

Para  
a  
Reconstrução  
do  
Materialismo  
Histórico  
JÜRGEN HABERMAS

*Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* é uma reafirmação da concepção marxista da história essencialmente ligada à teoria do "agir comunicativo", conceito com que o autor vem trabalhando há anos. Radicalizando a clássica teoria da história materialmente fundada no desenvolvimento das forças produtivas, Habermas sustenta que a evolução social não é compreensível sem os processos de aprendizagem individuais e coletivos que, criando de quando em quando novas regras para a solução de conflitos, consolidam novas relações de produção.

Um livro que se pode ler como uma resposta parcial, mas cientificamente fundamentada, a tudo quanto existe de realismo

Para  
a  
Reconstrução  
do  
Materialismo  
Histórico  
JÜRGEN HABERMAS

Senado Federal



SEN00062663

Para a Reconstrução do Materialismo Histórico

3 11 11  
H H C  
RVA

editora brasiliense

**Para a Reconstrução  
do Materialismo Histórico**



LIVRARIA JURERIAS LTDA  
Galvato dos Estados Lotes 57 e 59

Fone: 228-6413

BRASILIA - D. FEDERAL

LIVROS TECNICOS  
EM GERAL

# LEITURAS AFINS

- A Filosofia e a Visão Comum do Mundo — *Bento Prado Jr. e outros*
- As Formas da História — *Claude Lefort*
- A Invenção Democrática — *Claude Lefort*
- A Sedução da Barbárie — O Marxismo na Modernidade — *Nelson B. Peixoto*
- Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada — *Jean-Jacques Rousseau*
- Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo — *Marilyna Chauí*
- Discurso da Servidão Voluntária — *Etienné de La Boétie*
- Filosofia da Ciência — Introdução ao jogo e suas regras — *Rubem Alves*
- Marx: Lógica e Política — *Ruy Fausto*
- Pensamento e Política — Almanaque 9 — *Div. Autores*
- Trabalho e Reflexão — Ensaio para uma dialética da sociabilidade — *José Arthur Gianotti*

## Coleção Primeiros Passos

- O que é Dialética — *Leandro Konder*
- O que é Filosofia — *Caio Prado Jr.*
- O que é Ideologia — *Marilyna Chauí*
- O que é Poder — *Gérard Lebrun*

## Coleção Primeiros Vãos

- Alienação e Capitalismo — *Laymert Garcia dos Santos*
- Conservadorismo Romântico — Origens do totalitarismo — *Roberto Romano*
- O Inventário das Diferenças — *Paul Veyne*

Jürgen Habermas

## Para a Reconstrução do Materialismo Histórico

Tradução:

Carlos Nelson Coutinho

brasiliense  
**B**  
1983

40 anos de bons livros

395.411  
H 11472  
2001/15





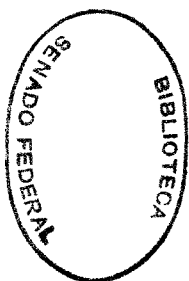
## *Advertência do Tradutor*

A presente edição brasileira de *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* não reproduz a íntegra da edição alemã original; foram suprimidos alguns escritos breves e de natureza mais circunstancial. Tais supressões são as mesmas realizadas na edição italiana (*Per la Ricostruzione del Materialismo Storico*, tradução de Furio Cerutti, ETAS Libri, Milão, 1979) e foram autorizadas por Jürgen Habermas.

C.N.C.

---

**I**  
**Perspectivas Filosóficas**



*Introdução: O Materialismo Histórico  
e o Desenvolvimento de Estruturas  
Normativas*

1. Os trabalhos reunidos neste volume surgiram nos últimos dois ou três anos.<sup>1</sup> Não cancelei as características circunstanciais que marcaram estes trabalhos, escritos em função de diferentes ocasiões; mas, mesmo sob essa forma, pode-se reconhecer o ponto focal comum a todos eles, que é assinalado no título. Trata-se de diversas tentativas de encaminhar a elaboração de uma formulação teórica que entendo como reconstrução do materialismo histórico. *Restauração* significaria o retorno a um ponto de partida que, nesse meio tempo, ter-se-ia corroido: mas meu interesse por Marx e Engels não é dogmático e nem mesmo histórico-filológico. *Renascimento* significaria a renovação de uma tradição que, nesse meio tempo, teria estado sepultada: o marxismo não precisa disso. *Reconstrução* significa, em nosso contexto, que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou: esse é o modo normal (quero dizer: normal também para os marxistas) de se comportar diante de uma teoria que, sob diversos aspectos, carece de revisão, mas cujo potencial de estímulo não chegou ainda a se esgotar.

Não é só esse interesse que reúne os trabalhos aqui apresentados, que não casualmente provêm de um período no qual trabalhei em torno de uma teoria do agir comunicativo (posso, por enquanto, indicar apenas alguns fragmentos: "Wahrheitstheorien", in *Festschrift für Walter Schultz*, Pullingen, 1973; "Sprachspiel, Intention und Bedeutung", in R. Wiggerhaus (ed.), *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt/Main, 1975; "Was heisst Universalpragmatik?", in K. O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt/Main, 1976; "Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzung", in M. Auwärter — E. Kirsch — K. Schröter (eds.), *Kommunikation, Interaktion und Identität*, Frankfurt/Main, 1976). Embora a teoria da

comunicação esteja destinada a resolver problemas de natureza sobretudo filosófica, ou seja, referentes aos fundamentos das ciências sociais, veja nela um estreito vínculo com as questões relativas a uma teoria da evolução social.

Essa afirmação pode parecer um pouco estranha; gostaria, por isso, de chamar a atenção para três circunstâncias:

a) Na tradição teórica que remonta a Marx, o perigo de deslizar para a má filosofia foi sempre particularmente grande quando se apresentou a tendência a sufocar problemáticas filosóficas em favor de uma concepção cientificista da ciência. Já em Marx a herança da filosofia da história pode ser sentida, em alguns casos, de maneira não refletida;<sup>2</sup> esse objetivismo histórico irrompe depois, sobretudo nas teorias da evolução da Segunda Internacional, como por exemplo em Kautsky, e no *Diamat* (materialismo dialético).<sup>3</sup> Por isso, se retomamos hoje as colocações histórico-materialistas fundamentais sobre a evolução social, é preciso fazê-lo com a máxima atenção. Atenção que não pode consistir, porém, em tomar emprestado de uma metodologia inspirada no modelo da física tabelas de proibições que bloqueiam o caminho hoje percorrido pelas teorias do desenvolvimento nas ciências sociais, quando tais teorias seguem os programas de pesquisa encaminhados e estimulados por Freud, Mead, Piaget e Chomsky.<sup>4</sup> Mas a atenção tem novamente de se voltar para a escolha dos conceitos básicos que fixam a esfera objetiva do agir comunicativo. Com efeito, é essa passagem que decide o tipo de conhecimentos que o materialismo histórico pode se atribuir.

b) O fundamento normativo da teoria marxiana da sociedade permaneceu na obscuridade desde os seus inícios. Essa teoria não pretendia nem renovar as pretensões ontológicas do jurnaturalismo clássico, nem satisfazer as pretensões descritivas das ciências nomológicas; pretendia, ao contrário, ser teoria "crítica" da sociedade, mas só na medida em que soubesse escapar às falsas inferências naturalistas de teorias implicitamente valorativas. Marx considerava ter resolvido esse problema com um golpe de mão, ou seja, declarando ter realizado uma apropriação materialista da lógica hegeliana. É também verdade que ele não teve de se ocupar de modo particular dessa tarefa,<sup>5</sup> já que — para as suas finalidades práticas de pesquisa — ele podia se contentar em apontar e criticar de modo imaneente o conteúdo normativo das teorias burguesas dominantes, o moderno direito natural e a economia política (conteúdo que, de resto, havia-se encarnado nas Constituições burguesas revolucionárias). Nesse meio tempo, a consciência burguesa tornou-se cínica, liberando-se inteiramente dos conteúdos normativos obrigatórios, como se pode ver nas ciências sociais, em

particular no positivismo jurídico, na economia neoclássica e na teoria política recente. Porém, uma vez afastados os ideais burgueses, como aparece ainda mais abertamente em épocas de recessão, faltam normas e valores aos quais se possa apelar e que pressuponham um acordo, uma crítica que proceda pela via da imanência. Por outro lado, foram executadas até o último acorde, mas sem êxito, as melodias do socialismo ético:<sup>6</sup> uma ética filosófica não limitada a afirmações meta-éticas só pode ter lugar, hoje, se se conseguir reconstruir pressupostos e procedimentos comunicativos gerais para a justificação de normas e valores.<sup>7</sup> Nos discursos (*Diskurse*) práticos, é tematizada uma das pretensões de validade que servem de fundamento ao discurso (*Rede*) como sua "base de validade". No agir orientado para o acordo, apresentam-se implicitamente, "desde sempre", pretensões de validade. Essas pretensões universais (ou seja, pretensões de compreensibilidade da expressão simbólica, de verdade do conteúdo proposicional, de veridicidade das manifestações externas intencionais e de justeza do ato lingüístico em referência a normas e valores válidos) penetraram nas estruturas gerais da comunicação possível. Nessas pretensões de validade, a teoria da comunicação pode buscar uma pretensão de razão que é leve, mas obstinada, jamais reduzida ao silêncio, ainda que raramente satisfeita, e que certamente deve ser *de facto* reconhecida em todos os casos e todas as vezes em que se queira agir consensualmente.<sup>8</sup> Se isso é idealismo, então é preciso dizer que ele faz parte, de modo ilianamente naturalista, das condições de reprodução de um gênero que deve conservar a sua própria vida através do trabalho e da interação, e, portanto, *também* por força de proposições capazes de verdade e de normas carentes de justificação.<sup>9</sup>

c) As linhas de conjugação não passam apenas entre a teoria do agir comunicativo e os *fundamentos* do materialismo histórico. Ao examinar as hipóteses singulares sobre teoria da evolução, deparamo-nos com problemas que, ao contrário, tornam necessárias considerações de teoria da comunicação. Enquanto Marx localizou os processos de aprendizagem evolutivamente relevantes (na medida em que encaminham as ondas de desenvolvimento das épocas) na dimensão do pensamento objetivante, do saber técnico e organizativo, do agir instrumental e estratégico — em suma, das *forças produtivas* —, emergiram nesse meio-tempo boas razões para justificar a hipótese de que, também na dimensão da convicção moral, do saber prático, do agir comunicativo e da regulamentação consensual dos conflitos de ação, têm lugar processos de aprendizagem que se traduzem em formas cada vez mais maduras de integração social, em novas *relações de produção*, que são as únicas a tornar possível, por sua vez, o emprego

de novas forças produtivas. Uma posição importante para a estratégia teórica chega assim a tocar nas estruturas de racionalidade, que encontram expressão nas imagens do mundo, nas idéias morais e nas formações de identidade; que têm eficácia prática nos movimentos sociais e que, por fim, se materializaram em sistemas de instituições. Particular interesse têm também os modelos sistematicamente reconstruíveis do desenvolvimento de estruturas normativas. Esses modelos estruturais descrevem uma *lógica de desenvolvimento* imanente às tradições culturais e à modificação institucional. Essa lógica nada diz a respeito dos mecanismos de desenvolvimento, afirmando apenas algo acerca das margens de variação em cujo interior os valores culturais, as idéias morais, as normas, etc., podem ser modificados, a um dado nível de organização da sociedade, encontrando formas históricas diversas. Em sua *dinâmica de desenvolvimento*, essa mutação de estruturas normativas permanece dependente tanto dos desafios evolutivos representados por problemas sistêmicos irresolvidos e economicamente condicionantes, quanto dos processos de aprendizagem que são a resposta a tais desafios. Em outras palavras: a cultura permanece um fenômeno superestrutural, embora na passagem para novos níveis de desenvolvimento ela pareça ter um papel mais preeminente do que o supuseram até agora muitos marxistas.

Essa "preeminência" explica a contribuição que a teoria da comunicação, a meu ver, pode fornecer a um materialismo histórico renovado. Gostaria de, pelo menos, indicar nos dois parágrafos seguintes em que pode consistir uma tal contribuição.

2. As estruturas da intersubjetividade produzida linguisticamente, investigadas de modo prototípico com base em ações linguísticas elementares, são tão constitutivas para os sistemas de sociedade quanto as estruturas da personalidade. As primeiras podem ser entendidas como tecido de ações comunicativas; as segundas podem ser consideradas sob o aspecto da capacidade de linguagem e de ação. Deifrontamos com essas estruturas de consciência quando examinamos as instituições sociais e as qualificações de ação dos indivíduos associados, para nelas descobrir traços distintivos gerais. Isso pode ser visto muito bem nas instituições e nas orientações especializadas na manutenção da intersubjetividade do acordo, ameaçada por conflitos de ação, ou seja, na moral e no direito. Quando o consenso de fundo das rotinas cotidianamente exercidas se quebra, as regulamentações consensuais (produzidas com base na renúncia à violência) dos conflitos de ação fazem com que o agir comunicativo prossiga com outros meios. Portanto,

moral e direito definem o núcleo da interação. Revela-se aqui, por conseguinte, a identidade das estruturas de consciência, encarnadas, por um lado, nas instituições do direito e da moral, e, por outro, expressas nos juízos morais e nas ações dos indivíduos. A psicologia cognoscitiva do desenvolvimento documentou, no caso da ontogênese, diversos níveis de consciência moral, descritos singularmente como modelos ou esquemas pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais de solução dos problemas.<sup>10</sup> Os mesmos modelos se repetem na evolução social das idéias morais e jurídicas.

Os modelos ontogenéticos foram certamente melhor analisados e verificados do que os seus correspondentes social-evolutivos. Todavia, não pode surpreender o fato de que, na história do gênero, encontrem-se estruturas homólogas de consciência, se considerarmos que a intersubjetividade (linguisticamente produzida) do acordo assinala que, em tal história, verificou-se a inovação que tornou inicialmente possível o plano da aprendizagem sócio-cultural. Nesse plano, a reprodução da sociedade e a socialização dos seus membros são dois aspectos do mesmo processo, ambos dependentes das mesmas estruturas.

Refiro-me às estruturas de consciência do direito e da moral — que são homólogas na história do indivíduo e na do gênero — em diversas contribuições contidas no presente volume.<sup>11</sup> Não pretendo alongar-me aqui ulteriormente sobre esse ponto. Mas as homologias não se limitam a esse núcleo central da interação. Para que a colocação teórica aqui apresentada no plano programático possa ter sucesso, é preciso investigar as estruturas de racionalidade também em terrenos empíricos ou conceitualmente até agora pouco estudados: os terrenos de desenvolvimento do Eu e da evolução das imagens do mundo, por um lado, e, por outro, os das identidades do Eu e do grupo.

Vejamos, antes de mais nada, o *desenvolvimento do Eu*. A ontogênese pode ser examinada sob os três aspectos da capacidade de conhecimento, de linguagem e de ação. Podemos colocar esses três aspectos do desenvolvimento cognoscitivo, linguístico e interativo sob uma idéia unificadora do desenvolvimento do Eu: o Eu se forma em um sistema de delimitações. A subjetividade da natureza interna é delimitada com relação à objetividade de uma natureza externa perceptível, com relação à normatividade da sociedade e à intersubjetividade da linguagem. Realizando tais delimitações, o Eu se sabe não apenas como subjetividade, mas como uma instância que "desde sempre" transcendeu os limites da subjetividade, realizando essa operação, ao mesmo tempo, na cognição, na linguagem e na interação: o Eu pode se identificar consigo mesmo precisamente mediante a distinção entre o que é meramente subjetivo e o não-subjetivo. Partindo de Hegel e

chegando, através de Freud, até Piaget, desenvolveu-se a idéia de que sujeito e objeto se constituem reciprocamente, e que o sujeito só pode se tornar consciente de si mesmo em relação com — e na construção de — um mundo objetivo. Esse não-subjetivo é, por um lado, "objeto" no sentido de Piaget: a realidade objetiva do ponto de vista cognoscitivo e que é disponível para a manipulação; por outro, é "objeto" no sentido de Freud: a esfera da interação aberta e explorada comunicativamente e guarnecida através de identificações. O ambiente diferencia-se nessas duas regiões (natureza externa e sociedade); mas é integrado pelo fato de que cada uma dessas duas esferas de realidade reflete-se na outra (por exemplo, a natureza como "imã natureza", que deve ser cuidada e preservada de modo análogo à sociedade; ou a sociedade como jogo estratégico, como sistema, etc.). A linguagem, de resto, destaca-se das esferas objetivas como região própria.

As psicologias cognoscitivista e psicanalítica do desenvolvimento já recolheram provas evidentes em favor da afirmação de que o desenvolvimento do Eu realiza-se por estágios. De modo bastante esquemático, gostaria de distinguir, entre os estágios de desenvolvimento: *a*) o simbólico, *b*) o egocêntrico, *c*) o sociocêntrico-objetivista e *d*) o universalista.<sup>12</sup>

*a*) Durante o primeiro ano de vida, não se encontram indícios de uma separação objetiva entre sujeito e objeto. Ao que parece, a criança — nessa fase — não é capaz de perceber o próprio físico como corpo, como sistema que mantém os próprios limites. A simbiose entre a criança, a pessoa de referência e o ambiente é tão estreita que, *stricto sensu*, não tem sentido falar de delimitação da subjetividade.

*b*) No período subsequente, que coincide com a fase sensorial-motora e pré-operativa de Piaget, a criança chega a diferenciar entre Eu e ambiente: começa a perceber objetos permanentes em seu ambiente, mas sem diferenciar univocamente esse último em esfera física e esfera social. Também a delimitação em face do ambiente não é ainda objetiva. Pode-se ver isso nas manifestações do egocentrismo cognoscitivo e moral. A criança não é capaz de perceber situações independentemente de seu próprio ponto de vista, nem de compreendê-las e julgá-las; pensa e age, ao contrário, com base numa perspectiva ligada ao próprio corpo.

*c*) Com início do estágio das operações concretas, a criança realizou o passo decisivo no sentido da construção de um sistema de delimitações do Eu. Ela diferencia agora entre coisas e eventos perceptíveis e manipuláveis, por um lado, e sujeitos compreensíveis de ação e suas expressões externas, por outro; e não confunde mais os sinais

lingüísticos com o referente e com o significado do símbolo. Tomando consciência do caráter perspectivista de seu próprio ponto de vista, a criança aprende a delimitar sua subjetividade em relação à natureza externa e à sociedade. Por volta do sétimo ano de vida, desaparecem as pseudomentiras, o que é um índice da distinção entre fantasias e percepções, entre impulsos e obrigações. No final dessa fase, o desenvolvimento cognoscitivo levou a uma objetivação da natureza externa, enquanto o desenvolvimento lingüístico-comunicativo tornou possível dominar um sistema de atos lingüísticos, e o desenvolvimento interativo levou a articular complementariamente expectativas generalizadas de comportamento.

*d*) Só com a adolescência é que o jovem é capaz de se libertar progressivamente do dogmatismo da fase anterior de desenvolvimento. Com a capacidade de pensar por hipóteses e de trabalhar com discursos, o sistema das delimitações do Eu torna-se reflexivo. Até aqui, o Eu epistêmico ligado a operações concretas tivera diante de si uma natureza objetivada, enquanto o Eu prático — restrito às perspectivas de grupo — se reduzira a sistemas de normas naturais-espontâneas. Mas, tão logo o jovem deixa de aceitar ingenuamente as pretensões de validade contidas em afirmações e normas, ele pode tanto transcender o objetivismo de uma natureza dada, explicando o dado à luz de hipóteses que partem de condições accidentais de contorno, quanto romper o sociocentrismo de um ordenamento superado, entendendo (e, em certos casos, criticando) as normas existentes como meras convenções, se vistas à luz de princípios. Na medida em que é questionado o dogmatismo do dado e do existente, as esferas objetivas constituídas de modo pré-científico podem — em relação com o sistema das delimitações do Eu — ser relativizadas, de modo a nos pôr em condições de vincular as teorias às realizações cognoscitivas de sujeitos que pesquisam e de relacionar os sistemas de normas com a formação de vontade de sujeitos que vivem em conjunto.

Ao buscar homologies entre o desenvolvimento do Eu e a evolução das imagens do mundo, é preciso evitar paralelismos precipitados:

— É fácil se deixar desviar pela confusão entre estruturas e conteúdos: a consciência individual e a tradição cultural podem coincidir no conteúdo, sem por isso expressarem as mesmas estruturas de consciência.

— Nem todos os indivíduos são igualmente representativos do grau de desenvolvimento de sua sociedade: nas sociedades modernas, por exemplo, o direito tem uma estrutura universalista, ainda que muitos membros dessas sociedades não sejam capazes de julgar, dei-



xando-se guiar por princípios. Ao contrário, nas sociedades arcaicas, houve indivíduos que dominavam operações formais de pensamento, embora a imagem mítica do mundo coletivamente partilhada correspondesse a um estágio inferior do desenvolvimento cognoscitivo.

— O modelo ontogenético de desenvolvimento não pode refletir as estruturas da história do gênero, pelo simples fato de que as estruturas coletivas de consciência valem tão-somente para os membros adultos da sociedade: os estágios de interação incompleta que surgem ontogeneticamente em primeiro lugar não encontram correspondência nem mesmo nas sociedades mais antigas, já que as relações sociais com a organização familiar tiveram desde o início a forma de expectativas generalizadas de comportamento, ligadas de modo complementar (ou seja, a forma de interação incompleta).

— Finalmente, são diversos os pontos de referência, na história individual e na história do gênero, com base nos quais são avaliadas as mesmas estruturas de consciência: a conservação do sistema de personalidade coloca imperativos inteiramente diversos dos que são colocados pelo sistema social.

Na comparação estrutural entre desenvolvimento do Eu e desenvolvimento da imagem do mundo, surge ainda uma limitação bastante especial. A força criadora de unidade das imagens do mundo não se volta apenas contra as dissonâncias cognoscitivas, mas também contra a desintegração social. A estruturação unitária do patrimônio de saber recolhido e harmonizado no sistema de interpretação não se refere apenas à unidade do Eu epistêmico, mas também à do Eu prático. É preciso, aqui, mais uma vez, estabelecer uma separação entre as idéias jurídicas e morais, por um lado, e, por outro, os conceitos e as estruturas que servem diretamente para estabilizar as identidades do ego e do grupo: por exemplo, a idéia das potências originárias, dos deuses, das representações da alma, dos conceitos de destino, etc. Essa construção complexa proíbe uma comparação global entre desenvolvimento do Eu e desenvolvimento das imagens do mundo. Portanto, temos aqui de especificar pontos de referência abstratos e singulares, válidos para essa comparação. Assim, ao desenvolvimento do Eu, deveria corresponder um processo de descentramento das imagens do mundo. Também para o desenvolvimento cognoscitivo *stricto sensu*, podemos pesquisar isomorfias nos conceitos-base e nas estruturas lógicas dos sistemas coletivos de interpretação.

Apesar de todas essas reservas, é possível indicar certas homologias. Isso vale, antes de mais nada, para o *desenvolvimento cognoscitivo*. Na ontogênese, observam-se seqüências de conceitos-base de estruturas lógicas que são afins às da evolução das imagens do mun-

do.<sup>13</sup> por exemplo, a diferenciação dos horizontes temporais, bem como a separação entre o tempo mensurado na física e o tempo vivido biograficamente; a construção de um conceito de causalidade que, inicialmente entendido de modo global, se especifica posteriormente em relação ao nexo causal de coisas e de eventos, por um lado, e, por outro, em relação ao sentido motivacional de ações, para ser finalmente colocado como fundamento dos conceitos hipotéticos de lei de natureza e de norma de ação; ou ainda a diferenciação interna do conceito de substância, que compreende inicialmente coisas animadas e inanimadas, em objetos que se deixam manipular e em objetos sociais, que podem ser encontrados nas interações. Döbert, por exemplo, tentou reconstruir (do ponto de vista da explicação, gradualmente conduzida, de conceitos-base de teoria da ação) o desenvolvimento das religiões, desde o mito primitivo até a chamada religião moderna, restrita a uma ética profana de comunicação.<sup>14</sup> O mesmo vale para as estruturas lógicas. O mito permite explicações narrativas, com a ajuda de histórias exemplares; imagens cosmológicas do mundo, filosofias e grandes religiões já permitem explicações dedutivas a partir de princípios supremos (com os quais as ações míticas originárias transmudaram-se em "inícios" de argumentação, além dos quais não se pode ir); as ciências modernas, finalmente, permitem explicações nomológicas e justificações práticas, com o auxílio de teorias e construções passíveis de revisão e controladas com base na experiência. Se analisarmos formalmente esses diversos tipos de explicação (e de justificação), veremos correspondências com a ontogênese, na base de uma lógica de desenvolvimento. Em nosso contexto, porém, interessam-nos menos as analogias estruturais entre imagens do mundo e desenvolvimento (*stricto sensu*) cognoscitivo do que as analogias entre imagens do mundo e *sistema de delimitações do Eu*.

Ao que parece, o mundo de representações mágico-animistas das sociedades paleolíticas foi bastante particularista e pouco coerente. E tão-somente com as representações míticas de ordem do mundo que se torna possível construir um nexo de analogias, no qual todos os fenômenos naturais e sociais são articulados e podem ser transformados uns nos outros.

Na concepção egocêntrica do mundo da criança, que pensa de modo pré-operacional, todos os fenômenos são relativizados em função do centro constituído pelo Eu infantil; do mesmo modo, na imagem sociomórfica do mundo, essa relativização se dá em função do centro representado pelo grupo tribal. Isso não significa que os membros da tribo tenham formado uma consciência distinta da realidade normativa de uma sociedade, separada da natureza objetivada; com efeito, essas

duas regiões não são ainda claramente separadas. Só com a passagem para sociedades organizadas de modo estatal é que as imagens míticas do mundo se encarregam também de legitimar os ordenamentos de poder (que pressupõem já o nível convencional de um direito moralizado). Portanto, ao mais tardar com essa passagem, deve ter-se modificado a atitude ingênua em face do mito. Dentro de um horizonte temporal mais fortemente diferenciado, foi criada uma distância com relação ao mito e esse foi transformado em tradição, a qual é separada da realidade normativa da sociedade e de uma natureza parcialmente objetivada. Mesmo que ainda subsistam traços sociomórficos, esses mitos desenvolvidos estabelecem uma unidade na multiplicidade dos fenômenos, a qual — do ângulo formal — assemelha-se à concepção sociocêntrico-objetivista do mundo que a criança tem ao nível das operações concretas.

A ulterior passagem das grandes civilizações arcaicas para as civilizações desenvolvidas é marcada por uma ruptura com o pensamento mítico. Nasce imagens cosmológicas do mundo, filosofias e religiões que substituem as explicações narrativas dos contos míticos por fundamentações argumentativas. As tradições que remontam a grandes figuras de fundadores são um saber explicitamente ensinável e passível de dogmatização, ou seja, de ser racionalizado a fundo e de modo profissional. As imagens racionalizadas do mundo são, em suas figuras articuladas, expressão do pensamento formal-operacional e de uma consciência moral guiada por princípios. A totalidade do mundo concebida de modo cosmológico ou monoteísta corresponde formalmente à unidade que o jovem é capaz de produzir ao nível do universalismo. Todavia, as estruturas universalistas da imagem do mundo devem ser compatibilizadas com a atitude tradicionalista em face do ordenamento político que reinava nos antigos impérios; o que é possível, sobretudo, porque os princípios supremos aos quais se reportam todas as argumentações são ainda subtraídos à própria argumentação e imunizados contra as objeções. Assim, na tradição do pensamento ontológico, essa impossibilidade de ir além dos princípios é garantida mediante o conceito de absoluto (ou de plena auto-suficiência).

Quando se afirmam na economia capitalista e no Estado moderno formas universalistas de relacionamento, a atitude em face da tradição judaico-cristã e grego-ontológica sofre uma fratura de tipo subjetivista (Reforma e filosofia moderna). Os princípios supremos perdem o seu caráter de indubitabilidade; a fé religiosa e a atitude teórica tornam-se reflexivas. O progresso das ciências modernas e o avanço da formação de vontades político-morais não são mais prejudicados por uma ordem certamente fundamentada, mas colocada como

absoluta. Somente agora pode ser liberado o potencial universalista já contido nas imagens do mundo racionalizadas. A unidade do mundo não pode mais ser garantida objetivamente através da hipótese de princípios criadores da unidade (Deus, o Ser ou a natureza); pode apenas ser afirmada reflexivamente, com base na unidade da razão (ou em uma conformação racional do mundo, a "realização da razão"). A unidade da razão teórica e da razão prática torna-se então o problema-chave das modernas interpretações do mundo, que perderam o caráter de imagens do mundo.

Essas rápidas observações querem apenas sugerir a fecundidade heurística da suposição de que existem analogias entre as estruturas do Eu e as das imagens do mundo: em ambas as dimensões, o desenvolvimento leva evidentemente a um descentramento progressivo<sup>15</sup> do sistema de interpretação e a uma delimitação categorial cada vez mais unívoca da subjetividade da natureza interior em face da objetividade da natureza externa, bem como à delimitação da normatividade da realidade social e da intersubjetividade da realidade lingüística.

3. Existem homologias, ademais, entre as estruturas da identidade do Eu e as da identidade do grupo. Enquanto o Eu epistêmico caracteriza-se (como Eu em geral) pelas estruturas gerais da capacidade de consciência, de linguagem e de ação, que todo Eu singular tem em comum com todos os outros Eus, o Eu prático se forma e se afirma como Eu individual na realização de suas ações. O Eu prático torna segura a identidade da pessoa no interior das estruturas epistêmicas do Eu em geral. O Eu prático afirma a continuidade biográfica e os limites simbólicos do sistema de personalidade, na medida em que volta sempre a efetivar as próprias auto-identificações no mundo, de modo a poder localizar a si mesmo nas relações intersubjetivas de seu mundo social de maneira unívoca, ou seja, ao mesmo tempo inconfundível e reconhecível. Em suma: a identidade da pessoa é, de certo modo, o resultado das realizações de identificação da própria pessoa.<sup>16</sup>

Realizamos identificações com *coisas* e *eventos* (e, por derivação, também com pessoas e com suas expressões) em atitude proposicional, isto é, todas as vezes que fazemos (ou compreendemos) uma afirmação que a eles se refira. Ao fazer isso, empregamos substantivos, conotações, pronomes demonstrativos, etc. Expressões (ou gestos) indicativos contêm características identificadoras, que — num dado contexto — são suficientes para selecionar, no interior de uma classe de objetos iguais, um objeto determinado, e precisamente aquele a que pretende-

mos nos referir (por exemplo: para distinguir *esta* pedra, da qual quero afirmar algo, de todas as demais pedras). Lugares espaço-temporais são as conotações mais abstratas que se adaptam à identificação de um corpo qualquer. Também as *personas* são identificáveis por meio dessa atitude proposicional, ou seja, com base na altura, na cor dos olhos e dos cabelos, de cicatrizes, de impressões digitais, etc.<sup>17</sup> Mas, em casos difíceis, essas indicações criminológicas não bastam; aliás, em casos extremos, ficamos reduzidos a esperar que seja a própria pessoa em questão a declarar sua identidade. Enquanto a pessoa nega ter a identidade que lhe é atribuída proposicionalmente, não podemos saber de modo seguro se ela está simplesmente negando a própria identidade, se não é capaz de conservá-la (ou seja, se não está "cinda" em sua personalidade) ou se não é de modo algum a pessoa que supomos que seja com base em conotações externas. Pode existir uma evidência esmagadora quanto à *identidade corpórea* de uma pessoa; mas, para se ter certeza quanto à *identidade da pessoa*, temos de abandonar a atitude proposicional e interrogar com atitude prática (*performativer Einstellung*) o interessado sobre a sua identidade, pedindo-lhe para *identificar-se por si mesmo*. Em casos duvidosos, temos de identificar outras pessoas, em última instância, com base nas conotações segundo as quais elas mesmas se identificam.

Ora, ninguém pode edificar sua própria identidade independentemente das identificações que os outros fazem dele.<sup>18</sup> Trata-se certamente de interações realizadas pelos outros não na atitude proposicional de observadores, mas na atitude prática de participantes na interação. E o Eu tampouco realiza suas auto-identificações em atitude proposicional; enquanto Eu pratico, ele se apresenta realizando o agir comunicativo. Em tal agir, os interessados devem supor um do outro que o *distinguir-se do outro* seja a cada momento reconhecido pelo outro. Portanto, o fundamento para a afirmação da própria identidade não é a auto-identificação *tout court*, mas a auto-identificação intersubjetivamente reconhecida.

As expressões "Eu" e "Tu" não têm, ao contrário dos pronomes pessoais da terceira pessoa, o sentido referencial de expressões denotativas usadas proposicionalmente; ao contrário, derivam seu sentido referencial dos papéis ilocutivos da *performance* linguística: eles têm, em primeira instância, o sentido de auto-representações recíprocas. O mesmo sentido prático (de *performance*) cabe às expressões "Nós" e "Vós", as quais se comportam com relação ao pronome pessoal da terceira pessoa do plural como "Eu" e "Tu" se comportam em relação ao pronome pessoal da terceira pessoa do singular. Surge aqui, toda-via, uma interessante assimetria.

A expressão "Nós" não é usada somente em ações linguísticas coletivas relativas a um destinatário que assume o papel comunicativo de "Vós", na condição de reciprocidade pela qual "Nós" somos para eles, por nossa vez, um "Vós". Em ações linguísticas individuais, a expressão "Nós" pode ser usada também de modo tal que uma proposição correspondente pressuponha não a relação complementar diante de um outro grupo, mas uma relação voltada para outros indivíduos do mesmo grupo:

1) Nós participamos de uma manifestação (enquanto vós permanecemos em casa).

2) Nós estamos todos no mesmo barco.

A proposição 1) dirige-se a um outro grupo, enquanto a 2) refere-se a membros do próprio grupo. Proposições do segundo tipo não têm somente o sentido auto-referencial usual, mas também o da auto-identificação: nós somos X (onde X = alemães, hamburgueses, mulheres, ruivos, artesãos, negros, etc., entre os possíveis significados). Também a expressão "Eu" pode ser usada com finalidades de auto-identificação: mas a auto-identificação de um Eu exige o reconhecimento intersubjetivo por parte de outros Eus, que devem por seu turno assumir o papel comunicativo de um Tu. Ao contrário, a auto-identificação de um grupo não requer o reconhecimento intersubjetivo por parte de um outro grupo: um Eu que se identifica como "Nós" pode ser confirmado por um outro Eu que se identifica com um "Nós" de igual significado. O reconhecimento recíproco dos membros do grupo requer relações Eu-Tu-Nós.

Isso não é isento de consequências para a construção da identidade coletiva. Gostaria de reservar a expressão "identidade coletiva" para os grupos de referência que são essenciais para a identidade dos seus membros; que são, de certo modo, "atribuídos" aos indivíduos, não podendo ser por eles escolhidos a bel-prazer; e que têm uma continuidade que vai além das perspectivas biográficas de seus membros. Para a construção de tais identidades, são suficientes relações Eu-Tu-Nós; não são condições necessárias das mesmas relações Nós-Vós, como o são as relações Eu-Tu na construção de uma identidade de pessoa. Em outras palavras: um grupo pode entender-se e definir-se como totalidade de modo tão exclusivo que viva na idéia de englobar todos os possíveis participantes de interações, enquanto tudo o que não faz parte dela torna-se um *neutrum*, sobre o qual se podem fazer afirmações na terceira pessoa, mas com o qual não se podem *stricto sensu* travar relações interpessoais. (É o caso, por exemplo, dos bárbaros situados nas fronteiras das grandes civilizações antigas.)

Não posso alongar-me mais sobre a lógica do emprego dos pronomes pessoais, a qual fornece a chave para entender o conceito de identidade.<sup>19</sup> Gostaria, porém, de recordar brevemente os estágios ontogenéticos da formação de identidade, para precisar o sentido sobre cuja base a identidade do Eu é entendida como capacidade de conservar a própria identidade.

Fiz até agora uma distinção entre a identidade que é atribuída proposicionalmente a coisas e eventos, por um lado, e, por outro, a identidade que as pessoas pretendem para si mesmas e que afirmam no agir comunicativo. Ao contrário, não mencionei a identidade que é própria de organismos que conservam seus próprios limites, que não têm apenas uma identidade "para nós" enquanto observadores, mas também uma identidade "para si", sem contudo poder representá-la e consolidá-la no *medium* de uma intersubjetividade produzida linguisticamente. (Em 1928, com seu importante livro sobre os "níveis do orgânico", Helmut Plessner buscou — com o auxílio de um aparelho conceitual afim à filosofia da reflexão e modelado a partir de Fichte — distinguir entre diversas "posicionalidades" e precisar o conceito de identidade natural de seres vivos.) Provavelmente, também a "identidade natural" de certas fases da primeira infância repousa sobre o caráter transtemporal do organismo capaz de conservar os próprios limites, ou seja, do próprio corpo, que a criança aprende pouco a pouco a distinguir do ambiente físico-social. Ao contrário, a unidade da pessoa, que é construída através de uma auto-identificação intersubjetivamente reconhecida (analisada por G. H. Mead), apóia-se sobre a participação na — e sobre a delimitação da — realidade simbólica de um grupo, assim como sobre a possibilidade de se localizar em tal realidade. A unidade da pessoa se forma através da internalização dos papéis, inicialmente ligada e, mais tarde, liberada das pessoas de referência concretas: trata-se, antes de mais nada, dos papéis geracionais e sexuais, que determinam a estrutura da família. Essa identidade de papel, centrada em torno do sexo e da idade e integrada à imagem do próprio corpo, torna-se mais abstrata e, ao mesmo tempo, mais individual na medida em que o jovem se apropria de sistemas extrafamiliares de papéis — para chegar até o ordenamento político, interpretado e justificado através de uma tradição complexa.

A propriedade de assegurar continuidade, característica das identidades de papel, decorre da validade intersubjetiva e da estabilidade temporal das expectativas de comportamento. No caso em que o desenvolvimento da consciência moral leve além do estágio convencional, a identidade de papel se quebra, já que o Eu se retira para alguém de todos os papéis particulares. Um Eu ao qual é atribuída a

capacidade de julgar, isto é, de considerar hipoteticamente e de fundar normas com base em princípios interiorizados, não pode mais ligar sua identidade a papéis singulares e a normas preexistentes.<sup>20</sup> A continuidade não pode mais ser produzida, a não ser mediante uma própria realização de integração. Dessa capacidade, o sujeito do desenvolvimento dá uma prova exemplar quando abandona suas identidades precedentes, ligadas a papéis familiares, para passar a identidades cada vez mais abstratas, ancoradas finalmente nas tradições e nas instituições da comunidade política. A identidade de papel é substituída pela identidade do Eu, na exata medida em que o Eu generaliza essa capacidade de superar uma velha identidade e aprende a resolver as crises de identidade, reconquistando a nível mais alto o equilíbrio perdido entre si e uma realidade social modificada. O Eu, então, pode conservar diante dos outros a sua identidade, dando expressão — em todos os desmentidos de papel relevantes — à relação paradoxal através da qual ele é igual ao outro e, ao mesmo tempo, absolutamente diverso dele, e representando a si mesmo como o sujeito que organizou suas interações num contexto biográfico inconfundível.<sup>21</sup>

Na sociedade moderna, essa identidade do Eu pôde ter como suporte o papel profissional individual. O papel profissional, entendido em sentido weberiano, foi o mais importante veículo do esboço de uma carreira biográfica criadora de unidade. Esse veículo parece estar hoje fugindo cada vez mais do alcance da mão. Assim, o feminismo é o exemplo de um movimento de emancipação que (sob o *slogan* da auto-realização) busca soluções exemplares para estabilizar a identidade do Eu, em condições que fazem a mulher ver como problemática precisamente a ligação ao papel profissional como ponto de cristalização da própria biografia.

Se nos colocarmos agora à busca de homologias entre modelos de desenvolvimento da identidade e modelos de conformação histórica das identidades coletivas, temos novamente de evitar paralelismos precipitados. Valem aqui as mesmas reservas que já mencionei.<sup>22</sup> Gostaria de aduzir três reservas particulares. A identidade coletiva de um grupo ou de uma sociedade assegura continuidade e re-conhecibilidade. Por isso, ela varia com a variação dos conceitos de tempo, nos quais a sociedade pode especificar exigências de continuar-igual-a-si-mesmo. Também o tempo individual de vida é esquematizado diferentemente nos diversos estágios do desenvolvimento cognoscitivo; mas é objetivamente delimitado, ao menos, pelo nascimento e pela morte. Ao contrário, não existem cortes objetivos comparáveis no caso da existência histórica de uma sociedade, a qual transcende as gerações e, em alguns casos, as épocas. A identidade coletiva continua a estabelecer de

que modo uma sociedade se delimita em face de seu ambiente natural e social. Também sob esse ângulo, não existem analogias míticas. Um mundo vital (*Lebenswelt*) pessoal é limitado pelo horizonte de todas as possíveis experiências e ações que podem ser atribuídas ao indivíduo no intercâmbio com seu ambiente social. Os limites simbólicos de uma sociedade se formam, antes de mais nada, como horizonte das ações que ela se atribui internamente de modo intercambiável.

Mais importante, ainda, é a terceira característica: a identidade coletiva regula a participação dos indivíduos na sociedade (ou a sua exclusão da mesma). Sob esse aspecto, subsiste uma relação complementar entre identidade do Eu e de grupo, já que a unidade da pessoa se forma através das relações com as pessoas do mesmo grupo; e o desenvolvimento da identidade se caracteriza, como já recordamos, pelo fato de que é dissolvida a identificação inicialmente realizada com grupos concretos e menos complexos (família), identidade que é depois subordinada à que se processa com unidades mais amplas e mais abstratas (cidade, Estado). Disso resulta a sugestão de partir dos estágios ontogenéticos da identidade do Eu para concluir e completar esse desenvolvimento com as estruturas sociais do grupo tribal, do Estado e, finalmente, das formas globais de relação. Sobre isso, formulei em outro local algumas suposições, mas devo hoje reconhecer que substituí a complexidade do nexo entre identidade coletiva, imagens do mundo e sistemas de normas. Com Parsons, podemos distinguir entre valores culturais, sistemas de ação em que os valores são institucionalizados, e coletividades que atuam no interior desses sistemas. Para a identidade de uma coletividade, tem então importância somente um *determinado* setor da cultura e dos sistemas de ação: ou seja, os valores fundamentais e as instituições-base que, recolhendo um consenso indiscutível, desfrutam no grupo de uma espécie de validade fundamental. Os membros individuais do grupo podem perceber a destruição ou a infração desse núcleo normativo apenas como ameaça à própria identidade. As diversas formas de identidade coletiva podem ser lidas apenas em tais núcleos normativos, nos quais os membros individuais "sabem estar unidos".

Nas sociedades neolíticas, a identidade coletiva é garantida pelo fato de que os indivíduos reportam sua própria proveniência à figura de um ancestral comum, reafirmando assim — no interior de sua imagem mítica do mundo — a consciência de uma comum origem cosmogônica. Ao contrário, a identidade de pessoa se constitui para o indivíduo mediante identificações com um grupo tribal, o qual, por seu turno, é percebido como parte de uma natureza interpretada segundo categorias de interação. Já que a realidade social ainda não é rigoro-

samente distinguida da natureza, os limites do mundo social se confundem com os do mundo em geral.<sup>23</sup> Sem uma clara definição dos limites do sistema social, não existe um ambiente natural ou social *stricto sensu*; os contatos com as tribos estrangeiras são interpretados no interior dos laços de parentesco já conhecidos. Inversamente, os encontros com as grandes civilizações — que não mais se deixam assimilar, como as tribos estrangeiras, ao próprio mundo — representam um perigo para a identidade coletiva de sociedades organizadas com base em relações de parentesco (mesmo independentemente do perigo real da conquista colonial).<sup>24</sup>

A passagem para as sociedades organizadas de modo estatal exige a relativização das identidades tribais e a construção de uma identidade mais abstrata, que faz remontar a participação dos indivíduos no grupo não mais a uma genealogia comum, mas à comum participação numa organização ligada a um território. Isso ocorre inicialmente através da identificação com uma figura de senhor, o qual se apresenta como capaz de estabelecer uma estreita ligação e um acesso privilegiado às potências míticas originárias. No âmbito das imagens míticas do mundo, a integração de diversas tradições tribais ocorre graças a uma magnânima ampliação sincrética do mundo dos deuses; essa solução, porém, não é muito estável. As civilizações que se desenvolveram em sentido imperial, por isso, tiveram de garantir sua identidade coletiva de um modo que pressupunha a ruptura com um pensamento mítico. As interpretações universalistas do mundo, fornecidas pelos grandes fundadores de religiões e por filósofos, criam uma comunidade das convicções, que é mediaticizada por uma tradição doutrinária e admite somente objetos abstratos de identificação. Os cidadãos, enquanto membros de comunidades universais de fé, podem reconhecer o seu senhor e o ordenamento por ele representado na medida em que se consiga dar plausibilidade ao poder político, transformando-o de algum modo no legado daquele ordenamento salvífico do mundo no qual se cre e que é colocado como absoluto.

Diferentemente das sociedades tribais arcaicas, os grandes impérios devem se delimitar tanto em relação à natureza externa desocializada quanto à periferia social dos que estão além de suas fronteiras. Mas, dado que a identificação coletiva só pode ser assegurada agora graças a doutrinas com pretensões de universalidade, também o ordenamento político deve se encontrar em harmonia com essa pretensão: não é só por seu nome que os impérios são reinos universais. A periferia deles é flutuante, consistindo de populações aliadas ou subjugadas. Depois, há os bárbaros, que são objeto de guerra ou de missão, ou seja, estrangeiros que são membros potenciais, mas que — enquanto não

tiverem o *status* de cidadãos — não contam como homens em sentido pleno. Somente a realidade de *outros* impérios é incompatível com essa definição das fronteiras e da periferia social do império. Trata-se de um perigo, diante do qual os impérios se fecham em atitude de defesa, apesar da existência de relações comerciais e da difusão de inovações, não mantendo entre si relações diplomáticas no sentido de uma política externa institucionalizada. De qualquer modo, a existência política deles não se baseia num sistema de conhecimentos recíprocos.

Os limites que foram traçados em torno dessa formação de identidade (*Identitätsformation*) revelam-se também em relação ao interior. Nas sociedades organizadas com base no parentesco, a identidade coletiva — na maior parte das vezes — tem correspondido uma identidade de papel do indivíduo, produzida através de estruturas de parentesco. Pelo menos no âmbito das imagens míticas do mundo, um desenvolvimento de identidade que fosse além desse estágio não foi estimulado; e não existiam dificuldades para resolver discrepâncias nos papéis de sacerdote e de xamã.<sup>25</sup> Nas grandes civilizações, que eram fortemente estratificadas, a força integrativa da identidade do império devia, ao contrário, provar sua validade unificando as estruturas de consciência, evolutivamente não contemporâneas, da população rural, da aristocracia, dos artesãos e comerciantes urbanos, dos sacerdotes e dos funcionários, ligando-as a um mesmo ordenamento político. Admite-se um amplo espectro de atitudes de fé com relação à própria tradição: se, para uns, essa é algo similar a um mito, que pode ainda ser ligado a práticas mágicas, para outros se trata, ao contrário, de uma tradição de fé, ainda que corrigida por práticas rituais. A formação e o aperfeiçoamento do saber como objeto de ensinamento chegam até mesmo a reduzir, com frequência, o peso da tradição, quando comparado com o dos argumentos, e a substituir uma atitude de fé fixada na autoridade do magistério por uma atitude teórica. Mas esse potencial universalista não podia ser deixado em condições de se liberar além de uma certa medida, a fim de não permitir que fosse percebida a particularidade do poder e do *status* dos cidadãos, dificilmente oculta por trás da pretensão de universalidade do império; nem podia permitir que isso levasse a discrepâncias graves de consequências.

Discrepâncias desse tipo emergiram repetidamente nos antigos impérios, mas somente com a passagem para a *época moderna* é que se tornaram inevitáveis. O princípio capitalista de organização significa que um sistema econômico despolitizado e regulado pelo mercado se torna algo diferenciado. Esse setor de decisões individuais descentralizadas é organizado no interior do direito privado burguês, segundo

princípios universalistas; com isso, pressupõe-se que os sujeitos jurídicos privados e autônomos, situando-se no interior de uma esfera de relações neutralizadas do ponto de vista ético, persigam de modo racional com relação ao fim seus próprios interesses segundo máximas universais.<sup>26</sup> Uma vez que o setor da produção passa a funcionar com base em orientações universalistas de ação, dele nasce uma forte pressão estrutural que obriga a desenvolver estruturas de personalidade capazes de substituir a tradicional identidade de papel pela identidade do Eu. As sociedades modernas, por conseguinte, devem formar para si uma identidade coletiva compatível, em ampla medida, com estruturas universalistas do Eu. Com efeito, os membros emancipados da sociedade burguesa, cuja identidade convencional se rompeu, podem saber-se unidos aos seus concidadãos em suas qualidades: *a)* de sujeitos livres e iguais de direito privado (o cidadão como proprietário privado de mercadorias), *b)* de sujeitos moralmente livres (o cidadão como homem privado) e *c)* de sujeitos politicamente livres (o cidadão como cidadão do Estado democrático).<sup>27</sup> Assim, a identidade coletiva da sociedade burguesa se forma com base nos critérios, altamente abstratos, da legalidade, da moralidade e da soberania: ou, de qualquer modo, é essa a forma pela qual ela se expressa nas construções jusnaturalistas modernas e nas éticas formalistas.

Ora, essas determinações abstratas se adequam, no máximo, à identidade de cidadãos do mundo, não àquela de cidadãos de um Estado particular, que deve se impor contra outros Estados. O Estado moderno surgiu no século XVI como membro de um sistema de Estados; a soberania de um Estado encontra seus limites na soberania de todos os outros; aliás, tal soberania só se constitui no interior desse sistema, que se apóia sobre o reconhecimento recíproco. Mesmo que esse sistema de Estados tivesse podido cancelar o mundo não europeu, com o qual desde o início se articulara economicamente, definindo-o como periferia, nem mesmo assim teria podido representar a si mesmo como unidade universal no estilo dos grandes impérios: não o permitiam as relações internacionais *entre* os Estados soberanos, baseadas em última instância na ameaça de usar a força militar. Por outro lado, mais ainda do que o Estado das sociedades tradicionais, o Estado moderno deve contar com a lealdade e com a disponibilidade ao sacrifício de uma população social e economicamente mobilizada. E, para impor a todos o serviço militar, não basta evidentemente a identidade de cidadãos do mundo. Isso pode ser visto de modo sintomático na dupla identidade do cidadão presente no Estado moderno: ele é, na mesma pessoa, *homme e citoyen*.<sup>28</sup> Essa concorrência de duas identidades de grupo foi temporariamente silenciada pelo fato de se per-



tencer a uma nação: a nação é a formação de identidade moderna que atenuava e torna subjetivamente suportável a contradição entre o universalismo (imamente ao Estado) do direito burguês e da moral, por um lado, e, por outro, o particularismo de cada Estado singular. Muitos sintomas nos dizem hoje que tal solução, de grande êxito histórico, não é mais uma solução estável. A República Federal tem forças armadas, que o ministro responsável espera que estejam prontas para combater, embora sem se fixar numa imagem determinada do inimigo.<sup>29</sup> Por toda parte, explodem conflitos determinados por questões de raça, de confissão, de língua, por diferenças entre subculturas regionais ou de outro tipo, ou seja, determinados em todos esses casos por fenômenos situados abaixo do limite constituído pela identidade nacional.<sup>30</sup> O movimento operário europeu representou, depois, uma experiência de alter-nativa à identidade nacional, hoje em desagregação.

O materialismo histórico, que se vincula às filosofias burguesas da história, projeta uma identidade coletiva compatível com estruturas universalistas do Eu. O que o século XVIII idealizou com o título de "cosmopolitismo" é agora pensado como socialismo; mas essa identidade é projetada no futuro e torna-se assim tarefa da praxis política. É esse o primeiro exemplo de uma identidade que se tornou reflexiva. de uma identidade coletiva não mais ligada retrospectivamente a determinadas doutrinas e formas de vida, mas, ao contrário, ancorada de modo prospectivo em regras gerais e em programas. Até o presente, tal formação de identidade pôde se conservar apenas no interior de movimentos sociais; é discutível se também sociedades, em condições normais, podem formar para si uma identidade tão fluída. Uma sociedade desse tipo deveria possuir uma grande mobilidade não só em seus recursos produtivos, mas também em seus processos de formação de normas e de valores. Uma experiência que, por enquanto, tem lugar apenas na China.

Inclusive o que esboçamos até aqui pode, no melhor dos casos, levar a que se utilize o desenvolvimento de identidade do indivíduo como chave para apreender a mudança das identidades coletivas: em ambas as dimensões, as projeções de identidade tornam-se manifestamente cada vez mais gerais e abstratas, até que finalmente se toma consciência do mecanismo de projeção como tal e a formação de identidade assume forma reflexiva. Ou seja: torna-se agora algo consciente o fato de que são os indivíduos e a sociedade que, de certo modo, produzem por si mesmos sua própria identidade.<sup>31</sup>

4. Os dois *excursos* precedentes tinham o objetivo de revelar a plausibilidade da pesquisa de estruturas homogêneas de consciência no desenvolvimento do Eu e na evolução social, ou seja, em dois terrenos nos quais as pesquisas não estão comparativamente tão adiantadas como no caso das estruturas das idéias morais e jurídicas. Todos os três complexos remetem às estruturas da intersubjetividade produzida através da linguagem. Direito e moral servem à regulamentação consensual de conflitos de ação e, portanto, à conservação — contra o que a ameaça — de uma intersubjetividade de acordo entre sujeitos capazes de linguagem e de ação. A delimitação de diversas esferas objetivas universais — uma das quais aparece como natureza objetiva externa na atitude proposicional do observador, outra como realidade social normativa na atitude prática de quem participa em interações, e uma terceira como natureza subjetiva própria na atitude expressiva de quem exprime uma intenção — permite a diferenciação (e, caso exigida, a tematização) das pretensões de validade (verdade, justiça, veridicidade) que nós ligamos implicitamente a todos os atos linguísticos. A construção de identidades pessoais e de identidades coletivas correspondentes é, finalmente, um pressuposto necessário para a adoção dos papéis universais de comunicação, que são previstos em todas as situações linguísticas e de ação, e que encontram expressão na lógica do emprego dos pronomes pessoais.

Decerto, a teoria da comunicação que tenho em mente não é tão desenvolvida que possa nos pôr em condições de analisar suficientemente as estruturas simbólicas que estão na base do direito e da moral, de um mundo constituído intersubjetivamente e da identidade de pessoas que agem e de coletividades que vivem juntas. Estamos ainda muito distantes, sobretudo, de poder oferecer reconstruções convincentes dos modelos de desenvolvimento de tais estruturas no plano ontogenético e da história do gênero. O próprio conceito de lógica do desenvolvimento necessita de concretizações ulteriores, a fim de que se possa indicar formalmente o que significa descrever a direção de desenvolvimento na ontogênese e na história do gênero, com a ajuda de conceitos como universalização e individualização, descentramento, autonomização e elevação à condição reflexiva. Se insisto em tal temática, apesar de seu grau ainda insuficiente de explicitação, é porque estou convencido de que as estruturas normativas não seguem simplesmente a linha de desenvolvimento do processo de produção, nem obedecem simplesmente ao modelo dos problemas sistêmicos, mas têm — ao contrário — uma *história interna*. Em anteriores pesquisas,<sup>32</sup> já tentei emprestar fundamento à idéia de que conceitos holísticos, como os de atividade produtiva ou praxis, devem ser seccionados nos con-

ceitos-base de agir comunicativo e de agir racional com relação ao fim, para evitar confundir numa só coisa os processos de racionalização determinantes para a evolução social: a racionalização do agir não tem efeitos apenas sobre as forças produtivas, mas também — de modo autônomo — sobre as estruturas normativas.<sup>33</sup>

*Ações racionais com relação ao fim* podem ser consideradas sob dois aspectos diversos: o da eficácia empírica dos meios empregados e o da consistência da escolha entre meios adequados. Ações e sistemas de ações podem ser *racionalizados* sob ambos os aspectos. A racionalidade dos meios exige um saber empírico tecnicamente utilizável; a racionalidade das decisões exige a explicitação e a consistência interna dos sistemas de valores e das máximas decisórias, assim como a correta dedução dos atos de escolha. Falo de agir estratégico no caso de alternativas concorrentes, sempre que elas sejam determinadas pela intenção de influenciar as decisões da outra de modo racional com relação ao fim, orientando-se portanto tão-somente para o próprio sucesso.

Em contextos de agir social, a racionalização dos meios e de sua escolha significa um *aumento das forças produtivas*, ou seja, uma implementação de saber pleno de seqüências sociais, com cuja ajuda podemos melhorar a qualificação técnica, o emprego organizativo e a capacitação das forças-de-trabalho existentes. Marx viu nisso o motor do desenvolvimento social. Nesse ponto, porém, é preciso distinguir mais exatamente entre: *a)* as estruturas de racionalidade e (em determinados casos) a lógica de desenvolvimento do saber transponível em tecnologias, estratégias ou organizações e qualificações; *b)* os mecanismos em condições de explicar a aquisição desse saber, ou seja, os processos de aprendizagem; e *c)* as condições de contorno em cujo interior é possível implementar o saber disponível, de um modo rico de seqüências sociais. Somente esses três complexos de condições, tomados em conjunto, explicam os processos de racionalização no sentido do desenvolvimento das forças produtivas. Surge aqui, porém, a questão de saber se *outros processos* de racionalização não podem ser igualmente (ou mesmo mais) importantes para a explicação da evolução social. Ao lado do desenvolvimento das forças produtivas, Marx considerava importantes os movimentos sociais. Mas, entendendo a própria luta organizada das classes oprimidas como força produtiva, ele coloca entre os *dois motores* do desenvolvimento social — o progresso técnico-organizativo e a luta de classes — um vínculo que cria confusão e que, de qualquer modo, é insuficientemente analisado.

Ao contrário do agir racional com relação ao fim, o agir *comunicativo* orienta-se, entre outras coisas, no sentido do respeito de nor-

mas intersubjetivamente válidas. No agir comunicativo, pressupõe-se a base de validade do discurso. As pretensões de validade universal (verdade, justiça, veracidade), que pelo menos implicitamente são colocadas e reciprocamente reconhecidas pelos interessados, tornam possível o consenso que serve de base para o agir comum. No agir estratégico, esse *background* de consenso não existe: não se espera que sejam verdadeiras as intenções expressas, e a conformidade a normas de uma exteriorização (ou a justiça da própria norma posta como fundamento) é pressuposta de um modo diverso do que no agir comunicativo, ou seja, de modo contingente. Quem, jogando xadrez, repete movimentos absurdos, desqualifica-se como enxadrista; e quem segue regras diversas das que constituem o jogo de xadrez não está jogando xadrez. O agir estratégico permanece indiferente às suas condições motivacionais, enquanto as premissas consensuais do agir comunicativo podem tornar seguras certas motivações. Por isso, as ações estratégicas devem ser institucionalizadas, ou seja, colocadas dentro de normas intersubjetivamente vinculantes, as quais garantem a realização das condições motivacionais. Também nesse caso, pode-se ainda estabelecer uma separação entre o aspecto do agir racional com relação ao fim que Parsons chama de "aspecto de tarefa" e o quadro do agir comunicativo guiado por normas. No agir racional com relação ao fim, o único pressuposto é que todo sujeito de ação siga por si mesmo (monologicamente) determinadas preferências ou máximas decisórias, independentemente de concordar ou não, nisso, com outros sujeitos de ação. De resto, quando um sistema de ação estratégica (como a guerra) exige que vários sujeitos de ação concordem em determinadas preferências (e na medida em que tal concordância não seja de fato assegurada pelo modo como se situam os interesses), é preciso então uma articulação normativa (ou uma institucionalização) do agir racional com relação ao fim (por exemplo, no quadro da Convenção de Haia). E institucionalização significa, novamente, que é estabelecido um agir consensual, baseado em premissas de validade reconhecidas intersubjetivamente.

O agir comunicativo não pode ser racionalizado nem sob o aspecto técnico dos meios escolhidos, nem sob o aspecto estratégico da escolha dos meios, mas apenas sob o aspecto prático-moral da capacidade de entender e de coordenar do sujeito de ação, bem como da possibilidade de justificação no que se refere à norma de ação. Enquanto a racionalização do agir racional em relação ao fim depende da acumulação de saber verdadeiro (verdadeiro empírica ou analiticamente), o aspecto passível de racionalização do agir comunicativo não tem nada a ver com a verdade proposicional, mas tem muito em

comum com a veridicidade das exteriorizações intencionais e com a justeza das normas. A racionalidade do agir orientado para o acordo (ou consenso) mede-se então pelos seguintes critérios:

— se um sujeito, em suas ações, exterioriza de modo verídico as suas intenções (ou se engana a si mesmo e aos outros sobre o fato de que a norma de ação está tão pouco de acordo com suas necessidades que faz surgir conflitos que devem ser afastados, suspendendo inconscientemente bloqueios internos à comunicação);

— se ocorre efetivamente a pretensão de validade ligada às normas de ação e reconhecida de fato (ou se o contexto normativo existente, não expressando interesses públicos de generalização ou de compromisso, pode por isso ser estabilizado em sua validade factual somente enquanto os interessados são impedidos, através de imperceptíveis barreiras comunicativas, de verificar discursivamente a pretensão de validade normativa).

*Racionalizar* significa aqui o cancelamento das relações de coerção que, penetrando imperceptivelmente nas estruturas comunicativas, impedem — através de bloqueios intrapsíquicos ou intrapessoais da comunicação — que os conflitos sejam afirmados conscientemente e regulamentados de modo consensual.<sup>34</sup> Racionalizar significa a superação de tal comunicação sistematicamente distorcida, na qual o consenso relativo às pretensões de validade reciprocamente colocadas — que servem como suporte à ação —, sobretudo o consenso acerca da veridicidade das exteriorizações intencionais e sobre a justeza das normas de base, é conservado de pé só aparentemente, ou seja, como uma contrafação. Os estágios do direito e da moral, da delimitação do Eu e das imagens do mundo, das formações de identidade dos indivíduos e do coletivo, são estágios desse processo. Os seus progressos não podem ser avaliados com o metro da solução de problemas técnicos, nem da escolha de estratégias justas, mas sim com o metro da obtenção, livre de coerção, de uma intersubjetividade de concordância, ou seja, com o metro da ampliação da esfera do agir consensual, ampliação que se faz acompanhar pelo restabelecimento de uma comunicação não deformada.

A distinção categorial entre agir racional com relação ao fim e agir comunicativo permite assim separar os aspectos sob os quais as ações podem ser racionalizadas. Assim como os processos de aprendizagem não se explicitam apenas na dimensão do pensamento objetivo, mas também na da convicção prático-moral, do mesmo modo a racionalização do agir não se traduz apenas em forças produtivas, mas — através da mediação da dinâmica dos movimentos sociais — em formas de integração social.<sup>35</sup> As estruturas de racionalidade não se

materializam apenas nos mecanismos do agir racional com relação ao fim — e, portanto, em tecnologias, estratégia, organizações e qualificações —, mas também nas mediações do agir comunicativo, nos mecanismos que regulam os conflitos, nas imagens do mundo, nas formações de identidade. Gostaria mesmo de sustentar a tese de que o desenvolvimento dessas estruturas normativas funciona como abridor de caminhos para a evolução social, já que novos princípios de organização social significam novas formas de integração social; e essas, por seu turno, tornam possível a implementação das forças produtivas existentes ou a produção de novas, bem como o aumento da complexidade social.

Poderia ocorrer que a colocação privilegiada que atribuo às estruturas normativas no âmbito da evolução social desse lugar a mal-entendidos: em primeiro lugar, à idéia de que a dinâmica da história do gênero deva ser explicada através de uma história imanente do espírito; e, depois, ao mal-entendido que me atribuiria a intenção de colocar novamente uma lógica de desenvolvimento no lugar das contingências históricas. Por trás do primeiro mal-entendido, está a suposição de que eu abandono facilmente as afirmações materialistas sobre o motor do desenvolvimento social; com o segundo mal-entendido, ao contrário, suspeita-se que a história mais uma vez é logicizada, e que no lugar das análises próprias das ciências empíricas são colocadas mistificações filosóficas. Como já disse, considero que, em ambos os casos, está-se diante de mal-entendidos.

Vamos partir do fato de que, no que se refere às estruturas normativas de uma determinada sociedade, podem ser reconstruídos e verificados modelos de desenvolvimento (não penso aqui em subdi-  
visões de estágios, a serem escolhidos quase ao bel-prazer, mas pretendo me referir a lógicas de desenvolvimento no sentido de Piaget, que devem satisfazer condições bastante improváveis).<sup>36</sup> Tais modelos racionalmente reconstruídos representam então *regras para possíveis soluções de problemas*, ou seja, demarcações meramente formais, e não ainda mecanismos capazes de explicar processos singulares de solução de problemas ou mesmo a aquisição de capacidades gerais de resolvê-los. Os *mecanismos de aprendizagem* deverão ser buscados, antes de mais nada, no plano psicológico. Se se consegue fazê-lo com a ajuda da psicologia cognoscitiva do desenvolvimento, tornam-se depois necessárias ulteriores afirmações empíricas capazes de explicar sociologicamente como processos individuais de aprendizagem entram no patrimônio de saber de uma sociedade, coletivamente acessível. *Capacidades de aprendizagem adquiridas individualmente* e informações a fins já devem estar disponíveis de modo latente nas imagens do

mundo, antes de poderem ser usadas de modo socialmente eficaz, ou seja, de serem traduzidas em *processos de aprendizagem da sociedade*.

Dado que o desenvolvimento cognoscitivo do indivíduo se explica em condições sociais de contorno, há um processo circular entre processos de aprendizagem sociais e individuais. É verdade que se pode afirmar um primado das estruturas sociais de consciência sobre as individuais, com base no fato de que as estruturas de racionalidade encarnadas na família de origem devem depois (com a superação do estágio pré-convenional) ser atingidas numa a uma pela criança, no desenvolvimento de sua competência interativa; por outro lado, o estado inicial das sociedades arcaicas, caracterizado por uma organização de parentesco convencional, por um direito que mal alcançou o estágio pré-convenional e por um sistema egocêntrico de interpretação, só pôde ser alterado mediante a passagem pelo aprendizado construtivo dos indivíduos socializados. As sociedades só "aprendem" em sentido figurado. Para os processos evolutivos de aprendizagem das sociedades, gostaria de afirmar duas séries de condições prévias: por um lado, problemas sistêmicos não resolvidos, que constituem desafios; e, por outro, novos níveis de aprendizagem, já alcançados no plano das imagens do mundo e, portanto, disponíveis de modo latente, mas não ainda incorporados nos sistemas de ação e, portanto, institucionalmente ineficientes.

Os problemas sistêmicos se expressam como fenômenos de perturbação no processo de reprodução de uma sociedade (normativamente fixada em sua identidade). O fato de emergirem problemas que sobrecarregam a capacidade de direção e de controle de uma sociedade, capacidade que é estruturalmente limitada, é um fato contínuo; quando emergem problemas desse tipo, a reprodução da sociedade é colocada em questão, a não ser que ela aceite o desafio evolutivo, mudando a forma existente de integração social, que limita o emprego e o desenvolvimento dos recursos. Saber se essa mudança é efetivamente possível — uma mudança que Marx descreve como revolucionamento das relações de produção —, e como ela é possível do ponto de vista de uma lógica do desenvolvimento, não é algo que possa ser formulado com base nos problemas sistêmicos; trata-se, antes, da questão do acesso a um novo nível de aprendizagem. A solução dos problemas sistêmicos geradores de crise exige: *a)* tentativas de substituir a forma existente de integração social, de tal modo que as estruturas de racionalidade já formadas nas imagens do mundo se materializem em novas instituições; *b)* um ambiente favorável à estabilização de tentativas que tiveram êxito. Toda onda evolutiva é caracterizada por instituições nas quais são encarnadas as estruturas de racio-

nalidade de um estágio de desenvolvimento imediatamente superior: por exemplo, tribunais régios que, no início do desenvolvimento das grandes civilizações, permitem uma jurisdição ao nível *convenional* da consciência moral; ou empresas capitalistas, uma administração estatal racional, normas de direito privado burguês, que — no início da época moderna — organizam de acordo com princípios *universalistas* esteras de agir estratégico neutralizadas no plano ético. Na sociologia, falou-se até agora apenas de uma "institucionalização de valores", a qual faz com que determinadas orientações de valor tornem-se obrigatórias para quem age. Mas, se tento agora compreender os processos evolutivos de aprendizagem com a ajuda do conceito de "comportamento institucional das estruturas de racionalidade", não se trata mais de tornar obrigatórios os conteúdos das orientações, mas sim de abrir possibilidades estruturais de racionalização do agir.

Se observarmos atentamente essa estratégia de explicação, que se demonstrou válida na pesquisa de Klaus Eder sobre a gênese das sociedades organizadas de modo estatal, veremos que as preocupações acima lembradas não têm razão de ser. A análise da dinâmica de desenvolvimento é colocada "materialisticamente", na medida em que se refere aos problemas sistêmicos geradores de crise no âmbito da produção e da reprodução; e essa análise permanece "historicamente" orientada, na medida em que deve buscar as causas das mudanças evolutivas em todo o arco das circunstâncias contingentes. *a)* nas quais sejam adquiridas novas estruturas na consciência individual, que são transformadas em estruturas das imagens do mundo; *b)* nas quais surjam problemas sistêmicos que ultrapassem a capacidade de direção e de controle de uma sociedade; *c)* nas quais possa ser experimentada e estabilizada a corporificação institucional de novas estruturas de racionalidade; e *d)* nas quais possam ser exploradas as novas margens de mobilização dos recursos. Só depois que encontraram realização histórica processos de racionalização que exigem uma explicação ao mesmo tempo histórica e materialista é que podem ser indicados modelos de desenvolvimento para as estruturas normativas da sociedade. Essas lógicas de desenvolvimento documentam a sobrevivência e, nessa medida, também a história interna do espírito. Encontram aqui seu lugar os procedimentos de reconstrução racional *ex post*. Presumivelmente, o desenvolvimento cognoscitivo e o interativo não fazem mais do que esgotar um espaço lógico de possíveis formações de estruturas, que já surgira com a inovação da intersubjetividade linguisticamente produzida, inovação que marcou a história natural no limiar que introduz a forma sócio-cultural de vida.

5. Gostaria de me ocupar agora de duas objeções, que poderiam ser alegadas contra a minha declarada intenção de me vincular ao materialismo histórico.

Antes de mais nada: a investigação do processo capitalista de acumulação, sobre o qual Marx se concentrou prioritariamente, não desempenha quase nenhum papel na reformulação das hipóteses fundamentais relativas à evolução social; em seu lugar, ao contrário, intervem empréstimos não negligenciáveis feitos ao estruturalismo e ao funcionalismo. Por que, então, continuar a insistir na tradição teórica marxista? E mais: por que fazer ainda materialismo histórico, se a intenção de se orientar na ação é melhor satisfeita por uma análise da formação social *presente*?

*ad 1)* A anatomia da sociedade burguesa é uma chave para a anatomia das sociedades pré-modernas; portanto, a análise do capitalismo oferece um acesso privilegiado à teoria da evolução social. É a partir das sociedades capitalistas que podemos extrair o conceito geral de princípio de organização social, já que aqui — graças à relação do trabalho assalariado com o capital — esboça-se pela primeira vez em forma pura, ou seja, econômica, a estrutura de classe. No processo de acumulação, pode-se ainda observar o modelo de crises que ameaçam a existência: foi com o sistema econômico capitalista que, pela primeira vez, diferenciou-se um sistema parcial que se ocupa, de modo funcionalmente específico, das tarefas da reprodução material. Finalmente, é visível nas ideologias burguesas o mecanismo de legitimação do domínio: tornaram-se pela primeira vez explícitos sem nenhuma reserva, e fundados de modo argumentativo, sistemas universalistas de valores, que são incompatíveis com as estruturas de classe. Dessa maneira, os traços distintivos e constitutivos desse modo de produção são, por todas essas razões, muito instrutivos também no que se refere a formações sociais pertencentes a estágios anteriores. Mas não se pode deduzir disso a exigência de se valer da "lógica do capital" como chave para a lógica da evolução social. É precisamente o modo pelo qual surgem perturbações no processo de reprodução dos sistemas econômicos capitalistas que não pode ser generalizado e transferido para outras formações sociais. Ademais, a lógica da gênese de problemas sistêmicos não diz qual é a lógica que o sistema social segue quando responde a esse desafio evolutivo. Se uma organização socialista da sociedade fosse uma resposta adequada à tendência da sociedade capitalista no sentido de gerar crises, ela não seria dedutível de qualquer "determinação formal" do processo reprodutivo, mas deveria ser explicada através de processos de democratização, ou seja, através da penetração de estruturas universalistas em esferas de ação que até esse

momento — por mais racional em relação ao fim que seja a escolha dos meios — continuam reservadas à determinação privada-autônoma dos fins.

No que se refere à consideração de pontos de vista estruturalistas, admito de bom grado que aprendi algo com marxistas como Godelier.<sup>37</sup> Marxistas como ele repensaram a relação entre base e superestrutura, conceitualizando-a de modo a respeitar a importância autônoma das estruturas normativas e a salvaguardar a crítica da ideologia contra um reducionismo apressado. Contudo, o conceito de espírito objetivo e de cultura — que a tradição hegel-marxista, de Lukács a Adorno, desenvolveu continuamente — não necessitou de tal reformulação. O estímulo que me encorajou a pôr as estruturas normativas em relação com problemáticas de lógica do desenvolvimento, de resto, provém do estruturalismo *genético* de Piaget, ou seja, de uma concepção que superou a oposição frontal ao evolucionismo, tradicional no estruturalismo, e assumiu em suas elaborações motivos característicos da teoria do conhecimento de Kant a Peirce. O significado de Piaget para a teoria marxista, além do mais, foi cedo reconhecido por Lucien Goldmann.<sup>38</sup>

Também o funcionalismo tomou um caminho que o levou além da antropologia cultural dos anos 30 e 40 e lhe permitiu ligar-se novamente às teorias do desenvolvimento do século XIX. O neo-evolucionismo de T. Parsons aplica os conceitos da teoria geral dos sistemas à sociedade e à modificação estrutural dos sistemas sociais. A análise funcionalista submete a evolução social ao critério do aumento de complexidade. Em vários ensaios deste volume, busco mostrar que, desse modo, o funcionalismo move-se num raio de ação bastante estreito. O funcionalismo explica as conquistas evolutivas coordenando problemas sistêmicos com soluções funcionalmente equivalentes: mas, ao fazer isso, afasta-se dos processos evolutivos de aprendizagem, os únicos que poderiam ter força explicativa. Um velho mestre do funcionalismo, S. N. Eisenstadt, tem bastante consciência dessa lacuna; mas ela pode ser preenchida por uma teoria dos movimentos sociais. Se o entendi bem, A. Touraine introduziu pela primeira vez, de modo sistêmico, esse elemento na teoria da evolução social.<sup>39</sup> É verdade que as orientações de ação que se tornam dominantes nos movimentos sociais são, por sua vez, estruturadas por tradições culturais. Se se entende os movimentos sociais como processos de aprendizagem,<sup>40</sup> através dos quais as estruturas de racionalidade já latentes podem ser traduzidas em praxis social, de modo a encontrar finalmente uma corporificação institucional, coloca-se a ulterior tarefa de identificar o potencial de racionalização das tradições.

A teoria dos sistemas, todavia, oferece instrumentos utilizáveis para analisar as condições preliminares para as inovações evolutivas, ou seja, a emergência de problemas sistêmicos que ultrapassam uma capacidade de direção e de controle estruturalmente limitada e desencadeiam crises que ameaçam a sua existência. Claus Offe mostrou como conceitos e hipóteses da teoria sistêmica podem ser usados precisamente para a análise das crises,<sup>41</sup> pelo menos quando a teoria sistêmica é conjugada com uma teoria da ação. Mas é então necessário um equivalente das regras de tradução que Marx indicou, ainda na forma da teoria do valor, para a conexão entre processos cíclicos e estrutura de classe, entre relações de valor e relações de poder.

*ad 2)* Uma outra questão é saber se o materialismo histórico já não teve no próprio Marx um papel bastante secundário, limitando-se a complementar a análise do capitalismo com uma remissão às sociedades pré-capitalistas; e se a análise da formação social contemporânea não deve se sustentar sobre as próprias pernas. Marx preocupava-se em identificar e explicar os desenvolvimentos críticos com base nos quais era possível observar a limitação estrutural da capacidade de direção e de controle, e em fundar a necessidade *prática* de uma mudança do princípio de organização social. Se for verdade que o materialismo histórico não pode dar uma grande contribuição para a resposta a tais questões, então o interesse pelos problemas do materialismo histórico não poderá deixar de levantar a suspeita de escapismo. Minha opinião, porém, é que Marx entendeu o materialismo histórico como uma teoria global da evolução social, considerando a teoria do capitalismo como um dos seus segmentos parciais. Mas deixemos de lado a concepção do próprio Marx. Para uma análise do presente, que investigue o esgotamento do potencial de inovação e de adaptação das estruturas sociais existentes, a teoria da evolução social tem uma significação sistêmica que pode ser indicada com exatidão.

Afirmações sobre o princípio organizativo de uma sociedade, bem como afirmações sobre as capacidades de aprendizagem e as margens de variação estrutural possível, não podem ser verificadas empiricamente de modo unívoco, antes que os desenvolvimentos históricos tenham experimentado quais são seus limites críticos. Análises do presente dirigidas em sentido evolutivo submetem-se sempre ao *hantikap* de não poderem considerar o seu objeto de modo retrospectivo. Por isso, teorias desse tipo — de origem marxista ou não marxista — são obrigadas a controlar suas afirmações por meio de uma teoria de caráter instrutivo sobre o desenvolvimento social; e tais afirmações já estão na base da delimitação e descrição do objeto. A expressões como sociedade industrial, pós-industrial, tecnológica, cientificizada, capi-

talista, tardo-capitalista, monopolista de Estado, capitalista de Estado, totalmente administrada, terciária, moderna, pós-moderna, etc., corresponde um igual número de modelos de desenvolvimento que ligam a formação social presente às anteriores. Sob esse ângulo, o materialismo histórico pode assumir a tarefa de determinar o princípio organizativo da sociedade contemporânea partindo da perspectiva da gênese dessa formação social: por exemplo, através de afirmações relativas aos problemas sistêmicos diante dos quais fracassaram as sociedades tradicionais, assim como mediante afirmações sobre as inovações com as quais a moderna sociedade burguesa respondeu aos desafios evolutivos. Gostaria de ilustrar, com dois exemplos, de que espécie são as questões que, a meu ver, nos obrigam a retomar o materialismo histórico.

Em um *working paper* interno, R. Funke contrapôs duas abordagens teóricas para a análise de sociedades capitalistas desenvolvidas: as "teorias do que ainda é capitalismo", que partem da idéia de que o princípio capitalista de organização já está limitado em sua eficácia por um novo princípio "político" de organização, que deve ser ulteriormente concretizado; e as "teorias do capitalismo ainda por impor", que partem da idéia de que o capitalismo ainda está em fase de instauração, diante da tarefa de demolir os patrimônios de tradições presentes nas relações sociais e nas infra-estruturas dominadas pela espontaneidade natural, de inseri-las no processo de acumulação e de integrá-las na forma-valor. Os mesmos dados factuais adquirem, segundo o ponto de vista evolutivo, um significado bastante diverso, conforme sirvam para demonstrar a intervenção substitutiva do Estado nos vazios funcionais do mercado, ou a produção administrativa, segundo a forma-mercadoria, de relações sociais até então guiadas pela espontaneidade natural. Os mesmos fenômenos de crise significam, numa das perspectivas, o esgotamento das margens de variação capitalisticamente limitadas; e, na outra, o dilema do capitalismo, que deve mudar a forma das relações sociais e das infra-estruturas preexistentes, sem poder regenerar suas forças estabilizadoras. Se essas interpretações rivais pudessem — como eu gostaria de admitir por um momento, para os fins de minha argumentação — explicar igualmente bem os dados hoje disponíveis, como seria possível decidir entre elas?

Se dispuséssemos de uma teoria da evolução social que explicasse a passagem para a época moderna como gênese de um novo e bem definido princípio de organização social, apresentar-se-ia a possibilidade de verificar qual das duas abordagens concorrentes é mais compatível com essa explicação da gênese do capitalismo. Aquelas duas interpretações pressupõem, com efeito, a existência de diferentes princípios organizativos para o capitalismo. O princípio organizativo consiste, na



primeira versão, numa relação complementar entre Estado não produtivo e sistema econômico despolitizado; em tal relação, esse sistema econômico é organizado como esfera de decisões descentralizadas, tomadas através do mercado, por sujeitos privados que atuam estrategicamente, um sistema organizado, portanto, segundo regras universais e abstratas, enquanto o Estado, por seu turno, garante as premissas para uma economia excluída por definição de seu âmbito de soberania, desligando-se e, ao mesmo tempo — como Estado fiscal —, dependendo do processo produtivo.<sup>42</sup> Segundo a outra versão, o princípio organizador consiste na relação entre capital e trabalho assalariado, onde o Estado — um pouco *ex machina* — deve servir como agente desse princípio, a fim de impô-lo em um ambiente social que, inicialmente, lhe era estranho. Num caso, é constitutiva para o modo de produção a despolitização de um processo produtivo efetivamente guiado através do mercado; no outro, ao contrário, é constitutiva a extensão (forçada pelo Estado) de uma rede de interações regulamentadas *formalmente* pelo Estado através das relações de troca.

Um outro exemplo capaz de lançar luz sobre a colocação sistemática do materialismo histórico pode ser visto na questão do enquadramento das sociedades burocrático-socialistas. Não posso aqui nem sequer resenhar as interpretações mais importantes desse complexo de fenômenos, apresentadas em suas diversas acepções. Gostaria apenas de destacar um critério-base, que permite classificar grosseiramente as diversas interpretações: de acordo com uma certa versão, as sociedades de tipo burocrático-socialista alcançaram, em comparação com as sociedades capitalistas desenvolvidas, um nível evolutivo mais alto; segundo outra versão, trata-se de duas variantes do mesmo estágio de desenvolvimento, ou seja, de conformações históricas diferentes do mesmo princípio organizativo. A segunda versão não é defendida apenas na forma trivial da convergência, tese agora enfraquecida; é defendida também por teóricos como Adorno, que não negligenciam de nenhum modo as diferenças específicas entre os dois sistemas, implícitas nas diferentes formas de produção, mas — segundo Max Weber — atribuem uma importância autônoma à autonomização da racionalidade instrumental.<sup>43</sup> Se essa versão pudesse ser confirmada, a relação complementar entre Estado e economia, que é característica das sociedades modernas, deveria ser concebida de modo bastante abstrato: a relação entre Estado fiscal e economia capitalista, que é constitutiva para a sociedade burguesa, representaria então apenas uma de suas possíveis realizações. De acordo com essa premissa, desenvolvimentos tendentes à crise não mais deveriam valer *tout court* como indicadores do esgotamento de capacidade de direção e controle estruturalmente

limitadas; em certas condições, eles seriam também sintomas do fato de que as estruturas de racionalidade *torradas acessíveis* na época moderna *ainda* não foram empregadas até o fundo e permitem ser amplamente corporificadas nas instituições, na forma de ulteriores processos de democratização.<sup>44</sup>

Os exemplos citados têm um forte acento especulativo e, precisamente por isso, servem-me para ilustrar um gênero de problemas que são bastante importantes para *merecer* argumentos mais sólidos, e que *poderiam* ser tratados de modo argumentativamente mais sólido, se evitássemos renunciar *a priori* ao plano analítico seja do materialismo histórico, seja de uma teoria de evolução social que satisfaça às exigências desse último. A análise do presente orientada em sentido evolutivo e que não evite essa renúncia terá de proceder dogmaticamente diante do tipo de questão de que recordei alguns exemplos.

6. Os trabalhos reunidos neste volume querem caracterizar uma colocação teórica. A própria colocação permanece ainda, em ampla medida, programática. Quanto a isso, não gostaria de deixar de lembrar que as análises de R. Dober e K. Eder — aos quais agradeço, pelas muitas discussões e estímulos — movem-se na mesma direção.<sup>45</sup> Não mais poderia indicar detalhadamente, hoje, que idéias absorvi, sobretudo de Eder, e quais derivam do trabalho em comum.

O volume contém quatro partes. Na terceira, é definida a colocação relativa à teoria da evolução. Ao mesmo tempo, busco designar nessa parte os limites em cujo interior deve se mover tal teoria, se não quiser inflar-se a ponto de se converter numa filosofia da história. A segunda parte ilustra algumas das homologias estruturais existentes entre história do gênero e ontogênese; para defender essa suposição, acrescentei outros argumentos nesta *Introdução*. A quarta parte retoma uma problemática já tratada alhures;<sup>46</sup> se as estruturas normativas seguem uma lógica de desenvolvimento também no Estado moderno, as legitimidades não podem ser "fornecidas" de qualquer modo, como pensam os funcionalistas. Na primeira parte, acrescento à *Introdução* uma contribuição que se ocupa do papel da filosofia no marxismo;<sup>47</sup> é precisamente a história do materialismo histórico que mostra ser tão perigoso fechar-se timoradamente no *medium* da reflexão filosófica quanto, por outro lado, recusar a reflexão filosófica em favor da positividade científica.

## NOTAS

- (1) A primeira edição alemã do presente livro é de 1976 (N. do Trad.).
- (2) A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Postivismus*, Frankfurt/Main, 1969; idem, "The Linguistic Turn in Critical Theory", in Byrne-Evans-Howard (editores), *Philosophy and Social Theory*, in *Studies in Philosophy*, vol. 1, 1974, pp. 74-101. Ademais, ver J. Habermas, "Ueber das Subjekt in der Geschichte", in *Kultur und Kritik*, Frankfurt/Main, 1973, pp. 389 e ss.
- (3) I. Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus*, Munique, 1967 (ed. brasileira: *Karl Marx e os Marxistas*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1970); O. Negt, "Marxismus als Legitimationswissenschaft", introdução a: A. Debordin, N. Bukharin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Frankfurt, 1969, pp. 7-50.
- (4) U. Oevermann, *Zur Theorie der individuellen Bildungsprozess*, manuscrito do Max Planck Institut für Bildungsforschung, Berlim, 1974.
- (5) H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei K. Marx*, Frankfurt, 1969, pp. 7-50.
- (6) H. J. Sandkühler e R. de la Vega (eds.), *Marxismus und Ethik*, Frankfurt, 1974.
- (7) K. O. Apel, "Sprechaktheorie und die Begründung der Ethik", in K. O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976.
- (8) J. Habermas, "Was heisst Universalpragmatik?", in K. O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976.
- (9) J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1973, pp. 19 e ss. (ed. brasileira: *A Crise da Legitimação do Capitalismo Tardio*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1979).
- (10) Jean Piaget, *Das moralische Urteil beim Kinde*, Frankfurt, 1973; K. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt, 1974.
- (11) Cf. neste volume, os capítulos 2 e 3; ademais, na edição original alemã, o ensaio "Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Evolutionstheorie", pp. 129-143, não traduzido na edição brasileira.
- (12) Não se trata aqui de uma evolução linear; na passagem de estágios, ao contrário, apresentam-se fases regressivas. Cf., por exemplo, D. Elkind, "Egocentrism in Adolescence", in *Child Development*, 38, 1967, pp. 1025-1034.
- (13) J. Piaget, *Le développement de la notion du temps chez l'enfant*, Paris, 1946; e *La causalité physique chez l'enfant*, Paris, 1950.
- (14) R. Döbert, *Modern Religion and the Relevance of Religious Movements*, manuscrito do MPIL, Starnberg, 1975.
- (15) B. Neundorff, *Geschlechtliche Identität. Zur Strukturierung der Person-Umwelt-Interaktion*, tese de doutorado apresentada à Freie Universität, Berlim, 1976.
- (16) J. Habermas, "Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz", in *Kultur und Kritik*, cit., pp. 195-231.
- (17) E. Goffman, *Stigma*, Frankfurt, 1967.
- (18) G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt, 1968; idem, "Die Genesis der sozialen Selbst und die soziale Kontrolle", in *Philosophie der Sozialität*, Frankfurt, 1969, p. 69-101.
- (19) M. Looser, "Personalproblem und Subjektivität", in A. Leist, *Materialistische Sprachtheorie*, Kronberg, 1975; cf. a bibliografia indicada nesse volume.
- (20) R. Döbert, G. Nummer-Winckler, *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung*, Frankfurt, 1975; H. Stenzen, *Eltern und Kinder im Prozess der Ablösung*, Frankfurt, 1975.

- (21) Cf. o esquema apresentado por U. Oevermann e por mim, reproduzido em *Kultur und Kritik*, cit., p. 231. Para a crítica da teoria convencional dos papéis, cf. L. Krapmann, *Dimensionen der Identität*, Stuttgart, 1969; H. Joas, *Zur gegenwärtig Lage der soziologischen Rollentheorie*, Frankfurt, 1973; H. Dubiel, *Identität und Institution*, Gütersloh, 1973; D. Geulen, *Der gesellschaftliche Subjekt*, 2 vols., tese de doutorado apresentada à Freie Universität, Berlim, 1975.
- (22) Ver mais acima.
- (23) Th. Luckmann, "On the Boundaries of the Social World", in M. Natanson (ed.), *Phenomenology and Social Reality*, Haia, 1970, pp. 73-100.
- (24) V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Mião, 1960.
- (25) G. Devereux, *Normal und Anormal*, Frankfurt, 1974.
- (26) Cf. o *excurso* sobre o direito moderno (não traduzido na presente edição brasileira), pp. 260-267 da edição alemã.
- (27) J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, 1962, partes II e III.
- (28) Marx — referindo-se naturalmente a Rousseau — examinou essa dupla identidade em sua contribuição aos *Anais Franco-Alemães* sobre a questão judaica: *Zur Judenfrage*, em Marx-Engels, *Werke*, vol. 1, pp. 347 e ss.
- (29) W. Wette, "Bundeswehr ohne Feindbilder?", in *Friedensanalyse*, caderno 1, Frankfurt, 1975, pp. 96-114.
- (30) Cf., por exemplo, R. Dulong, *La question Bretonne*, Paris, 1975.
- (31) No curso de uma discussão, K. Eder defendeu a tese de que podem existir identidades coletivas correspondentes às identidades de pessoa somente ao nível da identidade convencional (de papel). A identidade pós-convencional do Eu deve deixar de lado o suporte fornecido por uma identidade coletiva. As ficções de um Estado como-polita, de um ordenamento socialista da sociedade, de uma associação de livres produtores, significariam apenas estágios de substituição da identidade coletiva. Ora, Kant apresenta o mundo inteligível como um "reino universal dos fins em si mesmos". Ele vê aqui que "o conceito de uma essência ética comum é sempre referida ao ideal de um conjunto de todos os homens; e, nisso, ele se distingue do conceito de uma essência política". O reino dos seres racionais é um ideal que não poderá jamais ser empiricamente satisfeito pelo ordenamento justo de um Estado cosmopolita. E, todavia, tais projeções de identidade visualizam as condições das quais depende uma esfera de agir comunicativo regulada de modo universalista; condições em relação às quais podem ser relativizadas e fluidificadas as identidades coletivas de um determinado grupo de referência, que foram provisoriamente construídas. Movendo-se dentro de tal perspectiva, à pergunta de se as sociedades complexas podem formar para si uma identidade racional, dever-se-ia responder que essa identidade coletiva torna-se supérflua tão logo os membros da sociedade forem obrigados, por razões sócio-estruturais, a abandonar as suas identidades de papel, por mais generalizadas que sejam, e a formarem para si uma identidade do Eu. A ideia de uma identidade tornada reflexiva, e que, no futuro, deveria primeiro ser coletivamente produzida, seria apenas o último involuço ilusório que se apresenta antes das identidades coletivas poderiam ser geralmente abandonadas e substituídas pelo intercâmbio — tornado permanente — de todos os sistemas de referência. Também o Estado assim definido tem traços utópicos, já que nele as guerras — enquanto esforços organizados das coletividades, que solicitam de seus membros a disponibilidade para a morte — seriam agora imagináveis apenas como estados regressivos de exceção, e não mais como eventos cuja expectativa nos é imposta institucionalmente.

- (32) J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968 (ed. brasileira: *Conhecimento e Interesse*, Zahar, Rio de Janeiro, 1982); idem, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt, 1968. Agradeço a T. McCarthy por suas contribuições à análise dos conceitos de agir instrumental, estratégico e comunicativo. Cf. também J. Keane, "Work and Interaction in Habermas", in *Arena*, nº 38, 1975, pp. 51-68.
- (33) Para o que se segue, cf. também A. Wellmer, "The Linguistic Turn", in *Critical Theory*, cit., pp. 84 e ss.
- (34) Para o conceito de comunicação sistematicamente distorcida, cf. J. Habermas, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", in *Kultur und Kritik*, cit., pp. 263-301.
- (35) Acentuo neste contexto, antes de mais nada, a diferença entre os processos de racionalização que partem de aspectos diversos da ação. Marx busca pensar a *unidade* desses processos de racionalização, servindo-se — para caracterizar a relação entre indivíduo e sociedade no período pré-capitalista, capitalista e pós-capitalista — da dialética hegeliana de universal e particular. Uma interessante tentativa de reconstrução se encontra em C. C. Gould, *Marx's Social Ontology: A Philosophical Reconstruction based on the Grundrisse*, manuscrito inédito, 1975.
- (36) J. H. Flavell, *An Analysis of Cognitive Developmental Sequences*, Psychology Monographs 86, 1972, pp. 279-350.
- (37) M. Godelier, *Ökonomische Anthropologie*, Hamburgo, 1973. Godelier, naturalmente, baseia-se na obra de Lévi-Strauss.
- (38) L. Goldmann, *Structures mentales et création culturelle*, Paris, 1970; idem, *Marxisme et sciences humaines*, Paris, 1970; idem, *La création culturelle dans la société moderne*, Paris, 1971 (ed. brasileira: *A criação cultural na sociedade moderna*, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1974).
- (39) A. Touraine, *Production de la société*, Paris, 1972; idem, *Pour la Sociologie*, Paris, 1974.
- (40) M. Vester, *Die Entstehung des Proletariat als Lernprozess*, Frankfurt, 1970; O. Negt, A. Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Frankfurt, 1972.
- (41) C. Offe, *Strukturproblem des kapitalistische Staates*, Frankfurt, 1972. Cf. também M. Jänicke, *Politische Systemkrisen*, Colônia, 1973; W. D. Narr, C. Offe (eds.), *Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität*, Colônia, 1975.
- (42) C. Offe, *Berufsbildungsreform*, Frankfurt, 1975.
- (43) T. W. Adorno, "Kultur und Verwaltung", em *Soziologische Schriften I*, Ges. Schriften, vol. 8, pp. 122-146; idem, "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?", ibidem, pp. 354-372.
- (44) M. Greiffenhagen (ed.), *Demokratisierung in Staat und Gesellschaft*, Munique, 1973; H. v. Hentig, *Die Wiederherstellung der Politik*, Stuttgart, 1973.
- (45) R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt, 1973; idem, "Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen", in K. Eder (ed.), *Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt, 1973, pp. 330-364; idem, "Die evolutionäre Bedeutung der Reformation", em C. Seyfarth, W. M. Sprandel (eds.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt, 1973, pp. 303-312; K. Eder, "Komplexität, Evolution und Geschichte", em *Supplement I zu Theorie der Gesellschaft*, editado por F. Maciejewski, Frankfurt, 1973, pp. 7 e ss., 15 e ss., 215 e ss.; idem, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt, 1976.
- (46) J. Habermas, *Legitimationsproblem im Spätkapitalismus*, cit.
- (47) Esse ensaio não é reproduzido na presente edição brasileira (N. do Trad.).

## II Identidade

## *Desenvolvimento da Moral e Identidade do Eu*

*O Instituto para a Pesquisa Social de Frankfurt organizou, em julho de 1974, por ocasião do cinquentenário de sua fundação, um ciclo de conferências, pronunciadas por Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Oskar Negt, Alfred Schmidt e por mim. O que se segue é o texto da minha conferência.*

Depois que a tradição de pensamento do Instituto de Frankfurt encarnou-se diretamente nas conferências de Marcuse e de Löwenthal, e foi rerepresentada, em dois de seus aspectos essenciais, nas contínbuições de representantes da geração pós-bélica, sinto-me livre das obrigações que, de outro modo, ter-me-iam sido sugeridas pela ocasião do cinquentenário. Em outras palavras: não farei um discurso oficial. De resto, o estado em que se encontra *hoje* a teoria crítica da sociedade não é — se o compararmos com suas expressões já tornadas clássicas — uma ocasião para celebrações. Por fim, há ainda uma razão sistemática para justificar a cautela diante dos tributos do passado: os membros do velho Instituto sempre se sentiram unidos à psicanálise, com a intenção de romper o poder do passado sobre o presente, mas buscando, tal como a psicanálise, realizar essa intenção graças a uma recordação voltada para o futuro.

Gostaria hoje de tratar de dois fragmentos de uma temática que está interessando os meus colaboradores e a mim mesmo, em conexão

com uma pesquisa empírica sobre os potenciais de conflito e de apatia entre os jovens.<sup>1</sup> Suspeitamos que exista uma conexão, capaz de explicar atitudes profundas e politicamente relevantes, entre os modelos de socialização, os processos típicos da adolescência, as respectivas soluções da crise de adolescência e as formas de identidade que os jovens constroem para si. Essa problemática dá ensejo para uma reflexão sobre o desenvolvimento moral e a identidade do Eu. Para além desse estímulo, porém, nosso tema nos conduziu a uma questão fundamental da teoria crítica da sociedade: a questão relativa às implicações normativas de seus conceitos-base. O conceito de identidade do Eu não tem evidentemente um sentido apenas descritivo. Ele indica uma organização simbólica do Eu, que, por um lado, reclama para si exemplaridade universal, sendo situada nas estruturas dos processos formativos em geral e tornando possíveis soluções ótimas para os problemas da ação, os quais reaparecem invariavelmente nas diversas culturas; e, por outro lado, uma organização autônoma do Eu não se instaura absolutamente de modo regular, quase como um resultado de processos naturais de amadurecimento, mas termina por ser, na maioria dos casos, um objetivo não alcançado.

Se pensarmos nas implicações normativas de conceitos como força do Eu, desestruturação das partes do Superego mais distantes do Eu, restrição do âmbito funcional de mecanismos inconscientes de defesa, percebemos que também a psicanálise indica como exemplares determinadas estruturas da personalidade. E, tão logo interpretemos a psicanálise como análise da linguagem, o mesmo sentido normativo se revela na circunstância pela qual o modelo estrutural de Ego, Superego e Id tem como sua premissa o conceito de uma comunicação livre de coerções e não deformada patologicamente.<sup>2</sup> Na literatura psicanalítica, as implicações normativas são habitualmente explicitadas com menores esforços, em vista das finalidades terapêuticas do tratamento analítico.

Com relação aos trabalhos social-psicológicos do Instituto para a Pesquisa Social, é possível demonstrar que os conceitos-base da teoria psicanalítica puderam penetrar sem obstáculos na descrição, formação de hipóteses e instrumentos de medida precisamente graças ao seu conteúdo normativo. Uma mesma estratégia conceitual pode ser encontrada nos primeiros escritos de Fromm sobre o caráter sadomasoquista; de Horkheimer sobre a autoridade e a família; na pesquisa de Adorno sobre os mecanismos de formação do preconceito na personalidade autoritária; e no trabalho teórico de Marcuse sobre a estrutura das pulsões e a sociedade. Os conceitos-base psicológicos e sociológicos podem ser articular porque as perspectivas do Eu autônomo e da

sociedade emancipada neles esboçadas se corrigem e se implicam reciprocamente. Essa ligação da teoria crítica da sociedade com uma idéia do Eu, que conserva firmemente a herança da filosofia idealista nos conceitos não mais idealistas da psicanálise, continua a existir mesmo quando Adorno e Marcuse afirmam a obsolescência da psicanálise: "A sociedade ultrapassou o estágio no qual a teoria psicanalítica podia esclarecer a penetração da sociedade na estrutura psíquica dos indivíduos, descobrindo assim os mecanismos de controle social nos próprios indivíduos. A pedra fundamental da psicanálise era o conceito de que os controles sociais provinham da luta entre os carecimentos pulsionais e os carecimentos sociais: uma luta que se trava no Eu (...)"<sup>3</sup> E foi precisamente essa batalha intrapsíquica que se tornou obsoleta na sociedade totalmente socializada, que — por assim dizer — evita a família e imprime diretamente na criança os ideais coletivos do Eu. Já Adorno havia argumentado em termos semelhantes: "A psicologia não é de modo algum uma reserva do particular protegida contra o universal. Quanto mais crescem os antagonismos sociais, tanto mais perde evidentemente sentido o próprio conceito — inteiramente individualista e liberal — da psicologia. O mundo pré-burguês ainda não conhece a psicologia; o mundo totalmente socializado já não a conhece mais. A isso corresponde o revisionismo analítico. Ele adequa-se ao deslocamento de forças que se verificou entre a sociedade e o indivíduo. O poder social não tem praticamente mais necessidade das mediações do Eu e da individualidade. Isso se manifesta precisamente na forma de um incremento da chamada psicologia do Eu, enquanto, na realidade, a dinâmica psicológica individual é substituída pela adaptação, em parte consciente, em parte regressiva, do indivíduo à sociedade".<sup>4</sup> Mas esse melancólico adeus à psicanálise ainda apela para a idéia de um Eu idêntico, sem coerções em relação a si mesmo. Se não fosse assim, como seria possível reconhecer a forma da socialização total, a não ser com base no fato de que ela não gera nem tolera indivíduos que andem de cabeça erguida?

Não gostaria de discutir, aqui, a tese sobre o fim do indivíduo;<sup>5</sup> considero que Adorno e Marcuse se deixaram seduzir — levados por uma percepção excessivamente rica e por uma interpretação excessivamente simplificadora de certas tendências — pela tentativa de desenvolver um *pendant* de esquerda à teoria (popular na época deles) do poder totalitário. Citei as suas considerações somente para recordar que a teoria crítica da sociedade conserva firmemente o conceito do Eu autônomo, mesmo quando avança o negro prognóstico de que esse Eu está perdendo a sua base. De qualquer modo, Adorno sempre se recusou a explicitar diretamente o conteúdo normativo dos conceitos crí-

ticos fundamentais. Indicar em que consistem as estruturas que a sociedade total cancela no Eu teria significado, para ele, uma falsa positividade.

Ora, Adorno tinha boas razões para não aceitar a solicitação de apresentar uma versão positiva da emancipação social e da autonomia do Eu. No plano teórico, ele desenvolveu essas razões em sua crítica da filosofia das origens: estão destinados ao fracasso os esforços do pensamento ontológico e antropológico no sentido de garantir a existência de um fundamento normativo como Imediatez primeira. Outras razões derivam da consideração prática de que as teorias positivas, como mostra o exemplo das doutrinas jusnaturalistas clássicas, contêm um potencial de legitimação que, contradizendo suas intenções declaradas, pode ser usado para fins de exploração e de opressão. Finalmente, o conteúdo normativo dos conceitos críticos fundamentais pode ser reconstruído de modo não ontológico, ou seja, sem recorrer a uma Imediatez primeira; ou, se se preferir, dialeticamente, isto é, apenas na forma de uma lógica de desenvolvimento. Mas Adorno — apesar de seu hegelianismo — opôs desconfiança ao projeto de uma lógica de desenvolvimento, não considerando compatível com a natureza acabada de um modelo evolutivo o caráter aberto e a força de iniciativa do processo histórico, tanto o do gênero quanto o do indivíduo.

Essas são boas razões para sugerir prudência: mas não dispensam da obrigação de justificar os conceitos usados com intenção crítica. Nem Adorno, em contextos filosóficos, recusou sempre essa obrigação. Sobre o conceito kantiano de caráter inteligível, ele diz na *Dialética negativa*: "Segundo o modelo kantiano, os sujeitos são livres na medida em que são conscientes de si, idênticos a si mesmos; e, em tal identidade, são novamente não livres, na medida em que estão submetidos à sua coerção e a perpetuam. São não livres na medida em que são natureza não idêntica, indiferenciada; e, não obstante, são livres como natureza, já que, nas emoções que os envolvem (...), eles se libertam também do caráter coercitivo da identidade".<sup>6</sup> Leito essa passagem como um desenvolvimento aporético das determinações de uma identidade do Eu que torne possível a liberdade, sem para tanto cobrar o preço da infelicidade, da violência contra a natureza interior. Gostaria agora de tentar formular esse conceito dialético da identidade do Eu com os meios bem mais grosseiros da teoria sociológica da ação e sem temor de cair na falsa positividade: em suma, de modo a que o conteúdo normativo não mais dissimulado possa ser assumido em teorias empíricas, e de modo a que a reconstrução proposta de tal conteúdo torne-se acessível à verificação indireta.

## 2

Os problemas de desenvolvimento que podem ser agrupados em torno do conceito de identidade do Eu foram elaborados em três diferentes tradições teóricas: na psicologia analítica do Eu (H. S. Sullivan, Erikson); na psicologia cognoscitiva do desenvolvimento (Piaget, Kohlberg); e na teoria da ação definida pelo interacionismo simbólico (Mead, Blumer, Goffman, etc.).<sup>7</sup> Se dermos um passo atrás em busca de convergências, veremos que existem concepções de base, que talvez possam, de modo simplificado, ser assim resumidas:

1) A capacidade linguística e de ação do sujeito adulto é o resultado de processos de amadurecimento e aprendizagem, cuja articulação ainda não nos é inteiramente transparente. Podemos distinguir o desenvolvimento cognoscitivo do desenvolvimento linguístico e do psicosssexual ou motivacional. O desenvolvimento motivacional parece ser estreitamente ligado à aquisição de uma competência interativa, ou seja, à capacidade de participar em interações (ações, discursos).<sup>8</sup>

2) O processo de formação de sujeitos capazes de linguagem e de ação percorre uma série irreversível de estágios de desenvolvimento discretos e cada vez mais complexos; nenhum estágio pode ser saltado e cada estágio superior "implica" o precedente, no sentido de um modelo de desenvolvimento reconstruído racionalmente. Esse conceito de lógica do desenvolvimento foi elaborado sobretudo por Piaget, mas em contra certas correspondências também nas outras tradições teóricas.<sup>9</sup>

3) O processo de formação não só se realiza de modo descontínuo, mas é, via de regra, marcado por crises. A solução de problemas específicos de uma fase do desenvolvimento é precedida por uma fase de desestruturação e, em parte, de regressão. Ter experimentado a solução produtiva de uma crise, ou seja, a superação dos perigos de traçados patológicos de desenvolvimento, é condição necessária para dominar crises subsequentes.<sup>10</sup> A noção de crise de amadurecimento encontrou elaboração particular na psicanálise, mas — com relação à fase da adolescência — adquire significado também para as outras tradições teóricas.<sup>11</sup>

4) A direção do desenvolvimento no processo de formação é marcada por uma crescente autonomia. Refiro-me à independência que o Eu — resolvendo com sucesso os problemas e demonstrando crescentes capacidades para resolvê-los — adquire nas seguintes relações:

a) com a realidade da natureza externa e de uma sociedade controlável segundo pontos de vista estratégicos;



b) com a estrutura simbólica não objetivada de uma cultura e de uma sociedade parcialmente interiorizadas;

c) com a natureza interna dos carecimentos culturalmente interiorizados, dos impulsos não disponíveis para a comunicação do corpo.

5) A identidade do Eu indica a competência de um sujeito capaz de linguagem e de ação para enfrentar determinadas exigências de consistência. Numma formulação provisória de Erikson: "O sentido da identidade do Eu é a confiança acumulada de que a unitariedade e continuidade que ela possui aos olhos dos outros encontra correspondência numa unidade e numa continuidade internas".<sup>12</sup> A identidade do Eu depende naturalmente de determinadas premissas cognitivas, mas não é uma determinação do Eu epistêmico, consistindo antes numa competência que se forma em interações sociais. A identidade é gerada pela *socialização*, ou seja, vai-se processando à medida que o sujeito — apropriando-se dos universos simbólicos — integra-se, antes de mais nada, num certo sistema social, ao passo que, mais tarde, ela é garantida e desenvolvida pela *individualização*, ou seja, precisamente por uma crescente independência com relação aos sistemas sociais.

6) Um importante mecanismo de aprendizagem é a transformação de estruturas externas em internas. Piaget fala de interiorização quando os esquemas do agir, ou seja, as regras do domínio simbólico dos objetos, são transpostos para o interior e transformados em esquemas da compreensão e do pensamento. A psicanálise e o interacionismo afirmam uma transformação semelhante de esquemas de interação em esquemas intrapsíquicos de relação (internalização).<sup>13</sup> Esse mecanismo da interiorização liga-se ao ulterior princípio que permite conquistar independência com relação a objetos externos, a pessoas de referência ou aos próprios impulsos, repetindo ativamente o que antes se havia experimentado ou sofrido passivamente.

Apesar dessas concepções de base convergentes (eu as chamaria assim, se não temesse as estilizações), nenhuma das três orientações teóricas levou até agora a uma teoria do desenvolvimento convincente, que permitisse definir de modo exato e empiricamente rico uma noção, como a de identidade do Eu, que todavia é usada com frequência cada vez maior. Jane Lovinger, contudo, reportando-se à psicologia analítica do Eu, tentou elaborar uma teoria que conceba o desenvolvimento do Eu independentemente, por um lado, do desenvolvimento cognoscitivo e, por outro, do psicosssexual.<sup>14</sup> De acordo com essa concepção, desenvolvimento do Eu e desenvolvimento psicosssexual determinam conjuntamente o desenvolvimento motivacional (Esquemas I e Ia).

Sem discutir detalhadamente essa proposta, indicarei três dificuldades da mesma.

1) Não me parece realizada convincentemente a intenção de captar de modo analiticamente nítido um objeto como o desenvolvimento do Eu com base nas dimensões: controle do comportamento ou formação do Superego, estilo de interação e problemas específicos de cada estágio do desenvolvimento. Com efeito, os problemas do desenvolvimento mencionados na terceira coluna não estão na mesma dimensão, englobando, ao contrário, tarefas cognitivas, motivacionais e comunicativas. Ademais, as formações do Superego descritas na primeira coluna não podem ser analisadas independentemente do desenvolvimento psicosssexual.

2) Nem mesmo intuitivamente é possível considerar satisfetiva a pretensão de que os estágios de desenvolvimento indicados sigam uma lógica interna. Nem as linhas caracterizam respectivamente totalidades estruturadas, nem é possível deduzir — a partir das colunas — uma hierarquia de estágios de desenvolvimento construídos um sobre o outro, com complexidade crescente.

3) Finalmente, não é considerada a relação da lógica atribuída ao desenvolvimento do Eu com as condições empíricas em cujo interior essa lógica se impõe nas biografias concretas. Há traçados alternativos de desenvolvimento em direção ao mesmo resultado? Quando se verificam desvios do esquema de desenvolvimento reconstruído racionalmente *ex post*? Qual é a amplitude dos limites de tolerância do sistema da personalidade e das estruturas sociais em relação a tais desvios? Como interferem com um esquema ontogenético de desenvolvimento o estado do desenvolvimento e as instituições básicas de uma sociedade? Gostaria, agora, de enfrentar essas dificuldades seguindo a sua ordem de sucessão.

Isolarei (1) um aspecto central e bem estudado do desenvolvimento do Eu, a consciência moral, e considerarei apenas o seu aspecto cognoscitivo, ou seja, a capacidade de juízo moral (no esquema 1, articulei os níveis de consciência moral propostos por Kohlberg com os estágios de desenvolvimento do Eu propostos por Jane Lovinger, com o objetivo de sublinhar que o desenvolvimento moral é parte do desenvolvimento da personalidade, o qual, por sua vez, é decisivo para a identidade do Eu). Depois, gostaria de demonstrar (2) que os níveis de consciência moral propostos por Kohlberg satisfazem as condições formais de uma lógica de desenvolvimento, reformulando esses níveis num quadro geral de teoria da ação. Finalmente, suprimirei (3) a limitação ao aspecto cognoscitivo do agir comunicativo, para mostrar que a identidade do Eu não requer apenas o domínio cognoscitivo de níveis universais de comunicação, mas também a inserção dos próprios carecimentos nessas estruturas comunicativas: enquanto Eu se isola de sua

*Esquema I. Estágios (níveis) de desenvolvimento do Eu (segundo Jane Lövvingen).*

Estágio	Controle do impulso e desenvolvimento do caráter	Estilo interpessoal	Preocupação consciente
Pré-social simbólico		Artista simbólico	Si mesmo <i>versus</i> não Si mesmo
Domínio dos impulsos	Impulsos dominados, medo de rejeição	Explorador, dependente	Sensações corporais, especialmente sexuais e agressivas
Oportunista	Expedientes, temor de ser atingido no fato	Explorador, manipulador, jogo de soma zero	Controle das vantagens
Conformista	Conformidade a regras externas, vergonha	Recproco, superficial	Coisas, aparência, reputação
Conscioso	Regras internalizadas, culpa	Intenso, responsável	Sensações internas diferenciadas, sucessos, compromissos
Autônomo	Enfrentar conflitos internos, tolerância com relação às diferenças	Intensa preocupação com a autonomia	Idem, concretização do papel, desenvolvimento, auto-realização
Integrado	Reconciliar conflitos internos, renúncia ao inalcançável	Idem, cuidado protetor da individualidade	Idem, identidade

Fonte: Jane Lövvinger, "The Meaning and Measurement of Ego Development", in *American Psychologist*, vol. 21, nº 3, março de 1966, p. 198.

*Esquema Ia. Estágios (níveis) de consciência moral (segundo Lawrence Kohlberg).*

<p>Orientação "obediência e punição"</p> <p>Hedonismo instrumental</p>	<p>Diferença egocêntrica com relação a um poder ou prestígio superiores, ou aptidão voltada para evitar dificuldades. Responsabilidade objetiva.</p> <p>A ação justa é a que satisfaz instrumentalmente os próprios interesses e, ocasionalmente, os interesses alheios. Igualitarismo ingênuo e orientação para a troca e a reciprocidade.</p>	<p>I Nível Pré-Convencional</p>
<p>Orientação "bem moço"</p>	<p>Orientação para a aprovação e para agradar e ajudar os outros. Conformidade com imagens estereotipadas do comportamento do papel natural ou da maioria, e julgamento com base nas intenções.</p>	<p>II Nível Convenional</p>
<p>Orientação "lei e ordem"</p>	<p>Orientação para a autoridade, para os papéis fixos e para a conservação da ordem social. O comportamento justo consiste em cumprir o próprio dever, em mostrar respeito à autoridade e em manter, por sua própria virtude, a ordem social dada.</p>	
<p>Orientação contratual-legalista</p>	<p>Ação justa é definida em termos de direitos individuais e de <i>standards</i> originariamente examinados e aprovados por toda a sociedade. Preocupação em instaurar e manter os direitos individuais, a igualdade e a liberdade. São realizadas distinções entre valores que têm validade prescritiva e universal e valores que são específicos de uma dada sociedade.</p>	<p>III Nível Pos-Convenional</p>
<p>Orientação segundo princípios éticos universais</p>	<p>O que é justo é definido com base numa decisão da consciência, tomada de acordo com princípios éticos escolhidos autonomamente e que visam a ser logicamente compreensíveis e dotados de universalidade e consistência. Esses princípios são abstratos, não são regras morais concretas. São princípios universais de justiça, que dizem respeito à reciprocidade e igualdade dos direitos humanos, bem como à dignidade dos seres humanos enquanto pessoas individuais.</p>	

Fonte: Elliot Turiel, "Conflict and Transition in Adolescent Moral Development", in *Child Development*, 1974, 45, pp. 14-29.

natureza interna e nega a dependência a carcerimentos que ainda esperam ser adequadamente interpretados, a liberdade — por mais que possa ser guiada por princípios — não é livre com relação aos sistemas normativos existentes.

## 3

Kohlberg define seis níveis de desenvolvimento (racionalmente reconstruível) da consciência moral. A consciência moral se expressa, antes de mais nada, em juízos sobre conflitos de ação moralmente relevantes. Chamo de “moralmente relevantes” os conflitos de ação capazes de solução consensual. A solução moral dos conflitos de ação exclui tanto o emprego evidente de violência quanto um “compromisso fácil”; ela pode ser entendida como o prosseguimento, com meios discursivos, do agir discursivo; isto é, do agir orientado para o acordo. Então, são admitidas apenas soluções que

- comprometam os interesses de, pelo menos, um dos sujeitos participantes ou envolvidos; mas que
- admitam uma ordem transitiva dos interesses envolvidos sob um ponto de vista assumido enquanto capaz de receber consenso, como, por exemplo, o critério de viver bem e de modo justo; e que,
- em caso de infração, impliquem sanções (pena, vergonha ou culpa).

Comparamos agora as definições que Kohlberg dá dos níveis da consciência (ver Esquema 1b). A tais níveis correspondem, como mostra o Esquema 2, sanções e âmbitos de validade diferentes.

Essa classificação, empiricamente apoiada nas modulações do juízo moral, deve satisfazer ao empenho teórico de representar níveis de desenvolvimento da consciência moral. Se quisermos assumir esse ônus probatório não satisfeito por Kohlberg, teremos de fornecer a demonstração de que a sucessão descritiva dos tipos morais representa uma conexão fundada (no sentido precisado por Flavell) sobre uma lógica de desenvolvimento. Servem a tal finalidade as três passagens seguintes: introduzem, antes de mais nada, estruturas de agir comunicativo possível, e precisamente na sucessão em que a criança alcança, em seu crescimento, esse setor do universo simbólico. A essas estruturas de base, articularei em seguida as capacidades (ou competências) cognitivas que a criança deve adquirir para poder se mover nos respectivos níveis de seu ambiente social, ou seja, para poder tomar parte em interações incompletas, depois em interações completas e, finalmente, nas comunicações que exigem a passagem do agir comunicativo ao dis-

curso. Em segundo lugar, pretendo ver, pelo menos provisoriamente, a partir de pontos de vista ditados por uma lógica de desenvolvimento, essa sucessão de qualificações gerais do agir segundo papéis, para determinar finalmente — a partir desses níveis da competência interativa — os níveis da consciência moral.

Início com os conceitos-base do agir comunicativo que têm de ser pressupostos para que sejam percebidos os conflitos morais. Fazem parte de tais conceitos expectativas concretas de comportamento e as respectivas ações intencionais; depois, expectativas generalizadas reciprocamente articuladas (em suma: papéis e normas sociais que regulam as ações); depois, ainda, princípios que possam servir para a justificação ou produção de normas; além disso, os elementos situacionais que são ligados a ações (ou a suas consequências) e a normas (por exemplo, como condição de aplicação ou como efeitos secundários dessas); e ainda atores que se comunicam entre si sobre algo; e, finalmente, orientações, na medida em que são eficazes enquanto motivos de ação. Mesmo assumindo o quadro de teoria da ação introduzido por Mead e desenvolvido por Parsons, não faço minha a teoria convencional dos papéis.<sup>15</sup> No Esquema 3, coloquei esses elementos constitutivos na ordem que resulta de uma sua consideração segundo a perspectiva de socialização do sujeito de desenvolvimento.

Para a criança em idade pré-escolar, que se encontra cognitivamente ainda ao nível do pensamento pré-operativo, o setor relevante para a ação de seu universo simbólico compõe-se inicialmente de expectativas concretas de comportamento e de ações singulares, bem como de consequências de ações, que podem ser entendidas como gratificações ou sanções. Tão logo a criança aprende a interpretar papéis sociais, isto é, a tomar parte em interações como membro competente, seu universo simbólico não consiste mais apenas de ações que expressam intenções singulares (como, por exemplo, desejos ou satisfações de desejos), mas ela pode agora entender as ações como realização de expectativas de comportamento generalizadas no tempo (ou como infrações das mesmas). Quando, finalmente, o jovem aprende a questionar a validade de normas de ação e de papéis sociais, o setor de seu universo simbólico volta a se ampliar: emergem agora princípios segundo os quais podem ser julgadas as normas em conflito recíproco. Esse modo de tratar as pretensões de validade hipotética exige uma suspensão temporária das ações coercitivas; ou — como também se pode dizer — exigem a elevação a discursos nos quais as questões práticas podem ser esclarecidas de modo argumentativo.

Na sucessão desses três níveis, também os atores e seus carcerimentos entram no universo simbólico. As orientações de guia para a

### Esquema 1b. Definição dos estágios (níveis) morais.

#### I. Nível pré-convencional

Nesse nível, a criança é capaz de responder a regras culturais e às noções de bom e de mau, justo e errado, mas interpretando tais noções nos termos das consequências ou físicas ou hedonísticas da ação (punição, recompensa, troca de favores), ou ainda nos termos do poder dos que enunciam regras e noções. Esse nível se divide nos dois seguintes estágios:

**Estágio 1: Orientação por punição e obediência.** As consequências físicas da ação determinam se ela é boa ou má, independentemente da opinião ou do valor humano de tais consequências. O que se faz para evitar punições e a inquestionada deferência para com o poder são avaliadas segundo o seu direito intrínseco, não em termos de respeito por um ordenamento moral posto como fundamento e sustentado pela punição e pela autoridade (isso, na verdade, pertence ao estágio 4).

**Estágio 2: Orientação instrumental-relativista.** A ação justa consiste no que satisfaz instrumentalmente os próprios carcimentos e, ocasionalmente, os carcimentos dos outros. As relações humanas são vistas em termos similares às relações de mercado. Estão certamente presentes elementos de *fairness*, de reciprocidade e de distribuição igual, mas sempre interpretados de modo físico-pragmático. A reciprocidade é uma questão de "tu te inclinas a mim e eu me inclino a ti", e não de lealdade, gratidão e justiça.

#### II. Nível convencional

Nesse nível, o fato de satisfazer as expectativas da família, do grupo ou da nação a que um indivíduo pertence é percebido como algo avaliável pelo seu direito intrínseco, prescindindo-se das consequências óbvias e imediatas. É uma aptidão não só de *conformar-se* às expectativas pessoais e à ordem social, mas de lealdade em face dela, uma aptidão dirigida no sentido de *manter* ativamente, de apoiar e justificar essa ordem e de identificar-se com as pessoas ou o grupo nela envolvidos. Nesse nível, temos os seguintes estágios:

**Estágio 3: A concordância interpessoal ou a orientação "bom moço — moça bem comportada".** Um bom comportamento é o que agrada ou ajuda os outros e é por eles aprovado. Há muita conformidade com as imagens estereotipadas do comportamento "natural" ou da maioria. O comportamento é frequentemente julgado pelas intenções: o fato de que alguém tenha "boas intenções" torna-se, pela primeira vez, algo importante. Reconhecimento e aprovação pelo fato de se ser "bom e simpático".

**Estágio 4: Orientação "lei e ordem".** Há uma orientação no sentido de autoridade, dos papéis fixos e da manutenção da ordem social. O comportamento justo consiste em cumprir o próprio dever, em mostrar respeito pela autoridade e em manter a ordem social dada em nome dessa mesma ordem.

#### III. Nível pós-convencional, autônomo ou fundado em princípios

Nesse nível, há um claro esforço no sentido de definir os valores e os princípios morais que têm validade e aplicação independentemente da autoridade dos grupos ou das pessoas que os sustentam e do fato de que o próprio indivíduo se identifique ou não com tais grupos. Esse nível tem também dois estágios:

**Estágio 5: A orientação legalista social-contratual,** geralmente com acentuações utilitárias. A ação justa tende a ser definida em termos de direitos individuais gerais e de *standards* que foram criticamente examinados pela (e encontraram a aprovação da) sociedade em seu conjunto. Há uma clara consciência do relativismo dos valores e das opiniões pessoais e uma correspondente acentuação das regras de procedimento capazes de obter o consenso. Com exceção do que foi concordado constitucional e democraticamente, o direito é questão de "valores" e "opiniões" pessoais. O resultado é uma acentuação do "ponto de vista legal", mas com uma insistência na possibilidade de mudar a lei em função de considerações racionais de utilidade social (ao invés de congelá-la, como no Estágio 4, o da "lei e da ordem"). Fora do terreno legal, o livre acordo e o contrato são os elementos que determinam a obrigação. Essa é a moralidade "oficial" do governo e da Constituição nos Estados Unidos.

**Estágio 6: A orientação no sentido de princípios éticos universais.** O que é justo é definido pela decisão tomada pela consciência, de acordo com *princípios éticos* autonomamente escolhidos, os quais apelam à compreensão lógica, à universalidade e à consistência. Esses princípios são abstratos e éticos (a regra de ouro, o imperativo categórico); não são regras morais concretas, como os Dez Mandamentos. Em substância, são princípios universais de *justiça*, de *reciprocidade* e *igualdade dos direitos humanos*, e de respeito pela dignidade dos seres humanos como pessoas individuais.

ação são integradas, no primeiro nível, somente na medida em que são generalizadas na dimensão prazer/desprazer. Apenas no segundo nível é que a satisfação dos carecimentos é mediada pela doação simbólica operada pelas pessoas de referência primária ou pelo reconhecimento social obtido em grupos mais amplos, de tal modo que se dissolve a ligação egocêntrica com o próprio equilíbrio de gratificação.

Por esse caminho, os motivos de ação adquirem a forma de carecimentos culturalmente interpretados, cuja satisfação depende da condescendência em face das expectativas socialmente reconhecidas. No terceiro nível, pode ser elevado a objeto de formação discursiva de vontade o próprio processo natural-espontâneo de interpretação dos carecimentos, que até aqui dependia de uma tradição cultural não submetida a controle e da modificação do sistema institucional. Para além dos carecimentos já interpretados, também a crítica e a justificação das interpretações dos carecimentos podem adquirir assim a força de orientar a ação.

Descrevemos até aqui os níveis através dos quais a criança atinge as estruturas gerais do agir comunicativo, em medida suficiente para que disso resultem indicações correspondentes para a percepção e autopercepção dos indivíduos agentes, ou seja, dos sujeitos portadores da interação. A criança, abandonando a fase simbólica e tornando-se (num primeiro momento, na perspectiva da penalidade e da obediência) sensível a pontos de vista morais, aprendeu nesse momento a distinguir entre si mesmo e seu corpo e o ambiente, embora não seja ainda capaz de separar rigorosamente, nesse ambiente, os objetos físicos dos objetos sociais. Desse modo, a criança adquiriu, por assim dizer, uma identidade "natural", devida ao caráter transtemporal do seu corpo, ou seja, de um organismo que conserva os seus limites. De resto, já plantas e animais são sistemas colocados em um ambiente, que possuem não apenas (enquanto corpos móveis) uma identidade "para nós", para os observadores que praticam a identificação, mas também uma identidade "para si".<sup>16</sup> Assim, no primeiro nível, os atores não estão ainda inseridos no universo simbólico; surgem aqui agentes naturais, aos quais podem ser *atribuídas* intenções compreensíveis, mas não sujeitos, já que a esses — no nível de expectativas generalizadas de comportamento — podem ser *imputadas* ações. Tão somente no segundo nível a identidade é liberada da ligação com a manifestação corpórea dos atores. Na medida em que a criança incorpora as universalidades simbólicas de poucos papéis fundamentais de seu ambiente natural e, mais tarde, as normas de ação de grupos mais amplos, superpõe-se à sua identidade natural uma identidade de papel sustentada por símbolos. Sinais corporais — como o sexo, os dotes

Esquema 2: Ilustração dos níveis de consciência moral (Kohlberg)

Pressupostos cognoscitivos	Níveis de consciência moral	Idéias de vida boa e justa	Sanções	Esfera de validade
II a. Pensamento concreto-operacional	1. orientação "punição-obediência"	maximização do prazer através da obediência	penalidade (subtração de gratificações físicas)	ambiente natural e social (não diferenciados)
	2. hedonismo instrumental	maximização do prazer através da troca de equivalentes		
II b. Pensamento concreto-operacional	3. orientação "bom moço"	eticidade concreta de interesses satisfatórios	vergonha (subtração de afeto e de reconhecimento social)	grupo das pessoas de referência primária
	4. orientação "lei e ordem"	eticidade concreta através do hábito a um sistema de normas		integrantes do grupo político
III Pensamento formal-operacional	5. legalismo social-contratual	liberdade civil e beneficência pública	culpa (reação da consciência moral)	associados jurídicos em geral
	6. orientação no sentido de princípios éticos	liberdade moral		indivíduos privados em geral

físicos, a idade, etc. — são assumidos nas definições simbólicas. Nesse nível, os atores revelam-se como pessoas de referência dependentes de papéis e, mais tarde, também como anônimos portadores de papéis. Somente no terceiro nível, os portadores de papéis se transformam em pessoas, que podem afirmar a própria identidade independentemente dos papéis concretos e de sistemas particulares de normas. Supomos aqui que o jovem se apoderou da importante distinção entre, por um lado, as normas, e, por outro, os princípios segundo os quais podemos produzir normas, adquirindo assim a capacidade de julgar segundo princípios. Ele pôe no âmbito das possibilidades o fato de que formas de vida a que se está habitualmente acostumado podem ser irracionais. Por isso, deve recuar o seu Eu para trás da linha demarcada por todos os papéis e normas particulares, e estabilizá-lo unicamente com base na abstrata capacidade de representar com credibilidade a si mesmo, em todas as situações, como alguém que pode satisfazer às exigências de consistência mesmo diante de expectativas de papel inconciliáveis e mesmo quando atravessa uma série de fases contraditórias da vida. A identidade de papel é substituída pela identidade do Eu; os atores se encontram, por assim dizer, através das conexões objetivas de suas vidas enquanto indivíduos.

Tratamos até agora dos elementos constitutivos do universo simbólico, que adquirem gradualmente realidade para o sujeito do desenvolvimento; dirigindo-nos agora, com uma abordagem psicológica, para as capacidades que o sujeito agente deve adquirir para poder se mover nessas estruturas de interação, deparamo-nos com as qualificações gerais do agir segundo papéis, que formam a competência interativa. Ao crescente domínio das estruturas gerais do agir comunicativo e à correspondente independência crescente do sujeito agente em face do contexto, correspondem competências graduadas de interação, agrupáveis segundo três dimensões (como o mostra a metade direita do Esquema 3). O nosso objetivo de demonstração será alcançado se, em cada uma dessas três dimensões, as determinações introduzidas formarem — sob o aspecto formal — uma hierarquia tal que se possa afirmar, fundamentalmente, uma conexão dos três níveis de interação ditada por uma lógica de desenvolvimento.

A primeira dimensão abarca a percepção dos componentes cognoscitivos das qualificações de papel: o ator deve poder entender e satisfazer expectativas singulares de comportamento por parte de um outro (nível I); deve ser capaz de fazer o mesmo com relação a expectativas de comportamento reflexivo (papéis, normas), ou deve ser capaz de desviar-se delas (nível II); finalmente, deve poder compreender e aplicar normas reflexivas (nível III). Esses três níveis se distinguem em

Esquema 3. Estruturas gerais do agir comunicativo.  
Qualificações do agir segundo papéis.

pressupostos cognoscitivos	níveis de interação	planos de ação	motivações de ação	atores	percepção de motivos		
					normas	atores	
I. Pensamento pré-operacional	interação incompleta	ações e conseqüências concretas	prazer-desprazer generalizados	identidade natural	compreender e seguir as expectativas de comportamento	externalizar e realizar intenções de ação (desejos)	perceber ações e atores concretos
II. pensamento concreto-operacional	interação completa	papéis, sistemas de normas	carecimentos culturalmente interpretados	identidade de papel	compreender e seguir as expectativas de comportamento reflexivo (normas)	distinguir entre dever e querer (dever/inclinação)	distinguir entre ações/norma e sujeitos individuais/portadores de papéis
III. pensamento formal-operacional	agir comunicativo e discurso	princípios	interpretações concorrentes dos carecimentos	identidade do Eu	compreender e aplicar normas reflexivas (princípios)	distinguir entre autonomia e heteronomia	distinguir entre normas particulares/universais e entre individualidade/Eu em geral

função dos graus de reflexividade: a simples expectativa do primeiro nível torna-se reflexiva no segundo; as expectativas tornam-se reciprocamente objetos de expectativa; e a expectativa reflexiva do segundo nível torna-se novamente reflexiva no terceiro: as normas se tornam objeto de normação.

A segunda dimensão se refere à percepção das componentes motivacionais das qualificações gerais de papel: inicialmente não se distingue entre causalidade natural e causalidade segundo a liberdade; tanto na natureza quanto na sociedade, os imperativos são entendidos como exteriorização de desejos concretos (nível I). Mais tarde, o ator deve saber distinguir entre ações obrigatórias e ações puramente desejadas (dever e inclinação), ou seja, entre validade de uma norma e caráter meramente factual de uma exteriorização de vontade (nível II). Finalmente, deve distinguir entre heteronomia e autonomia; ou, em suma, deve poder ver a diferença entre normas puramente herdadas (ou impostas) e normas justificadas por princípios. Os três níveis se distinguem com base no grau de abstração da diferenciação: as orientações que servem como guia para a ação — passando do carcerimento concreto, através dos deveres, até o querer autônomo — tornam-se cada vez mais abstratas e, ao mesmo tempo, mais diferenciadas em relação à pretensão de validade da justiça (ou "justiça"), pretensão que se liga às normas de ação.

A terceira dimensão abarca a percepção de uma componente das qualificações gerais de papel, a qual — se vejo bem — pressupõe as outras duas e tem, ao mesmo tempo, aspectos cognoscitivos e motivacionais. Inicialmente, são percebidos atores e ações independentes do contexto, ou seja, concretos. Existe apenas o particular (nível I). No nível sucessivo, as estruturas simbólicas devem ser diferenciadas em função do particular e do geral; ou, mais precisamente, deve-se poder distinguir entre as ações singulares e as normas, e entre os atores e os portadores de papéis. No terceiro nível, as normas particulares devem poder ser tematizadas sob o ângulo da sua capacidade de ser generalizadas, de modo a que se torne possível a distinção entre normas particulares e gerais. Por outro lado, os atores não podem mais ser entendidos como combinação de atributos de papel, valendo antes como sujeitos individualizados, que — mediante a aplicação de princípios — organizam biografias respectivamente inconfundíveis. Em outras palavras: nesse nível, deve-se operar uma diferenciação entre individualidade e "Eu em geral". Aqui, os níveis se distinguem com base no grau de generalização.

Um exame das colunas que acabamos de explicar mostra que é possível colocar numa certa ordem hierárquica as qualificações de

papel sob os aspectos formais: a) da reflexividade, b) da abstração e diferenciação, e c) da generalização. Isso funda, em primeiro lugar, a suposição de que uma análise mais aprofundada seja capaz de identificar um esquema baseado (no sentido de Piaget) em uma lógica do desenvolvimento. Suposição que, aqui, não pode ir além deste nível: o de uma suposição. Se ela for justa, a mesma coisa deveria valer para os níveis da consciência moral, na medida em que esses puderem ser derivados dos níveis da competência de papel. Também dessas derivações, não posso apresentar aqui mais do que um esboço.

O pressuposto inicial é que, com "consciência moral", indicamos a capacidade de usar a competência interativa para elaborar conscientemente conflitos de ação moral relevantes. Para a solução consensual de tais conflitos, é necessário — como podem recordar — um ponto de vista capaz de conquistar consenso, com a ajuda do qual seja possível emprestar um ordenamento transitivo aos interesses em contraste. Sujeitos de ação competentes, porém, somente poderão se encontrar unidos em torno desse ponto de vista fundamental, independentemente de terem casualmente em comum a origem social, a tradição, a atitude básica, etc., se tal ponto de vista resultar das estruturas de interação possíveis. É essa a reciprocidade entre sujeitos agentes. No agir comunicativo, com a relação pessoal entre as pessoas envolvidas, estabelece-se uma relação, pelo menos, de reciprocidade incompleta. Duas pessoas se encontram numa relação recíproca *de modo incompleto* quando uma pode esperar ou fazer X e a outra pode esperar ou fazer Y (por exemplo: professor/aluno, pais/filhos). A relação entre elas é completamente recíproca quando, em situações comparáveis, ambas podem fazer ou esperar a mesma coisa (X = Y) (por exemplo: as normas de direito privado). Num ensaio que se tornou famoso,<sup>17</sup> A. Gouldner fala da norma de reciprocidade que está na base de todas as interações; expressão não inteiramente feliz, já que a reciprocidade não é uma norma, mas, ao contrário, insere-se nas estruturas gerais da interação possível, tanto que o ponto de vista da reciprocidade faz parte *eo ipso* do saber intuitivo de sujeitos capazes de linguagem ou de ação. Se se aceita isso, então — como o indica o Esquema 4 — é possível derivar o níveis de consciência moral de modo a aplicar a exigência de reciprocidade, em cada oportunidade concreta, às estruturas de ação que o sujeito do desenvolvimento percebe nos diversos níveis.

No nível I, só podem se tornar moralmente relevantes ações concretas e conseqüências de ações (que são entendidas como gratificações ou sanções). Quando é aqui requerida a reciprocidade incompleta, atinge-se o nível I de Kohlberg (orientação "obediência e punição"); em caso de reciprocidade completa, o nível 2 (hedonismo instrumen-



Esquema 4. Competência de papel e níveis de consciência moral

níveis de idade	nível de comunicação		exigência de reciprocidade	níveis de consciência moral	idéia da vida boa	esfera de validade	reconstruções filosóficas	níveis de idade
I	ações e conseqüências de ações	prazer/desprazer generalizados	reciprocidade incompleta	1	maximizar o prazer/evitar a dor através da obediência	ambiente natural e social	hedonismo ingênuo	IIa
			reciprocidade completa	2	idem, através da troca de equivalentes			
II	papéis sistemas de normas	necessidades culturalmente interpretadas (deveres concretos)	reciprocidade incompleta	3	eticidade concreta de grupos primários	grupo das pessoas de referência primário	pensamento concreto de ordem	IIb
				4	eticidade concreta de grupos secundários	pertencentes ao grupo público		
III	princípios	prazer/desprazer generalizados (utilidade)	reciprocidade completa	5	liberdades civis, beneficência pública	todos os associados jurídicos	direito natural racional	III
		deveres universais		6	liberdade moral	todos os homens enquanto pessoas privadas	ética formalista	
		Interpretações universalizadas dos carecimentos		7	liberdade moral e política	todos enquanto membros de uma fictícia sociedade mundial	ética universal da linguagem	

tal). No nível II, amplia-se o setor relevante para a ação: quando exigimos reciprocidade incompleta para expectativas de comportamento ligadas a pessoas de referência, atingimos o nível 3 de Kohlberg (orientação "bom moço"); a mesma exigência em face de sistemas de normas conduz ao nível 4 de Kohlberg (orientação "lei e ordem"). No nível III, os princípios se tornam tema moral: e, já por razões lógicas, devemos exigir a completa reciprocidade. Os níveis de consciência moral se distinguem aqui com base no grau de completa estruturação simbólica dos motivos de ação. Quando os carecimentos relevantes para a ação podem se manter fora do universo simbólico, as normas de ação lícitas e universalistas têm então o caráter de regras para maximização do útil e de normas jurídicas universais, que abrem espaço à busca estratégica de interesses privados, na condição de que a liberdade egoísta de cada um seja compatível com a liberdade egoísta de todos. O egocentrismo do segundo nível é assim literalmente elevado a princípio. Isso corresponde ao nível 5 de Kohlberg (orientação contratual-legalista). Quando os carecimentos são entendidos em sua interpretação cultural, mas atribuídos aos indivíduos como qualidades naturais, as normas de ação lícitas e universalistas têm, ao contrário, o caráter de normas morais universais. Cada indivíduo deve pôr à prova, monologicamente, a capacidade de generalização de sua norma respectiva. Isso corresponde ao nível 6 de Kohlberg (orientação segundo a consciência). É somente a nível de uma ética universal da linguagem que se tornam objeto do discurso prático também a interpretação dos carecimentos, ou seja, o que cada indivíduo crê que deva ser entendido e afirmado como seus "verdadeiros" interesses. Esse nível não é diferenciado em Kohlberg do nível 6, embora haja entre eles uma diferença qualitativa: o princípio que justifica as normas não é mais o *princípio* monologicamente aplicável da capacidade de generalização das mesmas, mas o *procedimento* comunitariamente seguido para emprestar realização discursiva às pretensões de validade normativa. Um inesperado resultado marginal de nossa tentativa de derivar os níveis de consciência moral a partir da competência interativa consiste na prova de que o esquema de Kohlberg é incompleto.

Na identidade do Eu se expressa a relação paradoxal pela qual o Eu, como pessoa em geral, é igual a todas as outras pessoas, ao passo que — enquanto indivíduo — é diverso de todos os demais indivíduos.



Por isso, a identidade do Eu pode se confirmar na capacidade que tem o adulto de construir, em situações conflitivas, novas identidades, harmonizando-as com as identidades anteriores agora superadas, com a finalidade de organizar — numa biografia peculiar — a si mesmo e às próprias interações, sob a direção de princípios e modos de procedimento universais. Desenvolvi esse conceito de identidade do Eu, até agora, apenas sob o ângulo cognoscitivo e não sob o motivacional. Com efeito, escolhi a perspectiva a partir da qual podemos observar como o Eu infantil adentra gradualmente nas estruturas gerais do agir comunicativo, e adquire — através de tais estruturas — sua competência interativa, a solidez e a autonomia do agir. Essa perspectiva, contudo, exclui a psicodinâmica do processo formativo, deixando de lado o destino das pulsões, ao qual está articulado o desenvolvimento do Eu. Na dinâmica da formação do Superego, pode-se ler tanto o papel instrumental que as energias libidinais adquirem na formação dos ideais do Eu, na forma de carga narcisista do Si Mesmo, quanto a função que as energias agressivas voltadas contra Si Mesmo desempenham na instauração da instância da consciência moral (*Gewissen*).<sup>18</sup> Mas, nas duas grandes crises de amadurecimento, na fase edipiana e na adolescência, onde são aprendidos os papéis sexuais e postas à prova as forças motivacionais da tradição cultural, vê-se sobretudo que o Eu só pode penetrar nas estruturas de interação e atravessá-las se também os carecimentos puderem ser assumidos nesse universo simbólico e nele receberem uma interpretação adequada. Sob esse aspecto, o desenvolvimento do Eu se revela como um processo extraordinariamente cheio de perigos. Não há necessidade de comprová-lo mediante remissões a desenvolvimentos patológicos; um índice menos vistoso, que faz parte da esfera moral, são as freqüentes discrepâncias entre juízo moral e agir moral.

A correspondência estabelecida no Esquema 4, entre níveis de competência interativa e níveis de consciência moral, significa o seguinte: quem dispõe da competência interativa de um determinado nível, formará uma consciência moral do mesmo nível, contanto que não seja impedido por sua estrutura motivacional de manter solidamente — mesmo sob *stress* — as estruturas do agir cotidiano na regulamentação consensual de conflitos de ação. Em muitos casos, porém, sob o *stress* provocado por conflitos abertos, as qualificações gerais do agir segundo papéis, suficientes para enfrentar situações normais, não poderão se estabilizar; então, a pessoa envolvida — em seu agir moral, ou até mesmo em ambos os lados (no agir moral e nos juízos morais) — restará aquém de sua competência interativa, de modo que se verifica um deslocamento entre o nível do seu agir normal

segundo os papéis e o nível no qual ele elabora os conflitos morais. Colocando o sujeito agente sob o imperativo de elaborar *conscientemente* os conflitos, a consciência moral é um indicador do grau de estabilidade da competência geral na interação.

O nexó entre elaboração consciente dos conflitos e moral torna-se claro em situações-limite, que não admitem uma solução moral única, tornando assim inevitável uma violação das regras (uma infração); um agir que, em tais circunstâncias, apesar de tudo, se mantiver dentro das condições da moralidade, pode ser chamado de agir "trágico". Está presente no conceito de trágico a aceitação intencional da pena ou da culpa, ou seja, a realização do postulado moral da consciência inclusive em presença de um dilema moralmente insolúvel. Isso ilumina o sentido do agir moral em geral: qualificamos de moralmente "boas" as pessoas que conservam, inclusive sob *stress*, ou seja, em conflitos de ação moralmente relevantes, a competência interativa de que dispõem em situações normais pobres de conflitos — em contraste com as pessoas que recusam inconscientemente o conflito.

Como mostra a psicologia do Eu, o Eu elaborou dispositivos — ou seja, mecanismos de defesa — a serem usados nas situações em que gostaria de evitar a elaboração consciente dos conflitos. Essas estratégias ricas de sentido, voltadas na direção de evitar os conflitos, servem para reagir aos perigos do mesmo modo como se procede quando se foge; os conflitos são afastados da consciência e o Eu quase se esconde diante deles. Fontes de perigo não são apenas as pulsões ou a realidade externa: uma ameaça reside também nas sanções do Superego. Temos medo quando agimos em conflitos morais diferentemente do modo como supúnhamos — com base num juízo claro — que devêssemos agir. Afastando tais medos, que marcam o retorno de medos infantis, terminamos ao mesmo tempo por ocultar a discrepância entre a capacidade de juízo e a disponibilidade para a ação. Deve-se aduzir que, depois das primeiras tentativas de esquematização realizadas por Anna Freud,<sup>19</sup> a teoria dos mecanismos de defesa não sofreu melhoramentos decisivos.<sup>20</sup> É interessante notar que algumas pesquisas recentes fazem supor que uma melhor classificação dos mecanismos de defesa possa ser possível a partir de uma ordenação segundo a lógica do desenvolvimento dos medos despertados pela violação de mandamentos morais (medo da pena, vergonha ou angústia provocada pela consciência moral, etc.).<sup>21</sup> Determinadas formações de identidade favorecem esses medos, tornando possíveis visões morais que são, por assim dizer, mais avançadas do que os motivos de ação mobilizados em seu interior. A dúplice posição da identidade do Eu não reflete, de resto, tão-somente o duplo aspecto cognoscitivo-motivacional do desenvolvi-

mento do Eu, mas também uma interdependência entre sociedade e natureza, que penetra até o interior da formação de identidade. O modelo de uma identidade do Eu não coercitiva é mais rico e exigente do que um modelo de autonomia desenvolvido exclusivamente sob o ponto de vista da moralidade. Já se pode observar isso no complemento que fizemos à hierarquia de níveis de consciência moral. O sentido da passagem do sexto ao sétimo nível — que, considerado filosoficamente, é a passagem de uma ética formalista dos deveres a uma ética universal da linguagem — pode ser visto na circunstância pela qual as interpretações dos carecimentos não são mais assumidas como dadas, mas introduzidas na formação discursiva da vontade. A natureza interna, portanto, é deslocada para uma perspectiva utópica. Com efeito, nesse nível, a natureza interna não pode mais ser controlada segundo um princípio aplicado monologicamente, no interior de um quadro interpretativo fixado de modo natural-espontâneo pela tradição cultural, para ser depois cindida em partes constitutivas legítimas e ilegítimas, em deveres e inclinações. A natureza interna é fluidificada e tornada transparente na comunicação, na medida em que os carecimentos são — através de formas de expressão estética — mantidos em condição de poder se expressar linguisticamente, sendo liberados de seu caráter pré-lingüístico paleo-simbólico. Mas isso significa que a natureza interna não pode mais ser submetida, na pré-formação cultural que lhe é dada em cada oportunidade, às exigências colocadas pela autonomia do Eu, obtendo ao contrário — graças à passagem através de um Eu dependente — livre acesso às possibilidades de interpretação da tradição cultural. No *medium* constituído por comunicações formadoras de normas e valores, e penetradas por experiências estéticas, os conteúdos culturais herdados não são mais simplesmente os marcos com os quais modelar os carecimentos; ao contrário: em tal *medium*, os carecimentos podem buscar e encontrar as suas adequadas interpretações. Decerto, esse fluxo comunicativo exige sensibilidade, capacidade de liberar-se dos limites, das dependências: em suma, um estilo cognoscitivo indicado como dependência do campo que, em seu caminho para a autonomia, o Eu inicialmente superou e substituiu por um estilo de percepção e de pensamento independente de um campo. Uma autonomia que retire do Eu um acesso comunicativo à própria natureza interna é também sinal de não liberdade. A identidade do Eu significa uma liberdade que — na intenção, se não de identificar, pelo menos de conciliar dignidade e felicidade — põe limites a si mesma.

## NOTAS

- (1) R. Döbert, G. Nunner-Winkler, "Konflikt — und Rückzugspotentiale in spät-kapitalismus Gesellschaften", in *Zeitschrift für Soziologie*, 1973, pp. 301-325; R. Döbert, G. Nunner-Winkler, *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung*, Frankfurt, 1975.
- (2) J. Habermas, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", in *Kultur und Kritik*, Frankfurt, 1973, pp. 264-301.
- (3) H. Marcuse, "Der Verfall der Psychoanalyse", in *Kultur und Gesellschaft* 2, Frankfurt, 1955, p. 43.
- (4) T. W. Adorno, "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie", in *Sociologica*, Frankfurt, 1955, p. 43.
- (5) J. Habermas, *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1973 (ed. brasileira: *Crise de legitimação do capitalismo tardio*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1979).
- (6) T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1973, p. 294.
- (7) *Para a psicologia do Eu*: H. S. Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry*, Nova Iorque, 1940; idem, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, Nova Iorque, 1953; E. H. Erikson, *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart, 1956; idem, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt, 1966; N. Sanford, *Self and Society*, Nova Iorque, 1966; D. J. de Leiva, *Der Begriff der Identität*, Frankfurt, 1971; G. e R. Blanck, "Toward a Psycho-analytic Development Psychology", in *J. Am. Psychoanal. Ass.*, 1972, pp. 668-710. *Para a psicologia do desenvolvimento*: J. Piaget, *Das moralische Urteil beim Kind*, Frankfurt, 1973; idem, *Biologie et conscience*, Paris, 1967; H. Furth, *Intelligenz und Erkennen*, Frankfurt, 1966; L. Kohlberg, "Stage and Sequence", in D. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research*, Chicago, 1969; idem, "From Is to Ought", in Th. Mischel (ed.), *Cognitive Development and Epistemology*, Nova Iorque, 1971, pp. 151-236; J. H. Flavell, *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children*, Nova Iorque, 1968; H. Werner e B. Kaplan, *Symbol Formation*, Nova Iorque, 1963.
- Para o interactionismo*: Ch. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, Nova Iorque, 1902; G. H. Mead, *Identität und Gesellschaft*, Frankfurt, 1968; H. Gerth e C. W. Mills, *Person und Gesellschaft*, Frankfurt, 1970 (ed. brasileira: *Cartier e estrutura social*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1972); T. Parsons e R. F. Bales, *Family Socialization and Interaction Process*, Glencoe, 1964, cap. II, pp. 35-133; Ch. Gordon e K. J. Gergen (eds.), *Self and Social Interaction*, Nova Iorque, 1968; G. E. Swanson, "Mead and Freud: Their Relevance for Social Psychology", in J. G. Manis e B. N. Meltzer (eds.), *Symbolic Interaction*, Boston, 1967, pp. 25-45; L. Krappmann, *Soziologische Dimension der Identität*, Stuttgart, 1969; H. Dubiel, *Identität und Institution*, Bielefeld, 1973; N. K. Denzin, "The Genesis of Self in early Childhood", in *The Soc. Quart.*, 1972, pp. 291-314.
- (8) J. Habermas, "Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz", in *Kritik und Kultur*, cit., pp. 195-231.
- (9) "No centro de toda teoria psicológica do desenvolvimento está o conceito de *estágio de desenvolvimento*. A forma mais forte e melhor precisada desse conceito se encontra nas elaborações realizadas pela tradição cognoscitivista (Piaget, Kohlberg). Esses autores falam de estágios do desenvolvimento cognoscitivo somente nas seguintes condições (J. H. Flavell, *An Analysis of Cognitive Developmental Sequences*, in *General Psychology Monographs* 86, 1977, pp. 279-350): os esquemas cognoscitivos das fases singulares distinguem-se qualitativamente e os elementos singulares de um estilo específico de uma fase relacionam-se de modo a formar uma *totalidade estruturada*.

Os modos específicos de comportamento não são simplesmente respostas específicas a um objeto e algo estimulado de fora, mas são interpretáveis como derivadas de uma forma determinada de estruturação do ambiente. Os esquemas específicos das fases são ordenados segundo uma *seqüência invariante* e, ao mesmo tempo, *hierarquicamente estruturada*. Isso significa que nenhuma fase pode ser alcançada sem que se tenham percorrido todas as anteriores; que, além disso, nas fases posteriores de desenvolvimento, os elementos das fases anteriores são conservados e novamente integrados em um nível superior; e que, de resto, é possível indicar para toda a seqüência uma direção de desenvolvimento (crescente independência em face do estímulo e maior objetividade). Esses estágios de desenvolvimento são *interessantes para a psicologia* sobretudo porque — do fato de que os indivíduos preferem sempre soluções de problemas que correspondam ao nível mais alto por eles alcançável, e do fato de que são geralmente evitados os esquemas que provêm de um estágio superado — pode-se concluir que a lógica do desenvolvimento não representa um esquema ordenador construído e aplicado puramente do exterior, mas corresponde a uma realidade psicológica significativa também do ponto de vista motivacional" (R. Döbert, G. Nunner-Winkler, "Konflikt- und Rückzugspotentiale in spätkapitalistischen Gesellschaften", cit., p. 302).

(10) J. e E. Cumming, *Ego and Milieu*, Nova Iorque, 1967.

(11) E. Turiel, "Conflict and Transition in Adolescent Moral Development", in *Child Development*, 1974, pp. 12-29.

(12) Erikson, *Lebenszyklus*, cit., p. 107.

(13) J. Lövinger, *Origins of Conscience*, manuscrito, Washington University, St. Louis, 1974.

(14) J. Lövinger, "The Meaning and Measurement of Ego Development", in *Am. Psychol.*, 1966, pp. 195-206; Lövinger e R. Wessler, *Measuring Ego Development*, São Francisco, 1970; idem, *Recent Research on Ego Development*, manuscrito, Washington University, St. Louis, 1973; cf., ademais, a tese de doutorado de J. M. Broughton, *The Development of Natural Epistemology in Adolescence and Early Adulthood*, Harvard University, Cambridge, 1975.

(15) T. Parsons, *The Social System*, Londres, 1951; idem, "Social Interaction", in *IESS*, vol. 7, pp. 429-441; J. Habermas, "Stichworte zur Theorie der Sozialisation", in *Kultur und Kritik*, cit., pp. 118-194; H. Joas, *Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie*, Frankfurt, 1973.

(16) J. Habermas, "As sociedades complexas podem formar uma identidade racional de si mesmas?", incluído neste volume.

(17) A. W. Gouldner, "The Norm of Reciprocity", in *ASR*, 1960, pp. 161-178; cf., também, do mesmo, *Enter Plato*, Nova Iorque, 1965.

(18) J. Sandler, "Zum Begriff des Über-Ichs", in *Psyche*, 1964, pp. 721-724, pp. 812-828; R. A. Spitz, *Eine geneitische Feldtheorie der Ich-Bildung*, Frankfurt, 1972; Jacobson, *Das Selbst und die Welt der Objekte*, Frankfurt, 1973; M. Mitscherlich, "Probleme der Idealisierung", in *Psyche*, 1973, pp. 1, 106-1, 127.

(19) A. Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Munique, 1964 (ed. brasileira: *O Ego e os mecanismos de defesa*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro); G. E. Swanson, "Determinants of the Individual's Defenses against Inner Conflict", in J. Gilmore (ed.), *Parental Attitudes and Child Behavior*, Springfield, 1961, pp. 5 e ss.; P. Maudslon, *Freud's Concept of Repression and Defense*, Londres, 1961.

(20) É interessante, contudo, a tentativa — com base em investigações sobre os estilos cognitivos — de coordenar estratégias de solução de problemas e estratégias de defesa (*coping- and defense mechanisms*). Cf. Th. C. Kroeber, "The Coping Functions of the Ego-Mechanisms", in R. W. White (ed.), *The Study of Lives*, Nova Iorque, 1963;

N. Haan, "Tripartite Model of Egofunctioning", in *Journal of Nervous and Mental Disease*, 1969, 148, pp. 12-40.

(21) G. C. Gleaser e D. Hillebich, "An Objective Instrument for Measuring Defense-Mechanisms", in *J. of Norm. and Clin. Psych.*, 1969, pp. 51-60; B. Neundorff, *Geschlecht und Identität und die Struktur der Person-Umwelt-Interaktion*, tese de doutoramento, Berlim, 1976.

## *As Sociedades Complexas Podem Formar uma Identidade Racional de si Mesmas?*

*O texto seguinte serviu como base para o discurso pronunciado em 19 de janeiro de 1974, por ocasião da entrega do Prêmio Hegel, concedido pela cidade de Stuttgart. Foi publicado pela primeira vez em: J. Habermas, D. Heinrich, Zwei Reden, Frankfurt, 1974, pp. 25-84.<sup>1</sup>*

A questão de saber se é possível que uma sociedade complexa (como, por exemplo, a nossa) *forme* uma identidade racional *de si mesma* remete ao significado com que desejo usar a palavra "identidade": uma sociedade possui uma identidade, a ela atribuída, num sentido diverso do trivial, ou seja, não no sentido, por exemplo, em que um objeto é identificado como o mesmo objeto por diferentes observadores, ainda que esses o percebam e o descrevam de modo diferente. Uma sociedade produz a sua identidade de um modo determinado: e depende dela não perder tal identidade. Falar de uma identidade *racional* significa, por outro lado, revelar um conteúdo normativo nesse conceito. Com efeito, está subentendida em tal expressão que uma sociedade pode não apreender sua identidade "autêntica" ou "verdadeira". Hegel fala de identidade "falsa" quando a unidade de um tecido vital, já desagregado em seus momentos, não pode continuar a ser conservado a não ser pela violência. Mas isso não quer dizer que ainda possamos falar nesses termos. E nem mesmo está claro se, em face da complexidade das sociedades hodiernas, a palavra "identidade" ainda seja capaz de expressar um pensamento coerente em si mesmo.

## 1

Pego assim permissão para começar ilustrando o conceito de identidade segundo um seu significado menos insólito. Em vez de sociedades, vamos escolher pessoas singulares que — na medida em que afirmam a própria identidade — podem dizer "Eu" de si mesmas. Porque a produzem e a conservam, também elas têm uma identidade: uma identidade do Eu que não lhes é meramente atribuída. Isso se manifesta sobretudo em situações críticas, quando uma pessoa é confrontada com exigências que estão em contradição com expectativas surgidas ao mesmo tempo e igualmente legítimas ou também com as estruturas de expectativa experimentadas e assumidas no passado. Tais conflitos podem surgir da perda imprevista de ligações de inserção social, assim como do ingresso inesperado em novas posições e esferas existenciais, como o desemprego, a emigração, a guerra, a ascensão social, ou por catástrofes privadas plenas de consequências. Em certas circunstâncias, tais conflitos constituem uma carga tão forte para a personalidade que essa se encontra diante da alternativa de se quebrar ou de iniciar uma nova vida. Decerto, o início de uma nova vida pode significar coisas bastante diversas: à exigência de se conservar idêntico a si mesmo pode-se responder mediante uma reorientação produtiva que, para além das discrepâncias existentes, permita conservar a continuidade da biografia e os limites simbólicos do Eu. Ou pode-se salvar a pele através de uma segmentação temporal e espacial, destacando uma da outra as fases e as esferas existenciais inconciliáveis, a fim de poder fazer face às habituais exigências de consistência, pelo menos no interior desses segmentos. De quem ignora essas exigências, dizemos precisamente que sua identidade se dispersa. A difusão da identidade é uma forma de *identidade danificada*; outras formas são, ainda, a identidade integrada coercitivamente ou a identidade cindida. Todos esses fenômenos são descritos na psicopatologia, sendo efetivamente uma doença da psique ou do espírito o que se manifesta quando falta a força de produzir e conservar uma identidade não coercitiva do Eu, inclusive nas situações cotidianas da vida.<sup>2</sup>

Uma identidade bem-sucedida do Eu, ao contrário, significa a capacidade peculiar de sujeitos capazes de falar e agir, de permanecerem idênticos a si mesmos, inclusive nas mudanças profundas da estrutura da personalidade, com as quais eles reagem a situações contraditórias. Os sinais de auto-identificação, todavia, devem ser reconhecidos intersubjetivamente, a fim de poder ser fundada a identidade de uma pessoa. Distinguir a si mesmo dos outros deve ser algo

reconhecido por esses outros. A unidade simbólica da personalidade, produzida e mantida através da auto-identificação, apóia-se, por sua vez, no fato de se estar inserido na realidade simbólica de um grupo, na possibilidade de se localizar no mundo desse grupo. Uma identidade de grupo que vá além das biografias individuais, portanto, é condição para a identidade da pessoa singular.

Isso pode ser claramente visto no desenvolvimento do adolescente.<sup>3</sup> Quando o menino aprende a estabelecer o limite entre seu corpo e o ambiente não ainda diferenciado em objetos físicos e sociais, dizemos que ele adquire uma identidade "natural", devida à capacidade do organismo de conservar seus próprios limites no tempo. De resto, já mesmo plantas e animais são sistemas limites no tempo. De assim que possuem não apenas uma identidade "para nós" (os observadores que realizam a identificação) enquanto corpos móveis, mas, em certo sentido, também uma identidade "para si". Mas a criança se torna pessoa somente na medida em que aprende a se localizar em seu mundo social de vida. Quando a criança incorpora as universalidades simbólicas dos papéis menos fundamentais de seu ambiente familiar e, mais tarde, as normas de ação de grupos mais amplos, a *identidade natural* acoplada a seu organismo é substituída por uma identidade constituída por papéis e mediatizada simbolicamente. A continuidade devida à identidade baseada em papéis apóia-se, então, na estabilidade das expectativas comportamentais que, através do ideal do Eu, terminam por se fixar na própria pessoa. Na construção hegeliana, esse é o estágio da consciência de si, no qual o indivíduo pode se referir a si mesmo através da reflexão, já que entra em comunicação com um outro Eu, de modo tal que ambos podem conhecer-se e reconhecer-se reciprocamente como Eus: "Há uma consciência de si para uma consciência de si, inicialmente como um outro para um outro. Eu contemplo naquele Eu, imediatamente, a mim mesmo; mas contemplo nele também um objeto, que é imediatamente existente e que — como Eu — é absolutamente outro e independente diante de mim" (*Enclitica*, § 430). A ambos, é comum o fato de saber que se sabem reconhecidos respectivamente no outro; e é essa consciência de si generalizada que Hegel chama de Espírito. Com relação à consciência subjetiva, esse Espírito possui a peculiar objetividade de hábitos de vida e de normas; e é o *medium* no qual a reflexividade do Eu se forma, simultaneamente, com a intersubjetividade do reconhecimento recíproco.<sup>4</sup> Enquanto esse espírito permanecer particular, espírito de uma família singular ou de um determinado povo, também a identidade dos membros individuais do grupo — formada através de tal espírito — permanecerá ligada a determinadas tradições, a papéis ou normas particulares.

Essa identidade convencional geralmente se rompe durante a fase da adolescência, quando o jovem aprende a importante diferença que existe entre as normas, por um lado, e, por outro, os princípios segundo os quais podemos produzir normas. Tais princípios podem servir como critério para a crítica e a justificação de normas preexistentes. Aliás, para quem julga segundo princípios, todas as normas vigentes só podem aparecer como posições (*Setzungen*), como meras convenções. Entre elas, só podem ser consideradas *razionais* as normas *universais*, que garantam a reciprocidade dos direitos e dos deveres de cada um com relação a todos os outros. Mas, tão logo a reciprocidade interacional depositada na estrutura dos papéis é elevada a princípio no sentido exposto, o Eu não mais pode se identificar consigo mesmo através dos papéis particulares e das normas preexistentes. Tem, ao contrário, de levar em conta o fato de que as formas de vida tradicionalmente estabelecidas revelam-se puramente particulares e irracionais. O Eu, portanto, tem — por assim dizer — de recuar sua identidade para além da linha constituída por todas as normas e papéis *particulares*: tem de estabilizá-la apenas com base na capacidade absoluta de representar a si mesmo, em qualquer situação, como alguém que é capaz de satisfazer as exigências de consistência, inclusive diante de expectativas de papel incompatíveis e atravessando a série biográfica de sistemas de papel contraditórios. No adulto, a *identidade do Eu* se confirma na capacidade de construir novas identidades, integrando nelas as identidades superadas e organizando a si mesmo e às próprias interações numa biografia inconfundível. Essa identidade do Eu torna possível a autonomização e a individualização que, em sua estrutura, já são colocadas ao nível da identidade de papel.

Na identidade do Eu, expressa-se aquela paradoxal relação segundo a qual, enquanto pessoa, o Eu é igual a todas as outras pessoas; mas, enquanto indivíduo, é diferente de todos os demais indivíduos. Em linguagem hegeliana: o Eu é Universal Absoluto e, ao mesmo tempo, é imediatamente singularização absoluta. E isso — prossegue Hegel — “constitui a natureza tanto do Eu como do conceito; de um e de outro, nada é concebível se ambos os momentos não forem entendidos simultaneamente em sua abstração e em sua completa unidade.” (*Ciência da Lógica*, livro terceiro: Sobre o conceito em geral). Implícitamente, essa fase já contém a proposta hegeliana para a solução do problema que hoje me coloco: e isso graças ao fato de que Hegel o coloca de modo similar ao que continua a nos interessar.

Que me seja permitido, portanto, considerar plausível que — com base nas próprias experiências biográficas e reforçados pelas mais recentes pesquisas de psicologia do desenvolvimento — falemos de

identidade do Eu no sentido proposto. Suponho, ademais, que estamos a ponto de reconstruir a lógica de desenvolvimento de tal organização do Eu, sem negligenciar o caráter normativo do conceito de identidade do Eu. Em outras palavras: estamos convencidos de que tão-somente uma moral universalista, que considere como racionais as normas universais (e os interesses capazes de generalização), pode ser defendida com bons motivos; e de que somente o conceito de uma identidade do Eu, que assegure ao mesmo tempo liberdade e individualização da pessoa singular no interior de complexos sistemas de papéis, pode fornecer hoje, aos processos educativos, uma orientação capaz de obter consenso. Mas, tão logo são formuladas essas premissas fortes, coloca-se todavia a questão empírica: como surgem, e como podem se manter, estruturas universalistas do Eu quando, e até o momento em que, estiverem implícitos, nas instituições de base da sociedade, princípios que não são de modo algum universalistas? Com efeito, sabemos que uma identidade do Eu só pode se formar no círculo da identidade de um grupo. Surge, de resto, a questão analítica de saber se, a uma identidade pós-convencional do Eu, pode se ligar uma identidade de grupo, isto é, o espírito de uma sociedade concreta. Se as normas devem ser justificadas em chave universalista, não é mais possível, com efeito, privilegiar determinados grupos como formadores de identidade (família, cidade, Estado ou nação). O próprio grupo pertence à categoria do “outro”, que não é mais definido como estranho por causa de sua não inserção, mas é para o Eu, ao contrário, duas coisas em uma só: é absolutamente igual e absolutamente diferente, o mais próximo e o mais distante da mesma pessoa. A própria identidade dada pela cidadania ou pela nacionalidade deveria ser ampliada até a identidade de universal de cidadão do mundo. Mas uma tal identidade pode ter ainda um sentido preciso? A humanidade *in totum* é uma abstração, e não um grupo em escala mundial, capaz de construir para si uma identidade, tal como o fazem os Estados ou tribos — pelo menos enquanto não se agrupar, por sua vez, numa unidade particular, talvez para delimitar-se com relação a outras populações do espaço cósmico. Mas quem — senão a humanidade *in totum* ou uma sociedade mundial — poderia assumir o lugar de uma identidade coletiva, em cujo âmbito poderia se formar uma identidade pós-convencional do Eu? Se esse lugar permanecesse vazio, a moral universalista continuaria a ser — tal como as correspondentes estruturas do Eu — uma pura exigência, podendo ser realizada apenas de modo privado e ocasional, sem incidir substancialmente na conexão social de existência. Foi esse problema que levou Hegel a chamar de igualmente “abstratos” o universalismo das idéias iluministas e a ética de Kant.

É fácil indicar, no interior do sistema, o lugar no qual Hegel encartegou-se do problema, tornando-o solucionável graças à inserção no sistema. Mas retornar a superação da "moralidade" em "eticidade" — pois é disso que se trata — não teria muito valor informativo: pois, com efeito, Hegel já escolheu e desenvolveu os meios conceituais do sistema com a intenção voltada, ao que me parece, para o nosso problema.

## 2

Para tornar compreensível essa tese, devo retornar — num contexto mais amplo — ao problema da identidade, como doravante irei chamá-lo, por razões de simplificação. Não me moverei, como o fiz até agora, no âmbito do pensamento hegeliano, mas me limitarei a mencionar as correlações que intercorrem entre as nossas reflexões e os conceitos fundamentais de Hegel.

De acordo com as recentes pesquisas antropológicas e sociológicas, podemos percorrer de novo a relação de identidade do Eu e do grupo através de quatro estágios da evolução social.<sup>5</sup> Nas sociedades arcaicas, cuja estrutura é determinada por relações de parentesco, surgem imagens míticas do mundo. As relações sociais existentes na família e na tribo servem aqui como esquema de interpretação, segundo o qual o pensamento mítico põe analogias entre os fenômenos naturais e os culturais. A antropomorfização da natureza e a naturalização da convivência humana (na magia) criam uma totalidade de semelhanças e correspondências: nada é tão diferente que não possa estar numa relação universal recíproca; tudo está ligado a tudo de modo evidente. "Pesquisando sistematicamente todas as possibilidades do confronto analógico de cultura e natureza, o pensamento (mítico) constrói um gigantesco jogo de espelhos, no qual a imagem recíproca do homem e do mundo se refletem até o infinito, cindindo-se e reconpondo-se continuamente no prisma das relações entre natureza e cultura".<sup>6</sup> A imagem mítica do mundo dá a cada elemento perceptível um lugar e um sentido, absorvendo assim as inseguranças de uma sociedade que, por causa do baixo estágio de desenvolvimento das forças produtivas, não é capaz de controlar o próprio ambiente. Quase tudo o que é casual pode ser afastado, se for interpretado. No mundo mítico, todas as entidades são consideradas homogêneas: os homens singulares são substâncias tais como as pedras, as plantas, os animais e os deuses. Por conseguinte, o grupo tribal não é uma realidade que possa ser cla-

ramente delimitada em relação aos seus membros singulares ou à natureza. Disso resulta a tentação de comparar a identidade do indivíduo na sociedade arcaica com a identidade natural da criança, que Hegel chama de "uma identidade imediata (e, portanto, não espiritual mas meramente natural) do indivíduo com o seu gênero e com o mundo em geral" (*Enciclopédia*, § 396). Não é nesse estágio que podem surgir problemas de identidade, já que a condição desses é a diferença entre singular, particular e universal, tal como a que podemos observar, por exemplo, no mundo das religiões politeístas.

As primeiras civilizações dispõem — com o Estado, a monarquia ou a cidade — de uma organização política carente de justificação, e que, por isso, é englobada nas interpretações religiosas e garantida através de rituais. Os deuses do politeísmo assumem figura humana: agem arbitrariamente, dispõem de esteras especiais de vida e estão também submetidos à necessidade própria de um destino abstrato. O início da dessacralização do ambiente natural e a parcial autonomização das instituições políticas com relação à ordem cósmica são indícios de que se vai abrindo um "campo de surpresa", no qual o indivíduo não pode mais afastar a acidentalidade ao interpretá-la, mas tem de submetê-la — mediante sua ação — ao próprio controle. Entre deuses e homens, nascem novas formas do agir religioso: oração, sacrifício e adoração. Essas novas formas indicam que os indivíduos estão emergindo da conexão universal que ordena forças e substâncias, e que estão desenvolvendo uma identidade própria. Já que o campo de validade da religião e do culto, nesse estágio, coincide ainda de modo particularista com a respectiva comunidade, é possível uma identidade de grupo claramente delineada. A comunidade concreta pode ser distinguida, por um lado, enquanto ente particular, do universal da ordem cósmica; e, por outro, dos indivíduos singulares, sem que isso cause danos à unidade — formadora de identidade — de um mundo centrado no político. Por isso, Hegel saúda na forma grega madura do politeísmo a religião na qual se exprime, de modo exemplar, a livre eticidade política. Em Atenas, o indivíduo parece ter formado para si uma identidade que lhe permite sentir-se unido à polis de modo não coercitivo: "Atena é a cidade de Atenas e também o espírito desse povo, não um espírito exterior, espírito protetor, mas sim o espírito vivo, que vive de modo presente e efetivo no povo e é imaneente ao indivíduo, espírito que, no que lhe é essencial, é apresentado como Pallas" (*Lições de filosofia da religião*, II). Na substância das potências divinas, Hegel vê expresso "o elemento ético próprio dos homens, a sua eticidade". Desse modo, ele diz que o povo grego é o mais humano, mesmo observando que, nele, a infinita subjetividade do homem e o direito absoluto



que pertence ao indivíduo como tal ainda não se expressam, “de modo que, nesse estágio, tem essencialmente lugar a escravidão” (ibidem).

Uma pretensão de validade geral ou universalista é pela primeira vez apresentada pelas grandes religiões mundiais, entre as quais o cristianismo talvez seja a que se desenvolveu racionalmente do modo mais completo. O Deus uno, transcendente, onisciente, perfeitamente justo e piedoso do cristianismo torna possível que se forme uma identidade do Eu liberada de todos os papéis e normas concretas. A idéia de que haja para Deus uma alma imortal abre caminho à idéia da liberdade, segundo a qual “o indivíduo tem um valor infinito” (*Enrico-pédia*, § 482). Esse Eu pode conceber-se como um ser plenamente individualizado. Suportes do sistema religioso não são mais o Estado ou a *polis*, mas a comunidade dos crentes, à qual pertencem potencialmente *todos* os homens, dado que os mandamentos divinos são universais. É verdade que as *civilizações desenvolvidas* são sociedades classistas, com uma distribuição extremamente desigual de poder e de riqueza. O sistema político, portanto, necessita em alta medida de justificação; mas, por outro lado, o potencial universalista de justificação, que é próprio das religiões mundiais, não se mede por esse carecimento, válido para um Estado particular. O sentido contido nas religiões e os imperativos de conservação do Estado são, nesse estágio, inconciliáveis. Entre as possibilidades de justificação religiosa e o ordenamento político existente, deve assim ser criada uma conexão contra-factual, mas compreensível. Esta é a tarefa das ideologias: reequilibrar a *dessemelhança estrutural* entre a *identidade coletiva* ligada a um Estado concreto e as *identidades do Eu* produzidas numa comunidade universalista. Tal problema de identidade é intrínseco a todas as civilizações desenvolvidas, mas torna-se consciente somente com o ingresso na época moderna, já que até então haviam funcionado uma série de mecanismos de mediação,<sup>7</sup> dos quais recordo os seguintes:

a) Com o surgimento de religiões mundiais monoteístas, coloca-se a possibilidade de formar uma identidade do Eu não convencional e altamente individualizada. Mas, de fato, continuam a existir — e muito mais difundidas — formas de identidade e atitudes mais antigas, como se vê pelo fato de que todas as religiões monoteístas integraram a si interpretações e práticas de origem pagã, ou seja, mítica e mágica, as quais fornecem interpretações de sua mensagem adequadas a destinatários que se encontram em diferentes estágios do desenvolvimento cognoscitivo e motivacional.

b) As religiões universais fazem uma distinção entre os pertencentes à comunidade de fé e os destinatários que se obstinam no paganismo. A revelação de Deus através de profetas e de personagens

fundadores de religião liga-se regularmente à esperança de poder difundir a verdadeira doutrina. Portanto, é possível justificar, com mandamentos missionários, uma temporária delimitação em face de inimigos externos.

c) E, sobretudo, foi explorado o dualismo entre a transcendência divina e um mundo quase completamente dessacralizado. Para legitimar o direito em sua diferença com relação à religião, assim como as regras de astúcia para o exercício do poder profano, foi suficiente dar uma explicação sacralizada do senhor ou do seu ofício. Nas civilizações ocidentais, a doutrina dos dois reinos foi o fundamento de uma coexistência, ainda que plena de tensões, entre a Igreja e o governo mundano.

Com o ingresso na *era moderna* — o quarto estágio de desenvolvimento que Hegel tem de enfrentar —, esses e outros mecanismos de mediação se tornaram ineficazes:

ad a) Com o protestantismo, caíram muitas das componentes pré-cristãs já assimiladas, ampliando-se, ao contrário, a pretensão de validade apresentada por mandamentos estreitamente universalistas e por estruturas do Eu correspondentemente individualizadas.<sup>8</sup>

ad b) Com a disseminação da Igreja Católica através de numerosas confissões e de uma série de denominações, pertencer à comunidade dos crentes é algo que perde sua exclusividade, bem como seu caráter rigidamente institucional. São genericamente reconhecidos o princípio da tolerância e a liberdade de associação religiosa.<sup>9</sup>

ad c) Nos tempos mais recentes, cresce a influência das correntes teológicas que interpretam de modo radicalmente imanente a mensagem da salvação, aplainando o dualismo tradicional. Deuses conota agora apenas uma estrutura de comunicação que obriga os participantes a se elevarem acima da casualidade de uma existência meramente exterior, com base no reconhecimento recíproco da sua identidade.<sup>10</sup>

Tais tendências indicam um desenvolvimento em cujo curso, à medida que as estruturas das religiões universais vão-se esboçando de modo puro, não resta muito mais, de tais religiões, do que o núcleo de uma moral universalista. (Os elementos místicos, não reabsorvidos na ética, de uma experiência contemplativa de fundo, definida pela recusa de agir, parecem aqui se separar numa esfera inteiramente própria.) Hegel tinha diante de si os incêndios, assim como a consequência desse processo: ou seja, o fato de que se torna inevitável a cisão entre uma identidade do Eu formada no interior de estruturas universalistas e a identidade coletiva atinente ao povo ou ao Estado. Em suma: parece que, na moderna sociedade, cinde-se definitivamente em duas partes aquela totalidade ética em que cada indivíduo tem a possibilidade de ver na infinita independência do outro indivíduo sua completa unidade com ele.



## 3

Considero esse problema da identidade o verdadeiro motor da filosofia hegeliana: também em função desse impulso teórico, Hegel *permaneceu* até hoje um pensador contemporâneo. A cisão entre o sujeito e a sociedade, por outro lado, é vista por Hegel no mesmo contexto da cisão entre sujeito e natureza, cisão com a natureza ambiente externa, por um lado, e, por outro, com a natureza interior. Em relação com tudo o que disse a propósito do desenvolvimento da religião, gostaria agora de ilustrar brevemente essa *triplice cisão* entre o Eu moderno, por um lado, e a natureza exterior, a sociedade e a natureza interior, por outro.

A ciência moderna se apossou do terreno deixado livre pelo Deus transcendente, que abandonou uma natureza decididamente dessacralizada e dessacralizada. A partir do momento em que um sistema de fé completamente eticizado entra em concorrência com a ciência, inicia-se um processo de destruição dos dogmas que, no final, põe em questão a própria interpretação religiosa da natureza, a natureza como criação. O sujeito cognoscitivo encontra-se então diante de uma natureza plenamente objetivada: a abordagem intuitiva da vida e da essência da natureza — quando não se põe sobre o terreno de uma arte que se tornou autônoma tanto da fé como do saber — é lançada no domínio do irracional. A separação de uma natureza objetivada cientificamente tem inensas seqüências para a concepção que a sociedade profanizada tem de si mesma. Com o surgimento de uma economia capitalista de mercado, a sociedade civil é progressivamente desligada do sistema cultural, e deve agora legitimar-se por si mesma. Ademais, na ótica da natureza desenvolvida com êxito pela física moderna, também a sociedade e os seus membros podem entender a si próprios como fenômenos naturais contingentes. As construções mentais implícitas no direito natural completamente revisto, no utilitarismo e nas teorias burguesas da democracia indicam a nova conjunção de concepções empiristas de fundo com os princípios universais de uma moral tornada profana. É comum a tais construções a tentativa de compor a totalidade da conexão vital da sociedade por meio de relações universalisticamente reguladas entre indivíduos singularizados e naturais; ou seja, de elaborar um "Estado de necessidade e do intelecto".<sup>11</sup> Essa separação do Eu moderno com relação à sociedade corresponde à separação entre o sujeito agente e seus próprios carecimentos: inconciliável é a contraposição entre a natureza humana entendida empiricamente como pul-

são e tendência e as normas universalisticamente legitimadas do direito burguês e da ética formalista.

Essas três "cisões" descrevem o contexto no qual Hegel vê nascer o impulso ao filosofar: "Quando o poder da unificação desaparece da vida dos homens, quando as oposições perdem a relação e interação vivas, adquirindo independência, então nasce a necessidade da filosofia" (*Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*). Tentemos agora entender a vida, de cuja cisão e unificação se trata aqui, como conexão social de vida. É nisso que se coloca, como afirmo, o problema de identidade de onde parte Hegel. As reflexões que se seguem talvez sirvam para indicar a tarefa a que a filosofia de Hegel busca responder.

O monoteísmo e, em particular, o cristianismo foi a última formação de pensamento (*Gedanksbildung*) a fornecer uma interpretação unitária reconhecida por todos os membros da sociedade. Mas, quando entra em concorrência com a ciência e com a moral profana, ele não é mais capaz de satisfazer essa tarefa interpretativa sem suscitar problemas. E aqui, portanto, que intervem a filosofia. Porém, mesmo que a filosofia pudesse substituir (com os meios conceituais que lhe são próprios) a obra unificadora das religiões universais, o *verdadeiro* problema não teria sido ainda resolvido; com efeito, é precisamente o monoteísmo que cria oposição entre as estruturas universalistas do Eu e da comunidade e a identidade estatal particular. Oposição que, em parte, reside no fato de que o Estado é a forma de organização de uma sociedade classista, cujas desigualdades não podem ser justificadas de um ponto de vista universalista; e, na outra parte, reside nas seqüências de tal princípio organizativo, ou seja, na contraposição entre os Estados soberanos, também ela inconciliável com princípios universalistas. Para realizar sua tarefa de unificação, a filosofia deve então ir até mesmo além da pretensão da religião de fornecer interpretações unificantes, e refundar a unidade até então expressa somente pelo mito. Isso explica por que Hegel volta sempre a ilustrar o conceito de eticidade com o exemplo da *polis*: aqui, no politeísmo grego, podia se formar uma identidade do indivíduo harmonizada com a da cidade. Essa unificação — fornecida pelo mito — entre os indivíduos *singulares* e sua comunidade política *particular*, colocada contra o pano de fundo de uma ordem cósmica *universal*, deve ser reconstruída pela filosofia nas condições que, nesse meio-tempo, foram criadas pelas idéias modernas da liberdade e da completa individualidade das pessoas singulares.<sup>12</sup>

Isso significa, porém, que o problema moderno da identidade, ou seja, a cisão entre o Eu e a sociedade, não pode ser resolvido se não se

consegue tornar concebível *in totum* a absoluta identidade do Eu ou do espírito com a natureza: ou seja, tornar concebível o fato de que o mundo da natureza e o da história são articulados por uma força unificadora que continuamente produz, ela própria, as cisões e, depois, as supera. Hegel tinha presente um modelo desse espírito que se sabe idêntico a si mesmo, que tem fora de si e diante de si um Outro, um absolutamente diverso, a natureza, mas que mantém uma relação de identidade entre a própria identidade e o não idêntico: o Eu, ou, antes, a sua peculiar capacidade de relacionar-se consigo mesmo, sabendo-se — enquanto ser plenamente individualizado — absolutamente diverso de todos os outros e, ao mesmo tempo, enquanto um Eu em geral, imediatamente idêntico a eles. A conservação intersubjetiva da identidade do Eu é a experiência originária da dialética; e “Eu” é o conceito dialético originário.<sup>13</sup>

Tão logo essa filosofia da unificação consegue identificar na natureza o espírito em sua absoluta exterioridade, pode também ser superada — no conceito de espírito objetivo — a cisão entre o Eu e a sociedade. Com efeito, nessa sua forma, o espírito reproduz em si mesmo, pela segunda vez, a natureza, agora na forma da naturalidade cega e espontânea das instituições sociais e do processo histórico. Com a ajuda desse conceito, o espírito subjetivo — o Eu — pode ser pensado de modo universalista como vontade livre e, todavia, ser identificado com a particularidade de um determinado espírito do povo e de um Estado particular. Com efeito, já que são imanescentes ao espírito objetivo (sem que seja questionada a sua particularidade) a universalidade e a razão, ele está destinado — enquanto segunda natureza — a encontrar o seu fundamento no espírito absoluto, em particular na religião e na filosofia. A unidade de espírito objetivo e de espírito absoluto resolve o problema moderno da identidade. Ela dissolve a tensão entre a identidade formada de modo universalista e a identidade particular do Estado, que na guerra pode até mesmo exigir como dever que o indivíduo sacrifique a si mesmo; e o Estado é racional, apesar da própria particularidade, na medida em que é o Outro do espírito absoluto e verdadeiramente universal: é a efetividade da *idéia ética* (*Filosofia do direito*, § 257). De igual modo, pode ser superada na unidade do espírito subjetivo e do espírito objetivo a cisão entre o Eu moderno e sua própria natureza.

Limite-me a essas indicações bastante breves sobre a *estratégia* que Hegel escolheu para resolver o problema da identidade e sobre os *meios construtivos* de que ele se serve. A tentativa empreendida por Hegel — imensa pelo objetivo que se propõe, insuperável pela força com que é explicitada, e, por isso, fascinante até hoje — é a de produzir

para a consciência moderna um saber que garanta a sua identidade, de modo similar ao que a “ciência concreta” do pensamento mítico produziu para a consciência arcaica. Fundamentalmente, Hegel pôde alinhar todos os fenômenos no processo de mediação do espírito absoluto consigo mesmo, de modo que eles iluminam o lugar onde o Eu moderno encontra sua própria morada: a estrutura que torna compreensíveis a natureza e a história em sua essencial multiplicidade é, ao mesmo tempo, a estrutura através da qual o Eu deve criar e manter a própria identidade. Tornar compreensível ou conceber significa: tratar para afastar todas as contingências que ameaçam a identidade do Eu, já que, no ato de conceber (*Begreifen*), esse Eu se identifica com um espírito do qual Hegel diz que realiza em si mesmo “a nulificação do nada, o esvaziamento do vazio” (*Enciclopédia*, § 386). Compreensibilidade universal, porém, exige necessidade universal. A fim de que essa necessidade não seja entendida como concatenação fatal, como é o caso no mito, não deve apenas se contrapor à contingência que ela também anula. Por isso, Hegel fez o máximo esforço para preservar a idéia da liberdade, da subjetividade infinita e da perfeita individualidade, bem como para conciliar a absoluta necessidade com a contingência do livre querer. E talvez ele tenha tido sucesso nesse empreendimento.<sup>14</sup> Mas, para a consciência moderna, não é constitutiva apenas a idéia da liberdade, porém — em igual medida — o pensamento que objetiva ilimitadamente e uma radical orientação para o futuro. Toda-avia, com o pensamento objetivante e orientado para o futuro, nascem no plano categorial outras contingências, que não são consideradas no conceito de necessidade absoluta com a mesma atenção que a contingência do livre querer.<sup>15</sup>

#### 4

Contudo, não posso me deter aqui nas dificuldades imanescentes ao pensamento hegeliano.<sup>16</sup> Gostaria, ao contrário, de discutir a tese de Hegel, segundo a qual a *sociedade moderna encontrou sua identidade racional no Estado constitucional soberano, e cabe à filosofia representar essa identidade como racional*. Aproximando-me de Hegel sobretudo a partir de fora, gostaria de mencionar algumas dificuldades contra as quais essa tese se defronta, à luz de nossas experiências contemporâneas.

Inicialmente, no que se refere ao papel da filosofia. Hegel vê no Estado a vida racional da liberdade autoconsciente; por isso, a cons-

ciência dos cidadãos de que vivem sob leis racionais faz parte essencial da realidade efetiva do Estado. Na medida em que essa consciência assume a forma explícita de doutrina, é a filosofia — e, precisamente, a filosofia do direito — que permite entender a racionalidade da organização estatal: “Se se pensa que os homens devem respeitar o Estado, isto é, devem respeitar esse Todo de que são ramos, o melhor caminho para isso é a visão filosófica da essência do Estado” (*Filosofia do direito*, adendo ao § 270). Ainda que não se aceite a opinião dominante de Platão a Hegel, segundo a qual a filosofia deve se conservar sempre como algo destinado a umas poucas cabeças especulativamente bem dotadas, é difícil imaginar como uma doutrina filosófica seja capaz, tal como a religião, de se tornar bem comum da inteira população. Portanto, no trecho mencionado, Hegel acrescenta que — na falta de uma visão filosófica — também a convicção religiosa pode levar àquele fim. O que é coerente, na medida em que a religião se distingue da filosofia não pelo conteúdo, mas apenas pela forma: também ela eleva o abso-luto à representação. Nesse sentido, Hegel é capaz de dizer que a filosofia pode também ser substituída pela religião em sua função de legitimação do Estado.

Contra a filosofia hegeliana da religião, contudo, foi imediatamente levantada a objeção de que uma consciência religiosa que não seja mais do que exposição esotérica de conceitos filosóficos é despojada de sua substância e de sua autonomia, sendo portanto destinada a dissolver-se no elemento do pensamento. Qualquer que seja a interpretação do ateísmo oculto da filosofia hegeliana (se entendo bem, a necessidade absoluta subtrai à contingência do querer divino precisamente o momento de imperscrutabilidade que era constitutivo da esperança cristã da graça e da salvação), não se pode negar — do ponto de vista empírico — a presença de um desenvolvimento no sentido de um ateísmo de massa. Nessas circunstâncias, recoloca-se a questão de saber se um sistema parcial — e, eventualmente, qual — é capaz de se colocar no lugar do sistema religioso, de modo a que nele o Todo de uma sociedade complexa encontre representação e seja integrado pela consciência unitariamente normativa de todos os seus membros. É certo que esse papel não pode ser assumido nem pela filosofia institucional, nem pelas ciências singulares, nem por seu sistema global: deles resultam apenas, com efeito, doutrinas mutáveis e especializadas, de caráter puramente hipotético. Nem vejo outras candidaturas a ocupar tal posto (a não ser que se creia possível a difusão daquelas formas regressivas da consciência religiosa, que hoje — sob o signo do zenbudismo, da meditação transcendental, do *Jesus People* e de outras terapias pseudocientíficas que operam com a ajuda da jogá, da auto-

hipnose e da dinâmica de grupo — informa toda uma série de subculturas).

Suponho que, se quisermos discutir sobre a possibilidade de uma identidade coletiva, a questão deva ser colocada de modo inteiramente diverso: enquanto buscarmos o sucedâneo de uma doutrina religiosa que integre em si a consciência normativa de toda uma população, estaremos partindo do pressuposto de que também as sociedades modernas constituem a sua unidade ainda na forma de imagens do mundo, que delimitam a identidade comum sob o ângulo do conteúdo. É precisamente esse que não pode mais ser o ponto de partida. Hoje, no máximo, podemos ver a identidade coletiva como algo entrazado nas condições formais sob as quais são produzidas e intercambiadas as projeções de identidade. A identidade coletiva não se apresenta mais aos indivíduos como conteúdo de uma tradição, sobre a qual desenvolver a própria identidade, como podia ser feito com base em um elemento solidamente objetivo. A verdade, em troca, é que os próprios indivíduos tomam parte no processo formativo e decisional de uma identidade que deve ser ainda projetada coletivamente. Então, a racionalidade dos conteúdos de identidade é mensurada apenas à luz desse processo generativo, ou seja, à luz das condições formais nas quais se gera e se verifica uma identidade flexível, na qual todos os membros da sociedade podem se reencontrar e se reconhecer reciprocamente, ou seja, *se respeitar*. Com relação aos vários conteúdos determinados, a filosofia e as ciências, mas não só essas, podem no máximo assumir uma função de estímulo, mas não de validação. A filosofia, quando muito, pode demonstrar uma certa competência quando se trata de analisar as condições necessárias que devem ser satisfeitas a fim de que as projeções de identidade possam pretender nascer de modo racional. Gostaria, porém, de me ocupar, antes de mais nada, do núcleo da tese hegeliana, ou seja, da afirmação de que até agora tem sido a organização estatal o plano no qual as sociedades formam uma identidade para si mesmas. Surgem aqui dificuldades que fazem com que a questão relativa à identidade racional, enquanto tal, se revele carente de sentido. Eis os quatro argumentos que me parecem mais importantes:

1) Se é verdadeira a afirmação de que a sociedade moderna constituiu a sua identidade racional na forma do Estado constitucional, então é o interesse do Todo que deve se expressar nas instituições estatais e realizar-se através dos fins particulares: “Onde não esteja presente essa unidade, há algo que não é *real*, ainda que sua existência possa ser assumida. Um mau Estado é o que meramente existe; também um corpo doente existe, mas não tem nenhuma realidade verdadeira.”

(*Filosofia do direito*, adendo ao § 270). Desde os tempos da crítica de Marx à filosofia hegeliana do Estado, repetiu-se sempre a objeção de que o Estado burguês de direito não é um Estado "real" (*wirklich*, no sentido enfático da lógica hegeliana), mas um Estado "meramente existente", não apenas na forma hegeliana do Estado dos estamentos (*Ständestaat*) monárquico-constitucional, mas também na forma liberal e naquela caracterizada pela democracia de massa. Enquanto a sociedade conservar estruturas classistas, a organização estatal não pode deixar de privilegiar os interesses parciais em relação aos gerais. O sistema político permanece dependente dos imperativos de um sistema econômico que institucionalizou a distribuição desigual da produtividade dos meios de produção e, portanto, do poder e da riqueza. Por mais que o sistema capitalista tenha desde então evoluído e também se modificado, no quadro de uma ampla democracia concorrencial, não se modificou um fato fundamental: mesmo hoje, as prioridades sociais da ação do Estado se formam amplamente em função da espontaneidade natural e não como expressão dos interesses generalizáveis da população em seu conjunto.<sup>17</sup> O mesmo vale para os Estados do socialismo burocrático, nos quais o poder de dispor dos meios de produção se encontra em mãos de uma elite.

2) O segundo argumento é independente do que acabamos de recordar. Mesmo que a soberania estatal em face do interior não fosse limitada pelas estruturas de classe e esvaziada pela socialização economicamente obrigatória dos processos políticos de planificação, a soberania externa — de qualquer modo — tornou-se anacrônica.<sup>18</sup> Para Hegel, era ainda possível partir do sistema dos Estados nacionais europeus e, em relação a ele, tratar como pura idéia moral a unidade e a força de projeção do direito internacional (*Filosofia do direito*, § 333). Apenas o Estado soberano em face de outros Estados — Hegel o chama de potência absoluta sobre a Terra (ibidem, § 331) — pode ter a independência necessária para que a sociedade forme por intermédio dele a sua própria identidade. É certo que, como já Hegel observava, o estabelecimento do comércio mundial fizera surgir acima das fronteiras estatais uma rede de interação cada vez mais intrincada; pode assim surgir a impressão de que, desde então, com o desenvolvimento das técnicas comerciais e de informação e com a complexificação das articulações econômicas e tecnológicas, foi puramente acelerado um processo internacional de socialização, sem que se tenha alterado a *estrutura* das relações interestatais. É verdade que, no novo horizonte de uma sociedade mundial, criada pela conexão global das possibilidades de comunicação, não surgiram ainda novas formas supra-estatais de organização, com atribuições e potencialidades de controle

quase-estatais. Mas, da inexistência de um Estado mundial, não se pode concluir que a soberania do Estado singular se manteve intacta. O espaço em que se exercia a soberania dos Estados singulares foi reduzido, ou — quase se poderia dizer — foi comprimido por três fatores: em primeiro lugar, por um desenvolvimento da técnica dos armamentos, que impôs às grandes potências, para a sua própria sobrevivência, o imperativo de evitar uma guerra efetiva;<sup>19</sup> em segundo, pela organização supranacional do poder exercido sobre o capital e sobre a força de trabalho (somente 17 Estados têm um orçamento superior ao orçamento anual da General Motors);<sup>20</sup> finalmente, pela instância moral representada por uma opinião pública mundial, cujas subdivisões atravessam os próprios Estados<sup>21</sup> (as reações globais e eficazes à guerra do Vietnã polarizaram-se mais como frentes de uma guerra civil do que segundo as fronteiras estatais).

3) Enquanto essa argumentação nos leva a indagar se a realidade de uma nascente sociedade mundial é ainda conciliável com uma identidade referida ao território, o argumento seguinte volta-se contra a possibilidade de uma identidade social mundial. Os problemas de identidade têm sentido somente enquanto as sociedades se inserem num modo de vida estruturado simbolicamente e compreensível em suas normas. Ao se afirmar o modo capitalista de produção, a economia liberou-se dos limites da economia doméstica, ou mesmo, de modo mais geral, de uma integração obtida mediante normas de ação. A esfera da "sociedade civil", separada tanto do Estado quanto da família, é dirigida por imperativos de mercado e, portanto, por mecanismos de sistema, e não de orientação, sensivelmente mediatizada, dos sujeitos agentes; por isso, ela se coloca para Hegel como "perda da eticidade" (*Filosofia do direito*, §§ 181 e ss.). Decerto, Hegel teve de admitir que o sistema dos carecimentos, através de sua integração jurídica no Estado, *mantém* o seu nexu com a vida ética. Mas, nesse meio-tempo, com o crescimento da complexidade da sociedade, os problemas de direção e de controle assumiram uma tal prioridade que o Estado não é mais capaz de efetuar uma integração mediante normas. O agir administrativo torna-se, por sua vez, dependente de problemas de tal tipo que são produzidos e definidos de um modo, por assim dizer, livre de normas, sem levar em conta os *problemas do mundo da vida* (*Lebenswelt*), sobretudo nos sistemas parciais que, entretanto, tornaram-se prioritários: a economia, a técnica e a ciência. Pode-se assim afirmar hoje, com razão, que já se constituiu uma sociedade mundial, "sem se apoiar numa integração política e normativa".<sup>22</sup>

4) O último argumento tem a força da evidência de um desenvolvimento histórico que não se dobra aos conceitos hegelianos. No

último século e meio, afirmaram-se duas figuras de identidade coletiva: não o Estado constitucional, mas a nação e o partido. No melhor dos casos, os movimentos nacionalistas da Europa do século XIX poderiam ainda ser relacionados com aquele patriotismo que representava, também para Hegel, um momento da identidade racional do Estado. Mas a nação só foi fundamento de uma identidade sólida, não confiante *a priori* com fins racionais, enquanto se manteve como o elemento de coagulação da afirmação do Estado democrático, ou seja, de um programa substancialmente universalista. Do mesmo modo, o nacionalismo dos países em desenvolvimento só pôde se consolidar enquanto se relacionou com os fins social-revolucionários dos movimentos de libertação. Privada de tais infra-estruturas universalistas, a consciência nacionalista é obrigada a recair num novo particularismo, terminando depois por significar, como no fascismo, um perigoso fenômeno de regressão nas sociedades altamente desenvolvidas, ou, como no gaulismo, um programa impotente já em sua formulação.

A outra forma historicamente significativa de identidade coletiva formou-se no movimento operário europeu do século XIX e do início do XX, em ampla medida sob a influência marxista. Ela se materializa no partido revolucionário, cujo papel é definido pelo sistema de referência da guerra civil mundial, ou seja, da luta de classes internacional. O partido comunista encarna, pela primeira vez, o modelo de um particularismo orientado para o Universal racional, que ainda não se tornou realidade, como queria Hegel, na totalidade ética de um Estado, mas que deve ainda conquistar sua realização prática. A figura particular do partido é mediaticizada com o universalismo dos fins através da inclusão da dimensão futura, ou seja, de uma segmentação diacrônica da razão. Em outras palavras: o partido pode pretender racionalidade na medida em que sua praxis promova efetivamente a realização de condições nas quais ele se torne supérfluo como partido. Ao contrário, como ensina a experiência histórica a partir da Revolução de Outubro, os partidos comunistas que chegaram ao poder nele se estabeleceram duradouramente como partidos de Estado altamente burocratizados, ao passo que, onde não chegaram ao poder, abandonaram a missão revolucionária, inserindo-se num sistema pluripartidário. Esses exemplos sugerem a suposição de que a identidade de uma sociedade não pode mais ser hoje alocada em uma organização, quer se trate do Estado nacional ou do partido paraestatal.<sup>23</sup>

## 5

Se essas são as dificuldades, disso deriva que é privada de sentido a questão de saber se e como as sociedades complexas podem construir uma identidade racional de si mesmas? Essa é a consequência energeticamente extraída por Niklas Luhmann.

Luhmann afirma que as sociedades complexas não são mais capazes de produzir identidade através da consciência dos membros de seu sistema. A intersubjetividade do conhecimento, da experimentação e da ação num mundo da vida social — intersubjetividade produzida através de sistemas simbólicos de interpretação e de valor — tem uma capacidade muito reduzida para articular entre si os carecimentos de direção e de controle e que são próprios de sistemas parciais altamente diferenciados. Os crescentes problemas sistêmicos quebram o invólucro do mundo da vida normativamente estruturado, que — através da religião, do direito e das instituições políticas — recebera forma e tornara-se compacto nas grandes civilizações. Luhmann presume que “a peculiar combinação de direito e política foi, precisamente em sua particular eficácia, um erro de especialização no desenvolvimento humano, que não pode (...) ser transferido para o sistema ‘sociedade mundial’”.<sup>24</sup> A sociedade mundial se constitui sobretudo naqueles setores de interação como a economia, a técnica e a ciência, que colocam problemas que podem ser enfrentados cognoscitivamente. Os riscos que aqui surgem não podem ser removidos por novas regulamentações normativas, mas somente por processos de aprendizagem que superem a contingência e se mantenham fora do terreno em que a compreensibilidade é referida à identidade.<sup>25</sup> A identidade da sociedade mundial — esta é a tese — só pode ter lugar no plano da *integração do sistema*, ou seja, no sentido de que os sistemas parciais altamente diferenciados representam ambientes reciprocamente adequados, e não mais no plano da *integração social*.<sup>26</sup> A realidade sistêmica da sociedade foi, por assim dizer, posta além da intersubjetividade de um mundo de vida povoado por indivíduos socializados. *Os indivíduos pertencem agora ao ambiente que circunda seu sistema social*. A sociedade adquire em face deles uma objetividade que, não mais se referindo à subjetividade, já não se deixa recuperar por uma conexão intersubjetiva de vida. Sua objetividade não mais significa apenas autonomia, nem é simples sintoma de uma identidade reificada. Luhmann considera que “a evolução social foi além da situação na qual tinha sentido referir o homem às relações sociais”.<sup>27</sup>

Vimos como, no curso da desmitologização das imagens do mundo, a esfera da natureza foi dessocializada e tornou-se livre objeto do pensamento objetivante; esse processo prosseguiria agora na forma de uma des-humanização da sociedade, de modo que — numa segunda onda de objetivação — esta é alienada do mundo compreensível, mas não para cair sob o pensamento objetivante, e sim para atribuir aos sujeitos a posição de ambientes sistêmicos. Porém, tão logo os indivíduos e sua sociedade passam a manter entre si uma relação recíproca de sistema e ambiente, desaparece o terreno que pode tornar possível aquela articulação entre identidade do Eu e identidade de grupo, na qual se expressam estruturas complementares de intersubjetividade.

Luhmann crê que tal articulação tornou-se não somente impossível, mas nem sequer mais necessária. Com efeito, a obra peculiar da identidade — o refletir-se-em-si-mesmo de um sujeito que está em si no mesmo momento em que se volta para o mundo — pode ser igualmente bem realizada por sistemas. A reflexão torna-se propriedade dos sistemas. A unidade de um sistema pode se tornar acessível aos sistemas parciais graças à autotematização, sem que haja necessidade de nenhum sujeito.<sup>28</sup> Enquanto o sistema, através da *adaptação*, se orienta segundo os eventos mutáveis de um ambiente hipercomplexo, um sistema parcial refere-se, na *reflexão*, ao sistema global ao qual pertence.<sup>29</sup> Com base nesses conceitos fundamentais, pode-se reformular, em chave de teoria dos sistemas, a questão da identidade racional numa sociedade altamente complexa. A identidade incompletamente formada da sociedade mundial é introduzida como “déficit de reflexão”, o qual pode ser equilibrado na medida em que “os sistemas parciais funcionalmente diferenciados aprendam a identificar e limitar a si mesmos como ambiente adequado de outros sistemas parciais”.<sup>30</sup> Esse processo de aprendizagem exige uma orientação radical para o futuro. A renúncia a uma unidade do sistema obtida através de uma integração normativa significa que a tradição cultural é manipulada com base em exigências de direção e de controle e que a história pode ser neutralizada. Os sistemas parciais podem decidir, em cada oportunidade, no interior de que conexões valha a pena ter um passado; no resto, eles projetam as suas possibilidades de desenvolvimento num futuro contingente. No horizonte planificador, o presente aparece agora como o passado de presentes, contingentes com relação ao futuro, que são hoje pré-selecionados.<sup>31</sup> A consciência histórica é silenciada em favor de uma auto-objetivação, na qual os futuros antecipados determinam um presente privado de memória.

A objeção geral contra essa série de afirmações é fácil de ser formulada. Na linguagem da teoria dos sistemas: uma integração sufi-

ciente de sistema da sociedade não representa nenhum equivalente funcional para a medida exigida de integração social. Isso quer dizer que não é possível conservar um sistema social se não forem satisfeitas as condições de conservação dos seus membros. A sociedade mundial que está surgindo pode ainda aumentar muito suas capacidades de direção e de controle; mas, se isso só é possível ao preço da submissão humana, cada novo avanço na evolução deveria significar a autodestruição dos indivíduos reunidos em sociedade e em seu mundo vital.

Horkheimer e Adorno demonstraram, com relação à história da consciência do gênero humano, uma perversão similar do progresso na racionalidade da autoconservação. A penetração racional em e a crescente capacidade técnica de dispor de uma natureza externa desmitologizada são pagas, no final das contas — e este é o diagnóstico —, com a negação da natureza humana reprimida: os próprios sujeitos se contraem. A submissão, a reificação e o desencantamento da natureza tiveram início em favor dos sujeitos; mas, no fim, eles mesmos estão tão reprimidos e alienados de sua própria natureza que progresso e regressão não podem mais ser distinguidos.<sup>32</sup> O objetivismo diante de uma natureza dessocializada, tema de que se ocupa a *Dialética do iluminismo*, é amplamente superado pela auto-objetivação de uma *sociedade desumanizada*, que não apenas se autonomiza enquanto sistema com relação aos indivíduos, mas termina por se estabelecer fora do mundo habitável por indivíduos. Todavia, a crítica da razão instrumental, pondo a nu sua aparência objetivista, não suprime certamente a legalidade autônoma de uma natureza que não se deixa reduzir à subjetividade; nem uma crítica da razão funcionalista pode negar a rigidez de estruturas de sistema que se mantêm exteriores às estruturas da intersubjetividade.

No Livro I de *O Capital*, Marx realizou essa tentativa. Com a genial investigação do duplo caráter da mercadoria, ele construiu a relação de troca — e, portanto, o mecanismo que guia o mercado — como uma relação de reflexão, não apenas para poder explicar a totalidade do processo econômico capitalista em chave funcionalista sob o ângulo de seus critérios de direção, mas para poder ao mesmo tempo entendê-lo como antagonismo de classe, ou seja, como totalidade ética cindida. Do ponto de vista da estratégia da pesquisa, a teoria do valor tem o sentido de tornar possível a projeção dos problemas da integração de sistema no plano da integração social.<sup>33</sup> Uma analogia tentativa de *penetrar* até as estruturas da intersubjetividade através dos meios próprios da teoria dos sistemas teria hoje bem poucas perspectivas de sucesso.<sup>34</sup>



Por outro lado, as estruturas do mundo da vida devem ser encarradas como *elementos constituintes*<sup>35</sup> de um sistema social e como algo que faz parte — enquanto *delimitações*<sup>36</sup> — da análise sistêmica dos problemas de direção e controle. Uma teoria dos sistemas ensandecida, que negligencia tal questão, torna-se vítima da dialética inserida no aumento da complexidade dos sistemas, dialética que mataria a sociedade no ato mesmo de desenvolver-lhe a vida no sentido da evolução. Com efeito, de acordo com os critérios de uma vida social que realiza suas individualizações através da socialização, uma sociedade separada dos seus membros por relações sistema-ambiente seria uma sociedade morta.

## 6

As dificuldades que, como recordamos, acompanham até mesmo a simples tentativa de pensar uma identidade racional para as sociedades complexas não nos devem induzir a simplesmente abandonar os modelos de identidade do Eu e identidade de grupo, ao nos fornecer ainda motivos suficientes para considerar superado o modelo de identidade que se formou nas grandes civilizações, uma identidade centrada no Estado e articulada em imagens do mundo, mas definida e compacta. Gostaria, para concluir, de caracterizar provisoriamente sob três pontos de vista, e de distinguir das identidades de grupo próprias das grandes civilizações, uma nova identidade *possível* em sociedades complexas, e que seja *compatível* com estruturas universalistas do Eu.

1) A nova identidade de uma sociedade supra-estatal não pode ser ligada a um determinado território, nem a uma determinada organização. A nova identidade não pode mais ser definida pelo fato de se pertencer ou ser membro de algo, qualidades que — se reguladas formalmente — são especificadas em função de condições de entrada e de saída (por exemplo: cidadania, inclusão em um partido). Também a identidade coletiva é hoje possível somente sob forma reflexiva, ou seja, no sentido de *ser fundada na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para tomar parte nos processos de comunicação, nos quais a formação da identidade tem lugar como processo contínuo de aprendizagem*. Essas comunicações formadoras de valores e de normas nem sempre têm a forma precisa de discursos, nem são sempre institucionalizadas, ou seja, cuja presença poderia ser prevista em certos lugares e em certos momentos. Permanecem freqüentemente em estado difuso;

apresentam-se sob definições bastante diferenciadas e penetram — fluindo da "base" — nos poros das esferas vitais ordenadas como organizações. Têm caráter subpolítico, desenvolvendo-se abaixo do limiar dos processos decisórios políticos; influenciam, contudo, indiretamente o sistema político, na medida em que mudam o quadro normativo das decisões políticas. As discussões sobre a chamada qualidade da vida são índice de tais modificações, produzidas subcutaneamente, ou mesmo apenas de tais tematizações.

Esses processos são freqüentemente percebidos na diferenciação decrescente de esferas até hoje autônomas. Um exemplo manifesto é a arte moderna. Por um lado, ela se torna cada vez mais esotérica e se apresenta como modalidade não científica de conhecimento; por outro, abandona os museus, os teatros, as salas de concerto e as bibliotecas para afastar a autonomia da bela aparência e penetrar na praxis da vida, ou seja, para sensibilizar, alterar rotinas de linguagem, estimular percepções, ou melhor, para se encarnar em formas paradigmáticas de vida. Outros exemplos são a des-patologização dos doentes mentais e a des-moralização do crime. Aqui ocorrem fenômenos que poderiam, inclusive, ser adotados como casos de des-estatização da política: por exemplo, os casos de comunicação em que administrações ligadas à planificação se põem em contato com os destinatários e os interessados, ou, ao contrário, as "iniciativas cívicas", que obrigam as administrações a se comportarem assim. O conceito de democratização<sup>37</sup> não é aqui inteiramente pertinente, já que tais iniciativas e movimentos raramente conseguem ampliar o campo de uma efetiva participação nas decisões políticas. O seu efeito peculiar é, antes, o de mudar as interpretações de carecimentos publicamente reconhecidos. Quando uma companhia de teatro, os membros de uma universidade ou de uma organização eclesial conseguem impor reivindicações de cogestão, esse fato tem também, certamente, um aspecto político. Mas o interessante, em tais casos, não é o deslocamento de poder, mas sim uma circunstância que termos como "políticação" (que eu mesmo usei) terminam por ocultar: o que quero dizer é que, por tal via, são assumidas como tema e, por assim dizer, fluidificadas comunicativamente as rotinas do trabalho teatral, do ensino universitário ou da obra religiosa de socorro. Em suma: os conteúdos normativamente congelados, os valores implícitos nas normas cotidianas. Mas isso já se refere ao ponto seguinte.

2) A nova identidade de uma sociedade mundial, que está apenas no nascedouro, não pode se articular em imagens do mundo, ainda que deva supor a validade de uma moral universalista, se quer ser complemento — análogo por estrutura — das identidades pós-convençõesais do Eu. Mas essa moral pode ser reconduzida às normas funda-



mentais do discurso racional, o que vem ao encontro de uma identidade coletiva que é fundada, como se disse, na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para participar em processos de aprendizagem criadores de normas e valores. Para ser estável, essa identidade não tem mais necessidade de conteúdos fixos, embora possa ter necessidade, de tempos em tempos, de ter conteúdos. Os sistemas de interpretação que garantem a identidade, que permitem hoje entender o lugar do homem no mundo, distinguem-se das imagens do mundo tradicionais não tanto pelo seu raio de ação mais restrito, como também pelo seu *status* passível de revisão.

Essas interpretações se alimentam, em parte, de uma apropriação crítica da tradição, na qual a filosofia tem um papel mediador, que é ao mesmo tempo de interpretação e de reconstrução. As interpretações globais relacionam-se também, por outra parte, com idéias científicas de fundo, que atingem a imagem que os homens têm de si mesmos e que são passíveis de popularização: a luta de classes, a origem das espécies e o inconsciente são três desses vocábulos-base, provenientes de contextos científicos, e que penetraram amplamente nas consciências. Trata-se ainda, em parte, de sínteses popularizadoras de informações científicas existentes, *construídas* para uso das interpretações globais; penso, por exemplo, na idéia do homem que é formulada por alguns estudiosos de etologia animal.

Quem busca hoje projeções de identidade de origem científica encontra-se com pelo menos três — digamos — tendências interpretativas. As interpretações globais inspiradas pela teoria dos sistemas contestam a possibilidade e o sentido de uma formação da identidade ao macronível da sociedade: problemas de identidade encontram-se na sombra dos problemas de direção e controle de sistemas e conservam — no máximo — um significado regional. As interpretações inspiradas na etologia nos propõem uma identidade estável e bem delimitada, baseada em um substrato natural: os problemas de identidade resultam dos desenvolvimentos equivocados da civilização, que romperam os limites de tolerância postos pela base orgânica dos homens. Finalmente, as interpretações globais — que se põem na tradição de Marx e de Hegel, e das quais dou um exemplo hoje — não confiam mais no pressuposto dado de que todos são dotados de razão universal; atêm-se, porém, aos pressupostos gerais e inevitáveis, os quais — embora de modo contrafactual — são imanescentes ao discurso e, portanto, à forma sócio-cultural de vida, de modo a ligar os processos de socialização ao imperativo de formar a identidade do Eu e do grupo.

Tais projeções de identidade não podem pretender o *status* de teorias científicas, assemelhando-se antes às hipóteses práticas, que são

confirmadas ou fracassam somente à luz da sua capacidade de estruturar substancialmente a imagem que uma população tem de si e do mundo. Fracassam de modo muito doloroso: ou seja, fazem muito mal quando promovem uma falsa identidade.

3) A nova identidade de uma sociedade mundial, que é acompanhada pela consciência de ser ainda incompleta, não pode ser orientada retrospectivamente para valores da tradição, mas tampouco pode se orientar — de modo *exclusivamente prospectivo* — para tarefas planificadoras ou para formas de vida projetadas. Nas *tarefas planificadoras*, refletem-se os problemas de sistemas e as limitações das estruturas sistêmicas, na medida em que afloram à consciência e se tornam objeto de decisões políticas ou de atos administrativos. Nas *formas de vida projetadas*, reencontram-se os deslocamentos comunicativos de valores e de normas. Mas a orientação radical no sentido do futuro, entendido até o interior da formação de identidade, encontra seus limites nos fundamentos da nova identidade. Se, à luz de futuros contingentes presentes, ou seja, de um futuro que não seria mais do que um espectro de prospectivas de planificação, *tudo* tivesse de se tornar objeto de disposição, então uma identidade não poderia sequer se formar. Ora, nós vemos na consciência de oportunidades iguais e gerais para a participação nos processos de aprendizagem criadores de normas e de valores o fundamento de uma nova identidade, que não deve ser mera projeção. Caso contrário, também essa nova identidade não seria mais do que um programa, e permaneceria — como Hegel corretamente criticou nas idéias do iluminismo e na ética de Kant — abstrata. Mas de onde retiramos a convicção de que as estruturas comunicativas mais gerais adquirirão significado e validade, enquanto bases da identidade, quase que sozinhas, ou, de qualquer modo, sem um agir estrategicamente orientado e organizado? Não podemos, de fato, partir do pressuposto de que isso já ocorra hoje.

A resposta a essa pergunta não é fácil: e, apesar disso, gostaria de concluir indicando pelo menos *uma* resposta.

Tomo como exemplo a programação do currículo escolar. Até hoje, era possível traçar novos planos didáticos sem muitos problemas. Entre os especialistas, havia certamente discussões; mas, entre estudantes e pais, ou na opinião pública mais ampla, as inovações nos currículos eram bem pouco notadas (talvez com uma exceção: a penetração no ensino escolar da doutrina darwinista da origem das espécies).<sup>38</sup> Até mesmo a integração e delimitação dos *humaniora* por parte das ciências da natureza foi uma transformação, iniciada no século XIX, com a qual as autoridades escolásticas não fizeram mais do que ratificar o que já havia mudado na consciência pública, sem que hou-

vesse necessidade de uma interferência administrativa na tradição. Ao "estriamento" do humanismo pedagógico operado pelas ciências da natureza, faz-se acompanhar hoje uma nova onda de sobriedade provocada pelas ciências sociais. Mas isso se realiza não mais através de uma tradição que, no âmbito do patrimônio cultural geralmente acessível, realize uma escolha que se torna depois obrigatória e legítima. A tradição cultural era altamente seletiva e, ao mesmo tempo, óbvia nessa sua seletividade. Hoje, ao contrário, as administrações devem programar os currículos sem poder se apoiar na tradição. Em parte, desgastou-se o que era culturalmente óbvio e sofreu um golpe o que tradicionalmente pretendia ter validade; e, em parte, a administração não mais encontra pontos de apoio para as funções sociais modificadas às quais deve ser adaptada a educação escolar. Desse modo, a programação curricular parte da premissa de que tudo poderia também ser diferente, tentando assumir para si o que era tarefa essencial da tradição, ou seja, realizar uma escolha legítima na massa do patrimônio tradicional. Ao precisar os objetivos didáticos, ao justificar a escolha dos mesmos, ao concretizar suas conexões e ao indicar os trâmites operativos singulares, a programação curricular reforça a coerção que impõe ser legitimada, em detrimento daquela esfera que se caracteriza precisamente pela sua forma de auto-regeneração sem necessidade de muitas justificações.

Mas, no curso dessa tentativa, as administrações realizam uma experiência típica: a sua legitimação não é suficiente para a nova tarefa de efetuar, entre as possibilidades culturais, uma escolha justificada através de argumentos. As amplas e irritadas reações a novos programas de ensino, com efeitos inesperadamente perturbadores, tornam consciente o fato de que não é possível produzir uma legitimidade cultural pela via administrativa. Para esse fim, exige-se aquela comunicação criadora de normas e de valores, que se inicia agora entre pais, professores e estudantes, e que põe em movimento, por exemplo, "iniciativas cívicas". As estruturas comunicativas de um discurso prático geral são aqui realizadas por si mesmas, já que o processo de reprodução da tradição saiu de seu *medium* natural e um novo consenso sobre os valores não pode ser alcançado sem que a vontade se forme sobre uma ampla base e passando pelo filtro dos argumentos.

Gostaria de retirar desse exemplo um ensinamento para a nossa tradição. Os limites da intervenção administrativa sobre a tradição e o impulso a fluidificá-la de medo comunicativo evidenciam o contexto autônomo de leis, único em torno do qual pode hoje cristalizar-se uma nova identidade coletiva, se é que a essa se deva chegar: na medida em que as tradições motivadoras perdem a sua força natural, não é por via

administrativa que podem ser criados equivalentes; na mesma medida, devem antes ser exercidos os direitos estruturais das comunicações criadoras de normas e valores, que são agora os únicos geradores de motivos, a não ser que se aplique uma coerção aberta. Decerto, temos aqui apenas uma indicação relativa à *lógica* de possíveis modificações, que ainda não diz nada sobre os *mecanismos empíricos* que permitiriam avaliar a verificação efetiva de tais modificações.<sup>39</sup> O que desejo afirmar é somente o seguinte: se, em sociedades complexas, se formasse uma identidade coletiva, ela teria a forma de uma identidade não determinada previamente nos conteúdos e independente de organizações específicas, ou seja, de uma identidade própria da comunidade dos que formam discursiva e experimentalmente o seu saber relacionado à identidade através de projeções de identidade concorrentes entre si, isto é, na memória crítica da tradição<sup>40</sup> ou estimuladas pela ciência, pela filosofia e pela arte.<sup>41</sup> A estrutura temporal de uma memória orientada para o futuro permitiria, entretanto, formar estruturas universalistas do Eu, tomando partido por particulares tendências interpretativas; com efeito, cada posição pode concordar com as outras posições com que se defronta no *presente*, em torno precisamente de um partidarismo comum em favor de um universal a ser realizado no *futuro*.

## NOTAS

(1) O discurso consistia numa versão abreviada das partes, 2, 3, 4 e 6 do presente texto, à cuja publicação integral (embora se aumente assim o grau de dificuldade) não gostaria de renunciar, já que — em caso contrário — a conexão argumentativa não emergiria com clareza.

(2) Isso foi trazido à luz pelas elaborações de Foucault, Laing, Basaglia e outros. Já Schelling partilhava essa idéia comunicativa das doenças mentais com os filósofos românticos da natureza, sobretudo com Baader. Cf. também minhas "Stichworte zu einer Theorie der Sozialisation", in *Kultur und Kritik*, Frankfurt, 1973, pp. 118 e ss.

(3) Para a psicanálise, ver E. Erickson, *Identity and the Life Cycle*, Nova Iorque, 1967; D. J. De Levita, *Der Begriff der Identität*, Frankfurt, 1971. Para a sociologia interacionista, cf. E. Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Nova Iorque, 1963; A. M. Rose, *Human Behavior and Social Processes*, Boston, 1963. Para a psicologia cognoscitiva do desenvolvimento, cf. L. Kohlberg, *Stage and Sequence: The Cognitive Development Approach to Socialization*, Chicago, 1969, pp. 347 e ss.; cf. também minhas "Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz", in *Kultur und Kritik*, cit., pp. 195 e ss.

- (4) Essa idéia fundamental foi introduzida no interacionismo simbólico por G. H. Mead, do qual cf. *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt, 1968.
- (5) Oriente-me nesse ponto por R. Döbert, "Zur Logik der Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystem", in K. Eder (ed.), *Entstehung von Klarsengesellschaft*, Frankfurt, 1973, pp. 330 e ss.
- (6) M. Godelier, "Mythe et Histoire", in *Annales*. Godelier se baseia sobretudo nas pesquisas de C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962; e *La pensée sauvage*, Paris, 1962 (ed. brasileira: *O pensamento selvagem*, Cia. Ed. Nacional, São Paulo, 1970).
- (7) K. Eder, "Die Reorganisation der Legitimationsform in Klassengesellschaft", in K. Eder, op. cit., pp. 288 e ss.
- (8) R. Döbert, "Die evolutionäre Bedeutung der Reformation", in C. Seyfarth, W. M. Sprondel (eds.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt, 1974, pp. 303 e ss.
- (9) T. Parsons, "Christianity and Modern Industrial Society", in E. A. Tiryakian, *Sociological Theory*, Glencoe, 1963, pp. 41 e ss.
- (10) J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Munique, 1969; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, 1973.
- (11) H. Neuenhof, *Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx*, Frankfurt, 1973.
- (12) A partir desse ponto de vista, Ch. Taylor (*Hegel*, Cambridge, 1975) submete toda a obra de Hegel a uma interpretação orientada em sentido analítico.
- (13) O significado da relação de Ser-Si-Mesmo (*Selbstsein*) e amor para o nascimento da dialética encontra-se indicado em D. Heinrich, "Hegel und Hölderlin", in *Hegel im Kontext*, Frankfurt, 1971, p. 9 e ss.; cf. também de Heinrich, "Hegels Logik der Reflexion", *ibidem*, p. 95 e ss., em particular 97 e ss. Cf. também o meu ensaio sobre a filosofia do espírito hegeliana do período de Jena, "Arbeit und Interaktion", em J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, 1968, pp. 9 e ss.
- (14) Pelo menos na interpretação de D. Heinrich: "Se considerarmos a doutrina (de Hegel) da necessidade de todo ontológico sob o ponto de vista da eticidade, e a entendermos como expressão conceitual das estruturas do fenômeno ético, não há mais dificuldades para unificar a contingência do que é com a necessidade do ser do qual se requer que seja. A concepção hegeliana do ético consistia em considerar que a não condicionalidade do necessário se manifesta precisamente em pôr o acidental em liberdade. Colocar-se sob a incondicionada necessidade ética significa abandonar o particular, libertar-se da vaidade, liberar o acidental na medida em que ele é privado de importância, inclusive no próprio ser natural, quer se trate da própria sorte, quer se trate da doença e da morte. O deixar-ser o que é de modo contingente ocorre aqui em nome da necessidade do ser. Para a consciência ética, os conceitos da necessidade e do acidental são mediatizados, de modo que a construção hegeliana — que pode ser problemática como teoria — adquira um seu sentido na ética e enquanto premissa teórica da própria consciência ética. Ela nos permite, pela primeira vez, determinar conceitualmente, por um lado, a relação do sujeito singular com a universalidade do ético; e, por outro, permite-nos pensar a totalidade do que é de tal modo que se pode assumir que a ética é possível em tal totalidade" (Hegels Theorie über den Zufall", in D. Heinrich, *Hegel im Kontext*, cit., pp. 184 e ss.).
- (15) O pensamento objetivante atribui à natureza uma conformidade a leis, no sentido de que podemos prever e controlar eventos observáveis somente com a ajuda de leis naturais conhecidas. A natureza se comporta de modo contingente na medida em que se subtrai a nosso controle. Diante de contingências desse tipo, o pensamento conceitual

não tem nenhum poder, nem pode adquiri-lo jogando com o processo científico e técnico que suprime a contingência. O mesmo ocorre com o pensamento orientado para o futuro, que leva em conta as inovações. Contingentes são as possibilidades de conhecer, de agir e de perceber que são produzidas por novas estruturas, ou seja, através de novas condições de possibilidade. O pensamento conceitual excluirá contingências desse tipo, já que o espírito que voltou a si mesmo na filosofia deve já ter atravessado todas as estruturas que possam jamais surgir. Tal como a ciência, também a história chegou ao seu termo essencial. As contingências da natureza que não é dominada e do que é essencialmente novo na história são de outro gênero que a contingência da liberdade de decisão, que Hegel tem diante de si como paradigma.

- (16) As objeções essenciais relativas a essa argumentação já foram formuladas pouco após a morte de Hegel por Feuerbach, Kierkegaard, Marx, Trendelenburg e J. H. Fichte. Em muitos desses canais argumentativos, o problema da contingência tem um papel relevante. Retomando esses motivos desenvolvidos pelos jovens hegelianos na crítica a Hegel, Adorno pôs em questão o próprio conceito de identidade racional, mesmo sem abandonar a intenção que tal conceito pretendia expressar. (Cf., sobretudo, a *Negativa Dialética*, Frankfurt, 1967). Mas é também verdade que a crítica de Adorno não atinge um conceito de identidade introduzido através da teoria da comunicação (cf. minhas considerações sobre Adorno em *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1971, pp. 184 e ss., e, sobretudo, pp. 192-199).
- (17) C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt, 1972, J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1973.
- (18) Cf. o fascículo monográfico sobre "Die anachronistische Souveränität", da *Politische Vierteljahresschrift*, 1969, n.º 1.
- (19) C. F. von Weizsäcker, "Eileitung" a *Kriegsfolgen und Kriegsverwertung*, Munique, 1971, pp. 3 e ss.
- (20) Fröbel, Heinrichs, Kreye, Sunkel, "Internationalisierung von Kapital und Arbeit", in *Leviathan*, 1973, 4.
- (21) K. Kaiser, "Transnationale Politik", in *Politische Vierteljahresschrift*, 1969, 1, pp. 80 e ss.
- (22) N. Luhmann, "Die Weltgesellschaft", in *Archiv für Rechts- und Staatsphilosophie*, 1971, 1, p. 33.
- (23) N. Luhmann, "Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution", in Dahm, Luhmann, Strooth, *Religion — System und Sozialisation*, Neuwied, 1972, p. 76.
- (24) N. Luhmann, "Die Weltgesellschaft", cit., p. 14.
- (25) Cf. a nota 15 do presente ensaio.
- (26) No que se refere aos conceitos, cf. D. Lockwood, "Social Integration and System Integration", in Zoltschan-Hirsch (ed.), *Exploration in Social Change*, Londres, 1964, pp. 224 e ss.; no que se refere à tese, cf., a primeira parte da minha pesquisa sobre *A crise de legitimidade do capitalismo tardio*, cit.
- (27) N. Luhmann, "Religiöse Dogmatik", cit., p. 37; *idem*, "Das Phänomen des Gewissens und die normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit", in Böckle-Böckenförde (eds.), *Naturrecht und Kritik*, Mainz, 1973, pp. 223 e ss.
- (28) N. Luhmann, "Selbstthematisierung der Gesellschaftssysteme", in *Zeitschrift für Soziologie*, 1973, 2, pp. 21 e ss.
- (29) N. Luhmann, "Religiöse Dogmatik", cit., p. 95.
- (30) N. Luhmann, "Selbstthematisierung", cit., p. 35.
- (31) N. Luhmann, "Weltzeit und Systemgeschichte", in *Kölnner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, número especial, 16, pp. 91 e ss.

(32) Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdã, 1947, cf., sobre isso, A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Postivismus*, Frankfurt, 1969, pp. 136 e ss.

(33) Isso é demonstrado por H. Reichelt, em *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*, Frankfurt, 1970: "Desde as primeiras referências na *Crítica do direito público hegeliana*, onde observa que 'a sociedade burguesa (...) realiza em seu interior a relação entre Estado e sociedade civil', até a equação entre crítica da religião e crítica do Estado político estabelecida explicitamente em *A questão judaica*, assim como até os *Manuscritos de 1844* (onde se encontra a primeira determinação exata da infra-estrutura) e a *Ideologia alemã* (onde surge a tentativa de entender a duplicação do mundo em sociedade civil e superestruturas idealistas como sendo o produto da autodissociação e da autocontraditoriedade do fundamento mundano e da sociedade burguesa em seus diversos graus), há uma linha reta que nos leva à teoria marxiana do valor e do dinheiro" (op. cit., p. 137).

"Vamos resumir mais uma vez a problemática fundamental da teoria marxiana do valor. Os indivíduos são integrados num sistema de dependência universal, num 'sistema de carceramentos', porque são relacionados pela sua concreta produção sensível à produção de todos os outros. No conteúdo do trabalho deles, aparece o caráter social de sua atividade, a qual foi sempre produção social; mas — e aqui está o nervo da questão — não é de modo algum uma produção conscientemente comum. O fato de que os indivíduos produzam socialmente, mas ao mesmo tempo independentemente uns dos outros, só é possível se se manifestar simultaneamente o caráter comum da produção, ainda que sob uma figura que, em sua forma determinada, corresponde à forma alienada da produção social. Encontramo-nos aqui, por assim dizer, com o ponto nevrálgico da estrutura que, como sabemos, é objeto de toda a obra juvenil: a comunidade humana se manifesta sob a forma da alienação, porque na forma invertida da apropriação da natureza a vida da espécie humana se torna o meio da vida individual. Essa ligação entre a obra juvenil e a obra da maturidade é ainda mais evidente nos *Grundrisse*: os produtores 'existem um para o outro só objetivamente, o que é ulteriormente desenvolvido na relação de dinheiro, onde a sua própria comunidade aparece diante de todos como uma coisa exterior e, por isso, casual. No dinheiro, torna-se inclusive tangível o fato de que a relação social que nasce do choque dos indivíduos independentes aparece diante deles, ao mesmo tempo, como necessidade objetiva e como um vínculo estranho, e represente precisamente a independência deles, para a qual a existência social é certamente necessária, mas só como meio e, por isso, aparece aos indivíduos mesmos como algo exterior. Eles produzem como seres sociais, na sociedade e para a sociedade; mas, ao mesmo tempo, essa aparece como um puro e simples meio para objetivar a individualidade deles. Já que eles não estão subordinados a uma comunidade natural, nem subsumem conscientemente a si essa comunidade, ela tem de existir diante deles, indivíduos independentes, como algo material igualmente independente, exterior e causal. É precisamente essa a condição através da qual, enquanto pessoas privadas independentes, elas mantêm entre si, ao mesmo tempo, uma relação social' (*Grundrisse*, p. 909)" (op. cit., p. 150).

(34) Isso se dá porque a troca de mercadorias não constitui mais o *medium* universal de direção e controle sobre os processos do sistema econômico nas sociedades do capitalismo tardio. Cf., por exemplo, C. Offe, "Tauschverhältnis und politische Steuerung", in *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt, 1972, pp. 27 e ss. Julgo insatisfatória a tentativa defensiva de separar analiticamente a teoria dos preços da teoria do valor, para libertar *a priori* essa última da pretensão ligada ao problema da transformação. Se a teoria do valor tivesse exclusivamente a tarefa de ilustrar *em geral* o

caráter de classe do modo de produção fundado no trabalho assalariado, teria um caráter redundante com relação às conhecidas afirmações do materialismo histórico sobre a evolução das sociedades de classe e, em particular, sobre o nascimento do capitalismo. Cf. E. Wolfstetter, "Mehrwert und Produktionspreis", in *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, vol. 24, 1973, I, pp. 117 e ss.

(35) K. Eder, "Komplexität, Evolution, Geschichte", in *Supplement Heft 1 zu: Theorie der Gesellschaft*, editado por F. Maciejewski, Frankfurt, 1973, pp. 9 e ss.

(36) R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt, 1973, pp. 66 e ss.

(37) Cf., entre outros, F. Vilmor, *Strategien der Demokratisierung*, 2 vols., Neuwied, 1973.

(38) Devo essa especificação a uma indicação verbal de H. Lübbe.

(39) A inocuidade política (que eu admito) dos meus exemplos, para a qual chamaram atenção os críticos do meu discurso, e que poderia reforçar em outros a "suspeita de idealismo", explica-se com a limitação da tarefa a que me propus: iniciativas cívicas a nível municipal, ou lutas em favor da cogestão nos setores culturais, são exemplos importantes quando se trata de ilustrar o fato de que, por motivos de lógica do desenvolvimento, não podem existir equivalentes funcionais para comunicações desse gênero (comunicações privadas de limites e criadoras de motivos): isso vale apenas quando — e na medida em que — as tradições que criavam motivos tornaram-se ineficientes. Com isso, não se pretende afirmar um automatismo empírico de desenvolvimento. Tarefa inteiramente diversa, com efeito, seria a de estudar as condições empíricas em que se pode formar uma nova identidade: tarefa que equivaleria à exigência de esclarecer quais são as condições para a modificação estrutural de sociedades capitalistas desenvolvidas e sociedades burocrático-socialistas. Uma exigência um pouco desmedida para uma conferência.

(40) I. B. Metz, *verbete Erinnerung*, in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Munique, 1973, vol. I, pp. 386 e ss.

(41) A tarefa da arte — libertar e conservar potenciais semânticos — é objeto das pesquisas estéticas de W. Benjamin; cf. meu ensaio "Bewusstmachen oder rettende Kritik — die Aktualität Walter Benjamins", in *Kultur und Kritik*, cit. pp. 302 e ss.

**III**  
**Evolução**

## Para a Reconstrução do Materialismo Histórico

*O texto que se segue serviu como trabalho preparatório para uma mesa-redonda que teve lugar em maio de 1975, durante o congresso hegeliano de Stuttgart, organizado pela Internationale Hegel-Vereinigang.*

Marx pronunciou-se apenas duas vezes, em termos globais e de princípio, sobre a concepção materialista da história:<sup>1</sup> no mais, valeu-se desse quadro teórico enquanto historiador, para interpretar situações e desenvolvimentos determinados. Insuperado, nesse sentido, é *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Engels caracterizou o materialismo histórico como guia e como método.<sup>2</sup> Disso poderia se deduzir a impressão de que Marx e Engels relacionaram com essa doutrina apenas a intenção de uma heurística que ajudasse a estruturar em chave sistemática uma exposição da história que continuaria a ser narrativa. Mas o materialismo histórico não foi entendido dessa forma, nem por Marx e Engels, nem pelos teóricos marxistas e nem mesmo na história do movimento operário. Por isso, gostaria de examiná-lo não como heurística, mas como teoria, e, mais precisamente, como uma teoria da evolução social que, em virtude do seu *status* reflexivo, é iluminadora também no que se refere às finalidades da ação política e, em certas condições, pode ser ligada a uma teoria e a uma estratégia da revolução. A teoria do desenvolvimento capitalista — elaborada por Marx nos *Grundrisse* e em *O Capital* — insere-se no materialismo histórico como teoria parcial.

Em 1938, Stalin codificou o materialismo histórico numa forma plena de conclusões.<sup>3</sup> As pesquisas histórico-materialistas empreendidas a partir de então permanecem, em ampla medida, prisioneiras

desse quadro teórico.<sup>4</sup> A concepção do materialismo histórico — que se consagrou e se enrijeceu com Stalin — exige uma reconstrução que sirva à elaboração crítica dos enfoques concorrentes (sobretudo o neoevolucionismo nas ciências sociais e o estruturalismo). Naturalmente, posso expor e explicar apenas alguns pontos de vista a partir dos quais tal reconstrução pode ser tentada com boas perspectivas.

\* Em primeiro lugar, gostaria de introduzir e considerar criticamente os conceitos e os pressupostos fundamentais do materialismo histórico; depois, indicarei as *dificuldades* que resultam da aplicação das hipóteses; em seguida, gostaria de adiantar e de exemplificar uma *proposta de solução* que se mantenha a nível abstrato; e, finalmente, examinarei o que se deve aprender com os *enfoques concorrentes*.

## 1

Antes de mais nada, tomarei como objeto de exame os conceitos de "trabalho social" e de "história do gênero", além de três pressupostos fundamentais do materialismo histórico.

1. O trabalho socialmente organizado é a forma específica pela qual os homens, diferentemente dos animais, reproduzem suas vidas: "Podem-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, por tudo o que se quiser; mas eles começaram a distinguir-se dos animais quando começaram a produzir os seus meios de subsistência, um progresso que é condicionado pela sua organização física. Produzindo os seus meios de subsistência, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material".<sup>5</sup> Num terreno descritivo que ainda não leva em conta a especificidade da forma de vida humana, pode-se investigar o intercâmbio entre o organismo e o seu ambiente nos termos fisiológicos de um processo de intercâmbio orgânico. Mas, se se quer captar o específico da forma de vida humana, é oportuno descrever a relação entre organismo e ambiente no terreno dos processos de trabalho, os quais significam — sob o aspecto físico — dispêndio de energia humana e transformação de energias na economia da natureza exterior; decisivo, porém, mais uma vez, é o aspecto sociológico da transformação e da reconversão finalizada de materiais segundo *regras do agir instrumental*.<sup>6</sup>

Decerto, Marx entende por produção não apenas as ações instrumentais de um indivíduo singular, mas a *cooperação social* de diversos

indivíduos: "A produção da vida, tanto da própria vida no trabalho quanto da vida de outros na procriação, já aparece ao mesmo tempo como uma dupla relação: natural, por um lado, social, por outro, no sentido que se atribui a uma cooperação de mais de um indivíduo, não importa em que condições, de que modo e para que finalidade. Disso resulta que um modo de produção ou um estágio industrial determinado liga-se sempre a um modo de cooperação ou a um estágio social determinado; e que esse modo de cooperação é, também ele, uma 'força produtiva'. E a consequência desse fato é que a quantidade das forças produtivas acessíveis aos homens condiciona a situação social, e que, portanto, a 'história da humanidade' deve ser sempre estudada e tratada em relação com a história da indústria e da troca".<sup>7</sup> As ações instrumentais dos diversos indivíduos são coordenadas de modo racional com relação ao fim, ou seja, com relação à finalidade da produção. As *regras do agir estratégico* segundo as quais se realiza a cooperação são uma parte constitutiva necessária do processo de trabalho.

Mas os meios de subsistência são produzidos apenas para serem consumidos. Tal como o trabalho, também a distribuição dos produtos do trabalho é socialmente organizada. No caso das regras da distribuição, não se trata da elaboração de materiais ou do emprego coordenado e conforme à finalidade de meios, mas da conexão sistemática de expectativas ou interesses recíprocos. A repartição dos produtos, portanto, exige regras de interação que, a um nível de compreensão linguística, podem ser intersubjetivamente destacadas de situações particulares e, a longo prazo, serem colocadas como normas reconhecidas ou *regras do agir comunicativo*.

Um sistema que regule socialmente o trabalho e a repartição dos produtos pode ser chamado de *economia*: por isso, segundo Marx, a forma econômica de reprodução da vida é caracterizante no que se refere ao grau de desenvolvimento humano.

Esse conceito de trabalho social enquanto *forma de reprodução da vida humana* tem uma série de conotações específicas. Ele se relaciona criticamente com as mais importantes afirmações de fundo da moderna filosofia do sujeito ou da reflexão. O princípio segundo o qual "os indivíduos são tal como externam sua vida, e, portanto, o que eles são coincide com a sua produção, tanto com o que eles produzem quanto com o modo como produzem"<sup>8</sup> pode ser entendido, com base na primeira tese sobre Feuerbach, como um *pragmatismo* orientado no sentido de uma teoria do conhecimento: ou seja, como uma crítica do fenomenalismo das orientações (empiristas ou racionalistas) que entendem o sujeito cognoscente como consciência passiva e que repousa em si mesma. O mesmo princípio tem tam-



bém conotações *materialistas*: ele se volta em igual medida contra o idealismo teórico e contra o idealismo prático, que afirmam o primado do espírito com relação à natureza e o primado da idéia com relação ao interesse. Ou, ainda, tomemos em consideração um outro princípio: "A essência humana não é algo abstrato, imanente ao indivíduo singular. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais".<sup>9</sup> Essa é uma declaração de guerra — que recolhe o ensinamento do conceito hegeliano de *espírito objetivo* — contra o individualismo metódico das ciências sociais burguesas e contra o individualismo prático da filosofia moral inglesa e francesa: de acordo com a colocação de ambos, o sujeito capaz de ação é uma mônada isolada.

O que interessa, em nosso contexto, porém, é a questão de saber se o conceito de trabalho social é *suficientemente* caracterizante no que se refere à forma de reprodução da vida humana. Por isso, devemos definir com maior precisão o que entendemos por forma de vida humana. A antropologia, na última geração, recolheu novos conhecimentos sobre aquela fase de mais de quatro milhões de anos, no curso da qual teve lugar o desenvolvimento que levou do primata ao homem, ou seja, o surgimento do homem: um desenvolvimento que se deu a partir de um (suposto) antepassado comum ao chimpanzé e ao homem, através do *homo erectus* até o *homo sapiens*. Essa hominização é determinada pela *articalação de mecanismos de desenvolvimento orgânicos e culturais*. Por um lado, nesse longo período da antropogênese, alteraram-se — com base numa longa série de mutações — o tamanho do cérebro e importantes características morfológicas; por outro lado, os ambientes de onde parte o impulso seletivo trazem a marca não mais apenas da ecologia natural, mas já das realizações ativas de adaptação das hordas de homínidas dedicadas à caça. Tão-somente no limiar que introduz ao *homo sapiens* é que essa forma mista orgânico-cultural da evolução cede lugar a uma *evolução* exclusivamente social. Cessa o mecanismo natural de evolução. Não nascem mais novas espécies. Ao contrário, é a exogamia — sobre a qual se apóia a socialização do *homo sapiens* — que provoca uma ampla disseminação e redistribuição do patrimônio hereditário entre as espécies; essa diferenciação interna é o fundamento natural de uma diversificação cultural que se explicita na multiplicidade dos processos sociais de aprendizagem. Portanto, é oportuno delimitar o grau sócio-cultural de desenvolvimento — somente a esse grau é que tem lugar a evolução social (pelo que se deve entender "a sociedade em evolução") — não apenas com relação ao grau dos primatas, no qual só existe ainda, exclusivamente, evolução orgânica (pelo que se deve entender "as espécies em evolução"). É oportuna, também, uma delimitação com respeito ao grau de desenvol-

vimento dos homínidas: a esse nível, com efeito, já se articulam ambos os mecanismos evolutivos (e a evolução do cérebro representa a mais importante variável singular).<sup>10</sup>

2. Se considerarmos o conceito de trabalho social à luz dos novos conhecimentos antropológicos, poderemos ver como ele penetra muito profundamente na escala evolutiva: não só os homens, mas já os homínidas se distinguem dos macacos antropóides pelo fato de se orientarem para a reprodução através do trabalho social e de construírem uma economia. Os homínidas adultos formam hordas dedicadas à caça que: a) dispõem de armas e de instrumentos (técnica); b) cooperam segundo uma certa divisão do trabalho (organização cooperativa); e c) repartem a presa no interior da coletividade (regras de distribuição). A fabricação de meios de produção e a organização social — tanto do trabalho quanto da distribuição dos produtos do trabalho — satisfazem as condições de uma forma econômica de reprodução da vida.

Maiores dificuldades, com relação ao modo de produção, são apresentadas pela reconstrução da sociedade dos homínidas. Não é claro qual tenha sido o progresso, em relação às interações mediadas de modo gestual, já difundidas entre os primatas, do sistema de comunicação: pode-se conjecturar sobre a existência de uma *linguagem gestual* e de um sistema de *sinais de advertência*.<sup>11</sup> A cooperação na caça de grandes animais exige, de qualquer modo, a compreensão baseada em experiências, de maneira que devemos assumir como operante uma protolinguagem através da qual tenha tido início, pelo menos, aquela conexão sistemática, importante para o aparecimento do homem, de realizações cognitivas, manifestações afetivas e relações interpersonais. Nos grupos de homínidas, presumivelmente, formaram-se — seguindo uma certa divisão do trabalho — dois sistemas sociais parciais: por um lado, os homens adultos, que se agrupam em hordas igualitárias dedicadas à caça e que detêm globalmente uma posição dominante; por outro, as mulheres, que coletam frutos e convivem com os filhos, de cujo cuidado se encarregam. Com relação às sociedades dos primatas, são novas as formas estratégicas da cooperação e as regras da distribuição; esses dois elementos novos são ambos relacionados com a introdução e consolidação de um *primeiro modo de produção*, ou seja, precisamente o da caça feita em cooperação.

O conceito marxiano de trabalho social, portanto, é adequado à tarefa de delimitar a forma de vida dos homínidas com relação à dos primatas, mas não capta a reprodução especificamente humana da vida. Com efeito, não os homínidas, mas somente os homens superaram

aquela estrutura social que nasceu na série dos vertebrados: uma ordem hierárquica unidimensional, na qual — com as passagens de um nível a outro — todo animal tem atribuído a si um, e somente um, *status*. Nos chipanzés e nos babuínos, esse sistema de *status* governa as relações bastante agressivas entre os machos adultos, as relações sexuais entre machos e fêmeas e as relações sociais entre velhos e jovens. Subsiste uma relação afin à relação familiar tão-somente entre a mãe e o filho e entre irmãos e irmãs. Não é permitido o incesto<sup>12</sup> entre mãe e filho adolescente, enquanto falta uma correspondente barreira incestual entre pai e filha, pois não existe o *papel paterno*. Também as sociedades de homínidas fundadas sobre o trabalho social não conhecem ainda uma *estrutura familiar*. Mas podemos imaginar de que modo pode ter nascido a família. O modo de produção da caça socialmente organizada fez nascer um problema sistêmico que foi resolvido com a *familização do homem* (Count),<sup>13</sup> ou seja, com a introdução de um sistema de parentesco fundado na exogamia. A sociedade masculina da horda caçadora se autonomizou das mulheres e das crianças que, consagradas à coleta de plantas, mantinham-se num estágio inferior durante as tarefas da caça. Com essa diferenciação fundada sobre a divisão do trabalho, nasceu um novo carreamento de integração, ou seja, a necessidade de um intercâmbio controlado entre os dois sistemas parciais. Mas é evidente que os homínidas dispunham somente do modelo de relações sexuais dependentes do *status*. Esse modelo é inadequado ao novo carreamento de integração: tanto mais que o ordenamento de *status* dos primatas deve ter sido minado pela pressão dos impulsos no sentido de formas igualitárias no interior da horda dedicada à caça. Só um sistema familiar que se apóie sobre o matrimônio e sobre uma descendência regulamentada permite ao membro masculino adulto unir — através do papel paterno — um *status* no sistema masculino do grupo de caça e um *status* no sistema das mulheres e das crianças; e permite-lhe assim a) integrar as funções do trabalho social com as funções pelas quais deve prover à alimentação dos filhos; e, além disso, b) coordenar as funções masculinas da caça com as funções femininas da coleta.

3. Podemos falar de reprodução da vida humana, a que se chegou com o *homo sapiens*, somente quando a economia de caça é complementada por uma estrutura social familiar. Esse processo durou muitos milhões de anos; ele equivale a uma substituição, de nenhum modo insignificante, do sistema animal de *status* — que já entre os macacos antropóides se funda em interações mediatizadas simboli-

camente (no sentido de G. H. Mead) — por um sistema de normas sociais que pressupõe a *linguagem*. A ordem hierárquica dos primatas é unidimensional; cada indivíduo pode assumir somente um *status*, o que significa que pode assumir o mesmo *status* em todos os âmbitos funcionais. Tão-somente quando o mesmo indivíduo pode reunir em si diversas posições de *status* e indivíduos diversos podem assumir o mesmo *status* é que se torna possível um intercâmbio socialmente regulado entre sistemas parciais dotados de uma sua especificidade funcional. O ordenamento animal de *status* se funda sobre a capacidade de ameaça daquele que detém em cada oportunidade a posse do *status*, ou seja, sobre o poder como característica da personalidade. Sistemas sociais de papéis, por seu turno, fundam-se sobre o reconhecimento intersubjetivo de expectativas de comportamento sujeitas à estruturação em normas; e não, nesse caso, sobre o respeito imposto pelas possibilidades de sanção de que dispõe — de acordo com as situações e em virtude de características peculiares da estrutura de sua personalidade — o detentor do papel. Isso significa uma *moralização dos motivos de ação*. Os papéis sociais podem conjugar, em certas condições, duas diferentes expectativas de comportamento de modo tal que se constitua um sistema de motivação recíproca. O *Alter* deve contar com o fato de que o *Ego* satisfaça a sua (ou seja, do *Alter*) expectativa de comportamento, enquanto o *Ego* deve contar com o fato de que o *Alter* satisfaça igualmente as suas (ou seja, as do *Ego*) expectativas de comportamento. Através dos papéis sociais, a aquisição social de influência sobre os motivos do outro pode se tornar independente de contextos acidentais de situação e a constituição de motivos pode ser reinserida no mundo simbólico da interação. Para tanto, porém, têm de ser satisfeitas três condições:

a) Os papéis sociais pressupõem que os participantes na interação não só *assumam* a perspectiva do outro participante (como já ocorre na interação mediatizada simbolicamente), mas também que possam *trocar* a perspectiva de participantes pela de observadores. Ambos os participantes devem assumir diante de si mesmos e do outro a perspectiva de observadores, de cujo ângulo podem tomar em consideração (a partir, digamos, de fora) o sistema de suas expectativas e de suas ações: de outro modo, eles não podem relacionar, nas condições dadas, as suas expectativas recíprocas e colocá-las, *enquanto sistema*, como fundamento do próprio agir.<sup>14</sup>

b) Os papéis sociais só podem se constituir quando os participantes na interação dispõem de um *horizonte temporal* que transcenda conseqüências de ação de imediata atualidade. De outro modo, não poderiam ser relacionadas entre si, num papel social singular, espec-

tativas de comportamento espacial, temporal e materialmente diferenciadas. Os ritos funerários são um sinal do fato de que a convivência familiar levou a uma consciência categorialmente ampliada do tempo.<sup>15</sup>

c) Os papéis sociais podem ser articulados a mecanismos de sanção quando esses tiverem de controlar os motivos de ação dos participantes. Já que as possibilidades de sanção são dadas *não mais* (como na sociedade dos primatas) pelas qualidades acidentais de concretas pessoas de referência e *não ainda* (como nas grandes civilizações) pelos meios de poder do domínio político, podem consistir tão-somente nas *interpretações* — dotadas de traços ambivalentes — das normas vigentes. Tal como se pode deduzir da forma pela qual os tabus exercem a sua eficácia, os modelos de interpretação ligados a papéis sociais transformaram e reelaboraram as ambivalências emotivas — resultantes provavelmente, em grande medida, da diferenciação interna do sistema dos impulsos — na consciência da validade das normas, ou seja, na disponibilidade a respeitar as normas vigentes.<sup>16</sup>

Por diferentes razões, essas três condições não podem ser satisfeitas antes da constituição integral da linguagem. Podemos assumir que somente nas estruturas de trabalho e linguagem completaram-se os desenvolvimentos que levaram à forma de reprodução da vida especificamente humana e, com isso, à condição que serve como ponto de partida da evolução social. *Trabalho e linguagem são anteriores ao homem e à sociedade*.

Para os conceitos antropológicos fundamentais assumidos pelo materialismo histórico, isso poderia significar:

- o conceito de trabalho social é fundamental, já que a conquista evolutiva da organização social de trabalho e distribuição é evidentemente anterior ao desenvolvimento de uma comunicação linguística avançada, e essa, por sua vez, é anterior ao desenvolvimento de sistemas sociais de papéis;
- mas só é possível caracterizar satisfatoriamente a forma de vida especificamente humana se relacionarmos o conceito de trabalho social ao de princípio familiar de organização;
- as estruturas do agir segundo papel designam, com relação às estruturas do trabalho social, um novo grau de desenvolvimento; não é possível reduzir as regras do agir comunicativo (ou seja, as normas de ação intersubjetivamente válidas e garantidas de acordo com procedimentos rituais) a regras de agir instrumental ou estratégico;
- produção e socialização, trabalho social e sustento dos filhos são de igual importância para a reprodução do gênero; por isso, é fundamental a estrutura familiar da sociedade, que governa *ambos*

os elementos: a integração tanto da natureza externa quanto da natureza interna.<sup>17</sup>

## 2

Marx liga o conceito de trabalho social ao de história do gênero. Essa palavra tem, antes de mais nada, a tarefa de indicar uma mensagem materialista: no espaço de uma espécie singular, a evolução natural é continuada por outros meios, ou seja, mediante a atividade produtiva dos próprios indivíduos socializados. Conservando, através do trabalho social, a sua vida, os homens criam ao mesmo tempo as suas relações materiais de vida, produzem a sua sociedade e o processo histórico no qual, juntamente com sua sociedade, também os indivíduos se transformam. A chave-para-a-reconstrução da história do gênero é fornecida pelo conceito de modo de produção: Marx concebe a história como uma sucessão discreta de modos de produção que — em sua ordenação segundo uma lógica de desenvolvimento — torna reconhecível a direção da evolução social. Gostaria de recordar as definições mais importantes.

Um modo de produção é caracterizado por um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas e por determinadas formas de relações sociais (relações de produção). As forças produtivas consistem em: a) força de trabalho dos que são ativos na produção, os produtores; b) saber tecnicamente valorizável, na medida em que for convertido e empregado em meios de trabalho e em técnicas produtivas que aumentem a produtividade; c) saber organizativo, na medida em que for empregado para *pôr em movimento* de modo eficiente e para *qualificar* forças de trabalho, e para *coordenar* eficientemente a cooperação (que se explicita em formas de divisão do trabalho) dos trabalhadores (mobilização, qualificação e organização da força de trabalho). As forças produtivas determinam o grau da dominação possível sobre os processos naturais. Por outro lado, entendem-se por *relações de produção* as instituições e os mecanismos sociais que estabelecem sob que forma as forças de trabalho, em dado estágio do desenvolvimento das forças produtivas, se unem aos meios de produção disponíveis. O modo pelo qual é regulamentado o acesso aos meios de produção, ou a forma de controle da força de trabalho socialmente utilizada, decide também — imediatamente — a distribuição da riqueza socialmente produzida. As relações de produção expressam a distribuição do poder social; elas predeterminam — através do modelo de

distribuição das possibilidades socialmente reconhecidas de satisfação dos carcimentos — a *estrutura dos interesses* subsistente numa sociedade. Ora, o materialismo histórico parte do fato de que as forças produtivas e as relações de produção não variam independentemente umas das outras, mas formam estruturas que: a) se correspondem reciprocamente; b) produzem somente um número finito de graus de desenvolvimento estruturalmente análogos; de modo que: c) o resultado é uma série de modos de produção que devem ser ordenados segundo uma lógica de desenvolvimento ("o moinho manual gera uma sociedade de senhores feudais; o moinho a vapor, uma sociedade de capitalistas industriais").<sup>18</sup>

A versão ortodoxa distingue cinco modos de produção: a *comunidade primitiva* das hordas e das sociedades tribais anteriores às grandes civilizações; o modo de produção *antigo*, fundado sobre a escravidão; o modo de produção *feudal*; o *capitalista*; e, finalmente, o *socialista*. O debate sobre o modo pelo qual se inserem no desenvolvimento histórico o Oriente Antigo e a América pré-colombiana induziu a acrescentar um modo de produção *asiático*.<sup>19</sup> Esses seis modos de produção deveriam designar graus universais de evolução social. Do ponto de vista da evolução, cada *estrutura econômica* particular pode ser analisada nos termos dos diversos modos de produção que estabeleceram uma hierarquia de relações numa sociedade historicamente concreta. Sobre isso, diria que um bom exemplo é fornecido pela análise de Godelier sobre a civilização dos incas na época da colonização espanhola.<sup>20</sup>

A interpretação dogmática do esquema da história do gênero tem em comum com os esboços de filosofia da história, próprios do século XVIII, uma série de debilidades. O *curriculum* da história universal decorrido até hoje — que mostra uma sucessão de cinco ou seis modos de produção — fixa o desenvolvimento *unilinear, necessário, ininterrupto e ascendente* de um *macro-sujeito*. Gostaria de contrapor a esse modelo de história do gênero uma interpretação mais cautelosa, que não se exponha às conhecidas objeções apresentadas contra o objetivismo do pensamento dos filósofos da história.<sup>21</sup>

\* a) O materialismo histórico não precisa assumir como pressuposto um *sujeito genérico* em relação ao qual a evolução se realize. Portadores da evolução são, ao contrário, a sociedade e os sujeitos de ação a ela integrados. É possível deletar a presença da evolução nas estruturas que são substituídas — conforme um modelo racionalmente reconstruível — por estruturas cada vez mais abrangentes. No curso desse processo de constituição das estruturas, modificam-se as sociedades e os indivíduos, juntamente com as suas identidades do Eu e com

as suas identidades de grupo.<sup>22</sup> Mesmo que a evolução social devesse indicar a direção de uma aquisição consciente de influência dos indivíduos associados sobre o processo de sua própria evolução, disso não resultaria de modo algum a constituição de sujeitos de formato gigante, mas — quando muito — elementos comuns intersubjetivos autoprodotos e de nível mais elevado. (Uma questão diversa é a especificação do conceito de desenvolvimento, ou seja, a questão de saber se e em que sentido é possível conceber o *nascimento* de novas estruturas como um *movimento*; em movimento, estão apenas os substratos empíricos.)<sup>23</sup>

b) Se estabelecermos uma separação entre a lógica do desenvolvimento e a dinâmica do desenvolvimento, ou seja, entre o *modelo* racionalmente reconstruível de uma hierarquia de estruturas empíricas cada vez mais abrangentes e os *processos* em que se desenvolvem os substratos empíricos, não precisaremos pedir à história nem unilinearidade, nem necessidade, nem continuidade, nem irreversibilidade. Decerto, tomamos em consideração estruturas gerais antropológicamente profundas, que se formaram na fase de hominização e que fixam as condições de partida da evolução social: estruturas que, presumivelmente, nasceram na medida em que foi convertido e reorganizado, em condições de comunicação linguística, o potencial cognoscitivo e motivacional dos macacos antropóides. Essas estruturas fundamentais correspondem talvez às estruturas de consciência de que dispõem hoje, normalmente, as crianças entre o quarto e o sétimo ano de vida, tão logo se articulam reciprocamente suas capacidades cognoscitivas, linguísticas e interativas.

Essas estruturas fundamentais descrevem o espaço lógico no qual podem se realizar formações estruturais mais abrangentes; se — e eventualmente quando — se alcançarão novas formações estruturais, isso irá depender de condições *contingentes* de contorno e de processos de aprendizado empiricamente investigáveis. A tarefa de explicar em termos genéticos por que uma determinada sociedade alcançou um determinado nível de desenvolvimento é independente da tarefa de explicar em termos estruturais como se comporta um sistema orientado — a cada nível dado — segundo a lógica de suas estruturas atingidas em cada oportunidade concreta. São muitos os caminhos que podem levar ao mesmo nível de desenvolvimento; são tanto mais improváveis desenvolvimentos *unilineares* quanto mais numerosas forem as unidades evolutivas. Por outro lado, não há tampouco nenhuma garantia de desenvolvimentos *ininterruptos*; depende de constelações acidentais o fato de que uma sociedade estagne improdutivamente num certo patamar do desenvolvimento, ou de que resolva os seus problemas sistêmicos através do desenvolvimento de novas estruturas. Final-

mente, são possíveis — e empiricamente documentáveis em grande número — regressões na evolução. Todavia, uma sociedade não poderá recuar em relação ao nível consolidado de desenvolvimento sem os fenômenos que acompanham uma regressão forçada: é o caso, por exemplo, da Alemanha fascista. Irreversíveis não são os processos evolutivos, mas as sucessões estruturais que uma sociedade deve atravessar, se e na medida em que ela for concebida em evolução.

c) Contestadíssima, porém, é a teleologia, que — segundo o materialismo histórico — seria imamente à história. Quando falamos de evolução, entendemos na realidade processos cumulativos nos quais se torna reconhecível uma direção. O neo-evolucionismo considera que o aumento de complexidade é um critério diretor aceitável. Quanto mais numerosas forem as condições de fato que um sistema tem de acolher, tanto maior será a complexidade do ambiente que o sistema deve eventualmente reelaborar e contra o qual deve afirmar sua existência. Também Marx atribui um grande significado à categoria de “divisão social do trabalho”, com a qual se refere a processos de diferenciação sistêmica e de integração, a um nível sempre superior, de sistemas parciais dotados de especificidade funcional: ou seja, a processos que ampliam a complexidade própria de uma sociedade e, por conseguinte, sua capacidade de direção e de controle. Todavia, a complexidade mostra uma série de vantagens como critério diretivo da evolução social:

- A complexidade é um conceito multidimensional. Uma sociedade pode ser complexa sob o aspecto de sua extensão, do grau de interdependência e de heterogeneidade, ou também sob o aspecto das atividades realizadoras de generalização, de integração e de reespecificação. Por isso, podem se tornar pouco precisas análises comparativas da complexidade e podem resultar insólitos os problemas de um enquadramento global do ponto de vista da complexidade.<sup>24</sup>
- De resto, não há uma relação unívoca entre complexidade e conservação da existência; há aumentos de complexidade que se revelam, no plano da evolução, becos sem saída. Sem essa conexão, todavia, o aumento de complexidade e a complexidade sistêmica não são capazes de servir, respectivamente, como característica diretiva e como princípio de avaliação do estágio de desenvolvimento.
- O nexos entre complexidade e conservação da existência torna-se problemático, porém, porque a sociedade — ao contrário dos organismos — não tem problemas claramente definidos e objetivamente solucionáveis no que se refere à conservação da existência. A reprodução das sociedades não pode ser medida em termos de uma

taxa de reprodução, ou seja, em termos de possibilidade de sobrevivência física de seus membros, mas nos termos da garantia de uma identidade normativamente prescrita e consolidada da sociedade, de uma vida — interpretada no plano cultural — “boa” ou “tolerável”.<sup>25</sup>

Marx não julgou o desenvolvimento social segundo o metro dos aumentos de complexidade, mas de acordo com o estágio de desenvolvimento das forças produtivas, por um lado, e da maturidade das formas sociais de relação, por outro.<sup>26</sup> O desenvolvimento das forças produtivas depende da utilização de saber tecnicamente valorizável; as instituições-base de uma sociedade incorporam saber prático-moral. Os progressos em ambas essas dimensões se medem com base nas duas pretensões universais de validade, com as quais medimos também os progressos da consciência empírica e da consciência prático-moral, ou seja, com base na verdade das proposições e na justeza das normas. Gostaria, portanto, de defender a seguinte tese: os critérios do progresso histórico, atribuídos pelo materialismo histórico à explicitação das forças produtivas e à maturidade das formas sociais de relação, são suscetíveis de justificação sistemática. Voltarei a esse ponto.

### 3

Depois de ter esclarecido os conceitos de “trabalho social” e de “história do gênero”, gostaria de abordar sumariamente duas suposições fundamentais do materialismo histórico: o teorema da superestrutura; e a dialética entre forças produtivas e relações de produção.

1. Vejamos a mais famosa formulação do teorema da superestrutura: “Na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas e necessárias, independentes de sua vontade; em relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, ou seja, a base sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona, em geral, o processo social, político e espiritual da vida. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”.<sup>27</sup> Em toda sociedade, forças produ-



tivas e relações de produção constituem, de acordo com o modo de produção nela dominante, uma estrutura econômica pela qual são determinados todos os outros sistemas parciais da sociedade. Por muito tempo, afirmou-se uma *interpretação economicista* desse teorema, segundo a qual toda sociedade se articula (conforme o grau de sua complexidade) em sistemas parciais hierarquicamente ordenáveis na sucessão do âmbito econômico, do âmbito político-administrativo, do âmbito social e do cultural. O teorema afirma ainda que processos dos sistemas parciais superiores são determinados — no sentido de uma dependência causal — por processos dos respectivos sistemas parciais inferiores. Uma interpretação mais cautelosa dessa tese afirma que os sistemas parciais inferiores limitam e definem estruturalmente os desenvolvimentos nos respectivos sistemas parciais superiores; assim, o sistema econômico determina “em última instância” — como se expressa Engels — a margem de manobra dos possíveis desenvolvimentos nos outros sistemas parciais. Em Plekhânov, encontram-se formulações que apóiam a primeira interpretação; em Labriola e Max Adler, encontram-se passagens que defendem a segunda. Entre os hegel-marxistas — como Lukács, Korsch, Adorno —, o conceito de totalidade social impede um modelo segundo estratos; nesse caso, o teorema da superestrutura assume a forma de uma espécie de dependência concêntrica de todos os fenômenos sociais em relação à estrutura econômica: e essa última é concebida, dialeticamente, como a essência que alcança existência nos fenômenos observáveis.

Do contexto em que Marx coloca seu teorema, porém, resulta claramente que a dependência da superestrutura em relação à base referia-se, em primeira instância, somente à fase crítica na qual uma sociedade passa a um novo nível de desenvolvimento. Referia-se não a uma constituição ontológica qualquer da sociedade, mas ao papel de direção que a estrutura econômica assume na evolução social. Karl Kautsky captou esse processo de modo muito interessante: “Somente em última instância é que o inteiro aparelho jurídico, político e ideológico deve ser considerado como superestrutura que se eleva acima de uma estrutura econômica subjacente. Mas isso não vale, absolutamente, para a sua manifestação singular na história. Seja de tipo econômico, ideológico ou outro, tais aparelhos atuarão em algumas relações como estrutura e em outras como superestrutura. O princípio marxiano de estrutura e superestrutura só vale incondicionadamente para os fenômenos novos que, *de quando em quando, se apresentam na história*”.<sup>28</sup> Marx introduz o conceito de base para determinar um âmbito de problemas que deve ser levado em conta por uma explicação de novos elementos evolutivos. O teorema diz, então, que novas formas

evolutivas resolvem apenas os problemas que, de tanto em tanto, surgem no âmbito de base da sociedade.

Ora, a equiparação entre “base” e “estrutura econômica” poderia levar a que se considerasse o âmbito da base como coincidindo sempre com o sistema econômico. Mas isso só vale, ao contrário, para as sociedades capitalistas. Determinamos as relações de produção mediante a sua função de regulamentação do acesso aos meios de produção e, portanto, indiretamente, da repartição da riqueza social. Nas sociedades primitivas, essa função é assumida pelo sistema de parentesco; nas sociedades das grandes civilizações, pelos sistemas de poder. As relações de produção só emergem enquanto tais e só assumem forma econômica quando, no capitalismo, o mercado — além de sua função de direção — passa a ter a função de estabilizar as relações de classe. As teorias da sociedade pós-industrial prevêem inclusive condições nas quais o primado evolutivo passa do sistema econômico ao sistema educativo e científico.<sup>29</sup> Qualquer que seja a realidade, as relações de produção podem servir de diferentes instituições.<sup>30</sup>

Esse núcleo institucional em torno do qual se cristalizam as relações de produção estabelece uma determinada *forma de integração social*; a esse respeito, entendo por integração social — com Durkheim — a garantia da unidade de um mundo social de vida através de valores e normas. Ora, se os problemas sistêmicos não podem ser resolvidos em concordância com a forma dominante de integração social — e se essa deve ser revolucionária para dar espaço a novas soluções de problemas — entra em perigo a identidade da sociedade.

2. Eis o modo pelo qual Marx vê o mecanismo dessa crise: “Num dado momento do seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou seja, com as relações de propriedade (que são apenas sua expressão jurídica) no interior das quais tais forças se haviam desenvolvido até esse momento. Essas relações, de forma de desenvolvimento das forças produtivas, convertem-se em entraves. E emerge assim uma época de revolução social. Com a mudança da base econômica, toda a gigantesca superestrutura é mais ou menos rapidamente abalada”.<sup>31</sup> A dialética entre forças produtivas e relações de produção foi freqüentemente entendida em *sentido tecnicista*. O teorema diz, então, que as técnicas de produção induzem fortemente não só a determinadas formas de organização e de mobilização da força de trabalho, mas também — através da organização social do trabalho — a relações de produção correspondentes. O processo de produção é concebido como

uma unidade, de tal modo que — através da mediação das forças produtivas — o homem produz a partir de si mesmo também as relações de produção. No jovem Marx, é precisamente o tipo de conceitualização idealista (“a objetivação das forças essenciais no trabalho”) que sustenta essa representação; em Engels, em Plekhânov, em Stalin e em outros, o conceito da “emergência” de relações de produção a partir das forças produtivas apóia-se, ao contrário, em modelos instrumentalistas de ação.<sup>32</sup>

✱ Devemos, porém, separar o terreno do agir comunicativo do terreno do agir instrumental e estratégico imamente à cooperação social. Se se leva em conta esse fato, o teorema pode ser entendido do seguinte modo: *a)* há um mecanismo endógeno de aprendizagem que assegura um crescimento espontâneo do saber técnica e organizativamente valorizável e sua reconversão em forças produtivas; *b)* um modo de produção só está em condições de equilíbrio quando subsistem correspondências estruturais entre o estágio de desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção; *c)* a explicitação das forças produtivas, que tem causas endógenas, gera incompatibilidades estruturais entre essas duas ordens; e *d)* essas incompatibilidades provocam desequilíbrios no modo de produção e devem levar a uma subversão das relações de produção existentes. Godelier, por exemplo, assumiu o teorema nesse sentido *estruturalista*.<sup>33</sup>

Também nessa interpretação, contudo, não fica claro em que consiste o mecanismo de desenvolvimento com a ajuda do qual poderemos explicar os novos elementos evolutivos. O mecanismo de aprendizagem postulado explica o crescimento do potencial cognoscitivo e, talvez, também sua reconversão em tecnologias e estratégias de aumento da produtividade. Ele pode explicar o nascimento de problemas sistêmicos que, quando se tornam muito grandes as dessemelhanças estruturais entre forças produtivas e relações de produção, ameaçam a existência do modo de produção.<sup>34</sup> Mas esse mecanismo de aprendizado não é capaz de explicar como podem ser resolvidos os problemas surgidos. A introdução de novas formas de integração social — como, por exemplo, a substituição do sistema de parentesco pelo Estado — requer um saber de tipo prático-moral, não um saber tecnicamente valorizável, que possa ser traduzido e implementado em regras de agir instrumental e estratégico. Ela requer não uma ampliação de nosso controle sobre a natureza externa, mas um saber que possa se encarnar em estruturas de interação: em poucas palavras, uma ampliação da autonomia social em face de nossa própria natureza interna.

Tudo isso poderia ser visto tomando como exemplo sociedades industrialmente desenvolvidas. Nesse caso, o progresso das forças

produtivas levou a uma decomposição altamente diferenciada dos processos de trabalho e a uma diferenciação intra-empresarial da organização do trabalho: mas o potencial cognoscitivo que penetrou nessa “socialização da produção” não tem nenhuma afinidade estrutural com aquela consciência prático-moral capaz de sustentar os movimentos sociais que pressionam no sentido de uma transformação revolucionária da sociedade burguesa. Por isso, “o progresso da indústria” não “coloca no lugar do isolamento dos operários” — como diz o *Manifesto comunista* — “a sua associação revolucionária”,<sup>34</sup> coloca uma nova organização do trabalho no lugar da velha.

Portanto, podemos entender a explicitação das forças produtivas como um mecanismo que cria problemas e que, decerto, *abre caminho* para a subversão das relações de produção e para uma renovação evolutiva do modo de produção: mas que não *as produz*. Também nessa versão, porém, o teorema é dificilmente defensável. Decerto, alguns exemplos conhecidos nos dizem que, depois de um aumento das forças produtivas, surgiram problemas sistêmicos que, transcendendo a capacidade de direção e de controle de sociedades organizadas segundo o sistema de parentesco, abalaram o ordenamento da comunidade primitiva: é claramente o caso da Polinésia e da África do Sul.<sup>35</sup> Mas uma explicitação assim considerável das forças produtivas não era uma condição, mas sim uma consequência das grandes ondas endógenas de desenvolvimento, que levaram ao nascimento das primeiras grandes civilizações ou do capitalismo europeu. Nesses casos, a explicitação das forças produtivas não pode ter levado ao desafio evolutivo.

É oportuno distinguir entre o potencial de saber disponível e a implementação desse saber. Parece assim que o mecanismo do não-poder-não-aprender — documentado com clareza por Moscovici — torna disponíveis, repetidas vezes, excedentes cognoscitivos que equivalem a um potencial de saber técnico-organizativo não valorizado, ou — num primeiro momento — só marginalmente valorizado. Se se implementar até o fim esse potencial cognoscitivo, ele se torna fundamento daquelas divisões sociais do trabalho (entre caçadores e coletores, entre agricultores e criadores de gado, entre economia agrícola e artesanato urbano, entre artesanato e indústria, etc.) que constituem as estruturas.<sup>36</sup> O crescimento endógeno do saber, portanto, é uma condição necessária da evolução social. Mas só quando surge um novo quadro institucional é que se pode trabalhar — com a ajuda do potencial cognoscitivo acumulado — nos problemas sistêmicos que ficaram até então sem solução: e disso resulta um aumento das forças produtivas. Somente nesse sentido é defensável o princípio segundo o qual uma formação social não desaparece, e novas e superiores relações



de produção não emergem, "antes de terem amadurecido no seio da velha sociedade as condições materiais da sua existência".<sup>37</sup>

A discussão nos levou aos seguintes resultados provisórios:

- os problemas sistêmicos que não podem ser resolvidos sem novos elementos evolutivos surgem no âmbito de base de uma sociedade;
- o modo de produção que, em cada oportunidade, se apresenta como superior designa uma nova forma de integração social que se cristaliza em torno de um novo núcleo institucional;
- um mecanismo endógeno de aprendizagem leva à acumulação de um potencial cognoscitivo que pode ser utilizado para a solução dos problemas sistêmicos geradores de crise;
- mas esse saber só pode ser implementado (com a consequência de provocar um desenvolvimento das forças produtivas) se já se realizou a passagem evolutiva para um novo quadro institucional e para uma nova forma de integração social.

Evidentemente, permanece a questão do *modo pelo qual* essa passagem se realiza. *A resposta descritiva do materialismo histórico diz: ela se realiza através de conflitos sociais, através da luta, através de movimentos sociais e choques políticos (que, nas condições de uma estrutura classista, podem ser analisados como luta de classe). Mas só uma resposta analítica pode explicar por que uma sociedade dá um passo evolutivo e como se deve entender o fato de que as lutas sociais levem, em determinadas condições, a uma nova forma de integração social e, portanto, a um novo nível de desenvolvimento da sociedade. A resposta que gostaria de propor soa assim: o gênero aprende não só na dimensão (decisiva para o desenvolvimento das forças produtivas) do saber tecnicamente valorizável, mas também na dimensão (determinante para as estruturas de interação) da consciência prático-moral. As regras do agir comunicativo desenvolvem-se, certamente, em reação a mudanças no âmbito do agir instrumental e estratégico; mas, ao fazê-lo, seguem uma lógica própria.*

4

O esquema histórico-materialista de história do gênero requer uma reconstrução do desenvolvimento social nos termos de *uma série de desenvolvimento de modos de produção*. Gostaria de indicar algumas vantagens e algumas dificuldades que resultam da aplicação desse

conceito; e, em relação a isso, gostaria de pôr em discussão uma proposta de solução.

1. *As vantagens* se revelam em relação às tentativas concorrentes de encontrar pontos de vista a partir dos quais seja possível ordenar — segundo uma lógica de desenvolvimento — o material histórico. Há propostas de periodização que colocam na base os *materiais primários* trabalhados (da pedra ao bronze, ao ferro, até à matéria plástica de hoje), ou as mais importantes fontes de energia exploradas (do fogo à água, ao vento, até à energia atômica e solar). Mas a tentativa de descobrir nessas seqüências um modelo de desenvolvimento leva, imediatamente, às técnicas de trabalho e de obtenção dos recursos naturais. No caso da história da técnica, com efeito, parece ocorrer um modelo de desenvolvimento.<sup>38</sup> De qualquer modo, o desenvolvimento técnico corresponde à interpretação segundo a qual os homens *teriam* projetado — seguindo-lhes a ordem — as partes constitutivas elementares da esfera funcional do agir racional com relação ao fim, a qual, num primeiro momento, implanta-se solidamente no organismo humano no que se refere ao plano dos meios técnicos, e se *haverm*iam libertado das funções correspondentes: primeiro, das funções do aparelho motor (pernas e mãos); depois, da produção de energia pelo corpo humano; e, finalmente, das funções do aparelho sensorial (olhos, ouvidos, pele) e do cérebro. Em relação à história da técnica, pode-se certamente recuar ainda mais, à história do desenvolvimento (Modelos da Natureza/Moscovicj). Piaget indicou, para esse desenvolvimento cognoscitivo, num plano ontogenético, uma *seqüência universal de desenvolvimento*, desde o pensamento pré-operacional, através do pensamento concreto-operacional, até o pensamento formal-operacional. A história da técnica, provavelmente, liga-se aos grandes impulsos evolutivos da sociedade através da *evolução das imagens do mundo*; e essa ligação poderia ser explicada, por seu turno, por meio de estruturas formais de pensamento, para cujo enquadramento em termos de lógica de desenvolvimento a psicologia cognoscitivista oferece um modelo ontogenético suficientemente pesquisado.<sup>39</sup>

Desde a "revolução neolítica", todavia, as grandes descobertas técnicas não provocaram o surgimento de novas épocas, mas simplesmente as acompanharam; uma história da técnica, embora possa ser racionalmente reconstruível, não é capaz de delimitar as formações sociais. O conceito de modo de produção leva em conta o fato de que *a explicação das forças produtivas é certamente uma dimensão importante do desenvolvimento social, mas — para a periodização — não é a*

*dimensão determinante*. Outras propostas de periodização assumem como critério-guia uma subdivisão das *formas de cooperação*; e, certamente, um importante papel é desempenhado pelo desenvolvimento que vai da empresa familiar, através da coordenação de tais empresas na indústria de caráter comercial e empresarial, através da fábrica e da empresa nacional organizada segundo uma divisão do trabalho, até as empresas multinacionais. Mas só podemos seguir essa linha de desenvolvimento no interior de uma única formação social, a capitalista. Pode-se ver assim que a evolução social não pode ser reconstruída segundo o parâmetro da organização da força de trabalho. O mesmo vale para o desenvolvimento do *mercado* (da economia doméstica, através da economia das cidades e da economia nacional, até a economia mundial), ou para a *divisão social do trabalho* (entre a caça e a coleta, entre agricultura e pecuária, entre artesanato urbano e economia agrícola, entre economia agrícola e indústria, etc.). Esses desenvolvimentos aumentam a complexidade da organização social; mas nenhum desses fenômenos indica explicitamente quando uma nova forma de organização, um novo *medium* de comunicação, uma nova especificação das funções significam o desenvolvimento das forças produtivas — ou seja, um ampliado poder de disposição sobre a natureza exterior — e quando se colocam a serviço da repressão da natureza interna e devam ser concebidos como parte constitutiva das relações de produção. Por isso, tem maior valor informativo determinar os diversos modos de produção diretamente através das relações de produção, e analisar *as mudanças da complexidade* de uma sociedade em *dependência do seu modo de produção*.<sup>40</sup>

2. Todavia, mesmo com a aplicação desse esquema, surgem *dificuldades*. É decisivo, nesse particular, o seguinte ponto de vista: o modo pelo qual é regulamentado o acesso aos meios de produção. O debate no interior do materialismo histórico é caracterizado hoje pela aceitação de *seis modos de produção* universais, que sucedem um ao outro segundo uma lógica de desenvolvimento.<sup>41</sup> Nas sociedades primitivas, trabalho e distribuição são organizados com a ajuda de relações de parentesco; não há um acesso privado à natureza e aos meios de produção (modo de produção da comunidade primitiva). Nas primeiras grandes civilizações da Mesopotâmia, do Egito, da China da Índia e da América, há uma propriedade fundiária estatal, administrada pela camada sacerdotal, pelos militares e pela burocracia, que remodela resíduos da propriedade comum de aldeia (modo de produção asiático). Na Grécia, em Roma e em outras sociedades mediter-

râneas, o proprietário fundiário privado reúne a posição de senhor despótico sobre escravos e assalariados no quadro da economia doméstica, por um lado, e, por outro, a de cidadão livre na comunidade política cidadã ou estatal (modo de produção antigo). Na Europa medieval, o poder feudal se baseia na grande propriedade fundiária privada, subdividida entre muitos proprietários individuais, que têm com o senhor feudal múltiplas relações de dependência (até chegar à servidão da gleba); ao mesmo tempo políticas e econômicas (modo de produção feudal). No capitalismo, finalmente, a força de trabalho torna-se mercadoria; e a dependência dos produtores imediatos em face dos proprietários dos meios de produção é garantida, no plano jurídico, pela instituição do contrato de trabalho, e, no plano econômico, pelo mercado de trabalho.

Nas pesquisas antropológicas e históricas, a aplicação desse plano de trabalho encontra dificuldades. Trata-se, também aqui, de problemas implícitos nas formas mistas e de transição; aliás, somente em poucos casos a estrutura econômica de uma determinada sociedade coincide com um único modo de produção; imbricações entre culturas diversas, assim como superposição no tempo, fazem nascer estruturas complexas, a serem decifradas como combinação de mais de um modo de produção. Mais importantes, porém, são os problemas colocados pelo ordenamento em sucessão dos modos de produção, segundo uma lógica de desenvolvimento. O debate contemporâneo, se bem o perco, gira sobretudo em torno dos seguintes grupos de problemas:

a) Não é inteiramente claro como possam ser diferenciadas as sociedades paleolíticas das neolíticas, com base no mesmo modo de produção da comunidade primitiva. A "revolução neolítica"<sup>42</sup> designa não somente um novo estágio de desenvolvimento das forças produtivas, mas também uma nova forma de vida. Por isso, surgiu a proposta de distinguir entre um estágio de economia apropriativa e um estágio de economia produtora de bens (respectivamente, *appropriate* e *producing economy*): enquanto caçadores e coletores apropriam-se das riquezas naturais para uso direto, agricultura e criação de gado já exigem meios de produção (terra, rebanhos) de tal natureza que se coloca a questão da propriedade.<sup>43</sup> Outras distinções se referem à complexidade da organização social (horda, tribo, chefatura — *band*, *tribe*, *chiefdom*).<sup>44</sup> Finalmente, é uma suposição fundada a de que as inovações técnicas que caracterizam a passagem para a sociedade neolítica dependem da formação coerente de imagens míticas do mundo.<sup>45</sup>

b) O complexo debate sobre o chamado modo de produção asiático levantou toda uma série de questões sistemáticas. É preciso atri-

buir esse modo de produção ao último estágio de ordenamento fundado sobre a comunidade primitiva, ou se deve concebê-lo como a primeira forma de sociedade de classes?<sup>46</sup> Se, como creio, é plausível a segunda alternativa, então o modo de produção asiático designa um grau universal de desenvolvimento ou designa uma particular linha de desenvolvimento da sociedade de classe *ao lado* da linha do modo de produção antigo? Ou é uma forma mista resultante do modo de produção antigo e do feudal?<sup>47</sup>

c) Dificuldades não menores apresenta o enquadramento do feudalismo.<sup>48</sup> Trata-se verdadeiramente de um modo de produção univocamente definível, ou de um conceito aproximativo sem pretensões analíticas? Se há um modo de produção desse tipo dotado de consistência própria, ele designa um grau universal de desenvolvimento? E, nesse caso, alguma outra sociedade que não a da Europa medieval alcançou esse estágio? Em outras palavras: o feudalismo é um fenômeno único, ou também as outras grandes civilizações alcançaram estágios de desenvolvimento feudal?

d) A isso se liga uma questão ulterior: como podem ser diferenciadas as grandes civilizações arcaicas das desenvolvidas? O processo de diferenciação de sistemas sociais parciais e o aumento da estratificação se verificam no quadro da mesma organização política de classe. Todavia, em todas as grandes civilizações de res. Itado evolutivo positivo, realizou-se uma notável modificação estrutural da imagem do mundo: a modificação de uma imagem do mundo mitológico-cosmogônica para uma imagem do mundo racionalizada na forma de éticas cosmológicas. Essa mudança se realiza entre os séculos VIII e III na China, na Índia, na Palestina e na Grécia.<sup>49</sup> Como é possível explicar isso em termos materialistas?

e) Finalmente, insere-se também nesse contexto a controvérsia entre teorias da sociedade pós-industrial, por um lado, e teorias do capitalismo organizado, por outro. Trata-se aqui, entre outras coisas, do problema de saber se o capitalismo regulamentado sob a forma da intervenção estatal significa, nos países industriais desenvolvidos do Ocidente, a última fase do velho modo de produção ou a transição para um novo modo de produção.

f) Um problema particular é o enquadramento na sucessão histórica das chamadas sociedades socialistas de transição. É verdade que, em comparação com o capitalismo desenvolvido, o socialismo burocrático é uma formação social evolutivamente superior, ou se trata de variantes do mesmo grau de desenvolvimento?

Esses e outros problemas similares induziram um historiador marxista tão importante como Hobsbawm a duvidar do esquema dos

estágios de desenvolvimento universais (em sua *Introdução às formas econômicas pré-capitalistas*, de Marx). Naturalmente, coloca-se a questão de saber se os problemas mencionados assinalam o caminho de uma discussão científica normal, ou se devem ser entendidos como indícios da infecundidade de um programa de investigação. Creio que a alternativa, hoje, não possa ser posta nesses termos. Talvez o conceito de modo de produção não seja a chave errada para a lógica do desenvolvimento social, mas sim uma chave que não foi ainda suficientemente burliada.

## 5

O conceito de modo de produção não é suficientemente abstrato para captar as características universais de um nível de desenvolvimento social. Os modos de produção podem ser comparados entre si nos seguintes planos: a) a regulamentação do acesso aos meios de produção; e b) a compatibilidade estrutural dessas regras com o que, em cada oportunidade concreta, é o estágio de desenvolvimento das forças produtivas. No primeiro plano, Marx estabelece uma diferença entre propriedade comum e propriedade privada. O ponto de vista da *disponibilidade exclusiva sobre os meios de produção*, contudo, limita-se apenas a delimitar as sociedades de estrutura classista das que não têm uma estrutura de classe. A diferenciação ulterior — com base nos graus de afirmação da propriedade privada e das formas da exploração (exploração estatal da comunidade aldeã, escravidão, servidão da gleba, trabalho assalariado) — revelou-se até agora excessivamente imprecisa para permitir comparações unívocas.<sup>50</sup> Finley propõe, numa tentativa de concretização, os seguintes pontos de vista:<sup>51</sup> reivindicações de propriedade sobre as coisas; poder sobre a força de trabalho *versus* poder sobre os movimentos humanos; poder de punição *versus* imunidade da punição; privilégios *versus* responsabilidades no processo judiciário; privilégios no âmbito da família; privilégios de mobilidade social, horizontal e vertical; privilégio *versus* deveres na esfera sagrada, na esfera política e na militar. Esses pontos de vista sociológicos gerais permitem certamente uma descrição mais concreta da estrutura econômica dada em cada oportunidade, mas — ao mesmo tempo — ampliam a análise em vez de aprofundá-la. O resultado desse procedimento seria uma dispersão pluralista do leque dos modos de produção e um esmaecimento de sua lógica de desenvolvimento. No final desse caminho indutivista, temos o abandono do conceito de

história do gênero: e, portanto, o abandono do materialismo histórico. Não se deve excluir *a priori* que, um dia, as pesquisas histórico-antropológicas imponham tal abandono. Mas, no momento, não me parece ainda suficientemente explorado o caminho que leva na direção oposta.

Esse caminho indica a direção de uma generalização ainda mais forte, ou seja, a da pesquisa de princípios sociais de organização a um mais alto grau de abstração. Por "princípios de organização" entendo as inovações que se tornam possíveis através de graus de aprendizagem reconstruíveis segundo uma lógica de desenvolvimento, e que institucionalizam um nível de aprendizado da sociedade que se apresenta como novo em cada oportunidade.<sup>52</sup> O princípio de organização de um sociedade delimita margens de possibilidade; estabelece, em particular, dentro de que estruturas são possíveis transformações do sistema institucional, e em que proporção podem ser socialmente utilizadas as capacidades disponíveis de forças produtivas, ou em que proporção pode ser estimulado o desenvolvimento de novas forças produtivas. Por isso, ele estabelece também até que ponto podem ser ampliadas a complexidade sistêmica e a capacidade de direção e de controle. Um princípio de organização comporta regulamentações tão abstratas que, na formação social que ele define, são admitidos mais de um modo de produção funcionalmente equivalentes. A estrutura econômica de uma determinada sociedade, portanto, deveria ser investigada em dois planos analíticos: inicialmente, nos termos dos modos de produção que nela estabeleceram um vínculo concreto; e, depois, nos termos da formação social à qual pertence o modo de produção dominante em cada oportunidade. Esse postulado é mais fácil de formular do que de satisfazer: posso apenas tentar esclarecer e mostrar a plausibilidade do programa de investigação.

Os princípios sociais de organização podem ser caracterizados, num primeiro momento, através do núcleo institucional que estabelece a forma dominante da integração social em cada oportunidade concreta. Esses núcleos institucionais não foram ainda analisados a fundo em suas componentes constitutivas formais: o parentesco como instituição total; o Estado como ordenamento político global; a relação de complementaridade entre o Estado, com suas funções específicas, e o sistema econômico, com suas diferenciações internas. Mas não gostaria de percorrer aqui esse caminho de análise, já que as componentes constitutivas formais dessas instituições fundamentais encontram-se em tantas e tão diversas dimensões que dificilmente poderiam ser colocadas numa sucessão de lógica do desenvolvimento. Mais promissora é a tentativa de classificar imediatamente as formas de integração social, determinadas por princípios sociais de organização, segundo caracte-

rísticas evolutivas. Em qualquer caso, para a ontogênese da competência de ação, em particular da consciência moral, já foram formuladas conexões de lógica do desenvolvimento plausíveis.

Naturalmente, não devemos deduzir da ontogênese conclusões apressadas para os níveis de desenvolvimento das sociedades. Os processos de aprendizagem na evolução social não podem ser atribuídos nem apenas à sociedade, nem somente aos indivíduos. Na verdade, é o sistema da personalidade que sustenta o processo de aprendizagem da ontogênese; e, de certo modo, são apenas os sujeitos socializados que aprendem. Mas os sistemas sociais podem, a partir das capacidades de aprendizado de sujeitos socializados, constituir novas estruturas para resolver problemas de direção e de controle que ponham em perigo sua existência. É por isso que o processo evolutivo de aprendizagem das sociedades depende das competências dos indivíduos que dela fazem parte. Tais indivíduos, por sua vez, adquirem suas competências não como mônadas isoladas, mas na medida em que tais competências se explicitam no interior das estruturas simbólicas de seu mundo vital. Esse desenvolvimento se explicita através de três níveis de comunicação, que gostaria de caracterizar em suas grandes linhas.

Ao nível da interação mediada simbolicamente, falar e agir são ainda articulados no quadro de um único modo de comunicação, determinado em forma imperativa. Com a ajuda de um símbolo comunicativo, A expressa uma expectativa de comportamento à qual B reage com uma ação, na intenção de satisfazer a expectativa de A. O significado do símbolo comunicativo e a ação se definem reciprocamente. Os participantes dão por suposto que, nas relações interpessoais, eles poderiam — em princípio — mudar de lugar; mas conservam-se prisioneiros de sua atitude prática. É ao nível do discurso diferenciado em termos posicionais que falar e agir se separam pela primeira vez. A e B podem ligar a atitude prática de participantes à atitude proposicional de observadores; ambos podem não só assumir a perspectiva do outro participante, mas trocar a perspectiva de participante pela de observador. Por isso, as duas expectativas recíprocas de comportamento podem se coordenar de tal modo que constituam um sistema de motivação recíproca, ou — pode-se também dizer — um papel social. A esse nível, as ações se separam das normas. Ao nível do discurso argumentativo, que é o terceiro nível, podem ser tematizadas as premissões de validade que ligamos a atos linguísticos. Na medida em que, num discurso, motivamos afirmações ou justificamos ações, tratamos as asserções e as normas (que servem de fundamento às ações) em termos hipotéticos, ou seja, em termos tais que elas poderiam ser corrigidas ou não corrigidas e poderiam subsistir certa ou erradamente.

Normas e papéis revelam-se carentes de justificação: a sua validade pode ser contestada ou fundada somente em referência a princípios.

Deixo de lado os aspectos cognoscitivos desse desenvolvimento comunicativo, e recorro apenas a diferenciação gradual de uma realidade social articulada. Num primeiro momento, as ações, os motivos (ou as expectativas de comportamento) e os sujeitos agentes são ainda percebidos apenas num único plano de realidade. Ao nível sucessivo, as ações e as normas se separam: as normas se deslocam, juntamente com os agentes e os seus motivos, para um plano que se encontra, por assim dizer, por trás do plano de realidade das ações. Ao último nível, os princípios com os quais se podem produzir normas de ação se distinguem dessas normas mesmas; os princípios são deslocados para trás, juntamente com os agentes e seus motivos, para trás até mesmo da linha das normas, ou seja, dos sistemas de ação existentes.

Seguindo esse caminho, podemos estabelecer os conceitos fundamentais de uma teoria genética da ação. Passíveis de dois tipos de leitura: eles podem ser entendidos ou como conceitos referidos às competências gradualmente adquiridas de um sujeito capaz de linguagem e ação adequadas a um sistema simbólico; ou como conceitos referidos à infra-estrutura dos sistemas de ação. Costaria de utilizá-los nesse segundo sentido, a fim de caracterizar formas diversas de integração social. Sobre isso, gostaria de distinguir as instituições que regulam os casos normais, por um lado, e, por outro, as instituições particulares que, nos casos de conflito, reconstituem a intersubjetividade da compreensão (direito e moral) ameaçada.

Enquanto os conflitos de ação não são regulamentados pela violência ou por meios estratégicos, mas sim em base consensual, entram em jogo estruturas que emprestam sua marca à consciência moral do indivíduo e ao sistema moral e jurídico da sociedade. Elas definem o âmbito central das estruturas gerais de ação acima mencionadas, enquanto as representações de justiça se cristalizam em torno da relação de reciprocidade, que serve de fundamento a todas as interações. Na tradição de pesquisa inspirada em Piaget, foram encontrados — como se sabe — graus de desenvolvimento da consciência moral que correspondem aos graus da competência interativa.<sup>53</sup> Ao nível pré-convenicional — no qual ações, motivos, sujeitos de ação são percebidos ainda num único plano de realidade —, quando ocorrem conflitos de ação, são avaliadas apenas as *conseqüências da ação*. No nível *convencional*, os motivos podem ser avaliados independentemente das concretas conseqüências da ação; decisiva é a conformidade a um determinado papel social ou a um sistema existente de normas. No nível *pós-convenicional*, esses sistemas de normas perdem sua validade natural-espontânea e necessitam de justificação a partir de pontos de vista universais.

tânea e necessitam de justificação a partir de pontos de vista universais.

Introduzi uma distinção entre estruturas gerais de ação, que estão na base das condições normais de escassa conflitualidade, e estruturas centrais, que estão na base da regulamentação consensual de conflitos. Essas estruturas morais de consciência podem encontrar expressão, por sua vez, na simples avaliação ou na solução ativa de conflitos de ação. Se, ao mesmo tempo, examinamos os graus de desenvolvimento que nos permitem ordenar essas estruturas, torna-se intuitivamente plausível a razão por que tão frequentemente surgem diferenças de graus entre esses âmbitos de ação, ou seja: *a*) entre a capacidade de dominar situações normais de ação e a capacidade de subordinar situações conflituais a pontos de vista jurídico-morais; *b*) e, ademais, entre juízo moral e agir moral. Tal como no comportamento dos indivíduos, também no plano dos sistemas sociais surgem diferenças de grau. Nas sociedades neolíticas, por exemplo, os sistemas morais e jurídicos estão no nível pré-convenicional do direito arbitral, enquanto as situações normais de escassa conflitualidade são regulamentadas no quadro do sistema de parentesco, ou seja, a um nível convencional. Não diversamente se processam as coisas no caso de uma ruptura no interior das estruturas de consciência, que se tornam já claramente operantes em sistemas interpretativos, mas que não encontram ainda encarnação institucional em sistemas de ação. Assim, em muitos mitos de sociedades anteriores às grandes civilizações, encontram-se já modelos narrativamente avançados de conflito e de solução, que correspondem ao nível convencional de desenvolvimento da consciência moral, enquanto — ao mesmo tempo — o direito institucionalizado satisfaz as características do nível pré-convenicional da consciência moral.

Ao fazer a tentativa (bastante aventurosa) de distinguir níveis de *integração social*, parece portanto oportuno separar: *a*) estruturas gerais de ação; *b*) estruturas de imagens do mundo, na medida em que sejam determinadas pela moral e pelo direito; e *c*) estruturas do direito *institucionalizado* e das representações morais *vinculantes*.

Sociedades neolíticas: *a*) sistema de ação estruturado em termos *convencionais* (a realidade simbólica é graduada de acordo com planos de ação e planos normativos); *b*) imagens míticas do mundo, ainda imediatamente articuladas ao sistema de ação (com modelos *convencionais* de solução para conflitos morais de ação; *c*) regulamentação jurídica dos conflitos a partir de pontos de vista *pré-conventionais* (avaliação da conseqüência das ações, compensação dos danos delas derivados, reconstituição do *status quo ante*).

Primeiras grandes civilizações: a) sistema de ação estruturado em termos *convencionais*; b) uma imagem mítica do mundo — separada do sistema de ação — que assume função de legitimação para detentores de posições de poder; c) regulamentação dos conflitos a partir de pontos de vista de uma moral *convencional*, ligada à figura jurisdicional ou de representante da justiça do detentor do poder (avaliação com base em intenções de ação, passagem da represália à pena, da responsabilidade coletiva à responsabilidade individual).

Grandes civilizações desenvolvidas: a) sistema de ação estruturado em termos *convencionais*; b) ruptura com o pensamento mítico, formação de imagens racionalizadas do mundo (com representações *pós-convencionais* do direito e da moral); c) regulamentação dos conflitos a partir do ponto de vista de uma moral convencional desvinculada da pessoa de referência do detentor do poder (sistema desvolvido de jurisdição, direito dependente da tradição mas sistematizado).

Época moderna: a) âmbitos de ação estruturados em termos *pós-convencionais*: diferenciação de um âmbito de agir estratégico regulamentado de modo universalista (empresa capitalista, direito privado burguês). Encaminhamento da formação de uma vontade política, motivada em termos de princípio (democracia formal); b) doutrinas de legitimação de composição *universalista* (direito natural racional); regulamentação dos conflitos a partir do ponto de vista de uma *rigorosa separação entre legalidade e moralidade*: direito geral, formal e inteiramente racionalizado, moral privada guiada por princípios.

## 6

Gostaria de ilustrar com um *exemplo* como essa colocação pode ser frutífera para uma teoria da evolução social. Escolherei o problema do nascimento das sociedades de classe, porque posso me basear nos já mencionados estudos de Klaus Eder.<sup>54</sup>

1) As sociedades de classe se formam no quadro de um ordenamento político; nelas, a integração social não tem mais necessidade de proceder através do sistema de parentesco: ela pode ser assumida pelo Estado. Ora, houve sobre o nascimento do Estado toda uma série de teorias que gostaria de mencionar brevemente e submeter à crítica.<sup>55</sup>

a) *A teoria da superposição*<sup>56</sup> explica o nascimento de um estrato político dominante e a introdução e consolidação de um ordenamento estatal através do fato de que tribos nômades de pastores subjugaram agricultores e criadores de gado sedentários e instituíram um regime de conquista. Essa teoria está hoje empiricamente refutada, dado que o nomadismo é mais recente do que as primeiras grandes civilizações.<sup>57</sup> O nascimento do Estado deve ter tido causas endógenas.

b) *A teoria da divisão do trabalho*<sup>58</sup> é detentada, no mais das vezes, numa versão complexa. A produção agrícola atinge níveis de excedente e (conjuntamente com o crescimento demográfico) leva à liberação da força de trabalho, a qual torna possível uma divisão social do trabalho. Os diversos grupos sociais que resultam dessa divisão apropriam-se em diversa medida da riqueza social e formam classes sociais, das quais uma (pelo menos) assume funções de poder. Apesar da sua força de sugestão, essa teoria não é coerente. Divisão social do trabalho significa especificação de funções no interior do sistema de profissões; os grupos profissionais, diferenciados com base nos conhecimentos e nas capacidades, não devem necessariamente, porém, constituir a partir de seu próprio interior oposições de interesses que sejam a causa de um acesso diferencial aos meios de produção. Falta uma argumentação que mostre por que, das contraposições de interesse que se originam na especialização profissional, devam decorrer funções de poder. A divisão social do trabalho, ao contrário, tem lugar tanto no interior da classe politicamente dominante (entre camada sacerdotal, militares e burocracia) quanto no interior da população trabalhadora (por exemplo, entre camponeses e artesãos).

c) *A teoria da desigualdade*<sup>59</sup> faz o nascimento do Estado decorrer diretamente de problemas de distribuição. Com a produtividade do trabalho, forma-se um excedente de bens e de meios de produção. As crescentes diferenças de riqueza provocam diferenças sociais que não podem ser superadas por uma organização parental relativamente igualitária. Os problemas de distribuição exigem uma outra organização das relações sociais. Se fosse exata, essa tese poderia explicar o nascimento de problemas sistêmicos que podem ser resolvidos pela organização estatal: mas não seria explicada, precisamente, essa nova forma de integração social. Ademais, a suposição de um crescimento automático das forças produtivas é, em qualquer caso, errada no que se refere à produção agrícola. Os índios da Amazônia, por exemplo, possuíam todos os meios técnicos para a produção de um excedente de gêneros alimentícios, mas somente o contato com os colonizadores europeus deu início à utilização do potencial produtivo disponível.<sup>60</sup> Entre os criadores de gado, todavia, havia relevantes desigualdades



sociais, tendo em vista que os rebanhos podiam ser aumentados com relativa facilidade.

d) *A hipótese da irrigação*<sup>61</sup> explica a fusão de várias comunidades de aldeia numa unidade política pelo desejo de vencer a aridez da terra mediante construções hidráulicas de grande porte; à edificação de tais construções, liga-se a existência funcional de uma administração, que se torna o núcleo institucional do Estado. Essa afirmação foi empiricamente refutada: na Mesopotâmia, na China e no México, a constituição dos Estados foi anterior aos projetos de irrigação. De resto, também essa teoria poderia explicar apenas o surgimento de problemas sistêmicos, mas não o modo de resolvê-los.

e) *A teoria da densidade populacional*<sup>62</sup> explica o surgimento do Estado, antes de mais nada, através de fatores ecológicos e demográficos. Pode-se tomar como ponto de partida o crescimento endógeno da população, que normalmente levou à expansão espacial das sociedades segmentárias, ou seja, à emigração para novos territórios. Ora, se a situação ecológica, a presença de fronteiras montanhosas, do mar ou do deserto, a improdutividade de certas regiões, etc., impediam a emigração ou a fuga, os conflitos postos em movimento pela densidade da população e pela escassez de terras não permitiam outra solução que não a submissão de grandes setores da população ao poder político de uma tribo vitoriosa. A complexidade dos estabelecimentos populacionais podia ser dominada tão-somente por uma organização estatal. Ainda que fosse possível documentar problemas populacionais desse tipo para todas as primeiras grandes civilizações, nem mesmo assim essa teoria explicaria por que e como foi possível resolver esses problemas.

Nenhuma das teorias mencionadas distingue entre os *problemas sistêmicos*, que transcendem a capacidade de direção e de controle do sistema de parentesco, e o *processo evolutivo de aprendizagem*, que explica a passagem e adaptação a uma nova forma de integração social. Somente com o auxílio dos mecanismos de aprendizagem podemos explicar por que algumas sociedades — poucas — puderam encontrar realmente soluções para os problemas de direção decorrentes da evolução e por que puderam encontrar precisamente essa solução da organização estatal. Parto, por isso, das seguintes orientações:

— No caso da ontogênese das capacidades de conhecimento e de ação, são distinguíveis estágios de desenvolvimento (no sentido da psicologia cognoscitiva do desenvolvimento). Entendo tais estágios como níveis de aprendizagem, que definem as condições de processos de aprendizagem possíveis. Já que os mecanismos de aprendizagem entram no patrimônio do organismo humano (dotado de linguagem), a evolução pode se fundar sobre capacidades individuais

de aprendizado, contanto que sejam satisfeitas condições de contorno (em parte específicas a certas fases).

— As capacidades de aprendizagem, adquiridas num primeiro momento por membros individuais da sociedade ou por grupos marginais, encontram acesso ao sistema interpretativo da sociedade através de processos de aprendizagem exemplares. As estruturas de consciência, partilhadas a nível coletivo, e as reservas de saber representam — em termos de conhecimentos empíricos e de convicções prático-morais — um potencial cognoscitivo que pode ser socialmente utilizado.

— Também para as sociedades, na medida em que elas resolvem problemas sistêmicos que representam desafios evolutivos, podemos falar de um processo evolutivo\* de aprendizagem. Trata-se de problemas que transcendem as capacidades de direção disponíveis no interior das fronteiras de uma formação social dada. As sociedades podem aprender de modo evolutivo na medida em que utilizam os potenciais cognoscitivos contidos nas imagens do mundo, com o objetivo de reorganizarem os sistemas de ação. Pode-se representar esse processo como encarnação institucional de estruturas de racionalidade já expressas em imagens do mundo.

— A introdução de um novo princípio de organização equivale à consolidação de um novo nível de integração social. Esse, por sua vez, permite a absorção de saber técnico-organizativo disponível (ou a produção de novo saber), isto é, um aumento das forças produtivas e uma ampliação da complexidade sistêmica. Para a evolução social, os processos de aprendizagem, portanto, têm funções de precursor (de abridor de caminhos) no âmbito da consciência prático-moral.

2) Partindo dessas orientações, gostaria de propor o seguinte esboço de explicação para o nascimento da sociedade de classe:<sup>63</sup>

a) *O fenômeno a explicar* é o nascimento de um ordenamento político que organiza uma sociedade de tal forma que os seus membros podem pertencer a diversas linhas de descendência. A função de integração social passa das relações de parentesco às relações de poder. A identidade coletiva não é mais representada pela figura de um antepassado comum, mas pela figura de um comum detentor do poder.

b) *Interpretação teórica* do fenômeno: uma posição de poder fornece justificação ao exercício da potência legítima. A legitimidade do poder não pode se fundar apenas na autorização que deriva de um *status* parental: com efeito, pretensões fundadas sobre a posição no



interior da família, e em geral sobre relações legítimas de parentesco, encontram seus limites precisamente na potência política do detentor do poder. A potência legítima se cristaliza em torno da figura jurisdicional e da posição do juiz, depois que o direito foi reorganizado de modo a satisfazer as características de uma moral convencional. É o caso quando o juiz, em vez de ser ligado como simples árbitro às constelações contingentes de potência das partes interessadas, pode julgar com base em normas jurídicas reconhecidas intersubjetivamente e consagradas pela tradição; quando, ao lado das concretas consequências de ação, leva em conta também a intenção do culpado; quando não se deixa mais guiar pela ideia da represália pelos danos causados e da reconstrução de um *status quo ante*, mas pune a infração às regras cometida por um culpado. A potência legítima tem, num primeiro momento, a forma do poder de disposição sobre os meios de sanção de uma jurisdição convencional. Nesse quadro, a imagem mítica do mundo assume — para além de suas funções de explicação — funções de justificação no sentido da legitimação do poder.

c) Disso resulta o *ponto de chegada da explicação*: a diferenciação de posições de domínio pressupõe que a pessoa que presunimos como detentora do poder constitua uma potência legítima por força de uma jurisdição convencional. O nascimento do Estado deve ser explicado, por isso, mediante a estabilização eficaz de uma posição de juiz, que permite a regulamentação consensual de conflitos de ação no nível de uma moral convencional.

Vejamos os esboços de uma explicação detalhada:

d) *A condição de partida*: incluo as sociedades neolíticas nas quais a complexidade do sistema de parentesco já levou a uma mais forte articulação hierárquica entre as sociedades ricas de perspectivas. Elas institucionalizam papéis políticos já limitados no tempo. Todavia, os chefes, os reis ou líderes são julgados por suas ações concretas, as quais não são legítimas enquanto tais. Esses papéis são institucionalizados só temporariamente (por exemplo: para a realização de uma guerra), ou limitados a tarefas particulares (por exemplo: para trazer a chuva ou uma boa colheita). Do ponto de vista da estrutura social, esses papéis não se deslocam ainda para o centro da organização social.<sup>64</sup>

e) *Problemas sistêmicos particulares*: nas sociedades neolíticas, ricas de perspectivas evolutivas, nascem problemas sistêmicos que não podem ser superados com a limitada capacidade de direção e de controle definida pelo princípio familiar de organização. Seria o caso, por exemplo, dos problemas — determinados pelas condições ecológicas — da escassez de terras e da densidade da população, ou de

problemas da distribuição desigual da riqueza. Esses problemas — que no quadro dado são insolúveis — tornam-se cada vez mais visíveis, na medida mesmo em que provocam com maior frequência conflitos que transcendem as instituições jurídicas arcaicas (tribunais arbitrais, etc.).

f) *Experimentação de novas estruturas*: algumas sociedades, submetidas à pressão dos problemas induzidos por desafios evolutivos, utilizam o potencial cognoscitivo de suas imagens do mundo e institucionalizam, num primeiro momento a título experimental, uma jurisdição a nível convencional. Assim, por exemplo, é atribuída ao chefe militar a faculdade de administrar a justiça, em caso de conflitos, não mais somente com base em concretas repartições de poder, mas com base em normas socialmente reconhecidas e fundadas na tradição. O direito, então, não é mais apenas a base sobre a qual podem ser conciliadas as partes em conflito.

g) *Estabilização através da formação de sistemas*: essas posições de juiz podem funcionar como precursores da evolução social. Mas nem todos os experimentos bem-sucedidos levam, como mostra o exemplo do reino africano de Barotsi, através de tais funções jurisdicionais, à institucionalização duradoura de uma posição de poder, ou seja, a um resultado evolutivo. Somente em condições de contorno propícias — por exemplo, quando uma tribo se impõe militarmente ou quando se instala uma construção hidráulica — é que esses papéis podem ser diferenciados, ou seja, estabilizados de modo a se tornarem portadores de um sistema político parcial. É assim que os sistemas sociais com resultado evolutivo positivo se distinguem dos que têm simplesmente boas perspectivas.

h) *Nascimento de estruturas de classe*: “Com base no sistema político, o processo material de produção pode ser então desvinculado das condições limitativas do sistema de parentesco e reorganizado com base em relações de poder”.<sup>65</sup> O detentor do poder garante para si a lealdade de seus funcionários, dos sacerdotes e das famílias empenhadas na guerra porque lhes garante um acesso privilegiado aos meios de produção (economia de palácio e economia de templo).

i) *Desenvolvimento das forças produtivas*: “As forças produtivas já surgidas com a revolução neolítica somente agora podem ser utilizadas em larga escala: a intensificação da agricultura e da criação de gado e a expansão do artesanato são o resultado da ampliação da capacidade de organização da sociedade de classe. Nascem assim novas formas de cooperação (por exemplo, na agricultura de irrigação) ou de troca (por exemplo, nas relações mercantis entre cidade e campo)”.<sup>66</sup>

3) essa argumentação poderia, se fosse confirmada empiricamente, explicar também por que se articularam, na evolução social, desenvolvimentos contrastantes: ou seja, por um lado, o processo cumulativo de aprendizagem, sem o qual a história não poderia ser interpretada como evolução, isto é, como processo dotado de uma direção; e, por outro, a exploração do homem pelo homem, que aparece fortalecida na sociedade de classe.<sup>67</sup> No que se refere ao eixo do desenvolvimento das forças produtivas, o materialismo histórico deduziu progressos lineares, enquanto no que toca ao desenvolvimento das relações de produção recorreu a figuras de pensamento dialéticas. Se assumirmos os processos de aprendizagem não só para a dimensão do saber tecnicamente valorizável, mas também para a da consciência prático-moral, poderemos afirmar que há estágios de desenvolvimento tanto para as forças produtivas quanto para as formas de integração social. Mas o grau de exploração e de repressão não está absolutamente em relação inversa a esses níveis de desenvolvimento. A integração social que se realiza através de relações de parentesco, e que, nos casos de conflito, é garantida através de instituições jurídicas pré-convencionais, insere-se — em termos de lógica do desenvolvimento — num grau inferior ao da integração social realizada através de relações de poder e garantida, nos casos de conflito, através de instituições jurídicas convencionais. Apesar desse progresso, a exploração e a repressão necessariamente praticadas nas sociedades políticas de classe devem ser julgadas igualmente, em relação às desigualdades sociais mais irrelevantes que o sistema de parentesco *tolera*, como uma regressão. Se as coisas são assim, as sociedades de classe não podem satisfazer, por razões estruturais, o carreamento de legitimação que elas mesmas produzem. Aliás, essa é a chave da dinâmica social da luta de classe. Como deve ser explicada essa *dialética* do progresso?

A explicação reside, a meu modo de ver, no fato de que novos níveis de aprendizagem equivalem não só a uma ampliação das margens de opção, mas também a novas situações problemáticas. É verdade que, a um estágio mais alto de desenvolvimento das forças produtivas e da integração social, dá-se uma liberação de problemas que eram peculiares à formação social que, em cada oportunidade concreta, é superada. Mas os problemas que surgem no novo nível de desenvolvimento, embora nunca sejam comparáveis aos velhos, podem aumentar de intensidade. É o que, pelo menos intuitivamente, parece ocorrer em relação às tensões que renascem na passagem para sociedades organizadas sob forma estatal. Por outro lado, enquanto não tomarmos em consideração também as específicas tensões das sociedades pré-estatais, a perspectiva que utilizaremos para empreender

essa comparação será uma perspectiva distorcida: as sociedades de organização parental resultam necessariamente melhores se forem investigadas à luz do tipo de problemas característico somente das sociedades de classe. Os conceitos socialistas de exploração e opressão — que são conceitos de luta — não discriminam suficientemente entre as condições evolutivamente diversas dos problemas. Todavia, nas tradições heréticas, encontram-se indicações para introduzir diferenças não apenas no conceito de progresso, mas também no de exploração. Podem-se introduzir diferenças em função dos danos provocados ao corpo (fome, esgotamento físico e doença), de ofensas à pessoa (humilhação, escravidão e angústia), e, finalmente, de desespero da psique (sentimento de solidão e de vazio), aos quais correspondem, por seu turno, esperanças, ou seja, a esperança de bem-estar e de segurança, de liberdade e de dignidade, de felicidade e de satisfação.

#### Excursus sobre o progresso e exploração

Tentei relacionar ao progresso histórico, através de graus de desenvolvimento da integração social, as instituições fundamentais com as quais podemos delimitar, em primeira instância, os princípios sociais de organização (isto é, família, Estado, sistema econômico diferenciado). As inovações evolutivamente grávidas de consequências designam não apenas, em cada oportunidade, um novo nível de aprendizado, mas também uma nova situação problemática, ou seja, uma nova categoria de tensões que acompanha a nova formação social. A dialética do progresso se revela no fato de que — com a aquisição da capacidade de resolver os problemas — *adquire-se consciência das novas situações problemáticas*. Quando, por exemplo, a medicina baseada na ciência da natureza consegue pôr sob controle algumas doenças, constitui-se — em face de todas as doenças — uma consciência de seu caráter contingente. Essa experiência reflexiva é conservada no conceito de espontaneidade natural: natural-espontâneo é um âmbito de vida observado e reconhecido em sua pseudonaturalidade. A dor em face das contingências de um processo não dominado adquire um novo caráter, na medida em que atribuímos a nós mesmos a competência para intervir racionalmente em tal processo. Essa dor, então, é a face negativa de um novo carreamento. Assim, podemos tentar interpretar a evolução social à luz dos problemas e dos carreamentos que são evocados somente pelas aquisições evolutivas: o próprio processo de aprendizado em termos de evolução social gera, em todos os graus de

desenvolvimento, novos recursos, que designam novas dimensões da escassez e, por conseguinte, novos carcerimentos.

Com a passagem para a forma de vida sócio-cultural, ou seja, com a introdução da estrutura familiar, nasce o *problema da delimitação da sociedade com relação à natureza exterior*. Ao mais tardar, nas sociedades neolíticas, é tematizada a harmonização da sociedade com o ambiente natural. O poder sobre a natureza chega à consciência como recurso escasso. A experiência da impotência em face das contingências da natureza externa deve ser eliminada e reinterpretada no mito e na magia. Com a introdução de um ordenamento político global, nasce o problema da *autodireção do sistema social*. Ao mais tardar nas grandes civilizações desenvolvidas, tornam-se um carcerimento central as práticas estatais de ordenamento. A certeza do direito chega à consciência como recurso escasso. A experiência da repressão e do arbítrio sociais deve ser compensada por legitimações de poder. Isso ocorre no quadro das imagens racionalizadas do mundo (com as quais, de resto, pode ser atenuado o problema central do estágio precedente, a impotência). Na época moderna, com a autonomização da economia (e com a integração do Estado em função complementar), nasce o problema de um *intercâmbio autodirigido do sistema social com a natureza externa*. Ao mais tardar no capitalismo industrial, a sociedade se submete conscientemente aos imperativos do crescimento econômico e da multiplicação da riqueza. O valor chega à consciência como recurso escasso. A experiência da desigualdade social põe em jogo movimentos sociais e estratégias de realização correspondentes, estratégias que — nas democracias de massa regidas pelo Estado do bem-estar (democracias com as quais, de resto, é possível atenuar o problema central do estágio precedente, a incerteza do direito) — parecem atingir seu objetivo. Se, finalmente, como se tenta fazer hoje a partir de diferentes posições, as sociedades pós-modernas fossem caracterizadas por meio do primado do sistema científico e educacional, poder-se-ia refletir sobre o problema que disso resultaria, ou seja, o de um *intercâmbio autodirigido do sistema social com a natureza interna*. Seria tematizado, mais uma vez, um recurso tornado estruturalmente escasso: não a aquisição de poder, de segurança e de valor, mas a aquisição de motivação e de sentido. Na medida em que se realizasse, em termos discursivos, a integração social da natureza interna, o processo — que até agora teve lugar em forma natural-espontânea — da interpretação dos carcerimentos, poderiam surgir em primeiro plano princípios de participação em muitos âmbitos de vida: aumentaria, ao mesmo tempo, o perigo de anomia (e de acedia), mas poderiam ser criadas novas administrações, dotadas da possibilidade de controle das

motivações. Talvez se constituísse então, em torno de um novo princípio de organização, um novo núcleo institucional no qual se fundiriam elementos de educação pública, de assistência social, de regime penal liberalizado e de terapia das doenças mentais.

Refiro-me a essa perspectiva, para a qual existem no máximo pontos de apoio, somente para esclarecer a *possibilidade* de que um modelo — enraizado na estrutura social — de exercício diferencial do poder social sobreviva inclusive à *forma econômica* do domínio de classe (seja no caso em que esse se exerça por meio de direitos de propriedade privada, seja quando se exerça através de burocracias de Estado ocupadas por uma elite). Numa forma futura do domínio de classe, ao mesmo tempo atenuada e intensificada por coação social-psicológica, o "poder" (*Herrschaft*) — a palavra recorda a forma política aberta, ligada a uma pessoa, do exercício social da força (*Gewalt*), sobrepujado a do feudalismo europeu — seria quebrado pela segunda vez: não através do direito privado burguês, mas através do sistema educacional do Estado social. Por outro lado, a questão de saber se nasce ou não, *necessariamente*, o círculo diabólico entre ampliação da participação e crescimento da administração social, entre a reflexividade dos processos de constituição dos motivos e o aumento de controle social (ou seja, a manipulação dos motivos), é uma questão que considero — apesar dos categóricos juízos de antropologias pessimistas que voltaram à moda — não poder ser decidida *a priori*.

Propus um espectro de problemas da autoconstituição da sociedade: ele vai da delimitação em face do ambiente, através da autodireção e do intercâmbio autodirigido com a natureza externa, até o intercâmbio autodirigido com a natureza interior. Juntamente com toda situação evolutivamente nova dos problemas, nascem novas formas de escassez: escassez de poder tornado possível por meios técnicos, de segurança construída em formas políticas, de valor produzido economicamente e de sentido produzido culturalmente. E, com isso, passam a primeiro plano novos carcerimentos históricos. Se se considerar plausível esse esquema temerário, disso resultará que — com a transformação da constituição de motivos em algo reflexivo, e com a rarefação estrutural de sentido — se esgotou o espaço lógico para âmbitos evolutivamente novos de problemas. O fim do primeiro trajeto poderia significar, a um nível novo, um retorno a problemas de delimitação, ou seja, a descoberta de limites internos com os quais se defrontam os processos de socialização, assim como a *irrupção de novas contingências nesses limites da individualização social*.

## 7

Para concluir, gostaria de dizer quais são as perspectivas que resultam para o confronto com enfoques interpretativos diferentes. Apresentam-se como enfoques de teoria da evolução o estruturalismo, o neo-evolucionismo e o funcionalismo sociológico. De resto, o esquema de progresso histórico, que é estreitamente ligado ao de evolução social, levanta problemas de lógica da ciência, que foram enfrentados, por um lado, na forma de uma crítica da filosofia da história,<sup>68</sup> e, por outro, no quadro de uma ética evolucionista.<sup>69</sup>

1) Althusser e Godelier tentaram reconquistar para o materialismo histórico os conceitos e as afirmações desenvolvidos por Lévi-Strauss.<sup>70</sup> O conceito de *estrutura* é deduzido das sociedades anteriores às grandes civilizações, ou seja, em igual medida, das estruturas analógicas do "pensamento selvagem" e das estruturas familiares das relações sociais. O conceito se refere a sistemas fundamentais de regras, que são observadas no plano do conhecimento, da linguagem e da interação. Essas regras não são diretamente extraídas da superfície dos fenômenos; trata-se, antes, de estruturas profundas a que os indivíduos, criando formações culturais observáveis, se adequam de modo não intencional. As regras não valem apenas para os indivíduos singulares, mas têm validade coletiva. Ademais, constituem, em cada oportunidade, um sistema que permite produzir relações de transformação entre as manifestações geradas. As estruturas são passíveis de reconstrução racional.<sup>71</sup>

Não posso abordar aqui as diversas tentativas de adotar os conceitos estruturalistas fundamentais no âmbito do marxismo. Elas promoveram uma aplicação inflacionada desses conceitos, que transcende o âmbito antropológico, que é bastante circunscrito; tornam-se necessárias, por isso, definições claras. No plano do sistema da personalidade, podem-se delimitar, uma com relação a outra, três dimensões estruturais: cognição, linguagem e interação. O que significa que um indivíduo constrói estruturas e desenvolve as respectivas competências, as quais tornam possível: a) operações do pensamento, da reelaboração cognoscitiva de experiências e do agir instrumental; b) produção de enunciados de boa forma fonética e gramatical; c) interações, assim como a regulamentação consensual dos conflitos de ação. A comunicação linguística (e, sob outra forma, também o agir estratégico) exige, ao contrário, uma integração de estruturas a partir de

mais de uma dessas dimensões. Por isso, as estruturas de expressões linguísticas, indo além do que é linguístico em sentido estrito, não são simples de analisar. O significado do *medium* linguístico é evidente: nele estão inseridas a consciência individual e a consciência social. No plano do sistema social — se vejo bem —, podem-se identificar estruturas profundas nitidamente separadas das elementares, no que se refere às forças produtivas e às formas de integração social. As forças produtivas incorporam um saber técnico e organizativo analisável em termos de estruturas cognoscitivas. Os quadros institucionais e os mecanismos de regulamentação dos conflitos incorporam um saber prático analisável em termos de estruturas de interação e de formas de consciência moral. As imagens do mundo, ao contrário, são construções de alta complexidade, determinadas por formas de consciência cognoscitivas, linguísticas e prático-morais: mas isso faz com que a composição e o confronto dessas estruturas não sejam estabelecidos de uma vez para sempre.

As tentativas de reconstrução racional chegaram ao máximo no ponto em que são mais facilmente isoláveis estruturas elementares profundas: na ciência da linguagem, isto é, na teoria da fonética e da sintaxe; na antropologia, quando essa se ocupa de sistemas primitivos de parentesco (quando as imagens míticas do mundo são acessíveis a uma análise estruturalista, na medida em que ainda estão imediatamente articuladas com as estruturas de interação);<sup>72</sup> e, finalmente, também na psicologia é frutífera, quando se ocupa (na tradição da pesquisa de Piaget) da ontogênese do pensamento e da consciência moral.<sup>73</sup> Menos bem-sucedidas são as tentativas de reconstrução nos casos em que se imbricam mais de uma estrutura: isso pode ser visto na teoria da pragmática, na sócio-linguística e na etnolingüística, quando essas se ocupam dos conceitos universais dos processos de expressão e de compreensão; na teoria psicanalítica da linguagem, que investiga as condições de uma comunicação sistematicamente distorcida; e, finalmente, na análise estruturalista das imagens do mundo, que raramente penetra além da superfície de tradições complexas.<sup>74</sup>

O estruturalismo, porém, esbarrou no limite de toda investigação sincrônica, limite que — na ciência da linguagem e na antropologia — fez-se sentir em menor medida somente por causa das características de estaticidade do objeto. O estruturalismo, no mais das vezes, limita-se à lógica das estruturas existentes e não se estende ao modelo dos processos de constituição das estruturas. Somente o enfoque elaborado por Piaget — um estruturalismo genético que se ocupa da lógica de desenvolvimento do processo de constituição das estruturas — constrói uma ponte para o materialismo histórico. Como se viu, ele oferece a possi-

bilidade de subsumir os diversos modos de produção a pontos de vista mais abstratos de lógica do desenvolvimento.

Naturalmente, é possível projetar a história da técnica em níveis do desenvolvimento cognitivo analisados em chave ontogenética, de modo a que se torne visível a lógica de explicitação das forças produtivas. Mas a sucessão histórica dos modos de produção só pode ser decomposta em termos de princípios abstratos de organização da sociedade se pudermos indicar quais estruturas de imagens do mundo correspondem às formas singulares de integração social e de que modo essas estruturas limitam o desenvolvimento do saber profano. Em outras palavras: é um enfoque histórico-materialista, precisamente, o enfoque adequado para uma análise estrutural do desenvolvimento das imagens do mundo. A evolução das imagens do mundo serve como mediação entre os graus de desenvolvimento das estruturas de interação e os progressos do saber tecnicamente valorizável. Expresso nos conceitos do materialismo histórico, isso quer dizer que a dialética entre forças produtivas e relações de produção se realiza por meio das ideologias.

2) As teorias antropológicas da evolução do final do século XIX (Morgan, Tylor) foram sufocadas, em nosso século, pelas concepções relativistas da cultura típicas da escola funcionalista; somente autores como V. G. Childe e L. White mantiveram firmemente o conceito de graus gerais de desenvolvimento.<sup>75</sup> Sob a influência da antropologia cultural dominante (Kroeber, Malinowski, Mead), concepções de teoria do desenvolvimento só foram defendidas — como o demonstra o “evolucionismo multilinear” de um Steward<sup>76</sup> — de modo muito recente e de acordo com a ecologia cultural. Nos últimos tempos, porém, os sucessos teóricos da teoria biológica da evolução voltaram a dar impulso a uma retomada do evolucionismo nas ciências sociais. A evolução social não aparece mais apenas, de modo vago, como uma continuação da evolução orgânica; os neo-evolucionistas (Parsons, Luhmann, Lenski)<sup>77</sup> partem do fato de que a evolução social pode ser explicada com base no modelo (analisado de modo profundo e comprovado) da evolução natural. A utilidade heurística do modelo biológico é incontestável; é duvidoso, porém, que ele indique o caminho para uma teoria generalizada da evolução que valha em igual medida para o desenvolvimento natural e para o desenvolvimento cultural.<sup>78</sup>

Como se sabe, o modelo biológico se funda no conceito da conservação da existência e do patrimônio por parte de um sistema que se auto-regula e que se delimita em face de um ambiente hipercomplexo.

Entre ambiente e sistema, há uma defasagem de complexidade; o sistema, que mantém os seus limites, encontra-se diante da tarefa de desenvolver um grau tão grande de complexidade própria que lhe seja possível reduzir suficientemente as complexidades do ambiente. Portadores da evolução natural são as espécies, representadas, em cada caso concreto, por um determinado patrimônio genético passível de reprodução. As espécies se reproduzem sob a forma de populações, que se estabelecem em seus ambientes ecológicos e que, por sua vez, compõem-se de organismos singulares que interagem entre si e com seu ambiente. O processo evolutivo de aprendizagem começa imediatamente com o patrimônio genético. Através do processo da mutação, que pode ser entendida como erro na transmissão das informações genéticas, são criados fenótipos desviantes, os quais são selecionados sob o impulso seletor do ambiente e tornam possível a estabilização de uma população dependente de suas condições ambientais. Esse processo de aprendizagem, dirigido de modo não teleológico, leva a um resultado interpretável em chave teleológica: as espécies podem ser enquadradas numa ordem hierárquica, do ponto de vista da morfologia e do ponto de vista do comportamento, ou seja, de acordo com a complexidade de sua organização física e com o alcance de seu potencial reativo.

Com a transposição desse modelo para o desenvolvimento social, colocam-se essencialmente três problemas: em que consiste o equivalente do processo de mutação? Em que consiste o equivalente da capacidade de sobrevivência de uma população? Em que consiste, finalmente, o equivalente da escala da evolução, que é povoada por diferentes espécies?

a) Vejo a utilidade heurística do modelo biológico no fato de que ele orienta a atenção para o mecanismo evolutivo de aprendizagem. O fundamento da tradição cultural é, evidentemente, um mecanismo produtor de variedades e correspondente — num sentido por enquanto ainda vago — à mutação. A evolução natural não é influenciada pelos processos individuais de aprendizagem dos organismos singulares que ampliam e modificam o comportamento geneticamente programado: com efeito, a modificação do comportamento limita-se ao ciclo de vida do organismo singular; e não se articula ao ciclo sucessivo de reprodução do patrimônio genético. No nível sócio-cultural do desenvolvimento, ao contrário, os processos de aprendizagem são socialmente organizados, desde o início: de tal modo que podem ser transmitidos os resultados da aprendizagem. A tradição cultural oferece assim um *medium* através do qual — uma vez estancado o mecanismo da evolução natural — podem passar as inovações produtoras de variedades.

As diferenças entre processo de mutação e aprendizagem social impõem-se com intensidade.<sup>79</sup> O processo evolutivo de aprendizagem no plano social não se realiza através da modificação do patrimônio genético, mas através da modificação de um potencial de saber; nesse plano, a distinção entre fenótipo e genótipo perde qualquer significação. O saber partilhado e transmitido intersubjetivamente é parte constitutiva do sistema social, e não uma propriedade dos indivíduos isolados; com efeito, esses só se constituem como indivíduos por meio da socialização. A evolução natural leva, entre os membros de uma espécie, a um repertório mais ou menos homogêneo de comportamentos, enquanto a aprendizagem social provoca uma acelerada diversificação do comportamento. Essas comparações poderiam prosseguir. Vejo, porém, uma dificuldade de princípio no fato de que, nas últimas décadas, a bioquímica conseguiu analisar o processo de mutação, enquanto é quase desconhecido o mecanismo de aprendizagem que está na base de um fenómeno tão complexo como a tradição cultural. Boas perspectivas, mais uma vez, são apresentadas pela psicologia cognoscitiva e pela psicologia analítica do desenvolvimento, que aplicam como mecanismos de aprendizagem ou a adaptação e a assimilação (na aprendizagem de novas estruturas cognoscitivas), ou a identificação e a projeção (na construção da base motivacional). Enquanto esses mecanismos não foram suficientemente analisados, não poderemos avaliar se a comparação entre mutação e tradição é meramente metafórica, ou se o mecanismo social que está na sua base torna reconhecível uma certa equivalência funcional com o processo de mutação. Há uma diferença que deveria despertar nossas suspeitas: o processo de mutação produz variações segundo o princípio do acaso, enquanto a ontogênese das estruturas de consciência é um processo altamente seletivo e direcionado.

b) Na evolução natural, o sucesso dos processos de aprendizagem pode ser mensurado com base na capacidade de uma população de se estabelecer num dado ambiente; nesse quadro, a reprodução da espécie depende, em última instância, da capacidade de sobrevivência dos organismos singulares. A capacidade de um organismo de evitar a morte permite estabelecer, mais uma vez, parâmetros unívocos. Não é o que ocorre com a capacidade de uma sociedade de evitar a morte: nem mesmo é claro o que isso poderia significar. De fato, a sobrevivência de um certo número (passível de reprodução) de membros da sociedade é uma condição necessária, mas não suficiente para a conservação da identidade de uma sociedade.

A identidade de uma sociedade é determinada em termos normativos e depende dos seus valores culturais. Por outro lado, esses valores

podem mudar em consequência de um processo de aprendizagem. Não há nenhuma função de fim univocamente determinável, com a qual mensurar a ultra-estabilidade de uma sociedade. Dunn formula essa situação do seguinte modo: "A apropriação de um comportamento insólito é atestada pela sua contribuição a uma convergência de fins. Se fracassa nesse teste, o freqüente é que não consiga adquirir um lugar estável no repertório comportamental. Em todo caso, a não produção de uma convergência de fins pode não somente provocar a identificação da nova forma comportamental como escassamente adaptativa, mas pode também colocar em dúvida a adequação do fim. Em suma: assim como os fins constituem o teste do comportamento adaptativo que dá origem à revisão das idéias comportamentais, do mesmo modo as idéias comportamentais podem, por vezes, constituir um teste da adequação dos fins e levar à sua revisão".

Não pretendo aderir às propostas apresentadas por Dunn<sup>80</sup> e por Luhmann<sup>81</sup> no que se refere a uma avaliação em termos de evolução dos valores sistêmicos supremos (*system target goals*), já que tais propostas não vão além de um círculo vicioso, sem perspectivas; de uma definição auto-referida à vida social. No nível sócio-cultural, os processos de aprendizagem são organizados, desde o princípio, em termos lingüísticos, de modo que a objetividade da experiência do indivíduo é estreitamente articulada com a intersubjetividade da compreensão recíproca dos indivíduos. Por isso, entre os indivíduos socializados e sua sociedade, não subsiste a mesma relação instrumental que — a níveis subumanos de desenvolvimento — subsiste entre o exemplar e a espécie. Privada de sentido é também a concepção que vê os valores sistêmicos supremos tornarem-se instrumentais, de acordo com o que, em cada oportunidade concreta, os indivíduos sabem e querem; esses últimos, com efeito, foram socializados em sua sociedade. Se tivessem mesmo de existir pontos de vista normativos para a ultra-estabilidade das sociedades, poderíamos buscá-los, no máximo, nas estruturas fundamentais da comunicação lingüística, no interior das quais — juntamente com seus membros — as sociedades se reproduzem. As espécies se reproduzem quando um número suficiente de exemplares evita a morte; as sociedades se reproduzem quando evitam que sejam transmitidos erros em demasia. Se a capacidade de sobrevivência dos organismos é um teste para o processo de aprendizagem das espécies, os correspondentes testes para as sociedades se encontram na dimensão da produção e da utilização de saber técnica e praticamente valorizável.

c) Finalmente, na transposição do modelo biológico para o desenvolvimento social, surge uma outra dificuldade: a que resulta do



fato de que o ponto de vista do aumento da complexidade não basta para designar patamares ou níveis evolutivos de desenvolvimento. Duma propõe distinguir três estágios de desenvolvimento social: no primeiro estágio, o sistema social completa a sua capacidade global de adaptação no choque com os riscos da natureza exterior; no segundo estágio, exigem-se — para o relacionamento com outros sistemas sociais — mais realizações de adaptação do que no caso do domínio da natureza; no terceiro estágio, as realizações de adaptação desenvolvidas no hábito de relacionamento com o ambiente natural e social tornam-se reflexivas: aprendizagem da aprendizagem.<sup>82</sup> Luhmann propõe uma subdivisão de acordo com o grau de diferenciação das três funções evolutivas fundamentais, ou seja, de acordo com a separação gradual de variação, seleção e estabilização. Tais critérios, ainda que fossem aplicáveis a materiais históricos, são insatisfatórios, já que — de um ponto de vista funcionalista — podem-se distinguir graus de complexidade, mas não certamente níveis de evolução.

Também na evolução natural, o grau de complexidade não é um critério suficiente para inserir uma espécie num certo nível da ordem hierárquica evolutiva; com efeito, frequentemente, o aumento da complexidade de organização física e da forma de vida revela-se como um beco sem saída no processo evolutivo. Só é possível um enquadramento plausível na evolução se conhecermos a lógica interna de uma série de mudanças morfológicas ou de uma ampliação do potencial reativo. Prototípico é o papel que, na comparação filogenética, é desempenhado pelo sistema nervoso central: se quisermos enquadrar espécies diversas com base no estágio de desenvolvimento desse sistema, temos de conhecer sua estrutura geral e sua lógica de desenvolvimento.<sup>83</sup> Também na evolução social, não podemos enquadrar as formações sociais com base no estágio de desenvolvimento antes de serem conhecidas as estruturas gerais e a lógica de desenvolvimento dos processos sociais de aprendizagem. Ao sistema nervoso central, correspondem aqui as estruturas cognitivas fundamentais, no interior das quais é produzido o saber técnico e prático-moral.

3) O neo-evolucionismo das ciências sociais se contenta, habitualmente, com o critério diretivo do aumento da capacidade de direção e de controle (*adaptive capacity*). É desse ponto de vista que são recuperados, na teoria do desenvolvimento, os conceitos e as colocações problemáticas do *funcionalismo* desenvolvido em chave de teoria dos sistemas. A evolução da sociedade é figurada, portanto, com base em processos de diferenciação, de especificação das funções, de integração

e de re-especificação. É nesse quadro metodológico, por exemplo, que se movem as teorias da modernização. Ora, a unificação do repertório conceitual da teoria dos sistemas com o da teoria da evolução é indubitavelmente vantajosa para a investigação das transformações estruturais que ampliam a capacidade de direção e de controle de uma sociedade. Essa conquista analítica, por outro lado, induziu a confundir erroneamente estruturas da capacidade de aprendizagem com complexidade social. Um funcionalismo autonomizado desconhece o fato de que os aumentos de complexidade são possíveis, sempre, somente ao nível atingido em cada oportunidade concreta pelo princípio de organização da sociedade. Mas não podemos explicar a instituição de novos princípios de organização antes de conhecermos as estruturas fundamentais específicas dos processos de socialização e sua lógica de desenvolvimento. É preciso conhecer as capacidades de aprendizagem específicas a âmbitos de objetos antes de analisar sua complexidade.

Por exemplo: é o que se pode ver quando se emprega o conceito — que deriva da teoria dos sistemas — de *medium* de comunicação. O *medium* fundamental é, evidentemente, a linguagem. Passos evolutivamente significativos, entre outros, são a fixação em forma escrita da linguagem, ou a diferenciação de sistemas parciais, edificados em cada oportunidade sobre um *medium* particular (o sistema político sobre o direito, o sistema econômico sobre o dinheiro, o sistema das ciências sobre a verdade, etc.).<sup>84</sup> Aqui, uma análise funcionalista pode apenas mostrar que tais elementos novos aumentam a complexidade da sociedade: mas não explica como é *estruturalmente possível* o desenvolvimento dos *media* de comunicação com base na linguagem; e, menos ainda, é capaz de explicar *por que*, em presença de uma dada forma de integração social, *são introduzidos* determinados *media*. Neste local, não posso nem sequer indicar uma dedução — ligada a uma teoria da comunicação — dos diversos *media* a partir das estruturas fundamentais da linguagem e do agir; mas gostaria, pelo menos, de chamar a atenção para uma consequência.

Somente quando se pode dispor, em termos de lógica do desenvolvimento, de uma série de princípios de organização, e quando se pode determinar os graus correspondentes de evolução social, é que a análise da complexidade pode encontrar um lugar adequado: ela serve então para explicar a *evolução particular* que as sociedades — adequando-se às condições ecológicas e às circunstâncias históricas — atravessam. A morfologia sócio-cultural de sociedades singulares não deveria ser submetida à teoria da evolução, caso não fôssemos capazes de integrar a pesquisa estruturalista-genética sobre a evolução geral



com uma investigação de orientação funcionalista sobre as evoluções particulares.<sup>85</sup>

4) No final destas reflexões, gostaria de voltar mais uma vez às implicações normativas de toda teoria do desenvolvimento; também a teoria da evolução natural, com efeito, deve — como vimos — indicar um critério diretor que permita a avaliação de propriedades morfológicas e de capacidades reativas. A escolha desse critério parece ser, no caso da evolução natural, menos problemática do que no caso da evolução social tão-somente porque não podemos recorrer ao valor fundamental da “sobrevivência” (ou à “saúde”). É tão grande a sintonia entre vida orgânica e reprodução dessa vida que atribuímos a conotação normativa de todos os estados “de boa saúde” não ao observador, mas aos próprios sistemas vivos: vivendo, os próprios organismos realizam uma avaliação em função da qual a conservação da vida ganha prioridade em relação ao aniquilamento do sistema, a reprodução da vida em relação à morte, a saúde aos riscos de doença. O teórico da evolução sente-se liberado do peso de juízos de valor; ele parece se limitar a reproduzir o “juízo de valor” já posto pela própria forma de reprodução da vida orgânica. Naturalmente, estamos diante de um erro lógico: da constatação descritiva do fato de que os sistemas vivos caracterizam determinadas condições com relação a outras não decorre de modo algum uma avaliação positiva por parte do observador.

Pode-se talvez dizer que o teórico da evolução, por ser ele mesmo um ser vivo, tende espontaneamente não só a observar como um fenômeno natural a conotação normativa do fato de que se evite a morte, mas também a aprová-la? De qualquer modo, somente essa aprovação justifica a atitude de muitos biólogos, que consideram um bem a direção da evolução; e que não só distinguem as espécies, mas as avaliam em base no lugar que assumem na ordem hierárquica da evolução. Em todo caso, somente a partir desse pressuposto podem ser compreendidas as tentativas de esboçar uma ética da evolução.<sup>86</sup>

Na versão de C. H. Waddington, a ética evolutiva funda-se na consciência metafísica, por parte do biólogo (*biological wisdom*), do fato de que “a função de convicções éticas é a de mediar a evolução humana; e de que a evolução revela uma determinada direção de progresso que pode ser reconhecida”.<sup>87</sup> Waddington crê escapar de uma errônea dedução naturalista: “Afirmo que, se investigarmos com métodos científicos normais o modo pelo qual a existência de convicções éticas se insere no nexos causal dos fatos do mundo, seremos levados a concluir que a função da euticização é a de mediatizar o

progresso da evolução humana, um progresso que agora tem lugar sobretudo na esfera social e psicológica. Perceberemos também que esse progresso, quando entendido como um todo, mostra uma direção definida positiva ou negativamente, tal como o conceito de saúde fisiológica. Reunindo esses dois momentos, podemos definir um critério que não depende, não que se refere à sua validade, do reconhecimento de uma convicção ética preexistente”.<sup>88</sup>

Porém, se a consciência biológica das éticas caracterizadas em sentido evolutivo se expressa no fato de que elas promovem a evolução e a capacidade de aprendizagem dos sistemas sociais, é preciso pressupor que: a) é conhecido o metro com que se pode avaliar a evolução social; e b) considera-se a evolução social como algo positivo. Waddington parte, é verdade, do fato de que esses pressupostos não foram suficientemente esclarecidos em biologia, porque: (a) o critério direcional da evolução natural seria válido também para a evolução social; e (b) com a reprodução da vida, a “saúde” seria posta como valor objetivo. Mesmo se (a) fosse uma afirmação não problemática, é em (b) que se inscreve a errada dedução naturalista: aliás, o biólogo não é absolutamente obrigado a assumir como sua, enquanto critério preferencial, a tendência à autoconservação — tendência imanente à vida orgânica — que ele observa no fatos. A não ser que isso aconteça porque ele mesmo é um ser vivo: na atitude objetivante de sujeito que conhece, porém, ele deve se abstrair dessa circunstância.

Bem diversas são as coisas no que se refere ao fundamento normativo da comunicação linguística, na qual devemos sempre confiar enquanto teóricos. Assumindo uma atitude teórica, empenhandonos num discurso, ou melhor, no agir comunicativo em geral, sempre — pelo menos implicitamente — criamos alguns pressupostos sem os quais não é possível o consenso: por exemplo, o pressuposto de que as proposições verdadeiras devam ser preferidas às falsas e de que as normas justas (ou seja, passíveis de justificação) devem ser preferidas às injustas. A base de validade do discurso tem, para um ser vivo que se mantenha nas estruturas de uma comunicação fundada na linguagem cotidiana, o caráter vinculante de pressupostos gerais e inevitáveis, e, nesse sentido, “transcendentes”.<sup>89</sup> Diante das pretensões de validade imanentes ao discurso, o teórico não tem a mesma possibilidade de escolha que tem diante do valor biológico fundamental da saúde; caso contrário, ele deveria poder contestar precisamente os pressupostos sem os quais a própria teoria da evolução seria privada de sentido. Se, porém, não somos livres para refutar ou aceitar pretensões de validade ligadas ao potencial cognoscitivo do gênero humano, não tem sentido querer “decidir” a favor ou contra a razão, a favor ou contra a

ampliação dos potenciais de um agir fundamentado.<sup>90</sup> Por essa razão, considero a decisão em favor do critério histórico-materialista do progresso uma decisão não arbitrária: o desenvolvimento das forças produtivas, em conexão com a maturidade das formas de integração social, significa progressos na capacidade de aprendizagem em ambas as dimensões, ou seja, no conhecimento objetivante e na consciência prático-moral.

## NOTAS

- (1) Na primeira parte da *Ideologia Alemã* e no "Prefácio" a *Para a crítica da economia política* (de 1º de janeiro de 1959).
- (2) Sobre a relação entre as avaliações do materialismo histórico em Marx e em Engels, cf. L. Krader, *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, Munique, 1973.
- (3) J. Stalin, *Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico*.
- (4) I. S. Kon, *Die Geschichtstheorie des 20. Jahrhunderts*, vol. II, Berlin, 1966; E. M. Zukov, "Über die Periodisierung der Weltgeschichte", in *Sowjetwissenschaft*, 1961, 3, pp. 241-254; E. Engelberg, "Fragen der Evolution und der Revolution in der Weltgeschichte", in *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, fascículo especial, 13, 1965, pp. 9-18; E. Hoffmann, "Zwei aktuelle Probleme der geschichtlichen Entwicklungsfolge fortschreitender Gesellschaftsformationen", in *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, XVI, 1968, pp. 1.265-1.281; G. Lewin, "Zur Diskussion über die marxistische Lehre von den Gesellschaftsformationen", in *Mitteilungen des Instituts für Orientalforschung*, 1969, pp. 137-151; E. Engelberg (ed.), *Probleme der marxistischen Geschichtswissenschaft*, Colônia, 1972.
- (5) Marx-Engels, *Werke*, vol. 3, p. 21. A citação é extraída da *Ideologia Alemã*.
- (6) Para a delimitação dos tipos de ação, cf. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, 1968, pp. 62 e ss.
- (7) Marx-Engels, op. cit., p. 20.
- (8) *Ibidem*, p. 9.
- (9) *Ibidem*, p. 6. A citação provém das *Theses sobre Feuerbach*.
- (10) B. Rensch, *Homo Sapiens*, Göttingen, 1965, 2ª ed.; E. Morin, *L'homme et la mort*, Paris, 1970.
- (11) Ch. F. Hockett e R. Ascher, "The Human Revolution", in *Current Anthropology*, fevereiro de 1964, pp. 135-147; G. H. Hewes, "Primate Communications and the Gestural Origin of Language", in *Current Anthropology*, fevereiro de 1973, pp. 5-29.
- (12) Sobre a barreira incestual nos vertebrados, cf. N. Biscoff, "The biological foundation of the Incest-taboo", in *Social science information*, VI, 1972, pp. 7-36. As pesquisas etnológicas não levam em conta o fato de que somente a barreira incestual entre pai e filha abre o caminho culturalmente inovativo para a estrutura familiar (cf. Meyer Fortes, "Kinship and Social Order", in *Current Anthropology*, abril de 1972, pp. 285-296).
- (13) E. W. Count, *Das Biogramm*, Frankfurt, 1970.

- (14) J. Habermas, *Entwicklung der Interaktionskompetenz*, manuscrito do MPL, Starberg (1974).
- (15) E. Morin, op. cit. Sobre a ontogênese da consciência do tempo, cf. J. Piaget, *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, Paris, PUF, 1946.
- (16) D. Claessens, *Instinkt, Psyche, Geltung*, Opladen, 1967. Já Durkheim investigou, sob o aspecto da ligação das ambivalências emotivas, o caráter vinculante de normas de ação que, num primeiro momento, produzem a partir de si mesmas o seu poder de sanção (E. Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt, 1967, pp. 99 e ss. (ed. brasileira: *Sociologia e Filosofia*, Forense, Rio, 1970): "De resto, também uma outra noção apresenta a mesma dualidade: a noção de *sagrado*. O objeto sagrado nos inspira, se não precisamente temor, pelo menos um respeito que nos afasta dele, que nos conserva à distância: ao mesmo tempo, porém, ele é objeto de amor e de desejo: tendemos a nos aproximar dele, aspiramos a ele. Temos, portanto, um duplo sentimento, que parece contraditório (...)". Cf. também as tese de Gehlen sobre os "vínculos indeterminados", in *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, 1956, pp. 154 e ss.
- (17) Para os conceitos de natureza "interior" e de natureza "exterior", cf. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968; e *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1973, pp. 19 e ss. (ambos em ed. brasileira, já citadas).
- (18) J. Stalin, *Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico*.
- (19) J. Pécirka, "Von der asiatischen Produktionsweise zu einer marxistischen Analyse der frühen Klassengesellschaften", in *Épirene*, VI, Praga, 1967, pp. 141-174; L. V. Danilova, "Controversial Problems of the Theory of Pre-capitalist Societies", in *Soviet Anthropology and Archeology*, IX, primavera de 1971, pp. 269-327.
- (20) M. Godelier, *Oekonomistische Anthropologie*, Hamburgo, 1973, pp. 82 e ss.
- (21) Cf., entre o material mais recente, O. Marquardt, *Schwierigkeiten mit der Geschichtstheorie*, Frankfurt, 1973.
- (22) Cf. a "Introdução" ao presente volume.
- (23) Dúvidas sobre a aplicabilidade do conceito de movimento nesse contexto são expressas por Luhmann, num manuscrito inédito sobre a teoria da evolução.
- (24) A indicação é de Luhmann, no manuscrito citado.
- (25) Cf. minha crítica a Luhmann, em J. Habermas e N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt, 1971, pp. 150 e ss. Cf. também R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt, 1973, pp. 66 e ss.
- (26) Por exemplo: H. Gerike (em "Zur Dialektik von Produktivkraft und Produktionsverhältnis", publicado em *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, XVI, 1966, pp. 914-932) distingue entre "o grau cada vez mais alto de dominação da natureza" e "as formas cada vez mais maduras de convivência social"; "O aperfeiçoamento das forças produtivas, em particular o aumento da atividade consistente, finalizada e interessada no sucesso dos produtores diretos, bem como o advento de relações de produção modificadas, que permitem a um número cada vez maior de homens participar ativa e conscientemente do processo econômico, social, político e cultural: eis os critérios mais importantes e os fatores decisivos do progresso histórico" (pp. 918 e ss).
- (27) K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin, 1958, "Prefácio", p. 13 (ed. brasileira: *Para a Crítica da Economia Política*, in "Os Pensadores", vol. XXXV, Abril Cultural, São Paulo, 1974).
- (28) K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 2 vols., Berlin, 1927, I, pp. 817 e ss.
- (29) Cf. A. Touraine, *Die postindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt, 1972; D. Bell, *The Coming of Postindustrial Society*, Nova Iorque, 1973.

- (30) Goddier, *Ökonomie und Anthropologie*, ed. cit., p. 35.
- (31) Marx, "Prefácio", p. 13.
- (32) Stalin, *Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico*.
- (33) Goddier, *op. cit.*, pp. 26 e ss.
- (34) Marx-Engels, *Werke*, vol. 4, p. 474. A citação é extraída do *Manifesto Comunista*.
- (35) I. Sellnow, "Die Auflösung der Urgemeinschaftsordnung", in K. Eder, *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt, 1973, pp. 69-112.
- (36) S. Moscovici, *L'histoire humaine de la nature*, Paris, 1968.
- (37) Marx, "Prefácio", p. 14.
- (38) A. Gehlen, "Anthropologie Ansicht der Technik", em *Technik im technischen Zeitalter*, Düsseldorf, 1965; cf. minha referência em *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, ed. cit., pp. 55 e ss.
- (39) I. Piaget, *Abriss der genetischen Epistemologie*, Olten, 1974.
- (40) E. Ch. Welskopf, "Schauplatzwessel und Pulsation der Fortschritts", in E. Schulz (ed.), *Universalgeschichte*, Colônia, 1974, pp. 122-133.
- (41) E. Hoffmann, *Zwei aktuelle Probleme*, ed. cit.; G. Guhr, "Ur- und Frühgeschichte und ökonomische Gesellschaftsformationen", em *Ethnographisch-archeologisch Zeitschrift*, X, 1969, pp. 167-212.
- (42) V. Gordon Childe, "Die neolithische Revolution", in K. Eder, *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, ed. cit., pp. 176-185; id., *Soziale Evolution*, Frankfurt, 1968 (ed. brasileira: *Evolução Social*, Zahar, Rio, 1961); C. M. Cipolla, *Die zwei Revolutionen*, in Schulz, *Universalgeschichte*, ed. cit., pp. 87-95.
- (43) L. V. Danilova, "Controversial problems", cit., pp. 285 e ss.
- (44) E. R. Service, *Primitive Social Organization*, Nova Iorque, 1962.
- (45) K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt, 1976.
- (46) J. Perleka, *Asiatische Produktionsweise*, cit.
- (47) R. Gunther, "Herausbildung und Systemcharakter der vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen", in *Z. f. Geschichtswissenschaft*, XVI, 1968, pp. 1.204-1.211.
- (48) H. Gerike, *Feudalismus*, cit.
- (49) Esses fenômenos sugeriram a K. Jaspers sua construção do "período axial": cf. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munique, 1950.
- (50) F. Tökei, *Zur Frage der asiatischen Produktionsweise*, 1965.
- (51) M. Finley, "Between Slavery and Freedom", in *Comparative Studies in Society and History*, VI, 3 de abril de 1964.
- (52) J. Habermas, *Legitimationsprobleme*, cit., pp. 30 e ss.; K. Eder, "Komplexität, Evolution und Geschichte", em *Theorie der Gesellschaft*, suplemento 1, Frankfurt, 1973.
- (53) L. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Frankfurt, 1974.
- (54) K. Eder, *Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, cit.
- (55) L. Krader, *Formation of the State*, Nova Iorque, 1968.
- (56) Os principais expoentes dessa teoria são F. Ratzel, P. W. Schmidt, F. Oppenheimer, A. Rüstow.
- (57) W. E. Mühlmann, "Herrschaft und Staat", in *Rassen, Ethnien, Kulturen*, Neuwied, 1964, pp. 248-296.
- (58) Essa concepção, desenvolvida pela primeira vez por Marx e Engels na *Ideologia Alemã*, encontrou muitos seguidores; um bom exemplo é V. G. Childe, sobretudo em *Old World Prehistory*, Londres, 1938.
- (59) G. E. Lenski, *Power and Privilege*, Nova Iorque, 1966; também eu defendi anteriormente essa tese em *Technik und Wissenschaft*, cit., p. 66, e em *Theorie der Gesellschaft*, cit., pp. 153-173.
- (60) R. L. Carneiro, "Eine Theorie zur Entstehung des Staates", em Eder, *Klassengesellschaften*, cit., pp. 153-175.
- (61) K. A. Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, Leipzig, 1931; idem, *Orientalischer Despotismus*, Colônia, 1962.
- (62) R. Coulborn, "Struktur und Prozess im Aufstieg und Niedergang zivilisierter Gesellschaften", em Schulz, *Universalgeschichte*, cit., pp. 145-175; R. L. Carneiro, "Entstehung des Staates", cit.
- (63) Baseio-me no esboço apresentado por K. Eder ao XVII Congresso de Sociologia alemão, em Kassel (1974).
- (64) *Ibidem*, p. 14.
- (65) *Ibidem*, p. 15.
- (66) *Ibidem*.
- (67) "A contradição profunda residia no fato de que, em certas fases, o domínio sobre a natureza e a auto-realização do homem entravam necessariamente em oposição, já que o primeiro processo exigia — para aumentar sua eficácia — a escravidão como meio para realizar organização e mobilidade (da força de trabalho), enquanto o segundo tem como meta e como base a liberdade. Todavia, o primeiro processo — o domínio sobre a natureza — adquire sentido, em última instância, somente se o segundo processo — a auto-realização do homem — chega à humanização das relações humanas" (Ch. Welskopf, *Schauplatzwessel*, cit., p. 131).
- (68) K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Londres, 1966.
- (69) C. H. Waddington, *The Ethical Animal*, Chicago, 1960.
- (70) Sobre isso, cf. W. Leppenes e H. H. Ritter (eds.), *Orte des wilden Denkens*, Frankfurt, 1970.
- (71) Isso é posto em evidência também por Piaget como sendo o momento que liga os diversos estruturalismos: J. Piaget, *Der Strukturalismus*, Olten, 1974 (ed. brasileira: *O Estruturalismo*, Difel, São Paulo, 1970).
- (72) C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962 (ed. bras. citada); M. Goddier, "Mythos und Geschichte", in K. Eder (ed.), *Klassengesellschaften*, cit., pp. 301-330.
- (73) L. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, cit.
- (74) S. Goepfert e H. C. Goepfert, *Sprache und Psychoanalyse*, Hamburgo, 1973; R. Döbert, "Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen", in K. Eder (ed.), *Klassengesellschaften*, cit., pp. 330-336; B. Schlieber-Lange, *Linguistische Pragmatik*, Stuttgart, 1975.
- (75) C. G. Childe, *What happened in History*, Nova Iorque, 1946 (ed. brasileira: *O que aconteceu na história?*, Zahar, Rio, 1960); L. A. White, *The Science of Culture*, Nova Iorque, 1949.
- (76) *Theory and Culture Change*, Urbana, 1955.
- (77) T. Parsons, *Gesellschaften*, Frankfurt, 1975 (ed. brasileira: *As sociedades*, Pioneira, São Paulo); G. Lenski, *Human Societies*, Nova Iorque, 1930; para uma crítica desses textos, cf. P. J. Utz, "Evolutionism Revisited", in *Comp. Stud. Soc. and Hist.*, XV, 1973, pp. 227-240; N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt, 1974.
- (78) E. S. Dunn, *Economic and Social Development*, Baltimore, 1971, pp. 80 e ss.
- (79) *Ibidem*.
- (80) *Ibidem*, pp. 160 e ss.

- (81) Num manuscrito inédito sobre a teoria da evolução.
- (82) Dunn, *Social Development*, cit., pp. 97 e ss.
- (83) H. W. Nissen, "Phylogenetü Comparison", in S. S. Stevens (ed.), *Handbook of Experimental Psychology*, Nova Iorque, 1951, pp. 54 e ss.
- (84) N. Luhmann, "Eiführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generallierter Kommunikationsmedien", in *ZfS*, junho de 1974, pp. 236-255.
- (85) Devo essa referência a uma conversa com K. Eder.
- (86) J. Huxley, *Evolution, the Modern Synthesis*, Nova Iorque, 1941; idem, *Touchstone for Ethics*, Nova Iorque, 1942; T. Dobhansky, *The Biological Basis of Human Freedom*, Nova Iorque, 1956; D. D. Raphael, "Darwinism and Ethics", in S. A. Barnett (ed.), *A Century of Darwin*, Cambridge, 1958.
- (87) Waddington, *Ethical Animal*, cit., p. 59.
- (88) *Ibidem*.
- (89) K. O. Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", in *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, vol. II, pp. 358-436; J. Habermas, "Was heisst Universalpragmatik", in K. O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976.
- (90) Cf. meu ensaio "Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs", incluído na edição alemã da presente coletânea, pp. 338-346.

## Historia e Evolução

*O ensaio que se segue é a resposta a um artigo de Niklas Luhmann sobre evolução e história (ambos os ensaios se encontram também em Geschichte und Gesellschaft, caderno II, 1976).*

A inserção na historiografia de conceitos e hipóteses sociológicos e provenientes das ciências sociais em geral levou — na República Federal Alemã com um certo atraso — a uma "sociologização da historiografia".<sup>1</sup> Nesse plano, a relação entre sociologia e história é hoje uma relação menos tensa. A disponibilidade do historiador, porém, pára diante do que Luhmann chama de "verdadeira oferta de teoria que a sociologia faz à história"; ou seja, diante de uma teoria da evolução social que hoje, certamente, experimenta ainda apenas os seus primeiros passos.<sup>2</sup> Na história das idéias, pode-se indicar um paralelo na relação contraditória da escola historiográfica alemã com a herança da filosofia hegeliana da história, sobretudo com as teorias sociológicas do desenvolvimento (de Marx a Spencer). Nesse meiotermo, foram tão bem analisadas as prevenções políticas do historicismo que as resistências (mascaradas de metodologia) contra a intrusão das ciências sociais terminaram por se dissipar: e, todavia, não foi superada a oposição entre história universal e teoria do desenvolvimento.

Ernst Schulin conclui a sua instrutiva resenha das obras contemporâneas de história universal com a constatação de que essa não deve mais ser entendida como *continuum*, como decurso ou processo unitário desde as origens até o presente.<sup>3</sup> As concepções da história orientadas no sentido da evolução seriam *passé*. Para Schulin, valem dois enfoques legítimos da história universal: a comparação tipológica de

estruturas gerais, no estilo das pesquisas de Max Weber, Otto Hintze, Marc Bloch, Barrington Moore Jr., etc.; e, por outro lado, uma historiografia que, no plano espaço-temporal, concentra-se em determinadas civilizações (e em seus intercâmbios), mas levando em conta interdependências em escala mundial e dependências sistêmicas (desse último caso, seriam exemplos certos islamitas como Grousset, Schader e Hogsdom). Ao mesmo resultado chega Franz Georg Maier. Um enfoque metodologicamente não contestável da história universal só existe, para ele, na comparação tipológica de estruturas e de cursos semelhantes nas diversas regiões da história, assim como na observação de contatos, relações e eventuais efeitos recíprocos entre tais estruturas.<sup>4</sup> A pesquisa — própria da história universal — de estruturas e esquemas de desenvolvimento tem, na opinião de ambos os autores, a função heurística de fornecer conceitos e pontos e vista comparativos para uma historiografia global. Eles não consideram que o mesmo método possa também servir para revelar *universalia* sociais para uma teoria do desenvolvimento; ao contrário, todas as colocações evolucionistas lhes aparecem como uma forma híbrida da história universal — “história universal como filosofia da história aplicada: esboços totais de um desenvolvimento histórico da humanidade, que — tanto no espaço como no tempo — buscam abarcar a totalidade dos deursos singulares e pretendem, ao mesmo tempo, interpretar a direção e o sentido do processo histórico”.<sup>5</sup>

Antes de encorajar os historiadores a cooperar, operando o salto da história universal feita através de comparações tipológicas para a teoria do desenvolvimento, como o faz Luhmann, devemos nos perguntar quais são as razões sistemáticas que os historiadores podem apresentar em defesa de suas hesitações. Para tal finalidade, é útil fazer uma distinção entre *pesquisa histórica* e *narrativa histórica*. As representações históricas têm essencialmente forma narrativa, ligando-se ao sistema de referência da narração. Mas o historiador adquire o saber que depois aplicará em sua representação no interior de processos discursivos onde são coletados e preparados os dados, escolhidos os pontos de vista e os conceitos teóricos, aplicadas as hipóteses, verificadas as interpretações, etc. Os métodos da pesquisa histórico-filológica (como a crítica das fontes, o confronto, a hermenêutica), que floresceram no século XIX e foram desde então completados por todo um repertório extraído das ciências sociais, caracterizam a atividade do historiador em seu papel de pesquisador, não de historiógrafo (ou narrador histórico). A pesquisa histórica tem um papel instrumental. Não é necessário que deva servir às finalidades da narrativa histórica, podendo — enquanto pesquisa social — ser igualmente utilizada para

comprovar (ou desenvolver) teorias pertencentes às ciências sociais. Sob esse ângulo, a pesquisa histórica constitui um benefício correto ao provincianismo temporal, regional e temático da pesquisa social dominante.

O duplo papel metodológico da pesquisa histórica manifestou-se sobretudo nas discussões sobre a relação entre história econômica quantitativa e teoria econômica.<sup>6</sup> Uma “econometria retrospectiva” não constitui uma nova espécie de historiografia econômica pelo simples fato de serem utilizados dados históricos para a verificação da teoria. No papel de pesquisador social empírico, o historiador pode empregar os seus métodos também para construir uma teoria econômica que se estenda a períodos históricos. Ao contrário, ele conserva o papel de historiógrafo somente enquanto aplicar essas ou semelhantes teorias no quadro de uma narração, com o objetivo de explicar de modo narrativo uma série de eventos. Portanto, tem razão Pierre Vilar quando critica um uso terminológico que gera confusão: “Não seria melhor, em vez de dizer ‘história quantitativa’, dizer ‘econometria retrospectiva’, que está a serviço da análise econômica e, em sua explicação, aplica o método histórico?”<sup>7</sup>

Recordei o duplo papel metodológico da pesquisa histórica porque a relação entre história e sociologia coloca diferentes problemas conforme a perspectiva que se queira adotar. A oferta do historiador — de assumir tarefas de pesquisa social diacrônica — não é problemática para o sociólogo no plano metodológico; mas é incômoda, porque o historiador pode comprovar a estreiteza provinciana do campo de aplicação de muitas teorias que se apresentam com pretensões de universalidade. Para o historiador, ao contrário, a oferta (ainda que modesta) das ciências sociais apresenta problemas metodológicos, já que ele tem de aplicar narrativamente conceitos e hipóteses das ciências sociais na historiografia, ou seja, ampliar teoricamente a base de *common sense* da explicação narrativa, sem que porém lhe seja lícito abandonar a estrutura da narração. Abandonando o sistema narrativo de referência, o historiador teria de renunciar ao seu papel de historiógrafo.

Parece-me que, sob um determinado aspecto, têm todo fundamento as reservas do historiador diante das ofertas de uma teoria (ainda em seus incícios) da evolução social. Quando não se tem apenas a pretensão (como é indispensável) de servir-se da ajuda da pesquisa histórica para elaborar uma teoria da evolução social, mas se pretende proceder ao inverso, ou seja, aplicar a teoria do desenvolvimento sob a forma de historiografia universal, então surgem efetivamente confusões que se expõem às conhecidas objeções contra o objetivismo da filosofia da história. As figuras mentais próprias da filosofia da história resul-

tam precisamente da projeção da teoria do desenvolvimento no plano da representação narrativa, que — em nosso caso — é narração da história universal. Por isso, a oferta de colaboração para a teoria da evolução só pode ser entendida unilateralmente: é certamente verdade que, para tal teoria, a base empírica não pode ser assegurada sem *pesquisa histórica*, mas isso não significa que a teoria da evolução possa ser aplicada na *narrativa histórica*. Gostaria, em seguida, de fundamentar essa tese.

O desenvolvimento da argumentação torna-se mais complicado porque a teoria da evolução que Luhmann tem em mente formula pretensões (muito débeis) de fornecer explicações. Essa versão débil da teoria da evolução parece inclusive exigir ser complementada por explicações históricas, não sendo ela mesma capaz de responder a questões genéticas. Minha contribuição, portanto, tem a dupla tarefa de esclarecer a relação entre teoria da evolução e narrativa histórica, e, em menor medida, de circunscrever um modelo alternativo à teoria da evolução de Luhmann. A argumentação que serve a essa finalidade passa através das seguintes etapas:

- A sociologização da historiografia orientada para os eventos não leva (como temem até hoje muitos historiadores) a um esquema de história privada de eventos, incompatível com as estruturas narrativas (o que será objeto do item 1).
- Também modelos racionais podem ser empregados narrativamente na historiografia; mas, tão logo eles se elevam a paradigmas de uma teoria geral da história (deixando de ser ligados a tarefas ou sistemas particulares), teoria sociológica e historiografia tornam-se incompatíveis — e isso vale também para as teorias da evolução social (2).
- A divisão do trabalho entre sociologia e história, tal como prevista por Luhmann, pode ser explicada com base nas debilidades específicas de um funcionalismo autonomizado. O conceito de causalidade e a ligação entre teoria sistêmica e teoria da ação, ao contrário, deveriam ser entendidos de modo a que a teoria da evolução, assim como o ônus explicativo que pesa sobre ela, não fossem descarregados sobre a historiografia (3).
- O conceito alternativo de teoria da evolução se apóia em asserções relativas a estruturas universais da consciência e em níveis de aprendizado ordenados segundo uma lógica do desenvolvimento; isso será esclarecido tomando-se como exemplo a transição à época moderna (4).
- As aporias da filosofia da história surgem quando há tentativa de traduzir em historiografia universal a teoria da evolução. Na ver-

dade, não se pode pedir a tal teoria que assuma o papel de teoria da história, já que a história como tal não é capaz de teoria. A teoria da evolução não encontra sua aplicação na historiografia, mas sim no discurso prático (5).

## 1

A historiografia se move num sistema narrativo de referência. Houve uma série de tentativas ilustres, no sentido de reconstruir esse quadro: desde a hermenêutica (Dilthey, Heidegger), passando pela fenomenologia (Husserl, Schütz) e o interacionismo simbólico (Mead, Goffman), até a etnometodologia (Garfinkel, Cicourel) e a teoria analítica da linguagem e da ação (Wittgenstein, Danto). Basta-me aqui recordar alguns *conceitos fundamentais*. Esses descrevem: *a*) as estruturas da intersubjetividade: *sujeitos* capazes de linguagem e de ação; linguagem e outros *media* simbólicos de compreensão; externalizações intencionais, como ações instrumentais ou sociais, gestos expressivos, etc.; *situações* de ação, com suas dimensões, que fazem parte do mundo vital, e suas *condições de contorno não normativas*; *b*) as estruturas da normatividade: instituições e *normas* de ação; máximas decisionais; *sistemas de valor*; conteúdos culturais e patrimônios de tradição em geral; estruturas de *imagens do mundo*, etc.; e, finalmente, *c*) estruturas da subjetividade: interpretações de situações e orientações de ação, em geral intenções, experiências vividas concretas, motivos, etc. Qualquer que seja o modo pelo qual se reconstrua esse sistema de conceitos fundamentais intuitivamente dominado, o historiador deve se movimentar nesse sistema, sempre que — narrando — represente e, ao mesmo tempo, explique uma conexão entre eventos. O historiador domina tais conceitos graças à qualificação (independentemente de suas qualificações especializadas) de que ele dispõe enquanto sujeito capaz de linguagem e de ação, qualificação que ele partilha com qualquer outro membro adulto da sua sociedade.

Se o historiador narra uma história, ele constrói uma forma no interior desses conceitos fundamentais das asserções. Em tais asserções narrativas, podem-se ler, particularmente, estruturas temporais. Recordo aqui alguns resultados da teoria analítica da história.<sup>8</sup>

*a*) Uma narração descreve eventos como dados, que adquirem sua significação no âmbito de uma *história*. Uma história se constrói por meio de interações; ela tem como suporte pelo menos uma pessoa agente e, ao mesmo tempo, é por ela suportada — o que atua como



autor de uma história é, ao mesmo tempo, "envolvido" por ela. Uma história se divide em episódios; é delimitada pelos episódios com que se inicia e com que se conclui. Os episódios narrados têm continuidade graças ao significado que adquirem nas conexões biográficas e nas conexões supra-subjetivas dos indivíduos e dos grupos envolvidos. Ações e eventos, com referência a condições de contorno inerentes à situação, são explicados com a ajuda de normas e valores ou de intenções e de motivos de ação.

b) Asserções narrativas referem-se a, pelo menos, dois eventos *diferentes no tempo*, onde o evento anterior E1 é descrito em referência ao evento posterior E2. Asserções narrativas, portanto, descrevem um evento com a ajuda de predicados sob os quais ele não poderia ter sido observado. O historiador descreve um evento não enquanto testemunha ocular, mas enquanto membro da posteridade; o narrador não tem o papel de cronista, mas usa as descrições contemporâneas do evento somente como documentos. Um evento é descrito com a ajuda de predicados sob os quais não somente não teria podido (enquanto episódio em curso) ser narrado por testemunhas oculares, mas nem mesmo (imediatamente após a conclusão do episódio) por quem nele tomou parte. Inclusive no caso-limite da autobiografia, no qual quem narra e quem participa é a mesma pessoa, conserva-se a *diferença de horizontes temporais*; o passado, o presente e o futuro pertencentes ao passado de um episódio biográfico anterior estabelecem uma perspectiva narrativa diversa com relação ao presente, ao passado e ao futuro pertencentes ao presente de um autor que está escrevendo sua autobiografia. E, com o horizonte temporal, desloca-se ao mesmo tempo a perspectiva narrativa.

c) Na medida em que o historiador distingue o horizonte temporal a partir do qual está narrando do horizonte temporal no qual um participante viveu a história narrada (e a partir do qual, por sua vez, ele teria narrado), o historiador considera também as *diferenças de significado* que o evento descrito tem para ele e para quem tomou parte no mesmo. Não se trata de afirmar que, desse modo, o historiador assume uma posição neutra, a partir da qual seja capaz de descrever os episódios "tais como ocorreram". Depende sobretudo da escolha do quadro interpretativo em que história é enquadrado E1 ou em que história E1 é narrado. A narração que um participante poderia fazer depois da conclusão do episódio em que esteve envolvido só é privilegiada — com relação às narrações feitas por pessoas não participantes ou por pósteros — porque contém as observações de uma testemunha ocular e, portanto, tem valor documental; não tem, ao contrário, um posto privilegiado enquanto narração. Depende, nova-

mente, da decisão do historiador o modo pelo qual ele ordenará hierarquicamente as diversas narrações preexistentes do episódio E1 (que se ligam aos diversos eventos sucessivos E2, E3... E<sub>n</sub>), de modo que a narração de tal episódio seja suficientemente complexa para explicar narrativamente tanto o evento histórico quanto a história da tradição de tal evento.

d) De certo modo, a *continuidade de uma história* é constituída apenas pela sua narração, e não antes. É verdade que a continuidade — produzida narrativamente — dos episódios narrados se apóia na força unificadora dos nexos existenciais, nos quais os eventos já adquiriram o seu significado para os participantes, antes que apareça o historiador. O modelo intuitivamente convincente dessa unidade preliminar dada é a identidade do Eu na mudança de seus estados biográficos: a unidade da biografia também resulta de uma sucessão de construções narrativas, que são postas em ordem hierárquica pelo próprio Eu.<sup>9</sup> Por outro lado, não se pode desconhecer que, com a escolha do quadro interpretativo, o historiador decide sobre o início e o fim de uma história: em suma, decide o que deve ser considerado como um *período*, no qual os eventos relevantes são concebidos como elementos de um único nexo gerado narrativamente. Essas opções são de grande significação para a historiografia, assim como para a consciência histórica da sociedade contemporânea, porque — com a ligação a, ou com a separação de, uma tradição — é produzido aquele tipo de atributos que informam uma identidade coletiva. (Um bom exemplo é a pesquisa que Blumentberg realizou, em chave de crítica da tradição, sobre a legitimidade da época moderna.<sup>10</sup>)

e) Enquanto as asserções teóricas permitem que delas sejam deduzidas previsões condicionadas sobre *eventos que acontecem no futuro*, as asserções narrativas só podem se referir a *eventos passados*. Todo evento de referência E2 encontra-se depois do evento descrito E1, mas *antes* do momento da narração. A escolha do quadro interpretativo — ou seja, a decisão em favor de uma determinada história, entre as muitas que podem ser narradas sobre E1 — depende também da interpretação do futuro dada pelo narrador e, portanto, da expectativa de eventos futuros. Todavia, as antecipações do narrador não pertencem à história narrada, mas sim à situação hermenêutica de partida. O horizonte de expectativas que guia o interesse do narrador não pode determinar a construção de uma história e ser, ao mesmo tempo, seu conteúdo. As antecipações do narrador são significativas para a perspectiva da narração, mas a *própria narração permanece retrospectiva*. O conteúdo proposicional de tais antecipações pode também ser idêntico ao de uma *outra* história; mas a construção dessa seria novamente



determinada pelas antecipações do narrador dessa história ulterior. Isso não é isento de consequências para a estrutura temporal do conceito de história. Se atribuirmos à história todos — mas também *somente* — os episódios que até o momento presente puderam ser narrados (e transmitidos), o conceito de uma “história futura” torna-se então inconsistente. Podemos antecipar eventos futuros, mas não como eventos históricos. Podemos assumir ficticiamente a posição dos futuros historiadores e, movendo-nos no seu horizonte de expectativas agora antecipado, entender o nosso futuro como passado (futuro) deles. Mas, nesse caso, também a idéia de uma história de todas as possíveis histórias — e, portanto, a antecipação hipotética da história *in totum* ou a pressuposição de uma totalidade da história — seria incompatível com a estrutura narrativa das histórias.<sup>11</sup> Também a história universal deve se limitar à reconstrução do passado, não tendo nenhum conteúdo de prognóstico.

Como os mencionados conceitos-base da teoria da ação e as estruturas formais temporais da narração que enumeramos (narração como construção de histórias, diferença temporal dos eventos e diferença dos horizontes temporais entre quem narra e o que é narrado, perspectiva temporal que liga a narração à situação hermenêutica de partida, continuidade como construção narrativa, retrospectividade da narração), o sistema narrativo de referência já está suficientemente caracterizado para nossos objetivos. Num primeiro momento, gostaria apenas de mostrar que uma historiografia sociologizada se move ainda no interior de tal sistema de referência. Sob esse aspecto, não considero absolutamente como “incomensuráveis” história e sociologia. Terbrück, ao contrário, ao se fazer, como influente sociólogo, um advogado da historiografia, defende a tese de que a sociologia — voltada como é para a consideração de “sucessões, privadas de eventos, de estados sociais” — sugere uma idéia da mudança social não conciliável com a história. Documentarei essa posição com uma longa citação, porque ela expressa os temores (que, em minha opinião, são injustificáveis, mas que ainda são bastante difundidos) de muitos historiadores.

“Trata-se agora da perspectiva agregativa, que evoca a idéia de eventos cujo afastamento da discussão é indicativo da desistoricização de nossa imagem da história. A historiografia, com efeito, toma como ponto de partida, e não casualmente, fatos cuja característica particular enquanto evento não é percebida imediatamente apenas com base em seu significado para a sociedade, mas também no significado que têm graças a seus elementos de surpresa, como, por exemplo, guerras, revoluções, tratados, conflitos, providências, fundação de religiões,

etc. Os seus dados distintivos não existem — e isso é típico — em fenômenos e processos agregados: a obrigação de identificar indivíduos agentes, em vez da referência sumária a coletividades, e a univocidade espaço-temporal, a característica geral de despertar a atenção, são inerentes àqueles fatos, na medida em que eles são previsíveis no sentido das regularidades e das permanências sempre inerentes a dados agregados, chamando portanto nossa atenção por causa das suas imprevisibilidades (ou também de suas consequências). Eles podem ser por nós experimentados e classificados como eventos, já que não se inserem na lógica agregativa própria das expectativas. E não se inserem porque aqui a alocação social do agir é diversa em comparação com os fatos que podemos descrever de modo agregativo. No primeiro caso, portanto, há fatos essencialmente anônimos, no sentido de agirem em grupos determinados de um modo medianamente conforme a regras; no segundo caso, ao contrário, existem — como atores — indivíduos que podem ser identificados. No primeiro caso, há mudanças que se processam, no mais das vezes, no estrato dos valores e dos significados, aquém, portanto, do nível do dispêndio de ação, ou que, mesmo alcançando tal nível, trazem ainda — por causa de seu caráter médio, gradual, repetitivo e de massa — os sinais próprios dos esquemas de ação socialmente prefixados; no segundo caso, ao contrário, temos ações imprevisíveis, que — na ausência de esquemas sociais prefixados — requerem dos atores um particular dispêndio de ação e, dos observadores, um particular dispêndio de compreensão para com sua gênese e suas consequências. No primeiro caso, temos modificações típicas, gradual e temporalmente prolongadas, das quais permanecem vagos os limites e o decurso temporais e espaciais; no segundo, fatos tipicamente imprevisíveis e bem situados no espaço e no tempo. Em suma: no primeiro caso, fatos e processos que se baseiam na difusão de um agir sincrônica e diacronicamente semelhante, e são nesse sentido repetitivos; no segundo, ao contrário, fatos e processos que, num sentido precisamente indicado, podem ser chamados de únicos. E, com isso, chegamos a um dos pontos em que a clássica discussão entre sociologia e história se perdeu (...). A sociologia e a história, portanto, partem diretamente de duas diferentes partes constitutivas da realidade e, desde o princípio, estiveram sob a pesada obrigação de ter de chegar até a parte respectiva por elas não imediatamente englobada. Sabe-se quanto os historiadores se recusaram insistentemente a levar em conta, de modo sistemático, os dados agregativos. Mas costuma-se esquecer que os sociólogos, ao contrário, procederam segundo o mesmo princípio, deixando com frequência e prazerosamente os eventos do lado de fora da porta”.<sup>12</sup>

Tenbruck passou pela escola neokantiana do Sudoeste da Alemanha, que tentou dominar metodologicamente as ciências da cultura com a ajuda de uma conceitualização dualista; ele sublinha assim os aspectos complementares da realidade, a partir dos quais a historiografia orientada para os eventos, por um lado, e a teoria sociológica de ação, por outro, encaram o mesmo objeto. Dessa descrição, porém, não se segue absolutamente que uma sociologização da história factual deva levar não somente a um outro tipo de historiografia, mas a *algo diverso* da própria historiografia, ou seja, precisamente a uma idéia a-histórica da história enquanto mudança social. Enquanto a pesquisa sociológica move-se no quadro da teoria da ação — que ela partilha com a pesquisa histórica —, descrições e explicações sociológicas podem ser assumidas sem solução de continuidade no sistema narrativo de referência. Em seu ensaio introdutivo ao volume coletivo *Soziologie und Geschichte*, Cahnman e Boskoff observam corretamente: "Se tentarmos olhar a literatura, impressiona-nos um fato geralmente descolhido: a relativa facilidade com a qual historiadores e sociólogos foram capazes de aplicar os conceitos, os dados, as teorias e os métodos gerais uns dos outros".<sup>13</sup> Descrevendo eventos históricos no plano analítico dos conceitos e das hipóteses sociológicas, o historiador não abandona o sistema narrativo de referência. Não analisarei em detalhe a "aplicação narrativa" de teorias da ciência social, mas a ilustrarei com alguns exemplos.<sup>14</sup>

Em razão da sociologização da história, é certamente verdade que — no lugar de grandes indivíduos — aparecem *atores coletivos*; mas isso não altera a estrutura da narração. A capacidade de ação é um conceito da interação: também os indivíduos só agem enquanto membros ou representantes dos grupos a que pertencem. Os coletivos, por sua vez, "agem" somente em sentido translato, mas encarnam o nexo da interação, que é o único local onde podem se apresentar as ações que lhes são individualmente atribuídas. No primeiro capítulo da *Geschichte des Deutschen Kaiserreichs 1871-1918* de K. U. Wehler, que é considerada como um modelo exemplar de história sociologizada, somente em casos isolados se usam nomes pessoais: alguns (Bruck, Schwarzenberg) para distinguir períodos de atividade governamental; outros como exemplo de fusão entre elites (Miquel, Bamberger); só Bismarck aparece no papel narrativo de referência é produtor de história. Apesar disso, o sistema narrativo de referência é conservado. O papel de autor é assumido pelos atores coletivos: o tradicional estrato dominante do patriciado agrário, dos oficiais e dos funcionários pertencentes à nobreza (defenda) os seus privilégios políticos e sociais; a jovem classe operária industrial (se organizava) em partidos

e nas primeiras formas de sindicato; a burguesia industrial (avancava), (...) juntamente com grupos liberais das camadas médias, reivindicções políticas; os grupos dominantes puseram em ação uma série de medidas assistenciais para os camponeses, os artesãos e os operários industriais, bem como os filhos desses, etc.<sup>15</sup>

Um pouco diferente são as coisas no que se refere à *prioridade* atribuída à análise do *sistema institucional* com relação à exposição dos fatos, ações e decisões históricas individuais. Ações e normas regulamentadoras de ações estão entre si em relação de complementaridade. Os dois elementos não podem desempenhar o mesmo papel narrativo, mas ambos fazem parte do sistema de referência da narração. Assim, os dois grandes episódios que Wehler delinea no terceiro capítulo de seu livro, sob os títulos de *O regime ditatorial bonapartista até 1890* e *A crise permanente do Estado a partir de 1890*,<sup>16</sup> adquirem uma conexão narrativa somente contra o pano de fundo do *sistema político* (surgido com a Constituição do Reich de 1871). Partindo da análise marxiana do bonapartismo francês, Wehler vê o Reich como "um regime bonapartista do tipo Diretório, no âmbito de uma monarquia militar que favorecia as elites tradicionais, mas que — sendo submetida à rápida industrialização e, por conseguinte, a uma parcial modernização — era uma monarquia semi-absolutista e pseudoinstitucional, em parte influenciada pela burguesia e pela burocracia". A investigação desse sistema institucional permite reconhecer espaços de ação objetivos, inicialmente preenchidos de modo autoritário por Bismarck: por exemplo, através de uma política de hegemonia da Prússia sobre os outros Estados federados; de uma energética mudança de rumo na política econômica; de uma troca efetuada em seu séquito parlamentar entre 1876 e 1879; de um imperialismo social e político rico de conseqüências nos anos 80, etc. O vazio de poder surgido nesse espaço de ação institucionalmente prefixado depois do afastamento de Bismarck explica a conduta de Guilherme II imediatamente depois de 1890, a rápida substituição dos chancelers, o caminho em ziguezague da política alemã interna e externa, a autonomização da burocracia, a crescente influência de figuras da *elite prussiana* do poder em concorrência entre si (desde Tirpitz até os dirigentes das associações econômicas e industriais), etc. Numerosos episódios, as ações realizadas e não realizadas por políticos no poder, são assim — com referência ao sistema institucional do Reich antes e depois de 1890 — relacionados entre si e expostas narrativamente em sua conexão histórica.

Numa historiografia sociologizada, ademais, as tradições culturais não são mais tomadas *at face value*, nos moldes da história do espírito, mas sim examinadas com base em suas funções latentes.

Também o *tratamento de idéias em chave de crítica da ideologia* continua referido, porém, às situações constituídas pelos interesses, ou seja, aos motivos de indivíduos e de grupos agentes, servindo assim à explicação narrativa dos eventos históricos. Wehler explica, por exemplo, as mudanças que levam do nacionalismo liberal ao nacionalismo do Reich alemão, com os estereótipos de inimigos que são produzidos e consolidados por esse último, mostrando como a ideologia nacionalista serve, na política interna, para marginalizar os inimigos do Reich: social-democratas, católicos, poloneses e liberais de esquerda.<sup>17</sup> Com isso, pode-se explicar, por exemplo, a mobilização de uma base eleitoral suficiente para o governo e o sufocamento das ameaças de uma crise de legitimação.

Permaneço, finalmente, o *privilegiamento de estados agregativos* com relação a eventos históricos: uma tendência posta em primeira linha por Tenbruck para explicar a inconciliabilidade entre sociologia e história. Todavia, enquanto os dados agregados servem para descrever situações, eles se limitam a precisar as condições de contorno do agir social e não exigem absolutamente uma idéia de mudança social privada de acontecimentos, que seria inconciliável com a forma de exposição narrativa. Para expor a situação de partida do novo Reich alemão, Wehler aduz — durante trinta páginas — quase que somente dados relativos aos *trends*, ou seja, séries temporais das quais se pode deduzir o desenvolvimento dos preços da terra, a crescente produtividade na agricultura, os crescentes créditos dos bancos estatais que recolhiam as rendas, a duração dos ciclos conjunturais, o nascimento de um exército de reserva, a aceleração dos investimentos industriais, a ampliação do mercado de capitais, o surgimento de setores industriais piloto, a gênese de um sistema de grandes bancos, etc. Essa exposição de história social e econômica tem a finalidade de tornar compreensível a história da fundação do Estado como reação a impo-sições resultantes de uma onda bastante rápida de desenvolvimento capitalista, passando da economia agrária à economia industrial. A “história” narrada por Wehler, nesse primeiro capítulo, é a gênese do Reich depois de três guerras de hegemonia, que tiveram a função de legitimar o poder diante do impulso emancipador de camadas burguesas e de um proletariado industrial em formação. Tema da narrativa continua a ser uma conexão de ação, ou seja, a política bismarckiana-prussiana, que, “sob o peso de obrigações de legitimação motivadas no plano sócio-econômico-político, iniciou uma fuga para a frente, e, depois de três guerras, prosseguindo militarmente a revolução pelo alto, deu aos alemães o Reich como Grande Prússia pequeno-alemã”.<sup>18</sup>

Esses exemplos têm a tarefa de documentar o fato de que uma mais forte sociologização leva certamente à mudança dos tipos historiográficos, mas não à destruição do quadro categorial da historiografia. Decerto, a história como ciência social se afasta da história política das “ações estatais e capitais”, emoldurada pela história das idéias, e leva a uma história social e econômica, na qual é também integrada a história das culturas: mas, tal como antes, essa é organizada de modo narrativo. O deslocamento dos acentos é explicado com uma sociologização que acentua a ação dos atores coletivos, dá prioridade à análise das instituições, expande a história das idéias transformando-a em crítica das ideologias e leva mais intensamente em conta os processos sociais anônimos, que são entendidos quantitativamente. Desse modo, emerge também de modo mais claro a função explicativa da narração em contraste com a função descritiva. Mas, em todas as narrações, as condições de contorno inerentes à situação têm — em conexão com normas e valores (ou intenções e disposições de ação) — o valor explicativo de causas; esses elementos, que em desenvolvimentos narrativos têm o papel de *explanans*, adquirem, porém — numa historiografia mais sociologizada —, um peso autônomo com relação aos *explananda*, ou seja, aos eventos históricos. Um peso que não tinham na historiografia convencional do século XIX.

## 2

A questão de que nos ocupamos não é tanto a sociologização da história em geral, porém — mais especificamente — a questão de saber se, e eventualmente como, uma teoria da evolução social pode ser articulada com a historiografia. É possível inserir nas exposições históricas teorias provenientes das ciências sociais e que digam respeito a terrenos de aplicação particulares. Mas isso vale também para uma teoria geral da sociedade? Não quero, nesse contexto, me aprofundar nas teorias sociológicas do comportamento, já que essas se infiltram de modo reducionista na forma narrativa da exposição histórica (se desenvolverem em conceitos-base rigorosamente behaviouristas, hipóteses desse tipo não podem ser aplicadas narrativamente, ou seja, não podem ser empregadas para fornecer explicações no interior do sistema narrativo de referência). Costaria, ao contrário, de me deter em três *modelos racionais* e nas respectivas teorias, a fim de assinalar novos estágios da sociologização da história e identificar o patamar além do qual é dissolvida a estrutura narrativa. Por modelo racional, entendo todo

procedimento que ordena fatos e processos históricos em canais idealizados de solução de problemas.

O estado que serve de ponto de partida para tal história racionalizada é definido por um modo de pôr os problemas de tal natureza que nos permita indicar sistematicamente um número finito de soluções (e de caminhos de solução funcionalmente equivalentes). A história consiste então de episódios que podem ser avaliados com base no esquema de solução dos problemas colocado como fundamento, terminando com um episódio que põe em movimento a solução positiva ou significa um insucesso das tentativas de solução do problema. Essa descrição de modelos racionais não inclui, por exemplo, tipos ideais no sentido de Max Weber (como os tipos do poder, da comunidade religiosa, da formação das cidades, das formas de mercado, etc., que servem para a elaboração comparativa do material). Ao contrário, estão incluídos em referida descrição os modelos de escolha racional, as reconstruções racionais *ex post*, os modelos sistema-ambiente.

Para os modelos de escolha racional, um bom exemplo é oferecido pelo modelo de democratização de Lipset e Rokkan.<sup>19</sup> Ele em contra aplicação nas nações europeias, cuja formação estatal se inicia nos séculos XVI e XVII e é assinalada, entre outras coisas, pelo choque com o poder supranacional da cúria romana. O modelo distingue entre quatro fases críticas: a Reforma, a revolução nacional, a revolução industrial e a chamada revolução internacional. As formas dos diversos regimes políticos são deduzidas dos decursos idealizados da luta política durante esses quatro períodos. Para as divisões de alinhamento, as alianças, as estratégias de ganho e perda nas lutas, vale um modelo decisional, que prevê exatamente sete atores coletivos com limitadas possibilidades de escolha nas alianças. O problema é a formação de um Estado nacional com forma representativa de governo; os canais alternativos de solução do problema devem permitir explicar os diversos sistemas eleitorais e partidários. Ora, toda narração contém, pelo menos implicitamente, suposições relativas aos problemas, às orientações de valor e aos motivos de ação das partes interessadas. Os modelos decisionais não fazem mais do que tornar explícitas tais suposições, naturalmente sob a premissa de que as tarefas tematizadas admitem soluções sistemáticas e de que as partes interessadas estejam dispostas a agir de modo racional com relação ao fim. Por conseguinte, esses modelos estilizam as decisões das partes que atuam de modo estratégico, e só são aplicáveis na medida em que são satisfetas as suas premissas ideais, inserindo-se, porém, sem dificuldades no quadro categorial da historiografia, já que também um contexto de ação assim racionalizado pode ser *narrado*.

Uma relação com a estrutura da narrativa que também se apresenta como privada de problemas está presente nos outros dois modelos racionais, mas somente com determinadas restrições. Restrições que indicam o limite da forma de complementação da historiografia pela sociologia; limite que é alcançado, precisamente, naquela colocação teórica que parece ser "a verdadeira oferta teórica feita pela sociologia à história": a teoria da evolução social.

Em nosso contexto, falarei de modelos de reconstrução racional *ex post* quando, para uma operação inovativa, possa ser indicado sistematicamente pelo menos um *processo complexo de aprendizagem*. Tais modelos têm um papel próprio em muitas histórias especiais. É o que ocorre na *história da filosofia*, onde — desde os tempos de Aristóteles — é usual apresentar a própria teoria como solução de um problema que teve sua solução apenas parcialmente encaminhada pelos filósofos anteriores. O virtuosismo conceitual hegeliano revelou-se, e não em último lugar, em sua capacidade de escrever globalmente a história da filosofia de tal modo que fosse possível entendê-la como processo universal de aprendizagem que conflua no sistema das ciências delineado pelo próprio Hegel. Com pretensões não muito menores, Richard Kroner buscou — no espírito do mestre — demonstrar que a *Enciclopédia* de Hegel é o resultado concentrado de um processo de aprendizagem racionalmente reconstruído, que vai de Kant a Hegel através de Fichte e Schelling. Esse modo de fazer historiografia filosófica elevou-se ao nível de um "método baseado na história dos problemas" (N. Hartmann). Tal como uma história sistemática do — digamos — movimento fenomenológico, é igualmente imaginável uma história sistemática das *descobertas geográficas* dos séculos XV e XVI: com efeito, a descoberta da América em 1492 situa-se no interior de uma longa série de viagens de exploração, cujos resultados — em conexão com a astronomia copernicana — levaram no final das contas a um mapa universal empiricamente bastante exato e teoricamente formulado de modo justo. O mesmo valeria para uma história da descoberta da fissão nuclear. Pode-se dizer, em geral, que a *história da técnica e das ciências* é rica de monografias que poderiam servir como exemplos de uma historiografia que reconstrói de modo racional. Em todos esses casos, trata-se de exposições narrativas, embora em sua base esteja colocado — de modo mais ou menos explícito — um modelo racional que descreve a tarefa, a solução do problema e os processos de aprendizagem idealizados; com efeito, a narração trata de tarefas historicamente importantes e de tentativas de solução inovadoras, empreendidas ora com êxito, ora não, por pessoas e grupos que podem ser identificados; e esse êxito ou fracasso (historicamente rico de conse-

quências) dos processos de aprendizagem se reflete em nexos de interação, que são delineados (e avaliados) em referência sistemática à matriz de aprendizagem colocada como base. O aspecto narrativo, portanto, consiste no fato de que sujeitos de aprendizagem colocados em situações particulares — ou seja, condicionados e estimulados, ou também desviados e desencorajados, por determinadas circunstâncias e eventos — perceberam novas tarefas, trabalharam em torno delas e, em alguns casos, resolveram-nas de modo inovador.

Esse aspecto narrativo desaparece, todavia, na medida em que se trate — no que se refere a inovações em espera de exposição — não mais de tarefas particulares, porém universais. Suponhamos que deva ser narrada não a história racional de inovações científicas ou técnicas singulares — ou seja, não a invenção do trabalho com o bronze, ou a descoberta da circulação sanguínea, ou a gênese da relatividade —, mas sim a história racional da técnica ou da ciência moderna. Essa história não poderia mais, *stricto sensu*, ser *narrada*, já que o modelo racional a encontrar para a ciência moderna e a técnica não pode ser colocado como reconstrução racional de tarefas *particulares* e de processos de aprendizagem *particulares*.

Para a técnica ou a ciência moderna, de resto, só se poderiam propor modelos racionais com base na premissa de que o desenvolvimento<sup>20</sup> atingiu uma certa conclusão e que novidades essenciais devem ser excluídas. Por outro lado, esses modelos compreenderiam não soluções de problemas particulares e processos de aprendizagem reconstruíveis, mas sim potenciais de solução dos problemas e níveis de aprendizagem que tivessem, ambos, caráter geral. Os instrumentos e procedimentos técnicos singulares ou determinadas teorias seriam, nesse contexto mais amplo, tão-somente a expressão exemplar de regras gerativas ou de capacidades generalizadas, isto é, de estruturas gerais da consciência. Finalmente, modelos racionais desse tipo não reconstruiriam uma competência *qualquer*, mas uma competência de alcance universal: competências próprias do gênero, já que as pretensões de validade ligadas à ciência e à técnica não dependem da época singular, nem são específicas de uma cultura, mas são vinculantes para todos.<sup>21</sup>

Quando uma inovação — por exemplo, uma teoria geral dos campos, que concluisse no sentido indicado por Heisenberg uma série de "teorias" concluídas — não pode mais ser entendida como solução de uma tarefa particular, mas expressa uma competência plenamente desenvolvida, insuperáveis em sua dimensão e, além disso, postuladora de universalidade, quando isso ocorre, o modelo racional correspondente (dado que seja construível) não é mais capaz de servir como

pauta para uma narração. Tais competências não têm uma *história*, mas sim um *desenvolvimento* (que, em certos casos, se realiza "logicamente"; ou seja, através de estágios reconstruíveis).<sup>22</sup> Em princípio, toda história é aberta, admitindo como premissa que o seu tema pode ser posto sob uma nova luz por eventos posteriores (e por perspectivas narrativas diferentes). Ao contrário, para desenvolver uma competência cujas possibilidades de realização permaneçam uma quantidade finita há uma única teoria justa: e o fato de que uma teoria inicialmente válida possa ser substituída por uma melhor não depende do decorrer dos eventos, nem de uma diferente visão retrospectiva. Uma história é, por princípio, uma conexão de interações; na qual os atores produzem algo através de sua ação. As competências, ao contrário, são *adquiridas*; as estruturas da consciência *surgem*, de modo que não estão absolutamente presentes aqui aqueles graus de liberdade que, colocados juntamente com a capacidade e com as alternativas de ação, permitem um interesse histórico. Uma narração trata sempre de eventos particulares; as constantes que nela se apresentam referem-se sempre a indivíduos. Uma competência genérica que pretende universalidade, ao contrário, não se insere nem sequer nas categorias dos eventos que podem chamar sobre si a atenção histórica. O surgimento de tal competência só se liga a pessoas e grupos localizáveis de modo casual; esses formam, por assim dizer, o substrato dos processos de aprendizagem que se tornaram possíveis graças a um correspondente nível de aprendizado. Isso significa que, com a passagem das reconstruções racionais de processos ou atos inovadores limitados para a lógica de desenvolvimento das competências universais, é superada a fronteira do sistema narrativo de referência.

O mesmo ocorre no caso da generalização do modelo sistema-ambiente, o qual — num primeiro momento — é perfeitamente inserível em estruturas narrativas. Como exemplo ilustre de uma teoria sistemática aplicada à história, tomemos aquele ramo das pesquisas sobre a modernização que se refere ao "desenvolvimento político" e, em especial, aos processos de formação das nações e dos Estados na época moderna.<sup>23</sup> H. U. Wehler demonstrou por que esse enfoque pode ser de grande significado para um modo de fazer história articulado com as ciências sociais.<sup>24</sup> O modelo do sistema que conserva os seus limites e que, no intercâmbio com um ambiente supercomplexo e continuamente mutável, consegue se conservar apresenta-se válido como modelo racional para processos históricos na medida em que duas premissas possam ser satisfeitas: a identificação (ou fixação) de limites do sistema e de estruturas importantes para a sua manutenção, e uma suficiente operacionalização de valores a serem atingidos, ou de



condições de equilíbrio. Torna-se então possível indicar problemas de referência que o sistema, alterando os seus estados internos, resolve mediante a adaptação a condições variáveis de ambiente. Assim, as teorias do desenvolvimento político (como é usual na sociologia política) consideram, por exemplo, o Estado (com as instituições da administração pública e da formação de vontade política) como um sistema que está em relação de intercâmbio com os seus diversos ambientes, sobretudo com o sistema econômico e com o sócio-cultural. Disso resulta uma série de problemas gerais. Com o processo de diferenciação de uma organização estatal, é atribuída ao sistema político a tarefa de expressar e conservar a *identidade* do sistema social global. No Estado, concentram-se ademais as capacidades da sociedade de dirigir e controlar a si mesma, de modo que o sistema político assume a *tarefa de fornecer ordenamentos* às outras esferas da vida. O instrumento do poder político, com o qual essa tarefa é realizada, exige finalmente a *legitimação* das instituições de poder. Ora, no curso da modernização, enquanto os ambientes do sistema político são definidos pela passagem a uma economia industrializada, pela mobilidade social e por uma difusão de valores universalistas, esses *problemas gerais de manutenção de sistemas políticos* se apresentam numa versão particular. A forma de identidade coletiva que, nas sociedades modernas, resolve do melhor modo possível o problema da atribuição dos membros do sistema e assegura a melhor integração social é indubitavelmente a "nação". A forma de aparelho estatal que melhor que outras pode satisfazer a necessidade de ordem expressa por uma sociedade industrial é uma administração moderna, que mobilize os recursos (fiscais e de força de trabalho), garanta as relações jurídicas entre os sujeitos privados e enfrente as tarefas coletivas (infra-estruturais, militares, etc.). O problema de legitimação pode, em última instância, ser considerado sob os três aspectos do Estado de direito, da democracia e do Estado assistencial.

Assim o CCP distingue (prescindindo das variantes) cinco *problemas de desenvolvimento do Estado moderno*: problemas de identidade, de penetração, de legitimação de participação e de redistribuição. Normalmente, eles são resolvidos mediante a constituição das nações, a formação de uma administração moderna, a institucionalização dos direitos fundamentais e um sistema jurídico formal, a democracia política e a instauração de um sistema de previdência social (redistribuição). Esse *sistema funcionalista de referência* é claramente marcado pela imagem que as democracias de massa (que se desenvolveram no Estado social de tipo ocidental) evocaram nos anos 50 e 60, refletindo-se nas teorias americanas do poder democrático de elite (Bach-

rach). Os cinco problemas de referência mencionados podem ser deduzidos mediante a sua comparação com essa ideia dos objetivos a alcançar e de sua referência aos processos de modernização nos ambientes do sistema político. Esses problemas exigem a ampliação da capacidade de direção e de controle por parte do Estado; e aqui podem ser identificadas soluções funcionalmente equivalentes com base em inovações institucionais: "Novas formas institucionais de tratamento de uma esfera problemática fazem emergir na história, por assim dizer, um fio com cujo auxílio é possível estabelecer qual é, em determinado momento, a colocação de um determinado problema".<sup>25</sup> O conteúdo empírico de tal modelo deve, naturalmente, revelar-se na aplicação histórica. Pode-se tratar aqui, por exemplo, de uma comparação internacional de variantes de desenvolvimento, funcionalmente equivalentes, nas democracias ocidentais; ou de uma comparação entre variantes do grau de maturidade em diferentes democracias; ou, ainda, de seqüências de desenvolvimentos patológicos em Estados que não resolveram (pelo menos) um dos problemas de desenvolvimento, ou o resolveram de modo insuficiente e retardado, e que, por isso, revelaram desenvolvimentos desproporcionais de uma modernização parcial. O modelo foi construído em função dos países que se encontram hoje em processo de desenvolvimento, e com objetivos de diagnóstico, sendo esses processos de modernização provocados de fora um fato altamente "patógeno", por causa de uma "confusão de problemas", ou seja, por causa da emergência simultânea de vários problemas.

Já que esse modelo tem uma clara referência normativa e permite uma interpretação em chave de teoria de ação, ele pode ser bem utilizado para os fins de uma exposição narrativa. A escolha do ponto de referência normativo "Estado democrático nacional" ou "democracia de massa no Estado social" assegura à narração um caráter particular; o local do evento de referência E2 é tomado aqui do estado de equilíbrio, caracterizado em sentido normativo, de um sistema que resolve os seus problemas. Essa referência sistêmica admite claramente que a *mesma* história possa ser relativizada sob uma *outra* referência sistêmica (que aparece mais adequada à luz de novos eventos, como, por exemplo, crises imprevisíveis). Nesse modelo, podem-se inscrever sem dificuldades conexões de interação, sendo os mencionados problemas sistêmicos entendidos como tarefas que são enfrentadas e resolvidas (ou adiadas) por atores, ou seja, pela ação de elites (e de não elites). Desse modo, os desenvolvimentos patológicos podem, através da deficiente capacidade de aprendizagem das elites, ser projetados no plano da ação.

Aplicando o modelo CCP de desenvolvimento político à história do império alemão,<sup>26</sup> Wehler explicita tanto a referência normativa



quanto a interpretação em chave de teoria da ação: "Impõe-se aqui o problemas de saber em que direção deveria proceder a modernização; e que fins de aprendizagem, possíveis no horizonte mental do tempo, deveriam ter sido buscados como objetivos a alcançar. As nossas considerações a respeito têm como base uma idéia-guia: tratava-se, naquele período, de sincronizar aproximativamente a mudança sócio-econômica e o desenvolvimento das instituições políticas, movendo-se na direção que consistia em ampliar e garantir *formaliter* os direitos de participação e a legitimação democrática das decisões, ou de assumir o risco da produção de um perigo potencial de tensões e uma artiscada rigidez da Constituição, de cair numa 'patologia da aprendizagem' excessivamente grande e de prejudicar talvez a capacidade de desenvolvimento já em tempo de paz. Industrialização e democratização certamente não coincidem de modo necessário. Isso é demonstrado pela história da Rússia, da Alemanha, do Japão e da maior parte dos países em desenvolvimento. É verdade, ao contrário, que industrialização e burocratização articularam-se segundo uma dependência funcional. Portanto, a democratização não é o resultado imediato da industrialização — ainda que muitas vezes, no fim do século XVIII, revolução industrial e revolução democrática tenham se apresentado unidas —, mas sim o resultado de lutas políticas e sociais, que deve ser conquistado, em cada oportunidade, com dificuldades, a fim de desenvolver e conservar a Constituição que se revelou até agora a mais adequada aos Estados industriais. Um ordenamento democrático, com efeito, parece ser o que — mais que qualquer outro — dá a esses países a necessária elasticidade das instituições políticas e a robusta base de legitimação na construção do Estado social moderno, sem as quais as crises fundamentais de difícil solução têm efeitos inevitáveis. A modernização sócio-política, portanto, não pode ser separada de uma realidade constitucional democrática; e o julgamento sobre a capacidade social de aprendizagem poderá ser avaliada pela medida e pela rapidez com as quais se deram respostas às mudanças sócio-econômicas no mundo industrial mediante a realização de direitos iguais, da transparência das decisões, do controle democrático sobre os detentores do poder e de uma previdência social adequada; em suma, realizando gradualmente um Estado social democrático". Examinando os efeitos tardios de uma modernização mal realizada, ocorridos com a vitória do fascismo na Alemanha, Wehler concentra a sua representação do império alemão nos problemas que permaneceram sem solução. O fato de que tenham ficado sem solução, todavia, é atribuído em atitude narrativa aos atores, já que também outras barreiras estruturais de aprendizagem não podem — num sistema narrativo de referência —

significar mais do que cristalizações institucionais de ações e omissões cumulativas.<sup>27</sup>

Uma aplicação narrativa de modelos sistema-ambiente é possível até o momento em que a teoria não se faz acompanhar pela pretensão de explicar os desenvolvimentos sociais a partir não de situações e ações, mas apenas da *dinâmica de sistemas auto-regulados*. É a resistência do historiador que fala pela boca de Bendix, quando esse se recusa a ilustrar a estabilidade de estruturas sociais através da idéia de equilíbrio própria da teoria sistêmica: "Não considero o conceito de equilíbrio adequado a essa finalidade, já que a estrutura social ou o 'sistema' não se mantêm em equilíbrio por si mesmos (...); ao contrário, são os homens que, com suas ações de algum modo condicionadas, alcançam ou não um determinado grau de estabilidade (...). Vista assim, a estabilidade de uma estrutura social não é um equilíbrio atribuível a um sistema, mas sim o resultado de um esforço contínuo no sentido de manter a estabilidade (...)".<sup>28</sup> Na observação de Bendix, as reservas do individualista metodológico (que deixo de lado) misturam-se com as perplexidades do teórico da ação, que me interessam aqui. Asserções de teoria sistêmica podem entrar na historiografia, sem quebrar a estrutura narrativa, somente enquanto resultarem da versão em chave sistêmica de problemas parciais, cuja elaboração (através de modelos de aprendizado) possa ser interpretada segundo conceitos de teoria da ação, referida a atores, e, por isso, possa também ser exposta narrativamente. Uma teoria sistêmica geral da sociedade e a relativa teoria funcionalista do desenvolvimento sacrificam essa referência à ação. Vale para essas teorias a reserva de Bendix: elas não se prestam a uma aplicação narrativa.

"Sistema" e mundo da vida (ou ação) indicam paradigmas diversos; por isso, saber como podem ser relacionados os conceitos-base da teoria dos sistemas e os da teoria da ação constitui um problema que ocupou a sociologia desde os seus inícios, encontrando até agora apenas soluções controversas.<sup>29</sup> Um fio de discussão corre hoje ao longo da linha de demarcação entre integração de sistema e integração social. A *integração social* vale como medida da estabilidade de sistemas sociais, a qual é fornecida através de sistemas interpretativos que garantem a identidade, o consenso em torno dos valores e o reconhecimento de normas de ação: a anomia é o conceito complementar (que remonta a Durkheim) para indicar estados de desintegração social. Do lado oposto, a *integração sistêmica* coloca-se como medida das capacidades de controle e de aprendizagem de um sistema em relação às necessidades de direção e de controle que, em cada oportunidade concreta, surgem em relação a um ambiente complexo. Sob esses di-

versos ângulos analíticos, podem naturalmente ser considerados também os próprios fenômenos. Nas ciências sociais, porém, as estratégias conceituais distinguem-se com base no aspecto que é relativizado diante do outro. Isso não tem nada a ver com a atenção que deve ser concedida às categorias de substrato (como a de disposição sobre os recursos) com relação às estruturas normativas,<sup>30</sup> nem com a distinção entre valores de controle e limitações condicionantes.<sup>31</sup> Decisivo, ao contrário, é qual paradigma é considerado como paradigma-guia, com relação ao qual o outro é redefinido em cada oportunidade concreta. Dois exemplos.

Marx representou a acumulação do capital segundo os modelos de ciclo próprios da economia política que lhe era contemporânea; e o fez de tal modo que hoje é possível reformular em termos de teoria sistêmica suas hipóteses sobre relações de valor fundamentais em diversos setores e que atravessam diversos períodos.<sup>32</sup> Porém, ao mesmo tempo, Marx relaciona o conceito econômico básico de valor — por um caminho sociológico — à unidade de valor-de-uso e de valor-de-troca, unidade que, em última instância, é estabelecida no mercado através da instituição do contrato de trabalho. A doutrina do valor pode ser entendida como sistema de regras de atribuição que permite traduzir asserções que descrevem o processo econômico capitalista de modo sistêmico; sob os aspectos de direção e controle, em asserções sobre as relações antagônicas entre classes sociais: "capital" é tanto expressão de valor, com a qual podem ser formuladas asserções no plano analítico do sistema econômico, quanto expressão de uma relação de classe que pode ser analisada segundo conceitos-base de teoria da ação. Para a estratégia da pesquisa, a teoria do valor tem o sentido de tornar projetáveis no plano da integração social os problemas de integração de sistema. Marx constitui o mecanismo de direção e controle da troca como uma relação reflexiva entre partes integrantes; para poder chegar — através de conexões de teoria sistêmica — a abarcar as lutas de classe, ou seja, interações historicamente representáveis.

Parsons, ao contrário, esforça-se para remodelar o quadro de uma teoria da ação<sup>33</sup> extraído de Pareto, Durkheim e Max Weber, de modo que ele possa ser reinserido no paradigma sistêmico (só mais tarde expresso em modelos cibernéticos). Nos *Working Papers*,<sup>34</sup> Parsons busca pôr em série os conceitos-base da teoria sistêmica e da teoria da ação, tentando derivar as quatro orientações básicas do agir (*pattern variables*) das quatro funções fundamentais dos sistemas de ação (esquema A-G-I-I). O sentido estratégico reside numa unificação da sociedade dentro da teoria sistêmica, de modo que o problema até agora fundamental da integração social possa ser redefinido, tor-

nando-se um problema parcial da problemática abrangente da integração sistêmica, ou seja, da criação de uma capacidade suficiente de direção e de controle.

Dando programaticamente o passo que leva a uma teoria geral sistêmica dos sistemas, Parsons deve também substituir a história enquanto *medium* da mudança dos sistemas sociais por processos de desenvolvimento. A *história* se forma em meio a ações e narrações, o desenvolvimento de sistemas se realiza na forma de uma ampliação estrutural das capacidades de direção e controle, de uma intensificação da complexidade. Por isso, a teoria sistêmica da sociedade que se pretende universal exige como complemento uma teoria da evolução social, não mais podendo se comportar diante dos processos direcionados de mudança do mesmo modo como diante de uma história construída narrativamente. A idéia de que problemas sistêmicos são percebidos (ou, pelo menos, intuídos confusamente) e resolvidos ou não por atores sociais é inadmissível por razões analíticas, tão logo o modelo sistema-ambiente é aplicado não mais apenas a conexões particulares, mas colocado como base de uma teoria geral dos sistemas. Essa teoria faz com que as interações, assim como as estruturas narrativas sob as quais essas últimas são tematizadas pelo historiador, tornem-se dependentes de mudanças de estado do respectivo sistema ou de alterações da estrutura sistêmica. A evolução social penetra e transpassa a história, transformando-a num epifenômeno.

Do projeto de uma teoria social apresentado por Parsons, resulta<sup>35</sup> que o material antropológico e histórico é destacado de suas conexões narrativas, para servir como evidência casuística das afirmações sobre *adaptive upgrading* ou o *enhancement of adaptive capacity*, do aumento de complexidade dos sistemas sociais. Luhmann radicalizou, pelo menos nos seguintes aspectos, o enfoque parsoniano:

a) Luhmann dissolve na teoria sistêmica os conceitos fundamentais da teoria da ação, não mais os querendo integrar, como Parsons, num quadro heterogêneo de conceitos-base. Para dar alguns exemplos: ele concebe o *sentido* como um modo de seleção que permite controlar seleções atuais num setor de possibilidades dado como presente. *Agir* é entendido por ele como um processo de seleção, na medida em que possa ser atribuído a um sistema de interação. Os *sistemas de interação* são caracterizados por uma dupla contingência: *Ego* e *Alter* vêem respectivamente o comportamento próprio e o do outro como resultado de uma decisão contingente. As *relações comunicativas* servem para a coordenação do agir e da vivência seletivos do *Ego* e do *Alter*; e, aqui, a comunicação linguística torna possíveis e, ao mesmo tempo, supera muitas diferenças de seletividade. Em reformu-

lações como essas e outras semelhantes, os conceitos-base referentes à linguagem e à ação são dissolvidos na teoria sistêmica.

b) Luhmann fornece uma interpretação sociológica mais refinada da teoria dos sistemas. Ele distingue entre diferenciação de sistema segundo critérios de diferenciação (de um sistema social com relação a ambientes naturais), de diferenciação de plano (segundo os planos da formação sistêmica: integração, organização e sociedade) e diferenciação interna (formação de ambientes internos através da segmentação ou da especificação funcional). Não me deterei mais amplamente nesses aspectos.

c) Luhmann melhora a teoria dos *media* comunicativos simbolicamente generalizados (uma teoria introduzida por Parsons). São diferenciados da linguagem como *medium* universal outros *media* (poder, direito, dinheiro, amor, verdade, etc.), que são especializados em transferir e reproduzir determinadas classes de atos práticos seletivos, operando de modo a que as ofertas de seleção provenientes de um dos lados sejam não só compreendidas, mas também aceitas pelo outro. Luhmann buscou colocar num único sistema os diversos *media* comunicativos, com base na relação entre *Ego* → experiência do *Alter* → agir.<sup>36</sup> (Devo também deixar de lado essa interessante tentativa de construir uma teoria da comunicação especificamente ligada às esferas objetuais.)

d) Da teoria da evolução orgânica, Luhmann toma de empréstimo três mecanismos, que — em função da evolução social — ele interpreta do seguinte modo: como linguagem (para o mecanismo de variação), como *media* comunicativos (para o mecanismo de evolução) e como realizações de diferenciação sistêmica (para o mecanismo de estabilização). A linguagem deveria produzir variedades, já que disporia de um alto "potencial de negação" (essa é, até agora, uma fórmula vazia).

e) Luhmann, finalmente, chega a totalizar a pretensão da teoria sistêmica da sociedade, ao aplicá-la também a si mesma. Parsons ainda mantém firmemente a separação entre o plano das asserções teóricas e o plano das esferas objetuais, concedendo mesmo — no interior da esfera objetiva — um *status* "não causado", num sentido idealista, ao sistema cultural de interpretação, considerado como nível máximo de controle. Luhmann não só elimina esses resíduos extraterritoriais, mas considera também a teoria sistêmica das ciências sociais como meio de autotematização de sociedades altamente diferenciadas. A inclusão, referida a si mesma, da teoria em processos de redução de complexidade que a teoria tem ao mesmo tempo como seu objeto, em particular a aplicação a si mesmo de um conceito de verdade entendido como

*medium* comunicativo (e, portanto, relativizado em sentido pragmático), gera problemas que Luhmann não é mais capaz de enfrentar de modo argumentativo, mas só decisionístico.<sup>37</sup>

Comentários aos *a*, *d* e *e* serão retomados *ad hoc* no item seguinte. Antes, gostaria de repropor a questão do motivo que pode ter levado Luhmann a retomar o tema "história e evolução", depois de ter sido ele mesmo a dar, da teoria sistêmica geral da sociedade, uma versão tão radical que pareciam ter sido cortadas todas as pontes que levam da teoria da evolução à historiografia.

### 3

Luhmann abre, ao que parece, surpreendentes possibilidades de colaboração entre teoria da evolução e historiografia, quando explica de modo bastante restritivo os resultados derivantes da colocação feita pela teoria da evolução. Em primeiro lugar, ele rejeita a idéia da evolução como processo causal que se desenvolveria segundo leis: a meu ver, com razão. Hipóteses nomológicas, que podem ser interpretadas como leis naturais do comportamento humano, levam no melhor dos casos — se aplicadas a um material histórico complexo — a explicações triviais; e leis diacrônicas de desenvolvimento que reclamam validade para interiores períodos históricos não suportaram a prova da verificação. Em seu lugar, Luhmann introduz o conceito de causalidade por contingência, que, na verdade, serve menos para resolver o problema da causalidade nas teorias do desenvolvimento e mais para ministrar um remédio radical: com essa idéia, de fato, Luhmann afasta as pretensões de fornecer explicações e limita a tarefa da teoria da evolução a acompanhar a progressiva diferenciação dos três mecanismos evolutivos recordados (que variam de modo cada vez mais independente um do outro), para chegar a asserções globais sobre a mudança de estruturas temporais dependentes do sistema, sobre a aceleração do ritmo evolutivo, etc. Essa teoria da evolução renuncia, portanto, à pretensão de indicar as condições necessárias para as ondas evolutivas, para a passagem de sistemas sociais de um nível de desenvolvimento para o seguinte; ao contrário, ela não mais pretende nem mesmo identificar formações sociais diversas sob pontos de vista evolutivos. À parte as asserções relativas à tendência, que assinalam os fenômenos globais resultantes como consequência do aumento de complexidade, a teoria sistêmica da evolução social só nos permite agora pesquisar quais são, *para* estados sistêmicos (e, ao mesmo tempo, *de*

estados sistêmicos) dados, as margens estruturalmente condicionadas de contingência, dentro das quais são possíveis "seleções de incorporação" para os estados-conseqüência. Luhmann vê aqui o ponto em que teoria da evolução e historiografia podem se articular. Os historiadores deveriam investigar de que modo pode ser eliminado o impulso à decisão gerado em horizontes de possibilidade estruturalmente abertos, expondo narrativamente como e por que uma dada situação transpassa numa situação-conseqüência. Por outro lado, o sociólogo, "com seus pontos de vista sobre a variação evolutiva das conexões estruturais (...), faz com que o historiador veja (...), que em determinadas circunstâncias históricas a constelação das possibilidades e das realidades não pode ser explicada pela própria situação, mas sim por meio das conexões gerais".<sup>38</sup>

Ao fazer essa proposta de cooperação, Luhmann descarta a dificuldade metodológica que resulta da incompatibilidade de conceitos-base pertencentes respectivamente à teoria dos sistemas e à teoria da ação. Tão logo o historiador organiza suas exposições num quadro de teoria sistêmica, é rompido — com a própria escolha do ponto de vista "evolução" (ou "história" em sentido geral) — o sistema narrativo de referência, de modo que o historiador abandona o papel de narrador em troca do de cientista auxiliar que produz dados sob direção sociológica. Essa é certamente uma divisão do trabalho plena de sentido; mas não é mais uma divisão do trabalho entre sociologia e historiografia. Luhmann, ao contrário, deveria se interessar pelo historiador no papel de historiógrafo, pois é pela historiografia que ele espera que sejam fornecidas, no plano de *explanatio*, as realizações que a teoria da evolução não seria capaz de fornecer. Enquanto esta analisa possibilidades estruturais, a história deveria explicar como estas devem ser usadas seletivamente.

Decerto, elimina-se por si mesmo — enquanto inconsistente — a questão de como podem ser postos em operação, nessa divisão do trabalho entre disciplinas, paradigmas sistêmicos e paradigmas de ação; com efeito, o posto em que a história — segundo Luhmann — deveria ser colocada é criado apenas pelo fato de que ele, uma vez autonomizado o funcionalismo enquanto ciência universal, faz dessa necessidade uma virtude. Luhmann deve, com efeito, afastar as premissões da teoria da evolução no sentido de fornecer explicações reduzindo-as ao papel de iluminações próprias de uma disciplina que estuda as possibilidades; isso pelo simples fato de que a radicalização da teoria sistêmica empreendida por *ele* tem como conseqüência que, nesse quadro, não são mais abordáveis questões genéticas. Isso que Luhmann considerava uma vantagem para a cooperação com a história-

grafia — ou seja, o conceito de causalidade por contingência — traí, na realidade, a debilidade de um método funcionalista colocado como absoluto: Luhmann gostaria que o grande número das asserções funcionalistas de equivalência fosse limitado graças à pesquisa histórica sobre dados factuais.

Conhecidos e suficientemente analisados<sup>39</sup> são os limites metodológicos do funcionalismo nas ciências sociais; nem mesmo Luhmann o contesta. Não quero repetir quais são os motivos, intrínsecos à esfera objetiva, pelos quais "a identificação dos valores finais ou dos estados de equilíbrio dos sistemas sociais, ao contrário do que ocorre no caso dos sistemas sociais, apresenta dificuldades metodológicas fundamentais".<sup>40</sup> Importante é somente que, nas ciências sociais, por causa dessa dificuldade de identificação, a escolha de pontos de referência para análises funcionalistas continua a ser arbitrária. Não se podem derivar, de uma teoria sistêmica da sociedade formulada de modo funcionalista, critérios com os quais justificar teoricamente a fixação dos pontos de referência. Por isso, o funcionalismo deve combater, pelo menos, dois pontos fracos: não pode *explicar* o nascimento de novas estruturas, nem determinar qual é a *identidade* dos sistemas sociais em suas modificações de estrutura e de estado. Uma modificação observável no estado ou na estrutura do sistema não pode ser explicada mediante as funções (ou a função) que ele satisfaz com relação a um ponto de referência situado no exterior; de acordo com a escolha desse ponto, com efeito, o processo pode cumprir diferentes funções, ao passo que — se se conserva firmemente o ponto de referência — outros processos podem desempenhar a mesma função. O funcionalismo nas ciências sociais serve para pôr à luz classes de mudanças de estado ou de formações de estrutura funcionalmente equivalentes, mas não para explicar a gênese de estados ou estruturas novas em processo de nascimento. Aliás, diante de tais problemáticas genéticas, que deveriam ser os primeiros objetos de uma teoria da evolução, o funcionalismo não só não tem nenhum valor de *explanatio*, mas não pode nem mesmo satisfazer as condições sem cuja presença não é possível enfrentar questões genéticas. Não é possível, nesse quadro, identificar as estruturas de importância vital para uma sociedade, que fixam a margem de variação não superável se essa sociedade deve manter sua identidade: "Para poder distinguir entre importantes mudanças sistêmicas e irrelevantes variações superficiais, é preciso um conceito análogo ao de morte dos sistemas orgânicos. Essa função pode ser desempenhada pelas descrições de estado de níveis individuais de um modelo evolutivo por estágios, devendo as mudanças atribuídas às ondas evolutivas valerm *per definitionem* como mudanças relevantes".<sup>41</sup>

Döbert, já com essa formulação, lembra a exigência mais importante que deve ser satisfeita por uma teoria da evolução: ela deve compensar e não repetir os pontos débeis da teoria sistêmica. Luhmann, ao contrário, insere também a teoria da evolução no quadro definido pelos conceitos-base da teoria sistêmica, e faz da necessidade funcionalista uma virtude da cooperação, convocando a história a servir de guia para as arbitrariedades de um método funcionalista autonomizado. Tais delimitações não podem, porém, ser adotadas *ad hoc*, mas apenas introduzidas no plano teórico, buscando explicar uma modificação estrutural evolutivamente rica de conseqüências por meio da aprendizagem evolutiva.

S. N. Eisenstadt, um velho mestre do funcionalismo das ciências sociais, apresenta nesse quadro uma interessante observação sobre o "problema crucial para a reavaliação plena das perspectivas evolutivas: ou seja, a explicação da variabilidade de soluções institucionais para os problemas que surgem com o desenvolvimento de um dado nível de diferenciação estrutural. Caberia reconhecer aqui que a emergência de uma solução, ou seja, a institucionalização de uma ordem social congruente com um novo nível de problemas, *não é necessariamente dada no processo de diferenciação*, e que as condições que originam diferenciação estrutural e 'sensitividade estrutural' a um ordem de problemas mais ampla *não criam necessariamente a capacidade de resolver aqueles problemas* ou de determinar a natureza de tais soluções".<sup>42</sup> Eisenstadt esclarece que o surgimento e a percepção de problemas sistêmicos não *explicam* ainda como um sistema possa adquirir também a capacidade de resolvê-los. Ele pede que se distinga de modo claro entre, por um lado, os conjuntos de soluções (equivalentes) de um *problema sistêmico* localizável, as quais devem ser investigadas em termos funcionalistas, e, por outro, os *processos de aprendizagem* que podem explicar por que alguns sistemas ampliam sua capacidade de solução dos problemas, enquanto outros fracassam diante dos mesmos problemas. Eisenstadt, como em geral os expoentes da disciplina que investiga a modernização, busca a explicação na emergência de elites, que oferecem potenciais de solução e fornecem impulsos inovadores. Ele fala de uma interação "entre processos de mudança, por um lado, e, por outro, elites 'mudancistas'".<sup>43</sup> Eisenstadt escolhe a expressão "mutação" (*mutation*) porque atribui às elites o papel de um mecanismo que põe em operação novas variantes de solução.

Também Luhmann introduz um mecanismo gerador de variedade: trata-se, porém, de uma grandeza abstrata, a linguagem. Mas esse mecanismo não é visto por ele como suporte de processos sócio-

culturais de aprendizagem, com cujo auxílio pudessemos explicar especificamente por que alguns sistemas, colocados diante de problemas insolúveis de direção e de controle, formam novas estruturas e aumentam a própria complexidade, enquanto outros não o fazem. O fato de que Luhmann, inicialmente, introduza um mecanismo de explicação, para logo depois retirar-lhe a força de *explanatio*, ganha uma certa plausibilidade se tivermos em mente o caráter meramente metafórico de empréstimos conceituais tais como variação, seleção e estabilização, e se deixarmos claro que a referência ao "potencial de negação" da linguagem não pode ser suficiente para captar o mecanismo sócio-cultural de aprendizagem, correspondente àquele processo de mutação que a bioquímica analisou profundamente. Para captá-lo, é preciso ter uma teoria genética da cognição mediatizada linguisticamente (nas esferas tanto do pensamento objetivante como das convicções práticas-morais), uma teoria que explique a aprendizagem evolutiva como um processo, no sentido de Piaget, de construção e reconstrução, em vez de nela injetar, *a priori*, o funcionalismo.

Por outro lado, a referência a elites que encarnam potenciais de solução é excessivamente concreta para representar uma série alternativa à "linguagem mutante" introduzida de modo não vinculante por Luhmann. Somente em determinadas condições sócio-culturais é que elites e antilites são portadoras de potenciais inovadores. Tomemos o exemplo da transição (estudada por Eder) das sociedades primitivas às sociedades organizadas de modo estatal (isto é, às sociedades arcaicas de classe);<sup>44</sup> é problemático pensar que, nesse caso, tenham surgido elites que transformaram em novas instituições da justiça as formas de consciência de uma moral convencional já presentes no mito. De resto, o que excluiria *a priori* a possibilidade de que tais inovações tenham sido impostas pelas massas na luta contra as elites dominantes? Mas, em geral, é preciso dizer que considerações sociológicas estão aqui fora de lugar, pois não são capazes de se colocar ao nível de abstração capaz de indicar as condições estruturais da possibilidade de processos de aprendizagem ricos de conseqüências para a evolução. Grupos sociologicamente identificáveis podem *assinalar* a presença de um potencial inovador, mas não *explicar* a sua formação. Os potenciais de aprendizagem, ao contrário, devem ser vistos nas estruturas de consciência que possam ser entendidas como níveis de aprendizagem.

Para esclarecer o lugar que cabe a um esboço de estruturas de consciência ordenadas segundo uma lógica de desenvolvimento, apresentaremos — antes de mais nada — uma consideração hipotética. Se se pudesse introduzir esse esboço numa teoria (não mais ligada apenas ao paradigma sistêmico) da evolução social, seria possível vencer as



dificuldades metodológicas do funcionalismo nas ciências sociais. Seria possível estabelecer, segundo ângulos evolutivos, a identidade de sistemas sociais, caso se expressassem em seus sistemas interpretativos estágios de desenvolvimento racionalmente reconstruíveis. Uma lógica de desenvolvimento que se demonstra presente em estruturas de consciência coletivamente partilhadas permitiria, com efeito, designar de modo não arbitrário quais são as estruturas de uma sociedade que têm importância para a existência dela. Dobert desenvolveu esse argumento em sua pesquisa sobre o desenvolvimento dos sistemas de religião: "Somente uma teoria da evolução social que formule precisamente o conceito de 'morte' dos sistemas sociais como recaída numa fase de desenvolvimento anterior, ou como passagem para uma nova fase, pode evitar que se esfume completamente a distinção entre mudança social e estabilidade social. Uma tal teoria, com efeito, deve definir implicitamente quais são as mudanças que devem ser consideradas importantes.<sup>45</sup> Se formos capazes de justificar teoricamente os critérios de fixação dos pontos de referência, teremos também a possibilidade de articular a análise funcionalista das mudanças de estrutura e de função com o esclarecimento de questões genéticas. Isso é ainda mais fácil de compreender quando as estruturas de consciência coletivamente partilhadas são entendidas como níveis de aprendizagem: em suma, como condições estruturais de novos processos de aprendizagem. O processo evolutivo de aprendizagem consiste então em aprender de modo construtivo novos níveis de aprendizagem. Os processos evolutivos de aprendizagem são reflexivos: são um aprender aplicado às condições estruturais do aprender.

Sabe-se que, para um tal objetivo, a psicologia do desenvolvimento oferece um modelo ontogenético suficientemente analisado. Piaget, sua escola de Genebra e os psicólogos americanos que se colocam nessa tradição de pesquisa (como Bruner, Flavell, Furth, Kohlberg, etc.) mostraram que, no desenvolvimento cognoscitivo da criança, há níveis de aprendizagem ordenados segundo uma lógica do desenvolvimento,<sup>46</sup> confirmando o esquema construtivista do aprendizado (que serve de mediação entre as concepções maturacionistas e as de teoria do ambiente). Nesse meio-tempo, de resto, tornou-se possível analisar a fundo, segundo uma lógica do desenvolvimento, a evolução de consciência moral como núcleo de uma competência universal de papel (essas estruturas de consciência são diretamente relevantes para um exame ontogenético dos conceitos-base da teoria da ação). Ao contrário, ainda estão em seus inícios as tentativas de reencontrar, no plano do desenvolvimento de macro-sistemas afins, estruturas de consciência; ou as tentativas de tornar frutíferas, pelo menos heurística-

mente, as descobertas da psicologia cognoscitivista do desenvolvimento para uma pesquisa, orientada segundo uma lógica do desenvolvimento, sobre as estruturas de consciência coletivamente partilhadas. Contudo, trata-se de indícios encorajadores, que se referem também ao desenvolvimento das religiões (Bellah, Döbert) e ao desenvolvimento do direito e da moral (Eder, Habermas). Pontos de sustentação existem também para uma pesquisa estrutural semelhante acerca das identidades coletivas, tais como tribo, império, nação, etc.<sup>47</sup>

Partindo disso, também o problema causal posto por Luhmann aparece sob uma luz diversa. Partilho com Luhmann a opinião de que não tem muito sentido entender a evolução social como um processo causal que segue leis naturais. O conceito de "causalidade por contingência", porém, significa uma alternativa que impõe à explicação determinadas renúncias que não são absolutamente necessárias. Propenho explicar as mudanças evolutivas dos sistemas sociais fazendo igualmente referências às lógicas de desenvolvimento (estruturas de consciência) e aos processos históricos (eventos). Decerto, não se deve separar abstratamente lógica de desenvolvimento e história, como se faz com estrutura e evento (na retradução estruturalista do materialismo histórico). Igualmente falsa seria uma articulação apressadamente hegelianizante, que acoplasse lógica de desenvolvimento e história, como dois momentos da mesma totalidade (nesse caso, não se escaparia do perigo de interpretar a processualidade — passando através da qual a totalidade se mantém — como movimento ou do espírito que constrói, ou do sujeito que trabalha, mas em ambos os casos no interior de uma filosofia do sujeito). Parece-me mais oportuno partir, antes de mais nada, da interdependência de duas causalidades que se processam de modo oposto. Se distinguirmos o plano das possibilidades estruturais (níveis de aprendizagem) do plano dos desenvolvimentos factuais, tornar-se-á possível compreender ambas as causalidades mediante uma troca na perspectiva de explicação. Podemos explicar a verificação de um novo evento histórico referindo-nos a condições contingentes de contorno e ao *desejo colocado pelas possibilidades estruturalmente abertas*; ao contrário, explicamos a emergência de uma nova estrutura de consciência referindo-nos à lógica de desenvolvimento das estruturas anteriores e ao *impulso dado por eventos geradores de problemas*. O que significa isso — ou seja, ser "impulsivado" por possibilidades estruturalmente abertas ou ser "impulsivado" por eventos geradores de problemas — é algo que pode ser melhor compreendido se, por um lado, como propussemos, entendermos as estruturas de consciência como condições universais de possíveis processos de aprendizagem; e se, por outro, interpretarmos os eventos



como atos e processos que — em vista de capacidades limitadas de solução — impliquem sobrecargas, ou seja, problemas.

## 4

Defendo a tese de que uma teoria da evolução social que não desmintia a si mesma com desnecessárias renúncias à explicação não pode ser explicitada apenas no âmbito traçado pelo funcionalismo para as ciências sociais. Uma teoria da evolução que prometa êxito deverá, em minha opinião, combinar ambos os modelos racionais que tratamos sob os títulos de "ambiente-sistema" e de "reconstrução". A evolução pode, nesse caso, ser entendida como comportamento binário para a solução de problemas dos macrosistemas.

Em outra oportunidade, propus conotar as formações sociais com base nas regulamentações abstratíssimas que designamos com o nome de princípios de organização. Refiro-me àquelas inovações produzidas por passos dados no aprendizado e reconstruíveis segundo uma lógica de desenvolvimento, passos que fixam — em cada oportunidade concreta — um novo nível de aprendizagem da sociedade. Um nível de aprendizagem significa condições estruturais de possibilidade para os processos de aprendizado cognoscitivo-técnicos e prático-morais. O princípio organizativo de uma sociedade circunscreve as margens de variação, fixando, em particular, no interior de que estruturas são possíveis mudanças do sistema institucional e de interpretação; em que medida, ademais, podem ser socialmente utilizadas as capacidades de força produtiva presentes, ou em que medida pode ser estimulado o próprio desenvolvimento das forças produtivas; e, portanto, fixando também como podem ser aumentadas as realizações de uma sociedade no que se refere a direção e controle, ou, em suma, sua capacidade sistêmica. Ao explicar a transição de uma formação social para outra, devemos explicar o núcleo institucional do novo princípio organizativo: por exemplo, um sistema estatal diferenciado, na passagem para as grandes civilizações arcaicas; um sistema econômico diferenciado (com um Estado a ele complementar), na passagem para a época moderna (como época inicialmente capitalista). Com tais explicações, voltamos: a) a problemas sistêmicos que representam desafios evolutivos, sobre-carregando a capacidade de direção e controle da velha formação social; e recorremos: b) ao processo evolutivo de aprendizagem, o qual produz um novo princípio de organização. A evolução social corre sobre dois trilhos, na medida em que se realiza tanto nos processos de

aprendizagem e de adaptação ao nível de *aprendizado respectivamente dado* (até o esgotamento de suas possibilidades estruturais), quanto naquelas improváveis ondas evolutivas que levam a novos níveis de aprendizado. Uma sociedade pode aprender, num sentido construtivo, assumindo os desafios evolutivos diante dos quais estanca a capacidade disponível de direção e de controle, e enfrentando tais desafios ao utilizar a fundo e *institucionalizar* os potenciais individuais excedentes de inovação (através da família, de formas estatais de organização, de relações universalizadas tanto de troca quanto jurídicas, com as respectivas identidades coletivas, como a tribo, o império, a nação, etc.). É somente com essa nova forma de integração social, na qual se expressa o novo nível de aprendizado a ser explicado mediante lógicas de desenvolvimento, que se torna possível um ulterior aumento da complexidade sistêmica, como, por exemplo, a utilização social das forças produtivas, a formação de novas formas organizativas, de novos *media*, etc. É aqui que tem seu lugar a análise funcionalista: ela pode explicar por que, a um dado grau de desenvolvimento, sociedades singulares escolhem diferentes variantes de desenvolvimento; por que, por exemplo, o mesmo princípio organizativo (da família) se expressa numa das diferentes formas dos sistemas de parentesco, patrilineares, matrilineares ou bilineares.

A colocação — apresentada aqui de modo programático — revelou-se frutífera na tentativa, feita por K. Eder, de explicar a gênese do Estado na transição para as grandes civilizações arcaicas. Não é certamente minha intenção complementar essa pesquisa muito bem fundamentada, esboçando uma explicação da gênese e do desenvolvimento da época moderna; mas gostaria de tomar as observações feitas por Luhmann a respeito desse tema como ocasião para indicações que voltem a iluminar a diferença de colocação entre nós. Luhmann recorda algumas "condições estruturais, que — na passagem do século XVIII para o XIX — tornaram possível a afirmação do novo tipo de sociedade, a 'sociedade burguesa'". Na perspectiva funcionalista, tais condições estruturais resultam naturalmente de um processo de diferenciação. Graças a uma mais forte especificação estrutural, os subsistemas "Estado", "religião", "economia", "família" e "ciência" adquirem maior autonomia. Os sistemas parciais autonomizados põem novos problemas uns aos outros. Os critérios de seleção formados em referência específica aos subsistemas — como a razão de Estado, a privatização da fé, a orientação para o lucro, o amor apaixonado, os critérios lógico-empíricos de verdade — não trabalham de modo coordena-

nado, razão por que exigem novos níveis de integração. Esse problema não pode ser resolvido apenas por meio de uma nova consciência histórica, ou seja, por meio de uma diferenciação dos horizontes temporais e da desvalorização dos passados ligados à tradição em favor de presentes que são futuros (mas são antecipados); com efeito, cada subsistema projeta suas possibilidades para o futuro. Chega-se, por isso, àquelas inovações que Luhmann denomina com o termo parsoniano "inclusão": "A inclusão significa que todos os contextos funcionais tornam-se acessíveis a todos os que tomam parte na vida social: *cada um* tem, no que se refere à diferenciação entre clérigos e laicos, a possibilidade imediata de realizar uma escolha própria em matéria de fé. *Cada um* é sujeito juridicamente capaz: os direitos de que ele desfruta são determinados exclusivamente pela história que se processa no próprio sistema jurídico. Dentro de limites funcionalmente indispensáveis (idade), *cada um* tem acesso a cargos e eleições políticas. *A cada um* é possível adquirir e alienar livremente uma propriedade. *Cada um* pode, em princípio, saber tudo; e os critérios de verdade e falsidade são postos na validação intersubjetiva. *Cada um* deve ir à escola; e, também aqui, se desenvolvem, ainda que só recentissimamente, tendências no sentido de dissolver os conceitos-fechados e a universalizar a responsabilidade pedagógica".<sup>48</sup>

Luhmann recorda um fato bastante conhecido, ou seja, que no curso da época moderna são cada vez mais os princípios universalistas que regulamentam as relações nos sistemas parciais relevantes. Em lugar da eticidade concreta de orientações comportamentais dependentes da tradição, emergem normas cada vez mais abstratas e gerais, que são colocadas e que, com relação a critérios de princípio, são tão criticáveis quanto carentes de justificação: normas, portanto, que requeiram igualdade, individualização, independência (isto é, decisões racionais e controles interiorizados). De resto, Luhmann não se interessa pelas estruturas internas de tais regulamentações, mas somente pelas *funções* integrativas realizadas pelos ordenamentos universais; com efeito, a recordada diferenciação dos sistemas parciais requer suficientes e frequentes interações. Certamente, essa é apenas uma das linhas presentes na argumentação de Luhmann, mas trata-se de uma linha típica porque, mais uma vez, essa análise funcional não consegue explicar nada. Não explica por que tais processos de diferenciação têm lugar nas sociedades modernas; e, mesmo supondo-se que tenham lugar, a análise funcional também não consegue explicar por que as sociedades modernas são capazes de satisfazer a crescente necessidade de integração, nem por que a satisfazem encarnando princípios universalistas. Como o mostra a comparação no quadro da

história universal, a institucionalização de determinadas estruturas de racionalidade é uma solução bastante improvável, que — como solução — só teve êxito uma vez (a não ser que se pretenda, mediante uma construção, erigir o Japão a segundo caso). Por isso, Marx e Max Weber interessaram-se, antes de mais nada, em explicar essa inovação, ou seja, a *gênese* da época moderna, e não, ao contrário, a modernização, ou seja, a *imposição* da época moderna a partir do século XVIII. Quando se pretende iniciar a descrição de modo funcionalista, através dos processos de diferenciação, Eisenstadt tem razão ao pedir uma explicação não trivial dos potenciais de inovação que tornam possível uma solução dos problemas de integração manifestados.

Como Norman Birnbaum, creio que tenha mais sentido considerar as propostas de explicação de Marx e de Max Weber como complementares, em vez de vê-las como enfoques concorrentes.<sup>49</sup> Simplicando de modo grosseiro, pode-se dizer que Marx descobriu uma relação entre trabalho assalariado e capital o *novo princípio de organização*. A instituição do contrato de trabalho (assalariado) — com a qual se torna possível a emergência de uma classe social de produtores livres e liberados dos vínculos tradicionais próprios da organização do trabalho corporativa e feudal — torna-se o núcleo de um sistema de direito privado, plenamente desenvolvido somente no século XVIII. Ele encarna princípios universalistas e regulamenta as relações dos sujeitos jurídicos privados segundo normas gerais que delimitam terrenos de agir estratégico, terrenos em que os indivíduos privados isolados perseguem seus interesses desvinculados de uma eticidade concreta. A instauração de um mercado de trabalho significa que, no trabalho privado, penetram princípios universalistas. O trabalho assalariado é organizado na empresa capitalista. A firma — diferente, enquanto empresa, do orçamento doméstico e baseada na contabilidade racional — pode trabalhar de modo orientado para o lucro tão logo o trabalho se torna abstrato, ou seja, tão logo se torna um fator no cálculo dos custos e da rentabilidade. A forma do trabalho abstrato permite aquela diferenciação do sistema econômico em relação ao ordenamento político, diferenciação constitutiva para as sociedades modernas, e, ao inverso, encaminha a reorganização do Estado segundo os imperativos funcionais das relações econômicas (em suma: o surgimento do Estado moderno acompanhado pela burocracia, essa última exemplificada por Max Weber com base no protótipo prussiano).<sup>50</sup>

O interesse de Max Weber, por outro lado, volta-se para análises estruturais entre as diversas esferas da vida: as relações econômicas capitalistas, a administração moderna, o exercício permanente, o direito abstrato, a ética protestante, a democracia burguesa, a ciên-

cia ao mesmo tempo experimental e matematizada, a música contra-pontística, a pintura com perspectiva. Na linha desse processo global de racionalização, Weber fixa a atenção no interior das *estruturas de consciência*, que tiveram dupla relevância para a gênese da formação social moderna: *a*) estruturas de imagens do mundo, que — por meio de determinadas tradições, sobretudo de interpretações religiosas — foram traduzidas em orientações de valor e em disposições de comportamento, determinando assim a base motivacional de uma conduta racional de vida; isso se refere, entre outras coisas, segundo a tese weberiana, ao efeito socializante do protestantismo para a ética econômica dos empresários, na primeira fase do capitalismo; *b*) estruturas, acessíveis seletivamente em imagens do mundo já antes da passagem para a época moderna, determinaram o novo nível de aprendizado da sociedade. Isso diz respeito à materialização institucional dos princípios universalistas nas diversas esferas: antes de mais nada, no sistema do trabalho social, no momento em que surgiram mercados também para a mercadoria força de trabalho; depois, também no sistema do direito privado e numa administração pública modelada segundo as necessidades das relações de direito privado (com a imposição do “poder legal”); ademais, no setor da socialização, onde, com a privatização das atitudes de fé e o nascimento da família burguesa, ganharam influência princípios de ética e de realização ao mesmo tempo universalistas e individualistas; no sistema científico, que devia garantir um quadro adequado a discursos teóricos, ou seja, à argumentação pública e não submetida a limites; finalmente, na esfera da formação da vontade política (com a ampliação dos direitos de participação democrático-formais), bem como — com o aumento das compensações fornecidas pelo Estado do bem-estar — inclusive em esferas marginais da distribuição.

Essa enumeração não quer sugerir nenhum processo retilíneo no qual se veja a afirmação de estruturas unitárias de racionalidade em diversos subsistemas da sociedade, mas antes indicar o fato de que — com o princípio capitalista da organização — atingiu-se um nível de aprendizado cujas possibilidades estruturais foram exploradas, ainda que seletivamente, em processos de aprendizagem formalmente afins.<sup>51</sup> Como Max Weber não distinguiu com suficiente clareza entre, por um lado, o particular significado social-psicológico das estruturas universalistas de consciência na obra de mediação das estruturas da personalidade e da sociedade; e, por outro, o seu significado evolutivo *geral* para as próprias estruturas sociais, os resultados cognoscitivos a que ele chegou foram no mais das vezes entendidos — com base num conceito de causalidade demasiadamente restrito — como objeções contra

Marx, motivadas de um ponto de vista idealista. Isso foi tanto mais fácil quanto Weber, enquanto sociólogo, certamente investigou as diversas encarnações institucionais das estruturas de consciência, mas não analisou essas últimas no plano lógico.

As descrições estruturais do pensamento formal-operacional e da consciência moral guiada por princípios, que nos vêm hoje da psicologia cognoscitiva do desenvolvimento, oferecem um acesso melhor ao estudo dessas estruturas de consciência coletivamente partilhadas. Trata-se aqui, por um lado, da significação de uma moral universalista: *a*) para processos de socialização; *b*) para as relações pessoais em âmbitos privados do agir comunicativo (moral); *c*) para as instituições jurisdicionais; *d*) para a justificação do direito coercitivo abstrato e formal; *e*, portanto, *e*) para a delimitação de âmbito universalista do agir estratégico (“sociedade civil”). Enquanto isso, por outro lado, trata-se da institucionalização: *f*) de procedimentos próprios do pensamento objetivante e do cálculo (por exemplo, em firmas e em administrações públicas); *g*) do emprego de saber técnico e organizativo (por exemplo, no âmbito da produção ou no terreno militar); *h*) de métodos determinados para a aquisição de conhecimentos (nas ciências empíricas); *e*, finalmente, *i*) das atitudes, racionais com relação ao fim, em face dos problemas em geral (cf. a posição privilegiada dos funcionários públicos dotados de formação jurídica). Para além de tudo isso, são necessárias descrições estruturais para as estruturas simbólicas das identidades do Eu e de grupo, correspondentes a tais condições racionalizadas de vida.

B. Nelson colocou como tema de muitos de seus trabalhos precisamente essas modernas estruturas de consciência, preparando — pelo menos — a análise formal das mesmas.<sup>52</sup> Nelson se concentra nos discursos teológicos, filosóficos e jurídicos dos séculos XII e XIII na Europa, para mostrar a presença em conceitos-base como *universitas*, *civitas*, *persona*, *libertas*, *consentia*, *liber*, *machina*, etc., dos traços fundamentais de um pensamento que se apóia exclusivamente em argumentos e que se orienta de modo universalista. Por outro lado, Nelson estuda a dupla revolução dos séculos XVI e XVII — a Reforma (Lutero, Calvino) e a ciência moderna (Galileu, Descartes) — para demonstrar que, entre essas conquistas especificamente modernas, existem pontos em comum. Ambas recheiam, por exemplo, interpretações casuísticas e probabilísticas, e fundam na subjetividade do indivíduo uma absoluta certeza de fé ou de consciência: “Todos — Lutero, Calvino, Galileu, Descartes, Pascal — combatiam pela raiz a tardia casuística medieval da consciência e o probabilismo da opinião. Por outro lado, os seus ataques contra o conjuralismo, o ficcional-

lismo e o probabilismo de qualquer forma ou grau eram feitos em nome da certeza, tanto objetiva quanto subjetiva. Do ponto de vista desse ensaio, não tem nenhum peso o fato de que Lutero pensasse mal sobre a hipótese copernicana ou que Pascal fosse um católico devoto e não um calvinista. Sob o primeiro aspecto, deveriam ser abordadas as concepções de Calvino e de Lutero sobre a consciência, a lei antiga, a usura, os conflitos na Grã-Bretanha acerca da *common law*, a equidade, a liberdade de profecia, a luz interior, o contrato social, o cristão de corte. Sob o segundo aspecto, poderíamos considerar duas famosas controvérsias das quais dependia a sorte dos sistemas racionais: os conflitos entre Galileu e a Inquisição, e as *Cartas provinciais* de Pascal (1656), assim como as duras controvérsias sobre o sistema do probabilismo moral e a direção do cuidado das almas na Itália, Espanha, Portugal e outros lugares.<sup>53</sup> Parece-me particularmente interessante o fato de que, até o século XVI-XVII, completa-se uma clara divisão entre razão teórica e razão prática, entre uma lógica dos fatos e uma lógica das decisões: "Durante todo o período (até o século XVI-XVII) em discussão, deve-se recordar que as lógicas eram interdependentes, articuladas de fato em um único tecido de proposições centrado em torno da noção de consciência. Como o uso que se deduz de uma série de línguas europeias deveria servir para recordar, a *conscientia* latina era colocada no meio de dois termos de referência: a consciência moral do 'próximo domínio da justa razão na esfera moral' e o conhecimento científico. Portanto, não é de surpreender que todas as inovações social e culturalmente importantes, ocorridas no período de que tratamos, tenham tido de arrastar consigo contestações às (ou reconstruções das) lógicas de decisão nas esferas da ação e do pensamento, tanto no terreno científico quanto no moral".<sup>54</sup> A diferença de significado entre consciência moral e saber, entre *conscience* e *science*, mostra de modo exemplar que a conduta radical de vida na época moderna não mais se apóia numa imagem do mundo já plenamente estruturada do ponto de vista da argumentação, mas ainda capaz de unificar fé e saber no plano ontogenético. Fé e saber se separaram, do mesmo modo como se separaram — no interior do saber profano — a convicção prático-moral e o pensamento objetivante.

Hoje, Nelson crente poder explicar essas estruturas de consciências modernas, *que já são filhas da época moderna*, com a ajuda das estruturas de racionalidade que, nos séculos XII e XIII, presidiram o nascimento da modernidade. Essas estruturas universalistas das imagens do mundo, próprias da Alta Idade Média europeia, são consideradas por Nelson como exclusivamente ocidentais. Isso o induz, falsamente, a sobrecarregar essas estruturas de racionalidade, atribuindo-

lhes o papel de dar uma explicação idealista da época moderna, que teria nascido do "espírito ocidental". Ao contrário, creio que se possa dar uma explicação mais complexa e, ao que me parece, mais adequada se se partir da consideração de que o potencial universalista não é absolutamente uma peculiaridade das tradições ocidentais, mas pode, ao contrário, ser documentado em todas as imagens do mundo nascidas entre 800 e 300 a.C., na China, Índia, Grécia e Israel. Essas doutrinas superaram o pensamento mítico na medida em que objetivam o mundo *in totum*, distinguem a ordem natural da ordem histórica, dão forma ao conceito de uma lei abstrata, reduzem a um princípio a multiplicidade dos fenômenos e substituem as explicações narrativas com explicações argumentativas. Ao mesmo tempo, o indivíduo singular aprende a refletir sobre sua posição e sobre as suas realizações construtivas; por isso, surgem modelos individualizados do Eu e da alma.<sup>55</sup> Ora, todas essas imagens racionalizadas do mundo expressam estruturas universalistas de consciência, quer provenham de filósofos chineses, indianos e gregos, quer de profetas ou de Buda. Somente por essa razão é que elas expressam um corte revolucionário entre as civilizações arcaicas e as que se desenvolveram sob forma imperial. K. Jaspers fala de "período axial", já que foram abertas então possibilidades estruturais, "das quais a humanidade viveu até hoje (...). O fato é que, depois desse momento, a recordação e o despertar das possibilidades daquela época — renascimentos — sempre suscitaram um ímpeto espiritual".<sup>56</sup>

Porém, se aceitamos a consideração de que o potencial universalista da tradição ocidental não é de modo algum um fato único e, portanto, não é capaz de explicar por que as estruturas de consciência potencialmente disponíveis em vários lugares só foram exploradas e materializadas em instituições, para enfrentar os desafios evolutivos, num único desses lugares, devemos então empreender a tentativa de combinar as colocações teóricas de Marx e de Max Weber, de modo a extrair dessa combinação um fio condutor para formular o esboço de uma explicação. As observações seguintes pretendem ilustrar que aspecto deve ter tal fio condutor.

a) *Desafios evolutivos*. Devemos poder indicar problemas sistêmicos no feudalismo da Alta Idade Média, que superavam a capacidade de adaptação e de aprendizado dessa sociedade (que representa uma sociedade política de classe). Marx adotou, com boas razões, problemas econômicos que não podiam ser resolvidos com base numa produção feudal agrária com artesanato urbano. Seria preciso, nesse contexto, investigar o papel desintegrador do capital comercial, e verificar, entre outros, o argumento defendido por Dobb, segundo o qual

o comércio de grande distância e a economia monetária tinham levado, através do incremento dos consumos de luxo e de uma maior exploração, a desestabilizações plenas de conseqüências para o conjunto da economia.<sup>57</sup>

b) *O novo princípio de organização.* Os problemas que levam à dissolução do ordenamento feudal podem ser resolvidos se for diferenciado da esfera política um sistema de economia de mercado, remediado com base no trabalho assalariado (e se se criar uma relação complementar entre, de um lado, a economia, e, de outro, o sistema do direito privado, o Estado fiscal e a administração moderna). O núcleo institucional da nova forma de integração social é a delimitação interna de uma esfera de agir estratégico organizado de modo universalista (a reorganização das relações de trabalho na empresa capitalista).

c) *Potências particulares de inovação.* A partir do século XIII, começam a ser experimentadas na sociedade europeia, mas em locais específicos, formas capitalistas de produção (indústria baseada no *Verlagsystem*: cf. Pirenne, Dobb). Somente aqui se manifestaram — saindo de sua latência nas imagens do mundo — as estruturas universais de consciência presentes em todas as civilizações desenvolvidas; somente aqui se adensaram de tal modo os potenciais de inovação presentes nas elites artesanais (e, em particular, também comerciais) que se tornou possível deduzir das imagens do mundo princípios universais, institucionalizados depois no âmbito do trabalho social. Uma explicação de tal fenômeno deverá presumivelmente recorrer, em primeiro lugar, às circunstâncias particulares implícitas na divisão entre os poderes profanos e os espirituais<sup>58</sup> e no desenvolvimento *sui generis* das cidades ocidentais (com o nascimento de uma camada de burgueses).<sup>59</sup>

d) *Condições de estabilização.* Até a segunda metade do século XVI, o novo modo de produção foi, por assim dizer, apenas objeto de experimentações; somente com o fim do período Tudor é que o capitalismo se afirmou. Das condições de estabilização do ambiente do primeiro capitalismo fazem parte, entre outras coisas, o nascimento do sistema de Estados territoriais<sup>60</sup> e de uma divisão internacional do trabalho na economia mundial europeia (Wallerstein) e nos Estados dominantes, a “acumulação primitiva” e o surgimento de um “exército de reserva”; presumivelmente, também o influxo socializante de tradições culturais favoráveis nos estratos onde se recrutavam os empresários (uma versão fortemente modificada da tese weberiana sobre protestantismo e capitalismo conserva talvez o seu significado).<sup>61</sup>

e) *Das conseqüências formadoras de estruturas do novo modo de produção, fazem parte, antes de mais nada: a) o conflito — que se*

torna consciente enquanto conflito de classe — entre a desigualdade social inerente ao modo de produção e os postulados universalistas de igualdade enraizados no sistema político; b) um incremento permanente das forças produtivas que, embora sempre interrompido por crises, termina por encaminhar — no século XVIII — a mecanização da produção; c) a institucionalização e posterior exploração da ciência moderna, que se caracterizava pela objetivação metódica da natureza e só pôde ter vida graças a uma combinação de outro modo improvável entre o pensamento educado de modo discursivo, a matemática, a relação de experimentação com a natureza e uma atitude instrumental diante dos objetos (que foi exercitada no artesanato).

Se o desenvolvimento que acabamos de esboçar pudesse ser ulteriormente elaborado e completado, teríamos a explicação de como foram satisfeitas as mais importantes condições preliminares do processo que — hoje chamado de modernização — pôde ter início em suas variantes nacionais de desenvolvimento a partir do século XVIII.

## 5

Formulemos a hipótese de que possa ser defendida uma teoria da evolução social modelada segundo uma lógica de desenvolvimento: teoria cujos fundamentos indiquei aqui. Em que relação estaria uma tal teoria com a historiografia e com a pesquisa histórica? A relação com essa última não apresenta problemas. Na medida em que for operada como comparação tipológica entre estruturas e esquemas gerais de desenvolvimento, a pesquisa histórica terá uma insubstituível função heurística para a *formação* de teoremas de evolução; e, para a verificação de tais teoremas, tem a função técnica igualmente insubstituível de fornecer e avaliar dados. O problema é que — a essas funções da pesquisa histórica em relação a uma teoria da evolução social — não correspondem tarefas que essa teoria pudesse assumir em relação à historiografia. Com efeito, explicações em termos de teoria da evolução — digamos — da passagem para as grandes civilizações arcaicas (gênese do Estado) ou da transição para a época moderna (diferenciação de uma sociedade mercantil e gênese complementar do moderno Estado fiscal) não só não têm *necessidade* de ulteriores remodelamentos narrativos, mas nem sequer *podem* ser dadas em forma narrativa. No quadro da teoria do desenvolvimento, essas passagens devem ser pensadas como passagens abstratas a novos níveis de aprendizagem (que talvez ainda se deixem visualizar como estágios de desen-

volvimento no processo de formação do gênero humano); mas não podem — sem pôr em perigo o quadro categorial e, portanto, a força de explicação da teoria — ser retraduzidas em desempenhos de atores e reinterpretadas numa história que tenha tais atores como suportes. Busquei fundamentar metodologicamente esse ponto no item 2, mas gostaria de retomar essa questão sob ângulos um pouco diversos, buscando: 1) mostrar a historiografia como uma forma de aplicação do saber teórico; 2) mostrar a não validade de uma aplicação narrativa da teoria da evolução; e, ao contrário, 3) indicar qual é o contexto para o emprego prático de teorias da evolução.

1) A historiografia liga-se ao sistema narrativo de referência. Ora, com esse sistema de referência, nós não delimitamos uma esfera objetiva da ciência situada fora da experiência cotidiana; ao contrário: encontramos-lo diante de nós, antes de qualquer ciência, como uma forma cognoscitiva na qual recordar e restituir, ou seja, na qual tornar reproduzível a experiência cotidiana. A historiografia pode certamente ser considerada como uma forma estilizada superior do elemento narrativo cotidiano contido nos nexos de interação; mas sua ligação com o sistema narrativo de referência não faz senão reforçar uma reflexividade já inserida no mundo da vida. O historiador enquanto narrador histórico (ou historiógrafo) transcende a praxis vital não em virtude da atitude hipotética que assume enquanto “pesquisador histórico” crítico. A historiografia serve-se hoje do saber teórico e dos métodos de pesquisa oferecidos pelas ciências sociais e elaborados pela história como ciência, de modo que podemos formular a representação de um *continuum* entre narrações ingênuas e exposições históricas discursivamente enriquecidas. Mas, como exposição narrativa, ela é sempre afirmativa. Não diz como poderia ter sido, mas como foi. A história, por isso, não deixa de se referir à ação; e, nesse sentido, é tão “dogmática” quanto qualquer outra categoria de saber aplicado (por exemplo: as tecnologias).

No plano das considerações metodológicas, é fácil mostrar como a escolha dos eventos de referência, do quadro interpretativo, dos modelos racionais, etc., é de certo modo convencional e sempre dependente da situação hermenêutica que serve como ponto de partida para o narrador. Mas, tão logo o historiador começa a narrar, supõe um consenso sobre essas decisões, a fim de poder narrar — à luz do quadro interpretativo pré-escolhido — de que modo a história “verdadeiramente” ou “na realidade” se processou. O fato de que ele suponha tal consenso não é tão surpreendente: com efeito, quanto mais o histo-

riador concordar com a tradição vigente, tanto mais diretamente produzirá saber que serve como orientação para a ação, continuando, articulando, precisando e ampliando a consciência histórica que garante a identidade. Inclui-se a história que se comporta criticamente, que visa mais a dissolver as tradições do que vincular-se a elas — como, por exemplo, a história do império alemão escrita por Wehler —, cria uma *outra* tradição: uma história da liberalização bloqueada, das lutas sociais reprimidas, da emancipação fracassada, uma história benjamiana escrita da perspectiva dos vencidos. Mas, para tudo isso, deve-se novamente pressupor um consenso sobre o ponto de referência: nesse caso, o consenso dos que — em 1945 — sentiram-se liberados do nazismo. O fluxo da narração é *interrompido* pela argumentação; a historiografia não representa, com efeito, nenhum saber teórico, mas é, ao contrário, uma forma de aplicação desse saber.

Por outro lado, já o nome de *teoria* da evolução social assinala que se pretende estabelecer e pôr à prova, em atitude discursiva, hipóteses gerais sobre uma esfera objetiva que só se constitui com o auxílio de conceitos-base da teoria sistêmica e da lógica do desenvolvimento. O que ocorre se forem aplicados narrativamente, no quadro de uma história universal, teoremas com essa origem?

2) Quando teoremas de teoria da evolução são infiltrados na historiografia através do canal da sociologização — quando a teoria da evolução chega mesmo a ser inflada mediante a sua transformação numa história de dimensões supra-humanas —, surgem formas mistas teórico-narrativas, que têm um *status* problemático. Com efeito, isso leva a sobrecarregar a teoria da evolução com premissas e conceitos que só têm sentido em exposições narrativas. Tão logo as afirmativas básicas da teoria da evolução são projetadas no plano de uma narração da história da humanidade, os pressupostos formais de unidade, continuidade e limitação da história narrada adquirem um sentido substancial e, por isso, desviante. As coisas se apresentam então como se a *totalidade* da história fosse objeto da teoria da evolução transferida para o plano narrativo, e como se a evolução se desenvolvesse em torno de um sujeito humano-genérico, portador de uma *história do gênero* que se desenvolveria de *modo contínuo*. Dado que, com relação ao futuro, encontramos-nos no máximo em uma situação provinciana (já que a história “ainda não terminou”), uma teoria da *evolução* que se apresentasse como teoria da *história* ofereceria a proposta irrealizável de prever processos históricos (assumindo o papel de “adivinha”).



Ao contrário, U. Anacker e H. M. Baumgartner insistem com razão na consideração de que a idéia de uma história *in totum*, subjacente à construção de histórias, não pode ser hipostasiada: "A história só é possível como reconstrução retrospectiva de narrações sobre eventos do passado, escolhidos de certo modo arbitrariamente. A tese que disso resulta — ou seja, de não se tratar nem *da* história definitiva do passado, nem da história como nexos determinável do passado, presente e futuro, idéias privadas de contradições — essa tese leva a afirmar, ao que parece, que não tem mais sentido falar *da* história em geral (...). Se se coloca, porém, a questão de saber em que medida as narrações podem ser orientadoras de ações e, portanto, referidas ao agir humano, então deve-se tematizar — com atitude transcendental — a conexão entre narração e interesse, de modo que não somente as narrações singulares não caiam na pura arbitrariedade, mas também de modo que, ao mesmo tempo, seja preservado o *possível* nexos de todas as narrações entre si. No interesse em narrar, porém, esconde-se o interesse pela totalidade enquanto Totalidade da realidade temporal, a qual não é realizável e, todavia, deve ser pressuposta, já que é a *intenção* dirigida para construções narrativas que só são possíveis por causa de sua força (...). O 'sujeito' da história é idéia reguladora, no mesmo exato sentido em que o é a história: ambos têm o valor de princípio organizativo para a construção, ou seja, tanto para o conhecimento quanto para a ação. Portanto, enquanto princípio regulador, a história é necessária".<sup>62</sup> Já que o conceito de história submete-se a essas limitações transcendentais do seu uso, não pode se mesclar com o de evolução.

A teoria da evolução não se refere nem à Totalidade da história, nem a processos ou fatos históricos singulares, na medida em que esses forem apresentados como sucessões históricas e, portanto, narráveis de eventos. O material histórico passa antes por determinações próprias da evolução social. Essa não é um macroprocesso que se realiza num sujeito humano-genérico. Os portadores da evolução social são as sociedades e, mais ainda, os sujeitos de ação integrados nela. E a evolução deve ser lida com base em um modelo — a ser racionalmente reconstruído *ex post* — que põe em ordem hierárquica estruturas mais amplas. Separando essas estruturas dos processos através dos quais se modificam os sujeitos empíricos, não temos de resto necessidade de supor nem *unicidade de sentido*, nem *continuidade*, nem *necessidade* ou *irreversibilidade* do decurso histórico. Desse modo, damos-nos conta de que existem estruturas gerais de profundo entrançamento antropológico, as quais — formadas na fase de hominização — estabelecem qual é o estado inicial da evolução social: estruturas que, presumivelmente,

foram surgindo à medida que era remodelado e reorganizado, em condições de comunicação linguística, o potencial cognoscitivo e motivacional dos macacos antropóides. Tais estruturas básicas circunscervem o espaço lógico no qual pode se efetuar a formação de estruturas mais amplas. *Se e quando* se chega à formação de novas estruturas, contudo, é algo que depende de circunstâncias contingentes.

Limitações no uso do conceito de evolução resultam já do sentido em que empregamos o conceito de lógica do desenvolvimento. Sequências de desenvolvimento são reconstruíveis somente para as competências que, para nós, ao nível do desenvolvimento da sociedade que se nos apresenta em cada oportunidade como contemporâneo, são objetivamente acessíveis. Num contexto metodologicamente afirmativo, Marx desenvolveu a consideração de que o "trabalho" — como determinação universal dos sistemas sociais — tornou-se reconhecível somente na medida em que, com o desenvolvimento capitalista, afirmou-se na forma de trabalho abstrato, determinando o processo de socialização em seu conjunto. Tampouco podemos excluir *a priori* que, no futuro, se tornem acessíveis a uma reconstrução também outras estruturas além das estruturas de consciência cognoscitivo-instrumentais e prático-morais hoje conhecidas: estruturas que, num primeiro momento, dominamos de modo apenas intuitivo. Essa circunstância delimita a pretensão de validade da teoria da evolução somente às afirmações relativas a processos de aprendizagem social-evolutivos reconhecíveis retrospectivamente. Aliás, somente à luz de potenciais de inovação que podemos reconstruir *hoje* segundo lógicas de desenvolvimento é que aqueles processos se deixam identificar como processos gravidos de sequências para a evolução.

De resto, uma análise das lógicas de desenvolvimento só pode evitar passos em falso de tipo naturalista se não colocar ao mesmo tempo, de modo indutivo, os modelos de estrutura ordenados hierarquicamente; o que ela deve fazer, ao contrário, é justificar de modo sistemático a superioridade do nível posterior de aprendizagem com relação ao anterior. Esse enquadramento sistemático das capacidades de resolver problemas é possível se — como ocorre nas dimensões do conhecimento objetivante e da convicção prático-moral — as realizações forem continuamente mensuradas à luz de pretensões de validade universal (em nosso caso, a luz da verdade proposicional e da justeza normativa).<sup>63</sup>

3) Uma teoria da evolução aplicada narrativamente — e, com isso, resumo as considerações anteriores — faria explodir o sistema

narrativo de referência da historiografia e levaria a uma "teorização da história". Mas a "história" é uma forma cognoscitiva onde o saber teórico não é organizado, mas simplesmente aplicado. As exposições históricas são saber referido à ação, e encontram-se no mesmo plano da consciência histórica dos contemporâneos. Entre o historiógrafo e o seu destinatário não há defasagem: como não existe defasagem entre quem participa de um discurso e quem age.<sup>64</sup>

Mas, se é assim, continuam em aberto duas questões:

a) dada toda a importância que a pesquisa histórica tem para a teoria da evolução, é possível que essa não tenha, por sua vez, nenhum significado para a história como historiografia?

b) se a teoria da evolução social não é capaz de estruturar a história (historiografia) universal, onde é então que ela encontra sua aplicação?

ad a) Não estou certo de que uma teoria da evolução não possa talvez ser empregada enquanto uma metateoria, com o objetivo de avaliar as histórias concorrentes de uma mesma esfera de fenômenos. Talvez possam ser deduzidos de uma teoria da evolução pontos de vista capazes de criticar ou justificar orientações problemáticas e perspectivas narrativas. Dessa forma mediata, uma teoria da evolução poderia ainda "inspirar" a historiografia.<sup>65</sup> Isso significaria que a situação hermenêutica que serve como ponto de partida para o historiador não seria mais definida nem por tradições mais ou menos "naturais", nem por sistemas interpretativos de garantia da identidade dominantes em cada oportunidade concreta, mas sim pelo desenvolvimento discursivo da tradição.

ad b) As teorias da evolução e as explicações (baseadas em tal teoria) de impulsos evolutivos que marcaram épocas podem entrar naquele tipo de "discurso" em que "são debatidas" projeções concorrentes de identidade.<sup>66</sup> É nesse contexto que deve ser vista a função de crítica da ideologia, de encaminhamento aos processos de esclarecimento (*Aufklärungsprozesse*), que pode ser assumida pelas teorias da evolução aplicadas de modo reflexivo. Sobre tal tópico, não posso me estender mais neste local.<sup>67</sup>

Asserções baseadas na teoria da evolução e referidas a formações sociais contemporâneas, de resto, têm uma incidência imediatamente prática, na medida em que servem para o diagnóstico de problemas de desenvolvimento. Nesse caso, a necessária limitação a explicações retrospectivas do material histórico é suprimida, para deixar lugar a uma *retrospectiva delineada antecipadamente a partir de perspectivas de ação*: o diagnóstico da época assume o ponto de vista ficção da explicação, em termos de teoria da evolução, de um passado que será assim

no futuro. Isso é típico de teorias do presente que apresentam diagnósticos da época, como é o caso, por exemplo, da *Teoria da época contemporânea*, de Hans Freyer, de *O homem unidimensional*, de H. Marcuse, da *Teoria da sociedade pós-industrial*, de D. Bell, ou das *Reith Lectures* de R. Dahrendorf sobre *A nova liberdade*. Também análises marxistas do capitalismo desenvolvido costumam partilhar essa posição assimétrica do teórico que analisa os problemas de desenvolvimento do sistema social atual com o olho voltado para possibilidades estruturais que ainda não se institucionalizaram: e que talvez jamais encontrem uma encarnação institucional.

Pode-se ver, em tudo isso, que uma aplicação de teorias da evolução na análise da época tem sentido somente no âmbito de uma formação discursiva da vontade, ou seja, numa argumentação prática em que se trate de fundamentar a razão pela qual — em determinadas situações e por parte de determinados atores — deveriam ter sido escolhidas determinadas estratégias e normas de ação e não outras.

## NOTAS

(1) Cf. os volumes coletivos editados por H. U. Wobler: *Geschichte und Psychoanalyse*, Colônia, 1971; *Geschichte und Soziologie*, Colônia, 1972; *Geschichte und Ökonomie*, Colônia, 1973. Também o fascículo especial da *Kölnner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, editado por P. Lutz sobre o tema "Soziologie und Sozialgeschichte", Opladen, 1972; E. Schulz, "Rückblicke auf die Entwicklung der Geschichtswissenschaft", in E. K. Jäckel e E. Weymar (eds.), *Funktion der Geschichte in unserer Zeit*, Stuttgart, 1975, pp. 11 e ss.; R. Vierhaus, "Geschichtswissenschaft und Soziologie", in G. Schulz, *Geschichte heute*, Göttingen, pp. 69 e ss. Para a literatura anterior (até 1966), cf. minha resenha *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1970, pp. 91 e ss.

(2) T. Parsons, *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, 1966 (ed. bras. cit.); G. Lenski, *Human Societies*, Nova Iorque, 1970; S. N. Eisenstadt, *The Political System of Empires*, Nova Iorque, Nova Iorque, 1969; W. Zapf (ed.), *Theorien des sozialen Wandels*, Colônia, 1969; K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt, 1976. Para a literatura anterior, cf. H. B. Dreitzel (ed.), *Soziale Wandel, Zivilisation und Fortschritt als Kategorien der soziologischen Theorie*, Neuwied, 1967.

(3) E. Schulz (ed.), *Universalgeschichte*, Colônia, 1974, Introdução, pp. 11 e ss.; Cf. também A. Heuss, *Zur Theorie der Weltgeschichte*, Berlin, 1968.

(4) F. G. Meier, "Das Problem der Universalität", in G. Schulz (ed.), *Geschichte heute*, ed. cit., pp. 84 e ss.

(5) *Ibidem*, pp. 92 e ss.

(6) Cf. a segunda parte de H. U. Wehler (ed.), *Geschichte und Ökonomie*, cit., pp. 143 e ss., sobretudo as contribuições de J. Marczewski e P. Vilar.

(7) *Ibidem*, p. 180.

(8) C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1965; cf. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, cit., pp. 266 e ss.; H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt, 1972, pp. 249 e ss.

(9) H. M. Baumgartner tende a conceber a continuidade histórica exclusivamente como propriedade formal da construção narrativa, insistindo na tese de que "a continuidade histórica significa uma conformação autônoma, a qual não deriva dos sujeitos idênticos que duram no tempo, nem os recopia reproduzindo-os (...). A duração temporal de um evento ou de uma pessoa é certamente um pressuposto presente no substrato da história, mas não é ingrediente dessa e de sua continuidade" (*ibidem*, pp. 299 e ss.). Baumgartner não leva em conta o fato de que a dimensão narrativa não organiza apenas as histórias que o historiador narra, mas também as histórias do que ele narra: o historiador encontra-se com uma esfera objetiva já constituída e, mais precisamente, pré-constituída narrativamente. Portanto, a história é uma conexão vital objetiva, e não apenas algo construído "teoricamente" pelo historiador. As construções do historiador ligam-se sobretudo às que lhe são legadas pela tradição. Cf. a minha interpretação de Dilthey em *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1973 (ed. bras. cit.); cf. também R. Koselleck, "Darstellung, Ereignis und Struktur", in G. Schultz, *Geschichte heute*, cit., pp. 307 e ss.

(10) Veja-se a famosa edição revista: H. Baumgartner, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Frankfurt, 1973; *idem*, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt, 1974.

(11) H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte*, cit., pp. 277 e ss. Aceito a crítica de Baumgartner à minha anterior concepção (*ibidem*, pp. 239 e ss.), na medida em que percebo que o aspecto evolutivo (história do gênero do ponto de vista do processo de formação) e o histórico (história universal como construção narrativa) devem ser separados de modo analiticamente rigoroso, pois — caso contrário — disso poderia derivar as confusões que serão discutidas mais adiante (no item 5). Por outro lado, pretendo conservar com firmeza a idéia da objetividade da conexão vital histórica (ver nota 9) e não reduzir a continuidade das histórias narradas a condições formais da narração.

(12) H. Tenbruck, "Die Soziologie vor der Geschichte", in P. Ludz (ed.), *Soziologie und Sozialgeschichte*, cit., pp. 29 e ss.

(13) W. J. Cahnman e A. Boskoff, "Soziologie und Geschichte", in H. U. Wehler (ed.), *Geschichte und Soziologie*, cit., p. 168.

(14) A literatura relativa ao problema da explicação na história ampliou-se muito depois que W. Dray abriu a discussão sobre a aplicabilidade do modelo de Hempel-Oppenheim à história. Duas contribuições recentes são: K. Acham, "Zum wissenschaftlichen Status und zur Pragmatik der Geschichtswissenschaft", in H. Lenk (ed.), *Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie*, Braunschweig, 1971, pp. 129 e ss.; K. Hübner, "Erkenntnistheoretische Fragen der Geschichtswissenschaft", in E. Jäckel e E. Weymar (eds.), *Funktion der Geschichte*, cit., pp. 41 e ss. Falo de uma "aplicação narrativa" de hipóteses provenientes das ciências sociais porque considero que as explicações históricas só podem ser suficientemente analisadas quando a forma lógica da explicação for estudada em conexão com os conceitos fundamentais da exposição histórica, que são constitutivos para o objeto. Sobre o estado atual da discussão acerca da "compreensão" e da "explicação", encaminhada sobretudo pelo trabalho de G. H. v. Wright, *Explanation*

and Understanding, Ithaca, 1971, veja-se agora K. O. Apel, *Casual Explanation, Motivational Explanation, Hermeneutical Understanding*, manuscrito, 1975.

(15) H. U. Wehler, *Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918*, Göttingen, 1973. Os exemplos são extraídos do cap. I, pp. 19-40.

(16) *Ibidem*, pp. 63 e ss.

(17) *Ibidem*, pp. 107 e ss.

(18) *Ibidem*, p. 39.

(19) St. Rokkan, "Die vergleichende Analyse der Staaten — und Nationenbildung", in W. Zapf (ed.), *Theorien der sozialen Wandels*, Colômbia, 1969, pp. 228 e ss.

(20) Sobre os problemas de uma história reconstrutiva da ciência, cf. W. Dieckrich (ed.), *Theorien der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt, 1974.

(21) Recordo, como exemplo, o programa teórico desenvolvido por C. F. v. Weizsäcker, in *Einheit der Natur*, Munique, 1971.

(22) J. Piaget, *Abriß der genetischen Epistemologie*, Friburgo, 1974. Para a aplicação da sua lógica da competência à história da ciência, cf. J. Piaget, *Introduction à l'epistemologie génétique*, I-III, Paris, 1950.

(23) Cf., sobretudo, os trabalhos do *Committee on Comparative Politics* (CCP) of Social Science Research Council, presidido por L. W. Pye. O último volume de uma longa série de publicações é: Ch. Tilly (ed.), *The Formation of the National States in Western Europe*, Princeton, 1975.

(24) H. U. Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen, 1975.

(25) S. Verba, "Entwicklungskrisen und ihre Abfolge", in M. Jänicke (ed.), *Politische Systemkrisen*, Colômbia, 1973, p. 299. Cf., no mesmo volume, as contribuições de S. Huntington e S. C. Planagan.

(26) H. U. Wehler, *Das Deutsche Kaiserreich*, cit., pp. 233 e ss.

(27) *Ibidem*, pp. 288 e ss.

(28) R. Bendix, "Die vergleichende Analyse historischer Wandlungen", in W. Zapf (ed.), *Theorien des sozialen Wandels*, cit., p. 183.

(29) D. Lockwood, "Social Integration and System Integration", in G. K. Zoltschan e W. Hirsch (eds.), *Explorations in Social Change*, Londres, 1964, pp. 244-256; J. E. Bergmann, *Die Theorie des sozialen Systems von Talcott Parsons*, Frankfurt, 1967; J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1973 (ed. bras. cit.); N. Moutzels, "Social and System Integration", in *British Journal of Sociology*, XXV, 1974, pp. 395-409.

(30) J. Ritsert, "Substratbegriffe in der Theorie des sozialen Handelns", in *Soziale Welt*, XIX, 1968, pp. 119-137.

(31) Parsons, "Die jüngsten Entwicklungen in der strukturell-funktionalen Theorie", in *Kölnner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16, 1964, pp. 30-49; *idem*, "An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action", in S. Koch, *Psychology*, I, 3, Nova Iorque, 1959, pp. 612-712.

(32) Christoph Helberger, *Marxismus als Methode*, Frankfurt, 1972.

(33) T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, 1949.

(34) T. Parsons, R. Bales e E. A. Shils, *Working Papers in the Theory of Action*, Nova Iorque, 1953.

(35) T. Parsons, *Societies*, Englewood Cliffs, 1966 (ed. bras. cit.).

(36) N. Luhmann, "Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien", in *Zeitschrift für Soziologie*, 3, 1974, pp. 236-252.

(37) N. Luhmann, "Systemtheoretische Argumentationen", in J. Habermas e N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt, 1973, pp. 221 e ss.

- (38) N. Luhmann, *Evolution und Geschichte*, manuscrito, p. 24.  
 (39) J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaft*, cit., pp. 164 e ss.; R. Mayntz, "Art. Strukturell-Funktionale Theorie", in Berndorf-Bulow (eds.), *Lexicon der Soziologie*, Stuttgart, 1969; P. Ridder, "Historischer Funktionalismus", in *Zeitschrift für Soziologie*, I, 1972, pp. 333-352; R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus*, parte I, Frankfurt, 1973.

- (40) R. Döbert, *op. cit.*, pp. 66 e ss.  
 (41) *Ibidem*, p. 69.  
 (42) S. N. Eisenstadt, "Social Change and Development", in *idem* (ed.), *Readings in Social Evolution and Development*, Oxford, 1970, p. 16; cf. também o anterior trabalho desse mesmo autor: "Social Change, Differentiation and Evolution", in *American Sociological Review*, 29, 1964, pp. 375-386.  
 (43) *Ibidem*, pp. 19 e ss.

- (44) K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisiert Gesellschaften*, cit.  
 (45) R. Döbert, *Systemstheorie*, cit.  
 (46) Para o conceito de lógica do desenvolvimento, cf. A. Pinard e M. Lauréndeau, "Stage in Piaget's Cognitive-Developmental Theory", in D. Elkind e J. H. Flavell (eds.), *Studies in Cognitive Development*, Londres, 1969, pp. 121-170; J. H. Flavell e J. F. Wohlwill, "Formal and Functional Aspects of Cognitive Development", *ibidem*, pp. 67-120; J. H. Flavell, *An Analysis of Cognitive Development Sequences*, General Psychology Monographs, 86, 1972, pp. 279-350.

(47) Não só as estruturas de consciência prático-morais, mas também as *stricto sensu* cognitoscivas são plenas de significado para a passagem evolutiva a formações sociais superiores: por exemplo, estruturas temporais que fixam o modo pelo qual um sistema social pode se comportar em relação ao próprio passado e ao próprio futuro. Já que Luhmann menciona esse exemplo, gostaria aqui de confrontar — com relação às estruturas temporais — as estratégias de pesquisa características, respectivamente, de uma teoria funcionalista da evolução e de uma teoria da evolução inspirada numa lógica do desenvolvimento.

O âmbito de fenômenos é o mesmo em ambos os casos, tratando-se de mudanças evolutivas nas formas da consciência social do tempo, lidas nas estruturas da imagem do mundo e da elaboração especializada do passado, ou seja, na história: as representações míticas do tempo, nas quais os horizontes do passado e do futuro não são ainda claramente diferenciados (de tal modo que no "era uma vez" as duas dimensões passam uma na outra); as representações do tempo nas grandes civilizações, que coordenam o ciclo cósmico e o das épocas da vida mediante uma sucessão linear de eventos políticos (a escatologia constitui aqui uma forma particular de coordenação, que na idéia da "história da salvação" já contém um modelo para a história universal que será mais tarde concebida como unidade); finalmente, as modernas representações de um tempo historicizado, que — com a consciência reflexiva de seus horizontes temporais — tornam possível o conceito de *uma* história como continuidade, produzida pela tradição de interpretações (em si mesmo escalonadas) do que, *em cada oportunidade*, são os passados. Luhmann (*Weltzeit und Systemgeschichte*, in P. Luchs (ed.), *Soziologie und Sozialgeschichte*, cit., pp. 81-115) reexamina — guiado pela teoria sistêmica — esses conceitos-base do tempo social e os entende como uma forma particular de reprodução da seletividade. Assim, a diferenciação dos horizontes temporais — tão plena de consequências para a evolução — nos é apresentada somente como resultado da crescente complexidade sistêmica: horizontes temporais mais complexos — ou seja, mais amplos, mais abstratos e mais diferenciados — são mais adequados à conservação de sociedades mais complexas, já

que permitem a essas manter relações ambientais complexas e, ao mesmo tempo, simplificadas (pois recordar e esquecer são realizações complementares). Isso tudo não explica nada: uma vez analisada a consciência social do tempo no interior de conceitos-base funcionalistas, não é mais sequer possível explicar a gênese das estruturas temporais.

As coisas se passam diversamente se abordarmos as estruturas temporais vigentes não mediante uma redução funcionalista, mas através de uma reconstrução racional. Um exemplo — que dá um primeiro passo no sentido de uma reconstrução das estruturas temporais hoje dominantes e deriváveis da historiografia moderna — são as pesquisas de Koselleck sobre a singularização, temporabilidade e aceleração da "história" a partir do século XVIII (R. Koselleck, "Historia Maagistra Vitae", in M. Riedl (ed.), *Natur und Geschichte*, Stuttgart, 1967, pp. 196-220). Um passo ulterior foi dado por Danto, com sua análise das estruturas temporais da narração, análise que poderia ser talvez efetuada de modo ainda mais rigoroso com os meios da lógica temporal. Uma descrição estrutural satisfatória da consciência temporal moderna poderia ser cotada com descrições estruturais afins, relativas a outras estruturas temporais documentáveis na historiografia política, nas grandes religiões e em interpretações cosmológicas do mundo, em crônicas antigas das gestas dos dominadores, em cosmogonias e em tradições míticas locais. Suponhamos que disso resulte uma variante do modelo de lógica do desenvolvimento demonstrado por Piaget para a ontogênese (no qual os conceitos do tempo físico e do tempo "vivido" — ou seja, social — se modificam, de modo evidente, ao mesmo tempo em que se modificam os estágios do desenvolvimento cognoscitivo geral: cf. J. Piaget, *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, Paris, 1946); nesse caso, a série reconstruída de desenvolvimento das estruturas temporais coletivamente partilhadas contribuiria para explicar os processos social-evolutivos de aprendizagem. Nem toda explicação de mudanças de estado ou de estrutura significa, com efeito, uma explicação produzida com o auxílio de hipóteses nomológicas interpretadas como leis de natureza.

(48) Cf. o manuscrito de Luhmann sobre a evolução e a história, acima citado.  
 (49) N. Birbaun, "Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Max Weber", in C. Seyfarth e M. Sprondel (eds.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt, 1973, pp. 38-64.  
 (50) À diferença do que ocorre com o Estado nas sociedades tradicionais, em particular nos grandes impérios, o Estado moderno é habitualmente caracterizado pela territorialidade, pela monopolização da violência legítima e por uma administração central completamente organizada. Pelo menos de igual importância — e mais esclarecedoras sob o ângulo genético — são duas características ulteriores: a soberania face ao exterior (isso significa o reconhecimento da autonomia do Estado num sistema de Estados, cujas relações paritárias recíprocas repousam sobre a *ultima ratio* do emprego da força militar); e, por outro lado, a especificação funcional do exercício da violência legítima no interior (isso significa diferenciação e autonomização com relação a todos os outros sistemas parciais, em particular a separação entre o sistema político e o econômico). Essa relação, de resto, já foi bem analisada por Marx. Cf. L. Basso, "Società e Stato nella dottrina di Marx", in *Problemi del socialismo*, 1973, 13/14, pp. 128-129.

"Todavia, a independência do poder político é sempre condicionada, na realidade, pelas estruturas sociais contra as quais não se pode praticar violência; somente uma transformação das estruturas pode levar a uma transformação radical do poder. Sob esse aspecto, aliás, podemos dizer que o poder político tem maior independência nas sociedades pré-capitalistas do que na capitalista, já que o funcionamento da sociedade é menos complexo, os mecanismos são mais simples ou mesmo elementares (economia agrícola aldeã), o que pode permitir ao poder central uma margem de manobra mais ampla (...). Com efeito, não se devem confundir dois problemas diversos: a autonomia do

momento político com relação aos diversos setores da classe dominante e a autonomia com relação ao sistema em seu conjunto. Quanto ao primeiro aspecto, a autonomia — ou melhor, a especificidade do momento político — surge apenas com a sociedade capitalista, que confia a uma camada especializada a gestão do poder político, ao passo que nas sociedades pré-capitalistas há coincidência das pessoas que exercem o poder econômico e o poder político; o problema da respectiva autonomia, portanto, não existe. Mas, ao contrário, se considerarmos o segundo aspecto, ou seja, a autonomia com relação ao funcionamento do sistema, ela será tanto menor quanto maior for a complexidade dos mecanismos sociais em que o Estado está inserido como um elemento essencial do funcionamento dos mesmos, mas de cujo funcionamento, por seu turno, o próprio Estado depende. É evidente que as possibilidades de se contrapor à lógica do sistema, a que o Estado é chamado a servir, são mínimas ou mesmo nulas (...). Claus Offe concebe de modo similar a relação entre Estado e economia no capitalismo desenvolvido (*Berufs-bildungsreform*, Frankfurt, 1975, pp. 23 e ss.).

A conexão entre o nascimento do moderno sistema dos Estados e o desenvolvimento econômico capitalista, sublinhada entre outros por F. Braudel (*La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 1966), é de certo modo relativizada por outros autores (cf., por exemplo, Ch. Tilly, "Reflections on the History of European State-Making", in Ch. Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, 1975, pp. 71 e ss.).

(51) Um desenvolvimento nas estruturas de racionalidade deve sugerir menos ainda a impressão de um progresso linear nas conexões vitais reais. Novos níveis de aprendizado não significam apenas mais amplas margens de opção, mas também uma restrição estrutural dos novos recursos, o que significa novos tipos de ônus. Tudo isso foi tratado por Horkheimer e Adorno na *Dialektik der Aufklärung*; ver também o excerto contido no capítulo 4 deste volume.

(52) B. Nelson, *The Idea of Usury*, Chicago, 1949; idem, "Probabilists, Antiprobabilists and the Quest for Certitude in the 16th and 17th Century", in *Actes du Xme Congrès International d'Histoire des Sciences*, vol. 1, Paris, 1965, pp. 267-273; idem, "Scholastic Rationales of Conscience", in *Journal for Sociological Studies in Religion*, 7, 1968, pp. 157-177; idem, "The Early Modern Revolution in Science and Philosophy", in *Boston Studies* 3, Dordrecht, 1968, pp. 1-40; idem, "Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters", in *Sociological Analysis* 34, 1973, pp. 79-105; idem, "Sciences and Civilizations, East and West: J. Needham and Max Weber", in *Boston Studies* 11, Dordrecht, 1974, pp. 445-488.

(53) B. Nelson, "Conscience and the Making of Earling Modern Culture: The Protestant Ethic beyond Max Weber", in *Sociological Research*, 36, 1969, p. 12.

(54) B. Nelson, *ibidem*, p. 11.

(55) K. Eder, "Die Entstehung rationalisierter Weltbilder", in *Verhandlungen des 17. Deutschen Soziologentages*, Stuttgart, 1976.

(56) K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Munique, 1950.

(57) M. Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, Nova Iorque, 1947 (ed. brasileira. *A evolução do capitalismo*, Zahar, Rio, 1978). Para o nascimento de uma "European World Economy", a partir de meados do século XV, cf. I. Wallerstein, *The Modern World System*, vol. 1, Nova Iorque, 1974.

(58) S. N. Eisenstadt, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", in *Kölnner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 22, 1970, pp. 1-23, 265-299.

(59) O. Brunner, "Stadt und Bürgertum in der Europäischen Geschichte", in idem, *Neue Wege der Sozialgeschichte*, Göttingen, 1956, pp. 97-115; cf. também P. E. Schramm, *Hamburg. Deutschland und die Welt*, Munique, 1943.

(60) St. Rokkan — em "Dimensions of State Formation and Nationbuilding", in Ch. Tilly (ed.), *Formation of National States*, cit., pp. 562-600 — sublinha o papel sobretudo frendor que o cinturão de cidades que ia do Báltico, através de Flandres e da Alemanha meridional, até a Itália do Norte teve — durante o primeiro período do capitalismo — no processo de formação dos Estados territoriais. Se as metrópoles comerciais e sua imediata periferia são importantes para o nascimento do modo capitalista de produção, têm igual importância — para a sua consolidação — os Estados de superfície, nos quais é a produção rural que, num primeiro momento, passa a ter como base a nova forma do trabalho assalariado.

(61) A posição weberiana é defendida de modo relativamente ortodoxo por B. Nelson, "Weber's Protestant Ethic", in Ch. Glock e Ph. E. Hammond (eds.), *Beyond the Classics*, Nova Iorque, 1973, pp. 71-130. Cf., ao contrário, H. Lüthy, "Variationen über ein Thema von Max Weber", in Seyfarth e Sprondel (eds.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, cit., pp. 99-122.

(62) *Verbete Geschichte*, in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. II, Munique, 1973, pp. 555 e ss. Cf. também H. M. Baumgartner, "Narrative Struktur und Objektivität, Wahrheitskriterien im Historischen Wissen", in J. Rüsen (ed.), *Historische Objektivität*, Göttingen, 1965.

(63) Cf. J. Habermas, "Was heisst Universalpragmatik?", in K. O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie. Theorie-Diskussion*, Frankfurt, 1976.

(64) Para a distinção entre ação e discurso, cf. J. Habermas, "Wahrheitstheorien", in *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift Walter Schulz*, Pfullingen, 1973.

(65) Essa questão faz parte do âmbito de problemas de uma ciência histórica, a cuja renovação se dedicou J. Rüsen. Podem-se ver os seguintes trabalhos: *Begriffene Geschichte*, Paderborn, 1969; "J. G. Droysen", in H. U. Wehler (ed.), *Deutsche Historiker*, vol. II, Göttingen, 1971, pp. 7-24; "zur Logik der historischen Erkenntnis", in *Philosophische Rundschau*, 20/21, 1974, pp. 269-286, pp. 24-55.

(66) Cf., sobre isso, o ensaio "As sociedades complexas podem formar uma identidade racional de si mesmas?", incluído neste volume.

(67) Veja-se a "Introdução" à nova edição de J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1971.

**IV**  
**Legitimação**



## *Problemas de Legitimação no Estado Moderno*

*Em outubro de 1975, a Deutsche Vereinigung für politische Wissenschaft realizou um congresso em Duisburg, que foi aberto com uma conferência de Wilhelm Hennis. A minha conferência-resposta tinha por base o texto seguinte, do qual a revista Merkur (XXX, janeiro de 1976) publicou uma versão reduzida.*

Saber do que se fala sempre ajuda; de resto, se se trata do problema da legitimidade, é preciso sabê-lo de modo particularmente exato. Quanto a isso, estou de acordo com Hennis. Mas ele se detém em observações polêmicas. Seu conceito de legitimação é tão pouco claro, tão pobre em seu conteúdo sistemático, que — tentando suprir as lacunas — terei de procurar agrupar algumas palavras-chave para uma teoria da legitimação, deixando para depois a tarefa retoricamente mais convidativa de uma antipolêmica.

Depois de algumas distinções introdutórias à análise dos conceitos (1), gostaria de examinar o princípio de legitimidade próprio da época moderna (2), com o objetivo de mostrar depois como a moderna problemática da legitimação nasce das estruturas do Estado burguês (3) e como essa temática sofre deslocamentos na sociedade capitalista (4). Para concluir, pretendo submeter a verificação diferentes conceitos de legitimação, com a finalidade de justificar, reconstrutivamente, o conceito que utilizo aqui (5).

1. Legitimidade significa que há bons argumentos para que um ordenamento político seja reconhecido como justo e equânime; um ordenamento legítimo merece reconhecimento. *Legitimidade significa*

que um ordenamento político é digno de ser reconhecido. Com essa definição, sublinha-se que a legitimidade é uma exigência de validade contestável; e que é (também) do reconhecimento (pelo menos) factual dessa exigência que depende a estabilidade de um ordenamento de poder. Assim, tanto no plano histórico como no analítico, esse conceito encontra aplicação sobretudo nas situações em que a legitimidade de um ordenamento torna-se objeto de polémica: no qual, como dizemos, surgem problemas de legitimação. Uns afirmam e outros contestam a legitimidade. Esse é um evento singular: Tallyrand se esforça para legitimar a dinastia borbônica. Eventos dessa natureza, no moderno Estado constitucional (que institucionaliza uma oposição), perdem seu caráter dramático: ou seja, são tornados inexplorados e normalizados. Por isso, é realista falar hoje de legitimação como de um problema permanente. Naturalmente, também nesse quadro, os conflitos de legitimação irrompem somente diante de questões de princípio (como, por exemplo, em 1864, sobre o direito do Parlamento prussiano de controlar o orçamento). Esses conflitos podem levar a uma temporária perda da legitimação; e, em certas circunstâncias, isso pode ter consequências críticas para a estabilidade de um regime. Quando o desfecho de tais crises de legitimação liga-se à mudança das instituições de base não somente do Estado, mas da sociedade inteira, falamos então de revolução. (Não é uma contribuição à clareza falar de revolução a respeito da Reforma ou da introdução do tear mecânico ou do idealismo alemão, inflacionando assim a expressão.)

Menos trivial é o campo de aplicação do conceito de legitimidade. Somente ordenamentos políticos podem ter legitimidade e perdê-la; somente eles têm necessidade de legitimação. As *corporations* multinacionais ou o mercado mundial não são passíveis de legitimação. Isso vale igualmente para as sociedades pré-estatais, chamadas de primitivas, que são organizadas segundo relações de parentesco. Decerto, existem nessas sociedades determinados mitos que interpretam a ordem natural e social, fixando a inclusão num grupo tribal (bem como seus limites) e assegurando assim uma identidade coletiva. As imagens míticas do mundo, nesse caso, tiveram para as normas sociais mais um significado constitutivo do que o de uma legitimação *a posteriori*.<sup>1</sup>

Somente com os ordenamentos políticos é que começamos a falar de legitimidade. O poder político cristalizou-se historicamente em torno da função de uma magistratura régia, do núcleo de uma regulamentação de conflitos sobre a base de normas jurídicas reconhecidas (e não mais apenas do poder de arbitragem). A esse nível, a jurisprudence se baseia numa posição que deve sua autoridade à capacidade de dispor do poder de sanção que é própria de um sistema jurídico,

e não mais apenas a um *status* parental (e ao papel de mediação de um juiz-árbitro). O poder legítimo de um juiz pode ser tornar o núcleo de um sistema de poder ao qual a sociedade delega a função de intervir quando a sua própria integridade é posta em perigo.<sup>2</sup> É verdade que o Estado, por si só, não produz a identidade coletiva da sociedade, nem opera a integração social através de normas e valores, que não caem sob seu poder de disposição. Mas, dado que o Estado toma a si a tarefa de impedir a desintegração social por meio de decisões obrigatórias, liga-se ao exercício do poder estatal a intenção de conservar a sociedade em sua identidade normativamente determinada em cada oportunidade concreta. De resto, é esse o critério para mensurar a legitimidade do poder estatal, o qual — se pretende durar — deve ser reconhecido como legítimo.

Em recentes teorias do desenvolvimento político que pretendem explicar a gênese do Estado moderno, são enumeradas como problemas sistêmicos gerais a garantia da identidade, a conquista de legitimação e a integração social.<sup>3</sup> A reformulação desses conceitos em chave de teoria sistêmica, porém, oculta o nexo que é constitutivo para o poder político. O sistema parcial político assume a tarefa de proteger a sociedade da desintegração, mas não pode dispor livremente do potencial de integração social ou do poder de definição graças aos quais é fixada a identidade da sociedade que se pretende conservar. No estádio evolutivo caracterizado pelas sociedades organizadas de modo estatal foram cunhadas diversas formas de identidade: o império, a comunidade cidadina, o Estado nacional. Conciliáveis somente com determinados tipos de poder político, elas não coincidem, contudo, com esses. Um império mundial, uma *polis*, uma comuna medieval, uma nação expressam, respectivamente, a conexão de ordenamentos políticos diversos com uma forma de vida (*ethos*).<sup>4</sup> Portanto, com toda razão, as pesquisas sobre a modernização tratam o processo *state-building* e o processo *nation-building* como processos diferentes, embora interdependentes.

Não é uma consideração trivial a que limita a categoria de legitimidade às sociedades organizadas de modo estatal. Fixar assim os conceitos tem implicações empíricas, algumas das quais gostaria de recordar aqui.

a) Se equipararmos força legítima e poder político, teremos de — entre outras coisas — afirmar que, sem recorrer a legitimações, não é possível a nenhum sistema político assegurar a lealdade das massas, ou seja, a disponibilidade dos seus membros à obediência. Nas artísticas discussões sobre o tipo weberiano de poder legal — a ser "legitimado" somente por meio de procedimentos técnicos —, somente Carl

Schmitt e Niklas Luhmann aproximaram-se da tese segundo a qual as decisões produzidas legalmente, no Estado moderno, são aceitas de um modo, por assim dizer, privado de motivos. Num plano um pouco diferente, encontramos a tese de que a integração estatal pode, em princípio, ser substituída pela integração de sistema, ou seja, pelas funções latentes de estruturas (ou mecanismos) sociais não normativos.<sup>5</sup> Corresponde a isso a afirmação de que as realizações do sistema podem tornar superfúas às legitimidades: ou seja, de que a eficiência (*observable* de modo neutro) do aparelho estatal ou do sistema econômico (e não somente a eficiência que é percebida e avaliada pelos interessados) produz legitimidade.<sup>6</sup> Essas afirmações não são conciliáveis com o uso proposto do conceito de legitimidade.

b) Problemas de legitimidade, segundo esse uso linguístico, não são de resto uma especialidade moderna. Eram difundidas em Roma ou na Idade Média europeia as fórmulas de *legitimum imperium* ou do *legitimum dominium*.<sup>7</sup> Em função desse seu objeto, as teorias políticas se ocupam da ascensão e da queda do poder legítimo: na Europa, a começar por Aristóteles, se não mesmo por Solon.<sup>8</sup> E pode-se demonstrar que conflitos de legitimidade existiram em todas as grandes civilizações antigas, e até mesmo nas sociedades arcaicas; que essas — no curso da colonização — entraram em colisão com conquistadores provenientes de sociedades organizadas de modo estatal. Nas sociedades tradicionais, os conflitos de legitimidade assumem tipicamente a forma de movimentos messiânicos ou proféticos. Esses se dirigem contra a versão oficial de uma doutrina religiosa que legitima o Estado ou um poder sacerdotal, a Igreja ou uma dominação colonial; os rebeldes apelam então para o conteúdo religioso originário daquela doutrina. São exemplos os movimentos proféticos em Israel, a difusão do cristianismo primitivo no Império Romano, os movimentos heréticos da Idade Média até a guerra dos camponeses, mas igualmente os movimentos messiânicos e milenaristas entre os indígenas, que tomam dos senhores coloniais sua própria religião para voltá-la contra eles, criticando a sua legitimidade. V. Lanternari cita a palavra revedadora de um profeta zulu: "Primeiro, nós tínhamos a terra, vocês tinham a Bíblia; agora, vocês tomaram a terra e só nos resta a Bíblia".<sup>9</sup> Não posso compreender como — diante de tais fenômenos em escala mundial — possa se insistir em reservar os problemas de legitimidade à sociedade burguesa e ao Estado moderno.

c) Mas considero particularmente incompreensível que os problemas de legitimidade — como afirma Hemnis — não devam ter nada a ver com os conflitos de classe. Com a diferenciação de um centro político de direção e de controle, surge a possibilidade de desvincular

do sistema de parentesco (e de reorganizar segundo relações de poder) o acesso aos meios de produção e a apropriação da riqueza socialmente produzida. Essa possibilidade estrutural foi explorada em todas as grandes civilizações. Dela nasceu uma estrutura de classe que, decerto, não se expressa ainda como articulação sócio-econômica de classe, mas sim como estrutura de privilégios de camadas, castas, estratos sociais, etc. Todos os sinais indicam que, nos antigos impérios, a estratificação, a exploração, a violência social exercida *face to face* atingiram um nível elevado. Basta estudar a história do regime penal para ver que, nessas sociedades tradicionais, estão presentes conflitos estruturais que desembocam continuamente em crises de legitimidade. Basta ler em Rostowzoff os capítulos sobre os Gracos e os inícios dos abalos políticos e sociais em Roma.<sup>10</sup>

Na Europa medieval, houve grande difusão das revoltas de camponeses, aprendizes artesãos e de inteiras cidades; muitas não alcançaram o nível da crise de legitimidade, mas isso ocorreu frequentemente, quando elas se articularam com movimentos heréticos. São exemplos de tal articulação os irmãos e irmãs do Espírito Santo, uma seita pantelista que se propagou em torno de 1300 em ambas as margens do Baixo Reno,<sup>11</sup> ou a obra de franciscanos radicais nas cidades setentrionais italianas no século XIV.<sup>12</sup> As guerras dos camponeses são apenas o último elo de uma longa cadeia de movimentos de revolta fundados sobre heresias e socialmente motivados.<sup>13</sup> E não me parece necessário gastar mais palavras sobre o fundamento de classe das revoluções burguesas.

Não é particularmente surpreendente que conflitos de classe estejam na base dos diversos fenômenos de ilegitimidade; a organização estatal da sociedade, com efeito, é a mais importante condição de uma estrutura de classe no sentido marxiano. Naturalmente, os conflitos de legitimidade não são regularmente travados em termos de conflito econômico, mas sim no plano das doutrinas legitimadoras. Eles devem se ligar às definições da identidade coletiva; e essa, por sua vez, pode se apoiar somente em estruturas que produzem unidade e asseguram consenso, como são a língua, a participação étnica, a tradição — ou mesmo a razão. (A única exceção que conheço é o partido comunista, o qual — em certos períodos — determinou a identidade do movimento operário; mas, também ele, somente em primeira instância é uma estrutura produtora de consenso, já que o objetivo de fato do movimento guiado pelo partido comunista é o de tornar supérfluo o partido enquanto tal.)

Pego permissão para resumir brevemente essa análise conceitual. Por *legitimidade*, entendo a capacidade de um ordenamento político de

ser reconhecido. A exigência ou pretensão de legitimidade liga-se à conservação, no sentido da integração social, da identidade normativamente estabelecida de uma sociedade. As legitimidades servem para satisfazer essa pretensão, ou seja, para mostrar como e por que instituições existentes (ou propostas) estão aptas a empregar a força política, de modo a realizar os valores constitutivos da identidade de uma sociedade. O fato de que as legitimidades convençam ou mereçam a crença depende certamente de motivos empíricos; mas esses motivos não se formam de modo autônomo com relação à força de justificação, a ser formalmente analisada, que é própria das legitimidades, ou — como se poderia dizer — do potencial de legitimação ou dos motivos que possam ser mobilizados. O que é aceito como motivo e como algo capaz de conseguir consenso — e, portanto, de criar motivações — depende do nível de justificação exigido em cada oportunidade. Querendo usar de modo retrospectivo o conceito de legitimação, passarei agora a analisar brevemente essa estrutura interna das justificações.

2. P. von Kiehlmansegg criticou de modo convincente os tipos weberianos da legitimidade, propondo indicar tradicionalismo e ca- risma como condições assumíveis por qualquer ordenamento legítimo. Esses aspectos da produção e da conservação do poder legítimo devem permanecer para nós como algo distinto das modulações do poder legítimo, ou seja, dos tipos de poder. E aqui podemos novamente separar os fundamentos legitimadores das institucionalizações do poder. Com um determinado nível de justificação, são conciliáveis determinados sistemas institucionais e não outros.

Posso apenas ilustrar com poucas indicações — mas não caracterizar com base em suas qualidades formais (como seria necessário) — os níveis de justificação historicamente conhecidos. Nas primeiras grandes civilizações, as famílias dominantes justificaram-se com a ajuda dos mitos sobre a origem. Assim, os faraós representaram-se inicialmente como deuses: por exemplo, como deus Horus, filho de Osíris. A esse nível, bastam fundamentos narrativos suficientes, ou seja, contos míticos. Com o desenvolvimento imperial das antigas civilizações, cresce a necessidade de legitimação; não é mais apenas a pessoa do senhor que deve ser justificada, mas sim um ordenamento político (que é possível que o senhor transgrida). Servem a esse fim as éticas fundadas cosmologicamente, as religiões e filosofias que remetem aos grandes fundadores (como Confúcio, Buda ou Sócrates), aos profetas de Israel e a Jesus.<sup>14</sup> Essas imagens racionalizadas do mundo têm a forma de saber dogmatizável. No lugar das narrativas, surgem os argu-

mentos. Decerto, conservam-se fundamentos últimos, princípios unificadores, que explicam o mundo em seu conjunto (o mundo da natureza e o mundo dos homens). Encontra-se nesse nível também a tradição do pensamento ontológico. Finalmente, na época moderna, sobretudo depois do nascimento da ciência moderna, aprende-se a distinguir rigorosamente entre as argumentações teóricas e as práticas. Torna-se problemático o status dos fundamentos últimos. É reconstruído o direito natural clássico; as novas teorias jusnaturalistas, que legitimam o surgimento do Estado moderno, pretendem validade independentemente de cosmologias, religiões e ontologias.

Em Rousseau e em Kant, esse desenvolvimento leva à consequência de que, em questões práticas, em questões de justificação relativas a normas e ações, o princípio formal da razão substitui os princípios contuendísticos como a natureza ou Deus. Aqui, as justificações não se apóiam somente em argumentos (o que já ocorria também no quadro de imagens do mundo filosoficamente modeladas). Mas, agora que os fundamentos últimos não podem mais ter plausibilidade teórica, são as próprias condições formais da justificação que recebem força legitimadora. Os procedimentos e premissas de um acordo racional tornam-se eles mesmos princípio. Nas teorias contratualistas — de Hobbes e Locke a John Rawls<sup>15</sup> — a ficção do estado de natureza ou de uma original position tem também o sentido de especificar as condições com base nas quais um acordo poderá expressar o interesse comum de todos os participantes; e, portanto, poderá valer como racional. Nas teorias de tipo transcendental, desde Kant até Karl-Otto Apel,<sup>16</sup> essas condições — enquanto pressupostos universais e inevitáveis da formação racional de vontade — são transferidas ou para um sujeito em geral ou para uma comunidade de comunicação ideal. Mas, em ambas as tradições, são as condições formais de uma possível formação do consenso que recebem força legitimadora, enquanto substitutos dos fundamentos últimos.

Por “níveis de justificação”, desse modo, entendo as condições formais da aceitabilidade dos fundamentos, que conferem eficácia às legitimidades; em suma, que lhes conferem a força de obter consenso e de formar motivos. Esses níveis podem ser colocados em ordem hierárquica. As legitimidades de um estágio superado, qualquer que seja seu conteúdo, são invalidadas quando se passa para o estágio imediatamente superior: não é mais esse ou aquele fundamento, mas sim a espécie de fundamento que não convence mais. Tal invalidação dos potenciais de legitimação de inteiros blocos de tradição verificou-se nas grandes civilizações com o afastamento em relação ao pensamento mítico; na época moderna, em relação a figuras cosmológicas, religiosas e

ontológicas do pensamento. Minha suposição é que os saltos ocorridos no processo de invalidação ligam-se às passagens para novos níveis de aprendizado que tiveram lugar na evolução social: níveis de aprendizado que fixam as condições dos processos de aprendizagem, tanto na dimensão do pensamento objetivante como naquela da intuição prática. Porém, não posso me ocupar aqui mais longamente dessa questão. De qualquer modo, para os problemas de legitimidade surgidos na época moderna, é decisivo o fato de que o nível de justificação torna-se reflexivo. Os procedimentos e as premissas da justificação são agora os fundamentos legítimos sobre os quais se apóia a validade das legitimidades. A idéia do acordo que se verifica entre todos — e entre todos enquanto livres e iguais — determina o tipo de legitimidade por procedimentos (*prozeduralen Legitimitätstypus*), que é próprio da época moderna. (Ao contrário, era a idéia do saber, objeto de ensinamento e relativo a uma ordem do mundo, que determinava o tipo clássico de legitimidade.) A isso corresponde uma mudança na posição dos sujeitos. O mito — numa atitude ingênua — é considerado como verdadeiro. O saber de uma ordem relativa a Deus, ao cosmos e ao mundo humano é reconhecido como doutrina legada por sábios ou profetas, os que produzem acordos em condições idealizadas assumiram *eles mesmos* a competência interpretativa.<sup>17</sup>

Rousseau é o primeiro a elaborar o tipo de legitimidade por procedimentos. O *contrat social* — que sanciona a ruptura com o estado de natureza — significa um princípio novo, o princípio histórico de regulamentação do comportamento: ele indica através de que caminho, “na conduta (dos homens), a justiça possa substituir o instinto”. Toda situação na qual o indivíduo, com todos os seus direitos naturais, “aliena-se totalmente” à comunidade resume as únicas condições no interior das quais valem como legítimas as regulamentações que expressam um interesse geral, ou, precisamente, a vontade geral: “Com efeito, antes de mais nada, dado que cada um se dá por inteiro, a condição é igual para todos; e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interesse em torná-la onerosa para os outros”.<sup>18</sup> Todavia, Rousseau não entendeu o seu contrato ideal somente como definição de um nível de justificação; ele misturou a introdução de um novo princípio de legitimidade com propostas para a institucionalização de um poder justo. A *volonté générale* deveria não somente explicar os fundamentos de validade, mas também indicar o lugar da soberania. Isso, até hoje, tem trazido confusão à discussão sobre a democracia.

Penso aqui, por um lado, na discussão sobre a democracia dos conselhos.<sup>19</sup> Se se dá exatamente o nome de democracia aos ordenamentos políticos que satisfazem o tipo de legitimidade por procedi-

mentos, as questões de democratização podem então ser tratadas como o que são: como questões de organização. Saber que tipos de organização e que mecanismos são os mais adequados a produzir, em cada oportunidade concreta, decisões e instituições legítimas quanto aos procedimentos é algo que depende, nesse caso, da concreta situação social originária, dos interesses em jogo, dos espaços disponíveis, das informações, etc. É claro que se deve pensar aqui em categorias processuais. Com efeito, não posso imaginar a tentativa de ordenar democraticamente uma sociedade a não ser como processo autococontrolado de aprendizagem. Trata-se de encontrar dispositivos capazes de poder fundar a suposição de que as instituições de base da sociedade e as decisões políticas de fundo receberiam a aprovação não coercitiva de todos os interessados, caso esses pudessem — como livres e iguais — tomar parte numa formação discursiva de vontade. A democratização não pode significar preferência *a priori* por um determinado tipo de organização, como, por exemplo, pela chamada democracia da identidade.

Também está mal encaminhada a discussão entre os defensores de uma teoria normativa da democracia, por um lado, e, por outro, os defensores de uma idéia “realista” ou empírica da mesma.<sup>20</sup> Mas, se as democracias se distinguem de outros sistemas de poder em função de um princípio racional de legitimidade e não de tipos de organização designados *a priori*, então aquelas críticas contrapostas erram ambas o alvo. Schumpeter e seus seguidores reduzem a democracia a um método para a escolha de elites. O que causa perplexidade não é a incompatibilidade entre a concorrência de elites e as formas de democracia de base, já que se podem imaginar situações originárias nas quais procedimentos próprios de um democracia concorrencial produzam decisões e instituições das quais se possa supor uma legitimidade racional. A perplexidade diante do esquema schumpeteriano nasce do fato de que ele define a democracia através de procedimentos que nada têm a ver com os procedimentos e as premissas do livre acordo e da formação discursiva da vontade. Sendo os procedimentos do poder democrático de elites entendidos de modo decisionista, não podem ser reconduzidos à idéia de uma justificação baseada em interesses generalizáveis. Tampouco se devem criticar as teorias normativas da democracia por elas se aterem firmemente a essa legitimidade dos procedimentos. Ao contrário, elas se expõem a críticas justas tão logo confundem um nível de justificação do poder com os procedimentos de sua organização. Diante dessa confusão, seria fácil objetar o que Rousseau já sabia: que uma verdadeira democracia não existiu nunca e não existirá jamais.

É evidente que a distinção entre fundamentos de validade e instituições do poder, no caso do Estado moderno, contém dificuldades implícitas. P. von Kierlmansegg, por exemplo, afirma que o acordo e a aprovação podem ser considerados como condições de exercício legítimo do poder, mas não como fundamentos de validade da legitimidade, pois essa última só surge quando "se recorre ao que é incondicionalmente válido".<sup>21</sup> Desse modo, Kierlmansegg não capta o ponto característico da época moderna, ou seja, a transferência do poder legítimo para um nível reflexivo de justificação. São somente os procedimentos e as premissas do acordo que destruturam agora de validade incondicionada; e qualquer acordo só vale como acordo racional — ou seja, como expressão de um interesse geral — quando podem se verificar nas condições ideais que são as únicas a proporcionar legitimidade. Similar é o equívoco em que cai Hennis. A legitimidade do exercício do poder no Estado moderno repousa — como ele afirma — em "fundamentos penúltimos"; nessa construção, os "fundamentos últimos" indicam simplesmente os limites do poder legítimo. Hennis pensa claramente na privatização dos poderes confessionais, com a qual se concluíram as guerras religiosas, e a tudo o que é hoje agitado sob a bandeira do pluralismo (uma bandeira que esconde mais do que mostra). Mas o que foi que legitimou a neutralização confessional do Estado, se não (entre outras coisas) os discursos elaborados de Hobbes a Hegel, ou, em suma, argumentos voltados no sentido de motivar a idéia de que tais regulamentos são do interesse de todos os interessados? O que hoje legítima não são fundamentos nem últimos nem penúltimos; quem afirma isso está à altura da Idade Média. A força legitimadora cabe hoje somente às regras e às premissas da comunicação, que permitem distinguir entre um entendimento ou acordo alcançado entre livres e iguais, por um lado, e, por outro, um consenso contingente ou forçado. O fato de que essas regras e premissas sejam *interpretadas* e explicadas com a ajuda de construções jusraturalistas ou de teorias contratualistas, ou de conceitos de uma filosofia transcendental, de uma pragmática (lingüística) ou até mesmo no âmbito de uma teoria do desenvolvimento da consciência moral: esse fato, em nosso contexto, continua a ser secundário.

O nível moderno de justificação é mal entendido também pelos que se sentem superiores à velha Europa, crendo que — se os "metodos" forem entendidos como qualidades formais do exercício do poder — será possível criar um sucedâneo da legitimidade por procedimentos no sentido do acordo racional.<sup>22</sup> Decerto, a força normativa do elemento factual não é uma quimera, mas é um indicador do fato de que muitas normas são impostas contra a vontade dos que as cum-

prem. Para que as normas do poder pudessem ser aceitas imotivadamente pela massa da população, seria necessário destruir antes, até os fundamentos, as estruturas comunicativas no interior das quais se formaram até hoje os motivos de nosso agir. Mas não há garantia metafísica alguma de que isso não ocorra.<sup>23</sup>

3. Gostaria agora de me ocupar — de modo necessariamente breve — dos processos de legitimação que surgem no Estado moderno, que costumamos caracterizar como a monopolização da violência legítima, a administração centralizada e racional (no sentido de Max Weber), a territorialidade, etc. Esses sinais distintivos indicam uma estrutura da organização estatal que só se torna visível se nos libertarmos de uma restrição ótica política fixada no Estado, e se considerarmos a gênese da sociedade capitalista. Essa exige uma organização estatal diversa com relação às sociedades de classe dos impérios antigos, organizadas de modo imediatamente político, quer se trate do Egito antigo, da China, da Índia, de Roma ou do feudalismo europeu. Peço permissão para separar o aspecto interno desse processo de seu aspecto externo.

Visto *do interior*, o Estado moderno pode ser entendido como resultado da diferenciação de um sistema econômico que regulamentava o processo produtivo através do mercado, ou seja, de modo descentralizado e apolítico. O Estado organiza as condições nas quais os cidadãos, como indivíduos privados que atuam de modo concorrencial e estratégico, explicitam o processo produtivo. O próprio Estado só produz de modo subsidiário; e isso em favor dos empresários para os quais alguns investimentos funcionalmente necessários não são mais ou não são ainda rentáveis. Em outras palavras: o Estado desenvolve e garante o direito privado burguês, o mecanismo monetário, determinadas infra-estruturas, ou seja, em suma, no conjunto, as premissas para a existência de um processo econômico despolitizado, liberto de normas éticas e de orientações ligadas ao valor-de-uso. Já que não é o Estado a agir como capitalista, ele deve conseguir os recursos necessários à sua ação a partir das rendas privadas. O Estado moderno é o Estado fiscal (Schumpeter). Determina-se assim uma constelação de Estado e sociedade burguesa, cuja análise foi sempre objeto da teoria marxista do Estado.<sup>24</sup>

Com relação ao Estado do feudalismo ou dos impérios antigos, o Estado moderno ganha uma maior autonomia funcional e, no quadro de uma mais intensa especificação funcional, cresce também a capacidade da administração moderna de se impor diante dos cidadãos e de



grupos particularistas. Mas, por outro lado, a relação complementar que o Estado estabelece agora com a economia torna bem visível a delimitação econômica do espaço no qual o Estado tem poder de livre disposição. "Já que (o Estado) é, ao mesmo tempo, excluído e dependente da produção capitalista (...), é obrigado a criar as condições e premissas formais, e também — em medida historicamente crescente — materiais para que a produção e a acumulação possam continuar, e para que a continuidade delas não se interrompa por causa de fenômenos de instabilidade material, temporal ou social, que são iminentes à socialização anárquica do processo capitalista".<sup>25</sup> Também o Estado pré-moderno devia enfrentar a tarefa de proteger a sociedade contra a desintegração, sem poder dispor livremente dos potenciais inerentes à integração social; mas o Estado moderno cria, inclusive, um ordenamento dirigido no sentido de *separar* de sua soberania um sistema parcial que, pelo menos parcialmente, substitui a integração social realizada através de normas e valores por uma integração de sistema operante por meio de relações de troca.<sup>26</sup>

Passemos agora ao *aspecto externo* da nova estrutura estatal. O Estado moderno não nasce no singular, mas como sistema de Estados. Esse sistema se forma na Europa do século XVI, onde as estruturas tradicionais do poder se difundiram e é bastante grande a homogeneidade cultural, onde o governo terreno e o espiritual se separaram, onde se desenvolveram metrópoles comerciais, etc.<sup>27</sup> I. Wallerstein mostrou que o sistema dos Estados modernos nasce em meio de uma "economia européia do mundo", ou seja, de um mercado mundial dominado pelos Estados europeus.<sup>28</sup> A defasagem de poder entre os centros e a periferia, porém, não significou que um qualquer dos Estados singulares conquistasse o poder de controlar as relações de troca desenvolvidas a nível mundial. Isso quer dizer que o Estado moderno se forma juntamente com um ambiente econômico não só interno, mas externo. Isso explica também a forma peculiar de soberania de um Estado, que é definida pela relação com a soberania de outros Estados. A autonomia privada dos sujeitos econômicos singulares que atuam estrategicamente baseia-se no reconhecimento recíproco, que pode ser sancionado juridicamente e regulamentado de modo universalista. A autonomia privada dos poderes estatais singulares atuando estrategicamente repousa num reconhecimento recíproco, que é sancionado pela ameaça de aplicar a força militar e, portanto, permanece particularista e cegamente natural, apesar das restrições ditadas pelo direito internacional. As guerras e a mobilização de recursos capazes de construir exércitos e frotas estáveis são fatos constitutivos do sistema de Estados modernos, tal como esse sistema

existiu, desde a paz de Westfália, por quase três séculos. O desenvolvimento da administração fiscal e, em geral, de um aparelho administrativo fiscal foi marcado por esses imperativos, em medida não menor do que pelas necessidades organizativas da economia capitalista.<sup>29</sup>

Se temos em mente ambos esses aspectos da estrutura estatal, torna-se claro que o processo de formação dos Estados não podia deixar de se refletir sobre a forma da identidade coletiva. Os grandes impérios eram caracterizados pelo fato de que, como unidades completas com pretensão de universalidade, eles não podiam se delimitar em relação ao exterior, em relação a uma periferia territorialmente não definida, a não ser através da anexação, da submissão com obrigação de tributo e associação. Para a identidade de tais impérios, bastava — no interior — entarçar-se na consciência de uma pequena elite; e ela podia coexistir com outras identidades de origem pré-estatal e arcaica, integradas de modo elástico. A gênese das *nações* mostra como essa espécie de identidade coletiva transformou-se sob o peso da moderna estrutura estatal. A nação é uma estrutura consciente (ainda não suficientemente analisada), que satisfaz a, pelo menos, dois imperativos. Em primeiro lugar, ela torna subjetivamente compatíveis as estruturas formalmente igualitárias do direito privado burguês (e, mais tarde, da democracia política), operantes no interior, e as estruturas particularistas através das quais os Estados soberanos se impõem diante do exterior; e, em segundo lugar, ela permite um alto grau de mobilização social da população (já que todos participam da consciência nacional). A Revolução Francesa oferece, também aqui, o modelo: a nação nasce ao mesmo tempo que o Estado constitucional burguês e o serviço militar obrigatório.

Recordei as estruturas da *formação dos Estados* e do *dever das nações*, na medida em que tais processos podem ajudar a encontrar a chave das temáticas da legitimação que acompanharam a formação do Estado burguês. Se, para simplificar, examinarmos as controvérsias sobre as teorias do Estado, poderemos distinguir *grasso modo* cinco complexos temáticos.<sup>30</sup> São estratos temáticos que se espalham por séculos inteiros. Nos dois primeiros, reflete-se a constituição do novo nível de justificação; nos outros três, as estruturas do Estado moderno e da nação.

a) *Secularização*. Com a especificação funcional das tarefas da administração pública e do governo, desenvolve-se um conceito do político que exige uma justificação imanente à política. É por isso que a desvinculação entre a legitimação do poder estatal e as tradições religiosas torna-se objeto prioritário de polémica. Pelo que sei, foi Marsílio de Pádua um dos primeiros que, em seu escrito *Defensor pacis* (1324),

criticou — inspirando-se em Aristóteles — a teoria da *translatio imperii* e, por isso, qualquer justificação religiosa.<sup>31</sup> Essa polémica prossegue até o século XIX, quando teóricos conservadores como de Bonald e de Maistre buscam ainda dar uma fundamentação religiosa às forças tradicionais, como a Igreja, a monarquia e a sociedade ordenada por estamentos.

b) *Direito racional*. A grande disputa entre o direito natural clássico e o racional — ainda viva no século XIX — se concentra na elaboração de um tipo de legitimidade por procedimentos.<sup>32</sup> As idéias básicas, como o acordo racional e a autodeterminação, são esclarecidas — a partir de Hobbes e até Rousseau e Kant — de modo a despojar de toda conotação ideológica as questões da justiça e do bem comum, atribuindo-as à esfera da competência da razão prática. Trata-se, implicitamente, de um confronto dirigido no sentido de invalidar o nível de justificação dependente da imagem do mundo.

c) *Direito abstrato e comércio capitalista de mercadorias*. O direito natural racional, decerto, não tem apenas um lado formal, mas também um lado contedutístico. De Hobbes a Locke, passando pelos filósofos morais escoceses (D. Hume, A. Smith, J. Millar), pelos filósofos do iluminismo francês (Helvetius, d'Holbach) e pela economia política clássica, e chegando depois a Hegel, surge uma teoria da sociedade civil que indica no sistema burguês do direito privado, nas liberdades fundamentais do *citoyen* e no processo econômico capitalista um ordenamento que garante a liberdade e eleva o bem-estar ao máximo.<sup>33</sup> Nesse novo nível de justificação, somente um ordenamento universalista de Estado e da sociedade pode ser ainda defendido. A polémica com os tradicionalistas refere-se a preço histórico exigido pelos ideais burgueses, ao direito do particular, aos limites da racionalidade, ou seja — se olharmos com os olhos de hoje —, à "dialética do iluminismo".

d) *Soberania*. A afirmação da soberania monárquica em relação ao interior e ao exterior suscita um choque que se manifesta inicialmente nas frentes das guerras religiosas (recorde-se a atividade publicística dos monarcômanos protestantes depois da noite de São Bartolomeu, em 1572). A questão da soberania é depois decidida em favor do absolutismo, no período que vai de Bodin a Hobbes. No curso do século XVIII, busca-se repensar a soberania dos príncipes em termos de soberania do povo, de modo a unir a soberania externa do Estado com a democracia política. A soberania popular é um conceito polémico muito difundido, que depois se explicita nos debates constitucionais do século XIX. Para eles convergem motivos teóricos diversos: o Estado soberano aparece em tal conceito como expressão tanto de um novo

princípio de legitimidade, quanto do poder do terceiro estado e da identidade nacional.

e) *Nação*. Cabe a esse último complexo temático uma posição particular, na medida em que a consciência nacional — antes de ser dramatizada quando desemboca nos movimentos de independência — diferencia-se imperceptivelmente em culturas bastante diversas, frequentemente com base numa língua comum. Na realidade, a identidade nacional só se torna tema de controvérsia onde os processos de modernização — como nos Estados em que o Sacro Império Romano é dissolvido em 1804 — são tardios, ou seja, somente no século XIX. Ou antes: um nacionalismo que, no Reich bismarckiano, serve para excluir os inimigos internos, ou "inimigos do Reich", como socialistas, católicos e poloneses, não reflete mais a temática da legitimidade do Estado burguês em seu período de formação, mas sim os conflitos de legitimidade em que tal Estado se envolve tão logo surge a consciência de que a moderna sociedade burguesa não só não dissolve as estruturas de classe, mas lhes empresta, ao contrário, enquanto estruturas sócio-econômicas de classe, uma expressão pela primeira vez "pura".<sup>34</sup> Esse choque torna-se permanente, a partir do século XIX, com a ameaça que o movimento operário representa para a legitimidade.

Falamos até agora de temáticas de legitimação colocadas pela formação do modo capitalista de produção e pela instauração do Estado moderno. Elas são expressão de problemas de legitimação, cuja medida, porém, permanece necessariamente oculta a quem — como Hennis — se limita aos poucos pontos de inflexão da luta de classes, às poucas crises de legitimidade historicamente eficazes, às revoluções burguesas. A medida de tudo quanto deve ser legitimado só pode ser inatua se olharmos para as marcas de repressões que duraram séculos, para as grandes guerras e para as pequenas revoltas e derrotas que emolduram o caminho que leva ao Estado moderno. Penso, para dar um exemplo, na defesa contra aquilo que as pesquisas sobre a modernização investigam sob a rubrica de *penetration* (imposição de poder administrativo) e *social mobilization*: revoltas provocadas pela fome, quando faltava o abastecimento alimentar; revoltas contra os impostos, quando a espoliação pública tornava-se insuportável; revoltas contra o recrutamento militar, etc. Essas revoltas locais contra a expansão do Estado moderno diminuem no século XIX,<sup>35</sup> sendo substituídas pelas lutas sociais dos artesãos, dos operários industriais e do proletariado agrícola. Essa dinâmica produz novos problemas de legitimação. O Estado burguês não podia confiar somente na força integrativa da consciência nacional e tinha de refrear os conflitos inerentes ao sistema econômico, para inseri-los, ao contrário, no sistema político, enquanto

luta institucionalizada pela distribuição. Onde isso teve sucesso, o Estado moderno assumiu uma das formas desenvolvidas da democracia de massa no Estado social.

4. Diante de um congresso de especialistas, gostaria de fazer apenas umas poucas observações sobre os problemas de legitimação nas sociedades capitalistas desenvolvidas; mais precisamente, sobre a) um conflito fundamental do qual resultam hoje problemas de legitimação; b) algumas condições restritivas para a solução do problema; e c) dois estágios de deslegitimação.

a) A expressão "democracia de massa do Estado social" recorda duas condições do sistema político que têm eficácia em função da legitimação. Por um lado, indica-se que a oposição ao sistema que nasce do movimento operário foi desviada graças a uma concorrência regulamentada entre os partidos. Essa última, entre outras coisas:

- institucionalizou o papel de oposição;
- formalizou e tornou permanente o processo de legitimação;
- periodizou as oscilações na legitimação e canalizou a falta de legitimação para a forma da alternância de governo;
- e, finalmente, tornou todos — enquanto cidadãos eleitores — participantes do processo de legitimação.

As ameaças à legitimação podem ser evitadas somente se o Estado — esse é o segundo momento — puder se apresentar, com credibilidade, como Estado social, que bloqueia os efeitos disfuncionais secundários do processo econômico, tornando-os inócuos para o indivíduo; mais precisamente:

- *a posteriori*, mediante um sistema de previdência social que deve limitar os riscos de fundo ligados às posições de fraqueza no mercado;
- e, preventivamente, mediante um sistema de garantia das condições de vida, que deveria funcionar sobretudo através do acesso — com iguais chances — à instrução escolar formal.

A realização desse programa do Estado social, que nas democracias de massa é, se não fundamento, pelo menos condição da legitimidade, tem ademais como condição preliminar o fato de que o sistema econômico funcione mais ou menos sem perturbações. Portanto, o Estado assume programaticamente para si a tarefa de "garantia contra as interrupções" de funcionamento do processo econômico (Böckenförde). Os riscos estruturais inerentes às economias capitalistas desenvolvidas não são hoje objeto de nenhuma controvérsia. Trata-se, em primeiro lugar:

- das interrupções conjunturais do processo de acumulação;
- dos custos externos de uma produção privada, que não está em condições de avaliar suficientemente os problemas que ela mesma gera;
- e da rede de privilégios, cujo núcleo é representado pela distribuição desigual, estruturalmente condicionada, dos patrimônios e das rendas.

As três grandes tarefas através das quais se avalia hoje a capacidade de um governo, portanto, são uma política conjuntural que garanta o crescimento econômico; uma ação orientada para as necessidades coletivas e que influencie a estrutura produtiva; e as correções que devem ser efetuadas na rede das desigualdades sociais. O problema não está no fato de que tais tarefas se imponham ao Estado e que ele seja obrigado a assumi-las programaticamente; o conflito, no qual se pode ver (com Claus Offe) uma fonte de problemas de legitimação, reside antes na necessidade de que o Estado realize todas essas tarefas sem quebrar as condições funcionais de uma economia capitalista, ou seja, sem tocar na relação de complementaridade que exclui o Estado do sistema econômico, no momento mesmo em que o torna dependente da dinâmica de tal sistema.<sup>36</sup>

Visto historicamente, o Estado — desde o início — teve de proteger contra a desintegração a sociedade normativamente definida em sua identidade, sem jamais poder dispor livremente do potencial próprio da integração social, sem jamais (por assim dizer) poder se elevar à condição de senhor de tal integração. O Estado moderno, inicialmente realizou essa função garantindo um sistema de economia privada cujas condições de existência eram subtraídas à ação do Estado. Alterações e subfeitos indesejáveis do processo de acumulação não se traduziam necessariamente em perda de legitimação, até o momento em que os interesses comprometidos valiam como interesses privados e podiam ser segmentados. Mas, na medida em que o processo econômico capitalista penetra cada vez mais em esferas novas de vida e as submete ao seu princípio de socialização, o caráter sistêmico da sociedade burguesa torna-se mais intenso. A interdependência da situação nessas esferas — que eram outrora esferas privadas — aumenta a permeabilidade delas às alterações, conferindo a essas últimas uma dimensão politicamente relevante. Assim, os subfeitos disfuncionais do processo econômico deixam-se cada vez menos reduzir a segmentos separados; e cada vez menos podem ser neutralizados com relação ao Estado. Com isso, o Estado ganha uma competência geral para lidar com defeitos; ou seja, supõe-se que o Estado seja competente para remediá-los, o que coloca o Estado diante de um dilema. Por um lado, a definição do que é defeituoso e os critérios para controlar o sucesso dos remédios corres-

pondentes passam a fazer parte da esfera de finalidades políticas que requerem legitimação; se o Estado se encarrega do elenco de tarefas acima mencionado, ele deve, com efeito, empregar um poder legítimo. Por outro lado, o Estado deve aplicar aqui um poder legítimo não — como é habitual — para impor decisões obrigatórias, mas somente para manipular as decisões de outros sujeitos, que não devem porém ser atingidos em sua autonomia privada. Direção e controle indiretos são a resposta a esse dilema: e os limites de sua eficácia indicam que o dilema permanece.<sup>37</sup>

O problema da legitimação do Estado não consiste hoje na questão de saber como podem ser ocultados, em favor de definições ideológicas do bem comum, as relações funcionais entre a atividade do Estado e a economia capitalista. Sobre tudo em épocas de crise econômica, isso não é mais possível: e não é mais necessário o desocultamento marxista dessa ideologia. O problema reside, antes, em demonstrar — ou, pelo menos, em sugerir — que os resultados da economia capitalista são o melhor modo, confrontando entre si os sistemas, de satisfazer os interesses generalizáveis; e aqui o Estado se empenha programaticamente em conservar dentro de limites aceitáveis os subfeitos disfuncionais. Nessa distribuição de papéis, o Estado ajuda um ordenamento social a conseguir a legitimidade pretendida.

b) O Estado pode enfrentar esse seu papel auxiliar somente se tiver êxito na execução das tarefas programaticamente assumidas: e isso pode ser verificado em ampla medida. A temática de legitimação hoje prioritária, portanto, pode ser colocada na linha que divide teses tecnocráticas e modelos participativos. Não é aqui o local para nos ocuparmos disso.<sup>38</sup> Gostaria de recordar, porém, uma série de condições restritivas sob as quais o Estado tem de desempenhar suas tarefas de efeito legitimador.<sup>39</sup>

(1) Da relação complementar entre Estado e economia resulta um conflito de objetivos, do qual se tem ampla consciência, sobretudo em épocas de baixa conjuntura: ou seja, o conflito entre uma política de estabilidade, cujas medidas se orientam no sentido da dinâmica cíclica própria do processo econômico, e uma política de reformas, que deve compensar os custos sociais do crescimento econômico capitalista e exige investimentos decididos sem consideração pela situação conjuntural e pela rentabilidade das empresas.<sup>40</sup>

(2) O desenvolvimento do mercado mundial e a internacionalização de capital e trabalho<sup>41</sup> limitaram também em relação ao exterior a esfera de ação do Estado nacional. Os problemas que resultam da estratificação internacional para os países em desenvolvimento deixam-

se certamente segmentar, de modo a não retroagir sobre o processo de legitimação nos países desenvolvidos. Mas o que não se deixa neutralizar é o efeito das articulações entre economias nacionais, como, por exemplo, a influência das empresas multinacionais. Não é fácil satisfazer a necessidade de coordenação no plano supranacional enquanto os governos se legitimarem exclusivamente com base em decisões nacionais, tendo de reagir a desenvolvimentos nacionais que têm tempos profundamente desiguais.

(3) Até a metade de nosso século, nos países europeus avançados, a identidade nacional era tão forte que as crises de legitimidade podiam ser estancadas, se não com outra coisa, com o nacionalismo. Hoje começam a se adensar os sintomas de esgotamento desse recurso, e não somente onde a consciência nacional foi superaquecida: ao que parece, iniciou-se também um processo de erosão em todas as nações mais antigas. Para isso, podem ter contribuído a dissimetria entre mecanismos de integração sistêmica em escala mundial (mercado mundial, sistemas de armamento, redes de comunicação, tráfico de pessoas, etc.), e os pequenos espaços em que ocorre a integração social do Estado. Também já não é mais simples identificar inimigos internos e externos segundo características nacionais. Como sucedâneo, utilizam-se as características de oposição ao sistema (por exemplo, no caso do “decreto contra os extremistas”); mas ser membro de um sistema, na realidade, não parece se prestar a ser tomado como sinal positivo de identificação.

(4) Tampouco para uma planificação da ideologia (Luhmann), as condições sócio-estruturais são particularmente favoráveis. A difusão horizontal e vertical do sistema de instrução torna mais fácil, por um lado, um controle sobre os *mass media*. Mas o uso simbólico da política (no sentido de M. Edelman) torna-se assim cada vez mais sujeito às práticas do autodesmentido. À noite, assiste-se no telejornal a cúpula do Partido Social-Democrata Alemão soletrar que uma política de direção dos investimentos é uma “política industrial de ampla visão”; no dia seguinte, lê-se no *Spiegel* o desmentido do líder social-democrata Wehner: “Vivemos num período em que é a semântica que decide” (deixando aqui de lado, por um momento, o fato de que o *Spiegel* tem uma difusão seletiva).

c) Se, sob essas condições restritivas, o Estado não consegue manter os efeitos disfuncionais do processo econômico capitalista dentro dos limites que ainda podem ser aceitos pelo público dos eleitores; e se não consegue tampouco diminuir o nível mínimo da aceitabilidade, então são inevitáveis fenômenos de deslegitimação. Essa se caracteriza, antes de mais nada, pelos sintomas de uma mais áspera

luta distributiva, que se trava segundo as regras de uma relação a soma zero entre cota estatal, cota dos salários e taxa de lucro. A taxa de inflação, a crise financeira do Estado e o número dos desempregados — elementos substituíveis reciprocamente só de modo limitado — indicam o grau de falência diante da tarefa de garantir a estabilidade; a desagregação da política de reformas indica, ao contrário, a falência diante da tarefa de alterar estruturas indesejadas de criação de privilégios. Na República Federal Alemã, há presentemente alguns desses sintomas, mas seus contragolpes sobre o sistema político são quase mínimos. Não disponho de dados com os quais explicar de modo satisfatório essa circunstância e que permitam avaliar exatamente o peso dos fatores singulares: por exemplo, o papel de uma mudança de tendência que se irradia sobretudo a partir das universidades, mudança provocada com clara consciência de seu objetivo, graças ao medo que foi mobilizado, ao excessivo pessimismo antropológico, à evocação das virtudes de submissão, e graças a bem poucos argumentos.

Deslegitimações desse nível pressupõem, todavia que não sejam objeto de controvérsia as categorias de ressarcimentos em torno de cuja distribuição é travada a luta. O que se quer é dinheiro, tempo livre e segurança. Esses *primary goods* são figurados como meios neutros com relação à finalidade, capazes de atingir uma multiplicidade indeterminada de finalidades concretas, selecionadas com base em valores. Trata-se aqui, decerto, de meios altamente abstratos, empregáveis de modo multifuncional; todavia, eles fixam *opportunity structures* bastante definidas. Uma forma de vida se reflete nesses meios: a forma de vida de proprietários de mercadorias, que submetem a relações de troca as suas propriedades, ou seja, a força de trabalho, os produtos ou os meios de pagamento; e, desse modo, ratificam a forma capitalista de mobilização dos recursos.<sup>42</sup> Não é minha intenção recapitular um por um os traços característicos desse privatismo familiar, profissional e cívico. Nem quero criticar a forma de vida que tem seu ponto de cristalização no individualismo possessivo (McPherson). Apenas não estou seguro de que a *forma de vida que se reflete nos ressarcimentos que são conformes ao sistema* possa hoje, diante das alternativas abertas pelo próprio desenvolvimento capitalista, ser legitimada de modo tão convincente como pôde sê-lo em seu tempo por um Hobbes. Naturalmente, tais questões — relevantes do ponto de vista da legitimação — podem até mesmo resultar inadmissíveis, se os nossos gestores ainda forem capazes de redefinir questões de natureza prática em termos de questões técnicas; ou se conseguirem não deixar nem mesmo que aflorem as perguntas que radicalizam o universalismo de valores da sociedade burguesa.

Caso contrário, *the pursuit of happiness* poderia um dia significar algo diverso: não mais, por exemplo, acumular objetos materiais dos quais se possa dispor privadamente, mas produzir relações sociais nas quais reine a reciprocidade e onde a satisfação não signifique mais o triunfo de um sobre as necessidades reprimidas do outro. Nesse contexto, é importante a questão de saber se o sistema educacional articula-se com o ocupacional, e se pode ser evitada uma fluidificação discursiva da interpretação de nossas necessidades que, amplamente dirigida do exterior ou fixada pela tradição, tem lugar na casa paterna, na escola, na igreja, nos parlamentos, nas administrações com poderes de programação, nas empresas, e, em geral, nos locais onde se produz cultura.

5. Para concluir, gostaria de voltar àquela análise conceitual que foi ponto de partida de nossas reflexões. O que significa o conceito reconstrutivo que apliquei à análise dos problemas de legitimação?

O tratamento dos processos de legitimação nas ciências sociais move-se hoje — inclusive entre teóricos marxistas<sup>43</sup> — “sob o signo de Max Weber”. A legitimidade de um ordenamento de poder é avaliada segundo a *crença* na legitimidade por parte dos que são submetidos ao poder. Trata-se aqui da “crença de que estruturas, procedimentos, ações, decisões, políticas, funcionários ou dirigentes políticos de um Estado possuem a qualidade do que é justo, adequado e moralmente bom; e, por essas qualidades, devem merecer reconhecimento”.<sup>44</sup> Para a teoria dos sistemas (Parsons, Easton, Luhmann), coloca-se a pergunta: quais são os mecanismos graças aos quais pode ser criado um volume suficiente de legitimação, ou por quais equivalentes funcionais pode ser substituída a legitimação inexistente?<sup>45</sup> Os teóricos da aprendizagem colocam a pergunta sobre as condições social-psicológicas nas quais nasce uma crença na legitimidade, dentro de uma teoria das motivações à obediência.<sup>46</sup> Trocar empiricamente a legitimidade pelo que se considera como tal, portanto, permite realizar pesquisas sociológicas ricas de sentido (e cujo valor será decidido pelo resultado da colocação global que está respectivamente na base da teoria sistêmica e da teoria comportamentalista). Não se trata aqui, como pensa Hennis, de uma idiossincracia alemã, mas do estado internacional da pesquisa.

Todavia, será lícito perguntar qual o preço que o empirista tem de pagar para poder trocar a definição do seu objeto. Quando o âmbito dos objetos é entendido no sentido que lhe foi atribuído não pelos ordenamentos legítimos, mas somente pelos que são *considerados* como tais, o resultado consiste em excluir da análise a articulação que, no

agir comunicativo, intercorre entre fundamentos e motivos; de qual-quer modo, é excluída uma avaliação dos fundamentos independente de quem age. O pesquisador evita então julgar sistematicamente os fundamentos sobre os quais se apóiam as pretensões de legitimidade. Desde os tempos de Max Weber, essa é certamente considerada uma virtude; mas, mesmo que se faça própria essa interpretação, permanece a suspeita de que a legitimidade, a crença nela e a disposição a seguir um ordenamento legítimo tenham algo a ver com uma motivação baseada em "bons fundamentos". Se os fundamentos são "bons fundamentos", porém, é algo que só pode ser estabelecido na atitude prática de quem *participa* de uma argumentação, e não através da *observação* neutra do que esse ou aquele participante do discurso considera como um bom fundamento. Decerto, o sociólogo se ocupa da factualidade das pretensões de legitimidade: por exemplo, do fato de que a pretensão de legitimidade apresentada por um determinado ordenamento político é reconhecida por determinadas populações com uma determinada frequência. Mas poderá ele negligenciar a circunstância de que pretensões de validade normativa encontram reconhecimento, entre outras coisas, porque são consideradas, discursivamente, como justas e, por conseguinte, como fundamentadas? Ocorre o mesmo com as pretensões de validade: a universalidade dessa pretensão dá a um sociólogo a possibilidade de verificar sistematicamente a verdade de uma afirmação, independentemente da consideração de se ela é ou não considerada como verdadeira por uma determinada população. Para uma análise, pode ser decisivo saber se uma população agiu com base numa opinião exata ou errada (por exemplo, ao estabelecer se os insucessos constatados se deveram a erros de conhecimento determinantes ou a outras causas). E as coisas poderiam assumir caráter semelhante no que se refere às pretensões de validade normativa das instituições políticas; poder-se-ia querer saber, por exemplo, se um determinado partido deixa de obedecer porque se esvaziou a legitimidade do Estado, ou se há outras causas. Para poder emitir um juízo, deveremos ser capazes de mensurar sistematicamente o valor das pretensões de legitimidade de modo racional e intersubjetivamente verificável. Podemos fazê-lo?

Hennis é claramente dessa opinião; e considera inevitável uma "delimitação crítico-normativa de legitimidade e ilegitimidade". Mas não especifica os procedimentos ou os critérios dessa delimitação, limitando-se a elencar os fatores de legitimidade: o prestígio das pessoas, a eficiência na realização das tarefas públicas, o consenso dado às estruturas. A autoridade pessoal, porém, deve "provir de fontes não fundamentáveis". De resto, o que pode ser considerado como realização efi-

ciente das tarefas é mensurado segundo *standards*. Por sua vez, esses se ligam com as estruturas, de cuja legitimidade Hennis nos diz apenas que se afirma segundo diversas variantes nacionais. Tampouco nos diz o que pode valer como fundamento de legitimidade do poder. Para fazer isso, é preciso um conceito de legitimidade com forte conteúdo normativo. Hennis não o introduz, mas — pelo menos tacitamente — tem de recorrer a ele. O velho talhe europeu de sua estratégia argumentativa faz supor vínculos com a doutrina clássica da política.

Nessa tradição, que remonta a Platão e a Aristóteles, encontram-se hoje autores de relevo, que dispõem ainda de um conceito substancial de eticidade, bem como de conceitos normativos do que é bom, virtuoso, do bem comum, etc.<sup>47</sup> O neo-aristotelismo, sobretudo, conheceu um renascimento nos escritos de Hannah Arendt, Leo Strauss, Joachim Ritter e outros. Uma indicação das dificuldades presentes na situação argumentativa encontra-se já no título sob o qual Ritter publicou seus estudos aristotélicos: *Metafísica e política*. O direito natural clássico é uma teoria dependente da imagem do mundo. Para Christian Wolff, no final do século XVIII, ainda era inteiramente claro que a filosofia prática, "em todas as suas doutrinas, tem como premissa a ontologia, a psicologia natural, a cosmologia, a teologia e, portanto, toda a metafísica".<sup>48</sup> A ética e a política de Aristóteles são iminigináveis sem a conexão com a física e a metafísica, na qual são desenvolvidos os conceitos-base de forma e substância, potência e ato, causa final, etc. A idéia é que na *polis* se realiza o que é "justo por natureza", "já que na *polis* encontra realização a natureza do homem (...)", podendo o homem (...) existir apenas *dunamai*, mas não *actu*, onde a *polis* não exista".<sup>49</sup> Hoje não é mais algo fácil tornar plausível a colocação desse pensamento metafísico. Por isso, não é de surpreender que os escritos neo-aristotélicos não contenham doutrinas sistemáticas, mas, ao contrário, sejam obras de superior arte interpretativa, que mais sugerem a verdade dos textos clássicos do que a motivam.

Por isso, são mais fecundas determinadas formas de redução do aristotelismo. Elas fazem a filosofia prática — subtraída de sua pretensão teórica — regressar a uma hermenêutica das idéias cotidianas sobre o que é bom, virtuoso e justo, para depois garantir que, na aplicação sagaz desse saber, permanece um núcleo imutável de eticidade substancial. Um exemplo é o emprego que Hennis faz da tópica na ciência política; um outro, a interpretação que Gadamer apresenta da *Ética a Nicômaco*: "A ética filosófica está na mesma situação em que todos se encontram. O que vale como justo, o que aceitamos ou contestamos no juízo sobre nós ou sobre outros, segue as nossas representações gerais do que é justo e bom, mas adquirindo sua determi-



nação particular somente na realidade concreta de cada caso, o qual não é o caso de aplicação de uma regra geral (...). Em geral, o típico — o que se pode dizer somente numa investigação filosófica consagrada à universalidade do conceito — não é essencialmente diverso do que, em toda reflexão prático-ética, guia a consciência normativa geral média, que é inteiramente ateorica. Não se distinguem dela, sobretudo, porque inclui também as mesmas tarefas de aplicação a circunstâncias dadas, tarefas comuns a todo saber ético, tanto o do indivíduo quanto o de quem, como estadista, atua para todos”.<sup>50</sup> Mas, se a ética filosófica e a teoria política não podem saber mais do que o que já está contido na existência cotidiana normal de qualquer população, e se tampouco podem sabê-lo diferentemente, então elas não podem distinguir de modo *fundamentado* entre um poder legítimo e um ilegítimo. Também o poder ilegítimo encontra aprovação, já que — de outro modo — não poderia durar (basta recordar os dias em que grandes massas de povo, sem ser pressionadas, iam para as praças e ruas para aclamar “*um Reich, um Povo, um Führer*”: que outra coisa teria se expressado aqui se não uma ateorica consciência normativa média?). Se, ao contrário, a ética filosófica e a teoria política devem evidenciar o núcleo ético da consciência geral e *reconstruí-lo* como conceito normativo do ético, então não podem deixar de indicar critérios e fundamentos, isto é, não podem deixar de produzir saber teórico.

Uma interessante variante do mesmo impasse, inspirada na análise wittgensteiniana da linguagem, encontra-se em Hannah Pitkin. Ela interpreta o diálogo entre Sócrates e o sofista Trasímaco sobre a justiça, referido por Platão no Livro I de *A República*.<sup>51</sup> Se o transferirmos para uma discussão moderna, poderemos dizer que Trasímaco sustenta um ponto de vista empirista: a justiça, para ele, é somente um outro nome para designar o interesse particular do mais forte. Sócrates desenvolve um conceito normativo de justiça: quem quer que chame algo de injusto, tem de aplicar *standards* e poder também indicar o seu fundamento. Ambos partem da grande discrepância aberta entre o conteúdo normativo do conceito de “justiça”, tal como então o entendiam os gregos, e as instituições, práticas e ações contemporâneas, das quais se supõe que são legítimas e encarnam a justiça. Mas Sócrates volta o conceito, de modo crítico, contra as instituições; já o seu opositor, ao contrário, deflaciona o conceito com o objetivo de descrever um comportamento praticado em nome da justiça.

Hannah Pitkin indica em que se distinguem as gramáticas dos dois jogos linguísticos em que é empregado o mesmo termo, uma vez sem e outra com aspás. Assumimos atitudes diversas, reguladas “gramaticalmente”, conforme digamos “o quadro me agrada” ou “o

quadro é belo” (no segundo caso, podemos efetivamente prosseguir: “apesar disso, não me agrada”). A situação é análoga quando dizemos “Fulano lutou por uma causa justa” ou “Fulano acreditava lutar por uma causa justa” (nesse caso, podemos prosseguir: “na verdade, porém, defendia apenas os próprios interesses”). A atitude que assumimos usando conceitos normativos, como justiça, beleza, verdade (aos quais se ligam pretensões de validade universal), é evidentemente enraizada de modo profundo nas formas da vida humana; mudar de atitude, passando para uma posição de observador neutro, muda necessariamente o significado desses termos. Mas o que resulta disso para uma reconstrução das pretensões de validade e do conteúdo normativo dos conceitos correspondentes? “Os nossos conceitos são convencionais”, afirma Hannah Pitkin; “mas não são arbitrárias as convenções sobre as quais repousam esses conceitos; elas são modeladas pela situação geral do homem (*human condition and conduct*) e pelas nossas formas de vida”.<sup>52</sup> Pode ser que seja assim. Mas quem garante que a gramática dessas formas não regule apenas *hábitos*, mas expresse *razão*? Dessa recepção conservadora da grande tradição no interior de jogos linguísticos, até o tradicionalismo de um Michael Oakeshott, a distância é agora bem pequena.<sup>53</sup> Essa é também a colocação assumida por Hennis, quando efetivamente considera a justiça e a virtude como os fundamentos de validade do poder legítimo, mas depois não faz mais do que recorrer aos hábitos.

Analisei assim dois conceitos de legitimação: o empírico e o normativista. Um é aplicável pelas ciências sociais, mas insuficiente, já que abstrai o peso sistemático dos fundamentos de validade; o outro seria satisfatório sob esse aspecto, mas é insustentável por causa do contexto metafísico em que está inserido. Propenho, por isso, um terceiro conceito de legitimação, que chamo de reconstrutivo.

Gostaria de partir da consideração de que a proposição “a recomendação X é legítima” coincide em seu significado com a proposição “a recomendação X concorda com o interesse geral (ou público)”, ficando suposto que X pode ser tanto uma ação quanto uma norma de ação, ou, ainda, um sistema de tais normas (em nosso caso: um sistema de poder). “X concorda com o interesse geral” pretende significar que se considera como justificada a pretensão de validade normativa contida em X.<sup>54</sup> Saber quais pretensões de validade (concorrentes entre si) desse tipo são justas é algo a ser decidido por um sistema de justificáveis possíveis; chamamos uma justificável singular de legitimação. A reconstrução de legitimações dadas pode, em primeira instância, consistir no reencontro do sistema de justificáveis que permita avaliar se as legitimações dadas são válidas ou não em S. “Válido em S” quer

dizer apenas que, todo aquele que aceitar S (ou seja, um mito, uma cosmologia, ou uma teoria política), tem de aceitar também os fundamentos indicados nas legitimações válidas. Essa necessidade impositiva expressa uma conexão de consistência derivante das relações internas do sistema de justificação.

Levando até esse limite a reconstrução, interpretamos e verificamos — em sua consistência — uma crença na legitimidade. Por esse caminho apenas hermenêutico, não chegaremos, porém, a julgar sobre a legitimidade na qual se creê. Nem iremos muito mais longe comparando a crença na legitimidade com o sistema institucional justificado; sob a premissa de que idéia e realidade não divergem, é preciso avaliar o próprio sistema justificativo reconstruído. Voltamos assim à questão fundamental da filosofia prática. Na época moderna, tal questão foi retomada no plano reflexivo como questão dos procedimentos e das premissas com base nas quais as justificações podem ter a força de obter consenso. Recordei a teoria da justiça de J. Rawls, que investigou como deve ser constituída a situação originária para que seja possível se verificar um consenso racional sobre as decisões e as instituições de base de qualquer sociedade. P. Lorenzen estuda as normas metódicas da praxis discursiva, as quais tornam possível um consenso racional em questões práticas desse gênero. Finalmente, K. O. Apel radicaliza essas questões em função das premissas universais e necessárias (ou seja, transcendentais) dos discursos práticos; o conteúdo normativo das premissas universais da comunicação deveria constituir o núcleo de uma ética universal da linguagem.<sup>55</sup> Esse o ponto de convergência para o qual parecem hoje tender as tentativas de renovar a filosofia prática.

Ainda que aceitássemos essa teoria, surgiria imediatamente uma objeção. Toda teoria geral da justificação se mantém caracteristicamente abstrata diante das figuras históricas do poder legítimo. Submetendo as sociedades tradicionais aos critérios de mensuração da justificação discursiva, comportamo-nos de um modo historicamente "injusto". Há uma alternativa entre essa injustiça histórica das teorias gerais, por um lado, e, por outro, a falta de critérios da pura compreensão histórica? O único programa que, em minha opinião, apresenta perspectivas<sup>56</sup> é uma teoria que esclareça estruturalmente a sucessão historicamente observável dos diversos níveis de justificação e reconstrua a sua conexão com base em sua lógica de desenvolvimento. A psicologia cognoscitivista do desenvolvimento reconstruiu desse modo, para a ontogênese, os estágios da consciência moral, recebendo boas confirmações: ela pode ser entendida, pelo menos, como guia heurístico e como encorajamento.<sup>57</sup>

## NOTAS

- (1) De certo modo, é o próprio sistema de parentesco que tem força legitimadora; as pretensões que uma pessoa pode apresentar é algo decidido pelo *status* de família a qual pertence. O conceito de "herdeiro legítimo", próprio do direito romano, transpõe esse significado no direito civil. A legitimação no sentido "ter direitos", enquanto pessoa privada, pressupõe todavia um ordenamento legítimo.
- (2) K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Klassengesellschaften*, Frankfurt, 1976.
- (3) S. Rokkan, "Die vergleichende Analyse der Staaten — und Nationenbildung", in W. Zapf (ed.), *Theorien des sozialen Wandels*, Colônia, 1969, pp. 228-252.
- (4) Por isso, o conceito aristotélico de *polis* é mais um conceito de identidade do que um conceito que se refira à Constituição: cf. J. Ristler, "Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles", in *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, 1969, pp. 106-132.
- (5) N. Luhmann, "Die Weltgesellschaft", in *Archi für Staats — und Rechtsphilosophie*, pp. 1-33; sobre isso, cf. — neste volume — o ensaio "As sociedades complexas podem formar uma identidade racional de si mesmas?".
- (6) Cf. o argumento utilizado por P. von Kleinmann, "Legitimität als analytische Kategorie", in *Politische Vierteljahresschrift* 12, 1971, pp. 367-401, nas pp. 391 e ss.
- (7) Th. Württemberg, *Die Legitimität staatlicher Herrschaft*, Berlin, 1973.
- (8) Ch. Meier, "Die Entstehung des Begriffs 'Demokratie'", in *Politische Vierteljahresschrift* 10, 1969, pp. 535-575.
- (9) V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milão, 1960: "Da opressão 'interna' dos brancos, nasce assim entre os nativos, espontaneamente, aquela 'necessidade de Bíblia' que os missionários não tinham conseguido, em décadas ou séculos de propaganda, inculcar a partir de fora. A razão dessa 'cristianização' de muitos grupos nativos, portanto, reside nisto: que a inserção forçada de brancos na sociedade indígena originou entre eles condições fundamentalmente afins às que presidiram a difusão do cristianismo primitivo no Ocidente. Do mesmo modo que os cristãos primitivos do Oriente Próximo e de Roma antiga, assim também os grupos indígenas africanos, asiáticos, oceânicos ou americanos experimentam uma dupla opressão: do sacerdotalismo militar das missões e do estatismo invasor e autoritário dos governos coloniais" (*op. cit.*, pp. 301-302).
- (10) As propostas de lei referentes à reforma fundiária, à redução da força militar e ao direito de cidadania para os aliados iluminam o pano de fundo dos choques de classe entre os nobres latifundiários e os camponeses. As tentativas de instituir uma democracia segundo o modelo grego, de retirar da esfera de competência do Senado o maior número possível de questões, para confiá-las à Assembleia Popular e, finalmente, de mudar a composição dos tribunais dirigidos por senadores indicam que se trata de um conflito de legitimidade. O fato de que Otávio tenha sido afastado institucionalmente do seu tribunal, de que Tibério se tenha apresentado ilegalmente como candidato pela segunda vez, de que o Senado não tenha punido o homicídio de Tibério, praticado no meio da rua: tudo isso indica uma profunda queda de legitimidade do ordenamento existente.
- (11) E. Werner e M. Erbsjösser, *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums*, Berlin, 1960.
- (12) M. Becker, "Florentine Politics and the Diffusion of Heresy in the Trecento", in *Spectaculum*, 34, 1959, pp. 67-75.

- (13) N. Cohen, *The Pursuit of the Millennium*, Londres, 1957; J. B. Russel, *Religious Dissent in the Middle Ages*, Nova Iorque, 1971.
- (14) K. Jaspers, *Die grossen Philosophen*, Munique, 1957.
- (15) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1972.
- (16) K. O. Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", in idem, *Transformation der Philosophie*, vol. II, Frankfurt, 1973, pp. 258-436.
- (17) R. Döbert, "Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystem", in K. Eder (ed.), *Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt, 1973, pp. 330-363.
- (18) Rousseau, *Le contrat social*.
- (19) H. Grebing, "Volksrepräsentation und identitäre Demokratie", in *Politische Vierteljahresschrift*, 1972, pp. 162-180; J. Figalkowski, "Bemerkungen zu Sinn und Grenzen der Räte Diskussion", in M. Greiffenhagen (ed.), *Demokratisierung in Staat und Gesellschaft*, Munique, 1973, pp. 124-139; F. Sharpf, *Demokratie als Partizipation*, in idem, pp. 117-124; H. von Henig, *Die Wiederherstellung der Politik*, Stuttgart, 1973.
- (20) P. Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism*, Nova Iorque, 1967; C. Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, 1970; Q. Skinner, "The Empirical Theorists of Democracy and their Critics: A Plague in both their Houses", in *Political Theory*, 1, 3, 1973, pp. 287-306.
- (21) P. von Kietlmansegg, op. cit., p. 381.
- (22) N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Newied, 1969.
- (23) J. Habermas, *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1973, pp. 194 e ss. (ed. bras. cit.)
- (24) L. Basso, "Società e Stato nella dottrina di Marx", in *Problemi del Socialismo*, 13/14, 1973.
- (25) C. Offe, *Berufsbildungsreform*, Frankfurt, 1975, pp. 24 e ss.
- (26) Cf. meu conceito de "crise de sistema", in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, cit., pp. 41-50.
- (27) Ch. Tilly, "Reflections on the History of European State-Making", in idem (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, 1975, pp. 3-83.
- (28) I. Wallerstein, *The Modern World-System*, Nova Iorque, 1974.
- (29) S. E. Finer, "State- and Nation-Building in Europe. The Role of The Military", in Ch. Tilly (ed.), *The Formation*, cit., pp. 84-163.
- (30) Th. Wüstenberger, *Die Legitimation staatlicher Herrschaft*, Berlin, 1973.
- (31) D. Sternberger, *Verbete Legitimität*, in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 9, pp. 244-248.
- (32) Essa expressão é usada, entre outros, por C. J. Friedrich, "Die Legitimität in politischer Perspektive", in *Politische Vierteljahresschrift*, 1960.
- (33) B. MacPherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt, 1967 (ed. brasileira: *A teoria política do individualismo possessivo*, Paz e Terra, Rio, 1978); W. Buchner, *Egoismus und Gemeinwohl*, Frankfurt, 1973; H. Neundorff, *Der Begriff des Interesses*, Frankfurt, 1973.
- (34) H. U. Wehler, *Geschichte des Deutschen Kaiserreichs*, Göttingen, 1974.
- (35) Ch. Tilly, "Food Supply and Public Order in Modern Europe", in idem (ed.), *The Formation*, cit., pp. 380-456.
- (36) C. Offe e V. Ronge, *Thesen zur Begründung des Konzepts des "kapitalistischen Staates"*, manuscrito, Sternberg, 1975; C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt, 1972.
- (37) S. Skarpelis-Sperk et alii, "Ein biedermatiercher Weg zum Sozialismus", in *Spiegel*, 9, 1975.
- (38) J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt, 1968; C. Koch e D. Senghaas, *Texte zur Technokratiediskussion*, Frankfurt, 1970; J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, cit., pp. 178-193.
- (39) O. Massing, "Restriktive sozio-ökonomische Bedingungen Parlamentarischer Reformstrategien", in idem, *Politische Soziologie*, Frankfurt, 1974, pp. 123-138.
- (40) B. Guggenberger, "Herrschaftslegitimierung und Staatkrise", in Grewen, Guggenberger e Strasser, *Krise des Staates*, Frankfurt, 1973; J. O'Connor, *Die Finanzkrise des Staates*, Frankfurt, 1973.
- (41) Frobé, Heinrichs, Kreye e Sunkel, "Internationalisierung von Arbeit und Kapital", in *Leviathan*, 1, 1973, pp. 429-454.
- (42) C. Offe e V. Ronge, *Thesen*, cit.
- (43) R. Milliband, *Der Staat in der kapitalistischen Gesellschaft*, Frankfurt, 1975 (ed. brasileira: *O Estado na sociedade capitalista*, Zahar, Rio, 1972).
- (44) R. M. Merelman, "Learning and Legitimacy", in *American Political Science Review*, 60, 1966, p. 548.
- (45) H. Busschhoff, *Systemtheorie als Theorie der Politik*, Munique, 1975.
- (46) K. D. Opp, "Eimige Bedingungen für die Befolgung von Gesetzen", in K. Lüderssen e F. Saak (eds.), *Abweichendes Verhalten*, 1, Frankfurt, 1975, pp. 214-243.
- (47) J. H. Scharf, "Legitimacy in the Modern State", in Ph. Green e E. Levinson (eds.), *Power and Community*, Nova Iorque, 1970, pp. 277-327; R. Spaeman, "Die Utopie der Herrschaftsfreiheit", in M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, II, Friburgo, 1974, pp. 211-234.
- (48) J. Ritter, "Naturrecht bei Aristoteles", in *Methodophysik und Politik*, cit., pp. 133-182, em particular p. 135.
- (49) *Ibidem*, p. 169.
- (50) H. G. Gadamer, "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", in *Kleine Schriften*, I, pp. 179-191, em particular pp. 187-189; W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Newied, 1963; sobre isso, cf. também H. Kuhn, "Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft", in M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung*, cit.
- (51) H. Pitkin-Fenichel, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, 1972, pp. 169-192.
- (52) *Ibidem*, p. 271.
- (53) M. Oakeshott, *Rationalism in der Politik*, Newied, 1966.
- (54) Retorno aqui uma proposta de V. Held, *The Public Interest*, Nova Iorque, 1970. Held se baseia, por sua vez, em H. L. A. Hart, *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt, 1973.
- (55) J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit.; P. Lorenzen, *Normative Logik and Ethics*, Mannheim, 1969; F. Kambartel, "Wie ist praktische Philosophie konstruktiv möglich?", in idem (ed.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt, 1974, pp. 9-33; K. O. Apel, "Sprechaktheorie und Ethik", in idem (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976, pp. 7 e ss. Para o estado atual da discussão no âmbito linguístico alemão, cf. M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, I e II, Friburgo, 1972 e 1974; e também R. Bubner, "Eine Renaissance der praktischen Philosophie", in *Philosophische Rundschau*, 22, 1975, pp. 1-34.
- (56) Cf. J. Habermas, "Para a reconstrução do materialismo histórico", incluído neste volume.
- (57) L. Kohlberg, *Die kognitive Entwicklung des Kindes*, Frankfurt, 1974.