses enunciados, indo além do

que Popper acaba por omitir (um certo retorno à retórica era proposta por White) (Habermas, 1988, p. 57). A sociologia vai além de estudos comportamentais, ainda que inclua algo de questões que resolvem implicações técnicas, mas a autocompreensão tem uma função para a constituição de uma síntese nem sempre não vinculada (Habermas, 1988, p. 67). A relação entre análise causal e interpretação hermenêutica forma o quadro em que se entende a “significação prática”, mas há mesmo uma relação entre mediato (significado objetivo, hermenêutica) e imediato (autocompreensão) na teoria sociológica:

No esquema do avanço do conhecimento em ciências sociais alternam procedimentos analítico-causais e interpretativos; mas sempre o conhecimento termina na elucidação de um sentido, de uma significação prática, que dizer, em “um tornar consciente”. Com vista a este fim, agora é ao procedimento da explicação e não o da compreensão, que se atribui um status metodologicamente subordinado. Weber não pôs expressamente em conexão estas duas intenções contrapostas. Acerca de sua ambivalência pode se enganar tanto mais quanto não aclarou devidamente as categorias de sentido e significado em seus diversos usos. Weber não distinguiu com a suficiente consequência entre a compreensão da motivação, que reconstrói o sentido que subjetivamente o agente atribui a sua ação, e uma compreensão hermenêutica do sentido, que se apropria de um significado objetivado em obras ou em acontecimentos (Habermas, 1988, p. 94).

O saber nomológico da sociologia transforma prognósticos afins a interesses de planificação, mas ele também ilustra a autocompreensão de uma sociedade tendo uma função para a hermenêutica no sentido em que Habermas a entende, nesse duplo quadro (Habermas, 1988, p. 94). O caráter valorativo ou vinculado ao objeto da sociologia ou nas ciências da cultura parece, entretanto, ter uma necessidade em uma constelação sócio-histórica quando o foco ou a luz sobre temas importantes para a civilização exigem uma alteração do aparato conceitual – o que foi indicado no início, sobre o caráter provisório de análises nos âmbitos das teorias mediadas simbolicamente, no caso, sem a dedução ou rejeição típica das falseações no campo nomológico das ciências naturais. Daí a importância de resultados sociológicos dependerem de ciclos históricos (Habermas, 1988, p. 95). Weber considerava que não havia a neutralidade valorativa da sociologia, portanto ela era dependente de um quadro histórico. Habermas reivindica a historicidade ao mesmo tempo que defende a ideia de a sociologia não ser inteiramente vinculante em relação ao quadro sócio-histórico, daí sua reintrodução da hermenêutica e sua ideia de dar um lugar a uma ciência histórica (Habermas, 1988, p. 96). Dois movimentos em sociologia podem ser feitos, portanto, por Habermas: referências valorativas de método são elas mesmas objeto de análise científica; as questões empíricas que exigem decisões de princípios devem se esclarecer em conexão com os processos sociais (Habermas,

1988, p. 96). O quadro social é a-histórico e corresponde a seu espírito um “historicismo”, de acordo com a tese de Ritter. O mundo histórico é objeto das ciências históricas, mas tem uma consequência descontínua dos marcos de direito, em que o homem é sujeito do direito e do Estado, e não mais protegido por sua ascendência e história. Justamente onde Habermas inicia uma apresentação de vínculos cognitivos da forma social com a história, no “historicismo” referido por Ritter, tanto quanto materiais (Habermas, 1988, p. 98). A sociedade industrial controla a natureza na mesma medida em que abre espaço para a liberdade – portanto para Ritter existe um histórico excedente – mas o completo quadro provisório, que era visto como definido, é que existe espaço para uma subjetividade contemporânea, em que as tradições são objetualizadas, e não imediatamente vinculantes. Daí a historicidade de citação, ou visão de uma política objetualizante da historicidade:

A sociedade industrial se desliga das tradições históricas e toma precauções para controlar tecnicamente os substratos naturais, mas nessa mesma medida emancipa os sujeitos das coações organizadas da base natural e os deixa em franquia para uma esfera de liberdade subjetiva além da sociedade. Essa liberdade só podemos conservá-la se, por meio de uma preservação de tradições objetualizadas e deslizadas até o terreno do não vinculante, transcendemos uma e outra vez a sociedade em conjunto e resistindo assim ao perigo da socialização total e nesse próprio tempo à dominação da matéria social sobre um espírito que deve ser afirmado como subjetividade. Neste aspecto, as ciências históricas se convertem em “órgão de compensação espiritual”. O que se destruiu como tradição, se faz acessível de novo como citação (Ritter) (Habermas, 1988, p. 98-99).

A tese “pós-histórica” dos dois autores sociológicos (Ritter e Schelsky) que Habermas considera aqui é, em geral, de que o caráter de utilizável das ciências sociais as situa em uma pós-história – elas não precisam lidar com situações historicamente ligadas – elas superaram a história assim como a ciência-indústria controla a natureza: “As ciências sociais pertencem, portanto, como todas as demais disciplinas que geram saber tecnicamente utilizável, à pós-história – também metodologicamente se veem exoneradas das complicações que outrora pareciam se seguir da vinculação de suas teorias a uma pré-compreensão da situação, historicamente ligada” (Habermas, 1988, p. 99). Nessa tese, o homem que torna a história objeto de ciência é o mesmo que se emancipa de seus grilhões e concebe um futuro aberto que transforma continuamente a natureza e a sociedade; nesse caso a sociologia é nomológica tanto quanto as ciências da natureza, na perspectiva de Schelsky. O que é tornado técnico nesse processo de transformação prescinde dos atributos individuais de um sujeito histórico (Habermas, 1988, p. 99-100). A despeito de seu caráter técnico, sua capacidade de orientar tem

a ver com sua capacidade conceitual, segundo Habermas (1988, p. 100), quando discorda das teses a-históricas e historicistas de Ritter e Schelsky e seu cancelamento da reflexão de orientação histórica. O principal argumento de Habermas a favor da historicidade da sociologia é contra a musealização da história que representa o positivismo, ou a repressão da historicidade; mas ele representa a não superação no quadro sociológico dos dois autores (quadro que tem uma motivação, entretanto; trata-se de entender essa autocompreensão objetivista, assim como o que se quer com esse “cosmo de fatos” – ideia que Habermas compartilha com Danto, ou diz respeito à questão de uma aceitação não de todo pensada do historicismo) (Habermas, 1988, p. 100-101). Existe uma aparência objetiva de superação da história porque a vida já não se reproduz em termos quase naturais, pois existe cada vez mais tensão da racionalidade em relação a tradições gastas; a isso corresponde o positivismo da autocompreensão da ciência e a rede de interesses que determinam o processo técnico (portanto interessado, “automatizado”, mas não em relação à reflexão histórica aqui em jogo; portanto o positivismo e a ideologia da sociedade contemporânea têm certa correspondência histórico-política). A coletividade determinada pela tradição faz pesar o outro lado da balança. Mas não se pode preterir a história evolutiva da espécie, o desencobrimento disso passa por abordar filosoficamente (reflexivamente) a questão, ela não pode ser dada por um *a priori* transcendental sociológico que não seja reflexivo, e implicar somente seu entendimento dessa forma, já que mesmo Schelsky assume que é preciso “trazer ao conceito” esse entendimento (Habermas, 1988, p. 101-102). Então há um reconhecimento de Habermas dos níveis de estranhamento na época histórica nas ciências sociais, porque a ciência histórica elimina a história e a ciência nomológica que é a sociologia elimina o espírito:

Mas como Schelsky se fia na consciência positivista na pretensão desta de que as ciências históricas do espírito eliminaram a história e as ciências nomológicas do espírito eliminaram o espírito, ele já não crê que as próprias ciências possam desenvolver a autorreflexão que as tornara capazes de fazer frente em sua própria dimensão àquele estranhamento (Habermas, 1988, p. 103-104).

O quadro com que Habermas lida é definido no enfoque das “contradições” ou “aparências” da “metodologia”, ao considerar a unidade da forma lógica dos enunciados, sempre se trata de referências de enunciados a dados experimentais (Habermas, 1988, p. 104). Então, as Ciências da Natureza analisam estados de coisas e se apresentam como sistemas de enunciados; as Ciências do Espírito analisam estados de coisas do que já é relacional em termos de enunciados e estados de coisas (CN=Enunc+Est.; CE=Enunc.+Est..+Est). O sistema de

signos e os dados da experiência se medeiam em uma vez e, no outro caso, em duas vezes. Então o contexto da ação social é definido com Cassirer e Mead (Habermas, 1988, p. 106).

PROBLEMA DA CIÊNCIA HISTÓRICA

Para adiantar um pouco a questão, passemos a ver em quais condições “nomológicas” pode se desenvolver uma ciência histórica. Nesses artigos de *Lógica das ciências sociais*, Habermas (1988) considera Karl Popper, que propunha o problema da unidade das ciências nomológicas e históricas pela função explicativa das teorias. Para ele, as ciências teóricas testam leis universais por falseamento; as históricas, ao contrário, partem de leis já conhecidas para explicar eventos singulares. Popper nega a existência de leis particulares da história ou “leis históricas” no sentido próprio, pois a história visa compreender acontecimentos particulares à luz de regularidades gerais, que são científicas. Hempel, segundo Habermas, formalizou, em 1942, essa ideia no “modelo da lei cobridora”, se podemos traduzir assim o “*coveringlaw model*”, segundo o qual explicar um evento consiste em deduzi-lo de leis gerais e condições iniciais confirmadas empiricamente. Nagel, segundo Habermas, ele também, concordou, mas deu às explicações históricas a função de lidar com “probabilidades”, baseadas em generalizações estatísticas e decisões interpretativas guiadas pelo “juízo histórico”. Nesse caso, o historiador atua em um campo de incerteza, interpretando situações complexas segundo supostos gerais, mas que são, muitas vezes, tácitos. Dray, influenciado por Collingwood, critica o modelo da lei cobridora: a explicação histórica, diz ele, não depende de leis universais, mas de uma tal configuração de contextos específicos, que os condiciona ao princípio de ação. O historiador explica ao mostrar como algo foi possível em determinada situação, e não ao subsumir o fato sob uma lei causal. A explicação histórica se apoia em motivos racionais e não em causas físicas, distinguindo perguntas do tipo “por quê” (causais) das do tipo “como” (disposicionais). Danto, por sua vez, retomou essa crítica propondo a “explicação narrativa”: compreender um evento é narrar as mudanças de estado de sujeitos num horizonte de sentido e valores compartilhados. A história adquire unidade por meio da continuidade desse horizonte interpretativo. As “leis” que daí derivam não funcionam como generalizações empíricas, mas como princípios abertos, que orientam a compreensão sem permitir predição exata. Em síntese, a tradição que vai de Hempel e Popper a Dray e Danto mostra a passagem de uma lógica da explicação sob leis para uma lógica da compreensão histórica. A explicação em história não se reduz a subsunção nomológica, mas articula causalidade e sentido, exigindo uma hermenêutica

do agir humano dentro de contextos históricos concretos (Habermas, 1988, p. 107-117). O caráter de situação histórica exige a hermenêutica. Há para alguns autores “limites de princípio” pelas condições da pré-compreensão histórica situada; muito embora as hipóteses sociológicas adotem a forma lógica de teorias gerais, a interpretação concreta de seus conceitos depende de significados historicamente determinados, que exigem explicitação hermenêutica em cada contexto particular (nota provisória: a historiografia talvez já não contemple a análise da ação social que Habermas quer atingir):

Alguns autores entendem que o fracasso das tentativas de desenvolver teorias gerais de ação social não é acidental, mas que se deve a limites de princípio. Parece que as teorias plenas de conteúdo histórico partem sempre de um sistema de referências cujos elementos só podem se elucidar a partir da pré-compreensão de uma situação histórica determinada. O quadro categorial em que formulamos hipóteses sociológicas, responde, certamente, no geral, à forma lógica de teorias gerais; os supostos básicos não incluem nomes de indivíduos nem estão cortados na dimensão de uma época particular; mas, isso não obstante, a interpretação material dos predicados básicos pode depender de um conteúdo específico de sentido, que hermeneuticamente haveria de se explicitar por referência a uma situação histórica determinada (Habermas, 1988, p. 121).

Tanto a sociologia é histórica quanto trabalha com conceitos que vêm de uma pré-compreensão histórico-historiográfica pode-se ver pela tendência dialética dos pares de conceitos com que ela trabalha:

A esta condição responderiam pares de conceitos que nos resultam conhecidos por teorias anteriores: status e contrato, comunidade e sociedade, solidariedade mecânica e solidariedade orgânica, grupos formais e grupos informais, relações primárias e relações secundárias, cultura e civilização, dominação tradicional e dominação burocrática, comunidade agrícola e comunidade cidadã, associações sagradas e associações seculares, sociedade militar e sociedade industrial, estamento e classe etc. Mas com razão pode dizer C. W. Mills a propósito de uma lista de tais categorias que se trata de “conceitos historicamente enraizados” e que não é causalidade que foram desenhadas para a análise do trânsito histórico peculiar da sociedade europeia desde o feudalismo até a moderna sociedade capitalista. Resultam aptas para apreender determinadas tendências desta evolução histórica: urbanização, burocratização, industrialização, etc.: “Inclusive aqueles que creem não proceder historicamente revelam com o uso de tais conceitos ter uma ideia determinada das tendências evolutivas históricas” (C. W. MILLS, *The Sociological Imagination*, N. Y., 1959.) (Habermas, 1988, p. 121).

Do mesmo modo, o que delimita bem os usos sociológicos e historiográficos: “Igualmente, categorias como rol e grupo de referência dependem da autocompreensão da sociedade industrial avançada. Nenhum destes conceitos perde, ao ser generalizado, seu conteúdo específico ligado à situação” (Habermas, 1988, p. 122). A questão sobre a

generalização dos conceitos sociológicos de um conteúdo situado historicamente parece determinar uma boa síntese categorial de coisas, no contexto. Mas a posição positivista separa as categorias da pesquisa, o que gera uma questão ainda do manejo teórico, ou sobre por que ainda pensar em uma unidade lógica de sociologia e história:

Segundo esta [a posição positivista], têm que se separar duas categorias de pesquisa: por um lado, as pesquisas de orientação teórica em sentido estrito, que servem à validação de hipóteses legaliformes; por outro, as pesquisas que, ainda sem se referir explicitamente à história, orientam-se por questões históricas, quer dizer, apreendem contextos individuais com a ajuda de generalizações (Habermas, 1988, p. 122).

Portanto, na visão de Habermas a sociologia é histórica; hipóteses legaliformes e generalizações de contextos estão nesse enfoque. Habermas aqui fica com as posições de Mills. Há uma antecipação de aspectos sociais do histórico, justamente quando se define que a sociologia deve ser histórica: “‘Toda sociologia digna deste nome é sociologia histórica’ (MILLS). A sociologia é a tentativa sistemática de uma reconstrução da atualidade a partir do passado: tem que ser análise histórica da atualidade [...] ‘A mudança histórica é uma mudança de estruturas sociais e das relações em seus componentes’” (Habermas, 1988, p. 123-124). As relações entre sociologia e historiografia são complexas a ponto de se colocar a questão dos seus limites uma em relação à outra e deságuam na questão da teoria da ação social, da qual presumivelmente virá a questão do agir comunicativo reatualizada. Então, o quadro da sociologia deve ser rearmado, como Habermas faz, nesses termos de uma teoria da ação social (a margem deixada à historiografia ainda será grande, como veremos na sequência). Mas há grande margem crítica às teorias “reductoras” (em geral, “funcionalistas”, ou contrárias a máximas de ação) no quadro das normatizações:

Nossa retrospectiva sobre as pesquisas metodológicas de Rickert, Cassirer e Weber, nos trouxe à memória e posto diante dela os argumentos que no quadro da crítica do conhecimento determinada por Kant, afirmam um dualismo das ciências e que, portanto, reservam também às ciências sociais um status peculiar frente às ciências da natureza, a saber: o status de ciências nomológicas do espírito. A discussão acerca da relação entre sociologia e história não pôde confirmar a contrtese positivista da unidade lógica das ciências teóricas e históricas. Ficou aberta a questão de se a pesquisa social se esgota enfim em uma historiografia sistemática ou se a sociologia, como ciência estrita, pode se purificar de propensões históricas até o ponto em que, de uma perspectiva metodológica, as ciências da natureza e as ciências da ação adotem um mesmo estatuto. Vamos tratar de esclarecer como são possíveis as teorias gerais da ação social. Podem ser formuladas com independência do saber histórico ou incluem seus supostos básicos uma pré-compreensão ligada à situação, que só pode se desenvolver em termos hermenêuticos? Enfoques teóricos que se referem a regularidades empíricas da ação social encontram-se em todas as disciplinas sociais: em economia, em sociologia, em antropologia cultural e em psicologia social. A

ciência política, quando não se orienta em termos históricos em sentido estrito ou em termos de interpretação da tradição do pensamento político, serve-se dos enfoques teóricos das disciplinas vizinhas. Mas estas sempre desenvolvem suas teorias gerais em um determinado quadro específico: ou bem pertencem às teorias da escolha pura, ou se mantêm no quadro categorial da teoria da ação, ou formam parte de uma ciência geral do comportamento. A comparação destes três enfoques teóricos pode nos servir para discutir três problemas. O primeiro é se as teorias cujos supostos têm como fim explicar a ação intencional, têm que partir de máximas de ação ou se podemos renunciar a tal enfoque normativo em favor de uma análise empírica dos contextos de ação. Isto dá lugar a um segundo problema, o de se um procedimento empírico-analítico faz necessária ou não a redução da ação intencional a comportamento regido por estímulos. Mas, se, como veremos, toda teoria da ação social, que não queira ser reducionista, não tem mais remédio do que renunciar às teorias comportamentais em favor do funcionalismo, terá, por último, que discutir o problema de sob quais condições uma pesquisa sociológica de sistemas pode contribuir à análise empírica de plexos sociais, indo, portanto, além do saber prescritivo que as teorias da escolha racional geram. Este último problema nos leva uma vez mais à questão dos limites das teorias gerais da ação social (Habermas, 1988, p. 124-125).

Habermas (1988) concluía essa discussão extensa sobre a história num dos últimos textos da *Lógica das ciências sociais* com um retorno à hermenêutica, antes de ter passado a outras questões que ele formula ali na repaginação das teorias da linguagem até o seu contexto histórico. O contexto era francamente não funcionalista nas suas teses da época, e apresentava a filosofia analítica da história de Danto e a hermenêutica gadameriana como as teorias mais avançadas. Veja-se:

As explicações históricas, que têm a forma de enunciados narrativos, só podem aparecer em princípio como incompletas e arbitrárias quando se as mede com um ideal equivocado de descrição. Tampouco os enunciados das ciências experimentais satisfazem esse critério de apreensão contemplativa e de suposta cópia dos fatos. Sua adequação se acredita em virtude de critérios que fixam a validade de um saber tecnicamente utilizável. E se, correspondentemente, a validade dos enunciados hermenêuticos só não é possível comprová-la no quadro correspondente de saber prático, não tecnicamente utilizável, mas prenhe de consequências para a prática da vida, então o que para Danto não tem mais remédio do que entender como um defeito, se nos revela como condição transcendental do conhecimento possível: só porque do horizonte da prática da vida projetamos a clausura provisional de um sistema de referência, podem ter conteúdo informativo para essa prática da vida as interpretações de acontecimentos que, olhados desse fim projetado, podem se organizar em uma história, assim como as interpretações das partes que da perspectiva de uma totalidade antecipada podem se decifrar como fragmentos. Para mim, o grande mérito de Gadamer consiste em ter demonstrado que a compreensão hermenêutica está referida, de forma transcendentemente necessária, à articulação uma autocompreensão orientadora da ação (Habermas, 1988, p. 247).

O historiador, nascido depois dos agentes, ultrapassa-os no horizonte e reinterpreta os atos. Segundo Habermas, Gadamer coloca que o problema da história não é como vivenciar os acontecimentos, mas compreender nexos de sentido da ciência histórica que ninguém viveu como tais, exigentes de hermenêutica, mas com o foco da autocompreensão para ação orientada.

Assim, o historiador descreve ações a partir de um saber que só possui por vir ele depois, mas ele as reconstrói na forma de uma escrita da história, que não expressa simples observações, mas camadas de interpretações que formam o plexo da tradição. Já segundo Danto, como Habermas observa, uma sequência de fatos só se torna história quando vista de fora dela mesma. Danto argumenta que uma explicação histórica completa pressuporia uma filosofia completa da história, já que compreender o passado dependeria do conhecimento do futuro. Mas como esse ideal é inalcançável, a pretensão de uma descrição total é ilegítima. Para Habermas, todo historiador ocupa o papel do “último historiador”, interpretando o passado desde seu horizonte de vida e expectativas práticas. A incompletude da história é o que permite sua compreensão. Ao antecipar estados finais, o historiador estrutura os acontecimentos em narrativas orientadoras da ação. A compreensão oscila, pois, entre partes e totalidade, e o que projetamos para o futuro condiciona o sentido do passado. As antecipações hermenêuticas, enraizadas na vida prática, não são arbitrárias: só valem enquanto se referem a algo em que podemos intervir. Assim, a compreensão histórica implica também refletir sobre os próprios preconceitos e situá-los dentro da tradição de que provêm, em caráter de uma teoria social da ação.

CONCLUSÃO

Poderíamos, daqui, projetar mais pesquisa: em *Teoria da ação comunicativa* (Habermas, 1987), a preocupação epistêmica da realização da filosofia foi deixada a favor de um trabalho que se preocupe com a “reprodução” da vida social, como ela se baseia no conceito de “mundo da vida”. Habermas distingue o “conceito teórico” do mundo da vida, acessível apenas como horizonte implícito da ação, do conceito cotidiano, mobilizado sobretudo na prática narrativa, que delimita o domínio dos fatos socioculturais e históricos e constitui um ponto de partida para a teoria social. A narração, ao organizar eventos em espaços sociais e tempos históricos, cumpre não apenas funções cognitivas de entendimento mútuo, mas também funções centrais de autocompreensão, formação de identidades pessoais e manutenção das identidades coletivas. Contudo, as narrativas apenas indicam indiretamente os processos de reprodução do mundo da vida, sendo necessário traduzi-las em categorias teóricas capazes de explicar sua automanutenção. A partir de Mead, Habermas identificará na ação comunicativa três funções básicas – reprodução cultural, integração social e socialização – que correspondem às estruturas do mundo da vida: cultura, sociedade e pessoa. E ele critica abordagens sociológicas que reduzem o mundo da vida a apenas um desses aspectos, como as versões culturalistas,

institucionalistas ou sociopsicológica; antes, propõe uma concepção integrada em que a ação comunicativa, linguisticamente mediada e normativamente guiada, permite compreender simultaneamente a reprodução simbólica e a reprodução material do mundo da vida. Esse difícil problema da “reprodução da vida” levou Habermas a teorias sobre comunicação que tratam a questão das identidades e das narrativas de uma maneira bastante distante das teses da autorreflexão histórica dos seus primeiros trabalhos. A descrição desses momentos fica em um quadro em que se pode dizer de um universo habermasiano de temas, implicando a parcialidade inevitável, como se as diversas tematizações constituíssem um aspecto “monadológico” a ser descrito. Reapresentaremos o tema em outro momento, sem concluir nada no âmbito deste artigo, a não ser notar essa transição temática na obra de Habermas.

REFERÊNCIAS

ANKERSMIT, F. Danto's Philosophy of History in Retrospective. *In*: DANTO, Arthur C. **Narration and Knowledge**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 364-393.

DANTO A. **Narration and knowledge**. New York: Columbia University Press, 2007.

HABERMAS, J. A filosofia como ciência reconstrutiva e as exigências da teoria crítica. *In*: PINZANI, A.; DUTRA, D. V. **Habermas em discussão**. Florianópolis: neFiPo, 2005.

HABERMAS, J. **A transformação da filosofia em Jürgen Habermas**. São Paulo: Esfera Pública, 2008.

HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

HABERMAS, J. **La lógica de las ciencias sociales**. Madrid: Editorial Tecnos, 1988.

HABERMAS, J. **The theory of communicative action**. Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason. Cambridge: Polity Press, 1987.