

POR UMA MICRO-HISTÓRIA PÓS-METAFÍSICA: As possibilidades do agir comunicativo em estudos de "história ao rés-do-chão".

Sérgio Ricardo Coutinho
Instituto de Ensino Superior de Brasília (IESB)
Doutorando UFG
E-mail: serpat.coutinho@terra.com.br

RESUMO

Este artigo é fruto de uma preocupação teórico-metodológica no campo dos estudos biográficos e de micro-história. Tem por objetivo enfrentar, ainda que de forma ensaística, o problema formulado por Peter Burke: Qual é a utilidade da teoria social para os historiadores e qual a utilidade da história para os teóricos sociais? Nossa proposta é de incorporar a *teoria do agir comunicativo* (Jürgen Habermas) em nossos procedimentos historiográficos. Seria a introdução do *modelo da comunicação em linguagem coloquial* (da fala e da interação). Queremos apresentar a possibilidade deste modelo em estudos de micro-história e procurando, assim, atender ao desejo dos micro-historiadores da necessidade de recuperar a complexidade das análises e da renúncia às leituras esquemáticas e gerais, para realmente compreender como se originam comportamentos, escolhas, solidariedades.

Palavras-chave: Agir comunicativo; pós-metafísica; micro-história; Jürgen Habermas; Giovanni Levi.

ABSTRACT

This article is based on a theoretical and methodological concerns in biographical studies and micro-history. Albeit in essay form, aims to address the problem posed by Peter Burke: What is the use of social theory for historians and what is the use of history for social theorists? Our proposal is to incorporate the theory of communicative action (Jürgen Habermas) procedures in our historiography. The introduction of the model of communication in colloquial language (speech and interaction.) We want to introduce the possibility of this model in studies of micro-history and thus meet the micro-historians wishes: to recover the complexity of the analysis and the waiver of schematic and general reading, to really understand how stem behaviors, choices and solidarities.

Keywords: Communicative action; post-metaphysical; micro-history; Jürgen Habermas; Giovanni Levi.

Introdução

Este artigo é fruto de uma preocupação teórico-metodológica no campo dos estudos biográficos e de micro-história. Em 2008, arrisquei-me a uma primeira tentativa de combinar os estudos em biografia e a proposta teórica de Jürgen Habermas da *teoria do agir comunicativo*. Relendo-o hoje, vejo o quanto ainda tinha de incompreensões do projeto teórico habermasiano. (COUTINHO, 2008)

Confesso que ainda encontro muitas dificuldades para compreender o percurso teórico de Habermas, mas sua leitura tem permitido olhar as muitas possibilidades que sua teoria social pode trazer para a apreensão da realidade sócio-histórica.

Este texto tem por objetivo enfrentar, ainda que de forma ensaística, o problema formulado por Peter Burke: Qual é a utilidade da teoria social para os historiadores e qual a utilidade da história para os teóricos sociais? (BURKE, 2002, p. 11) Como historiador, não teria condições de responder a segunda parte da questão, mas acredito que podemos trazer uma contribuição para o “fazer” historiográfico.

Nossa perspectiva é de que a História, enquanto disciplina e no desenvolvimento de muitos de seus métodos, ainda reclama para si a busca de um conhecimento verdadeiro, construído a partir de provas e de controles. Na sua luta contra a “irracionalidade” dos discursos pós-modernos, muitos historiadores, como Ginzburg, Chartier entre outros, procuraram “refundar epistemologicamente” o regime próprio da cientificidade da história, procurando distinguir sua especificidade das verdades da ficção e da linguagem matemática das ciências da natureza.

Daí diferentes propostas se seguiram: a) o “paradigma indiciário”, uma proposta que baseia o conhecimento na colheita e na interpretação dos sinais, e não no processo estatístico dos dados (Ginzburg); b) a “objetividade-subjetividade”, onde busca-se um meio termo entre a “objetividade científica” e a fragmentação pós-moderna; ambos os pontos de vista podem trazer uma importante contribuição ao trabalho historiográfico; daí a definição de um conceito de objetividade capaz de articular a seleção entre as afirmações admissíveis e as que não o são, com a legítima pluralidade das interpretações (Appleby, Hunt, Jacob); c) os “case studies”, são reflexões em torno de modelos teóricos e operações cognitivas que permitem estabelecer um saber generalizável a partir de

estudos de caso, micro-histórias ou estudos comparativos (Passeron e Revel). (CHARTIER, 2009, p. 14)

No entanto, todas estas alternativas ao *paradigma pós-moderno* estão ainda excessivamente “contaminadas” pelos princípios filosóficos da Metafísica. Na perspectiva elaborada por Jürgen Habermas, a Metafísica é o

Pensamento de um idealismo filosófico que se origina em Platão, passando por Plotino e o neo-platonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel. O materialismo antigo e o ceticismo, bem como o nominalismo da alta Idade Média e o empirismo moderno constituem movimentos anti-metafísicos que permanecem, porém, no interior do horizonte das possibilidades do pensamento da metafísica. (HABERMAS, 2002, p. 38)

Nesta “generalização”, Habermas quer criticar três aspectos comuns a todos eles: o pensamento da unidade, o idealismo e a contemplação como caminho da salvação.

O pensamento da unidade, ou melhor, o pensamento do Uno, é uma herança da visão mítica do mundo que tende a reduzir as coisas a origens figuradas frequentemente de forma muito fantasiosa e abstraídas num mundo puramente conceitual. O segundo aspecto é a doutrina idealística das idéias. A unidade conceitual é criada através de um esforço colossal do pensamento. Daí se origina a ilusão de que essa unidade seja uma realidade real existente por detrás das coisas aparentes. O terceiro aspecto é o “conceito forte da teoria”, que recomenda o caminho contemplativo, o *bios theoretikos*, como caminho da salvação e lhe confere maior valor do que à *vita activa* do político, do pedagogo ou do médico.

Esses três aspectos assinalam momentos comuns da Metafísica de Platão até Hegel. No entanto, Habermas acrescenta um ponto de vista essencial que é válido somente para a última fase desse pensamento: desde Descartes, o pensamento metafísico é *filosofia da consciência*. O estar consciente do *cogito*, o “penso”, é para Descartes o ponto final de auto-certificação. A certeza reside, entretanto, não mais num princípio de unidade exterior, mas no próprio sujeito que reconhece, na autoconsciência. Com Descartes, a Metafísica realizou uma mudança de paradigma, do pensamento do ser (ontologia) para a *filosofia da consciência*. (Idem, p. 135)

Em nossa perspectiva, os trabalhos historiográficos recentes, da chamada “nova nova história”, que reclamam algum tipo de cientificidade, são fortemente marcados

pela *filosofia da consciência* ou *filosofia moderna do sujeito*. Segundo Habermas, a Filosofia da Consciência ou do Sujeito, seguindo de perto as pegadas do platonismo, privilegiara a *teoria* em relação à *práxis*, o *interior* em relação ao *exterior*, o *privado* em relação ao *público*, a *imedição da vivência subjetiva* em relação à *mediação discursiva*, enfim, se ateve ao *primado da proposição enunciativa* e de sua função de *representação* em relação à comunicação e à *ação*. A teoria do conhecimento tomara o lugar de uma espécie de "Filosofia Primeira", enquanto a comunicação e o agir (uso da linguagem) caíram na esfera dos fenômenos, ou seja, ficaram com um *status* derivado. (HABERMAS, 2004, p. 8-9)

Em termos de uma teoria social, este paradigma está presente em muitas *teorias da constituição da sociedade* que sob alguma forma pressupõem um *sujeito transcendental*. É um modelo baseado no sujeito cognoscente ou "que emite juízos". Kant analisou as condições subjetivas necessárias ao conhecimento da experiência e introduziu nesse âmbito o conceito de *constituição de objetos de experiência*. Husserl concebeu segundo este exemplo, a *constituição do mundo da vida* cotidiano em que podemos fazer experiências, lidar com objetos e pessoas e executar ações (fenomenologia); Alfred Schütz desenvolveu a partir daí uma *teoria da constituição da sociedade*. Do título de um conhecido ensaio dos seus alunos Peter Berger e Thomas Luckmann ressalta claramente a origem desta *teoria social fenomenológica* na *teoria do conhecimento*: ambas falam da *construção social da realidade*. (BERGER & LUCKMANN, 2004)

Este modelo teórico encara o processo de formação da sociedade como um processo de geração de uma imagem da realidade pela qual os sujeitos se orientam no seu trato mútuo. É igualmente por isso que para Berger e Luckmann a sociologia e a sociologia do saber (conhecimento) são no fundo a mesma coisa: a constituição da realidade social coincide com a geração da imagem do mundo orientada para a ação (representação). As *teorias constitutivas* atribuem o processo da formação a um sujeito realizador. Este pode ser um Eu inteligível que imita o sujeito individual empírico (consciência individual generalizável ou "transcendental") ou, como em Hegel e Marx, e

na teoria social dialética, um sujeito genérico que se constitui de forma histórica (consciência coletiva).¹

Nossa proposta é de incorporar a *teoria comunicativa da sociedade* em nossos procedimentos historiográficos. Seria a introdução do *modelo da comunicação em linguagem coloquial* (da fala e da interação). Trata-se aqui da geração de situações de diálogo e cooperação, ou seja, da forma da intersubjetividade do entendimento mútuo possível. Este modelo permite a inclusão temática da *relação de intersubjetividade* numa teoria da formação da sociedade. (HABERMAS, 2010, p. 44-45) Para isso, é de fundamental importância buscar os “indícios” do uso da linguagem coloquial na documentação histórica. Mas não se trata da linguagem simbólica utilizada pelo indivíduo solitário e abstrato, e sim da linguagem concreta que implica a comunicação entre os sujeitos.

Neste sentido, queremos apresentar a possibilidade deste modelo em estudos de micro-história e procurando, assim, atender ao desejo dos micro-historiadores “da necessidade de recuperar a complexidade das análises; da renúncia, portanto, às leituras esquemáticas e gerais, para realmente *compreender como se originam comportamentos, escolhas, solidariedades*”. (LEVI, 2009, p. 11. Grifo nosso)

1 - A “reviravolta crítica” dos Annales em direção a uma Filosofia da Consciência

No final dos anos 1980, assistimos ao debate estabelecido pelos membros da chamada “terceira geração” dos Annales. Para José Carlos Reis este momento, que ficou conhecido por *tournant critique*, pode ser considerado o início de uma quarta fase da história dos Annales. (REIS, 2000, p. 126)

O que queremos perceber no debate foi o que compreendiam por “giro crítico” que deveria a história, enquanto disciplina, empreender diante da alteração da esfera

¹ A proposta de Chartier, em seu famoso artigo “O Mundo como Representação”, está plenamente inserida neste modelo. Mesmo criticando o “retorno” a uma “filosofia da consciência” por parte dos historiadores que querem aderir ao programa pós-moderno, ele opta pela concepção da sociologia clássica de Durkheim e Mauss de “consciência coletiva”. Chartier não percebe que, tal qual Durkheim, por meio da noção de “consciência coletiva” e de “representações coletivas” tende a assimilar toda a sociedade a um “sujeito em grande formato” e, daí, a dependência vis-à-vis dos conceitos fundamentais da filosofia da consciência e da “construção social da realidade”: “As primeiras categorias lógicas foram categorias sociais; as primeiras classes de coisas foram classes de homens em que estas coisas foram integradas.” (Marcel Mauss)

cultural do Ocidente conhecida por *Cultura Pós-moderna*. Os termos da “reviravolta crítica” seguem a seguinte orientação: reavaliação daquilo que sustentou todo o projeto dos Annales, ou seja, a aliança com as Ciências Sociais. Estas sempre estiveram sob o domínio dos grandes sistemas de interpretação da sociedade: o marxismo, o estruturalismo, o funcionalismo, todos em crise. Diante da desconfiança, os historiadores dos Annales começam a falar de uma “crise das Ciências Sociais”. Crise esta que não atingia a História, pois ela passava por um momento de vitalidade: produção em grande escala, maior especialização de seus membros, grande variedade dos objetivos de pesquisa.

Diante desta crise, o editorial da Revista “Annales” de 1988 propõe duas questões centrais: a) repensar os novos métodos: qual deve ser a dimensão e a escala do objeto de pesquisa? Como articular indivíduo e sociedade, local e global, particular e geral? b) Como deve ser a escrita da história? Como torná-la demonstrativa?

Segundo Reis, esse *tournant* parece ter tido um alcance mais profundo, pois a revisão atingia também a noção de *tempo histórico*. No editorial de 1989 da mesma Revista, este tema se explicita da seguinte forma: “contra o tempo linear das crônicas e da história positivista, os historiadores dos Annales, os primeiros, sublinharam a complexidade do tempo social e privilegiaram a longa duração. Hoje, a atenção dada ao evento e o ressurgimento de certo historicismo assinalam que a intuição inicial está chegando ao seu limite”. Há aqui uma preocupação em como a história poderia explicar as mudanças sociais, ou seja, a busca por uma *teoria social*.

De fato, sob a influência das Ciências Sociais, a história tratou as sociedades passadas como “objetos”: abordou-as em seus aspectos natural, repetitivo, quantificável, produzindo quadros, gráficos, descrições numéricas. Realizou sociografias, descrições quantitativas, que, hoje, ela constata os limites. Afastou-se dos grandes sistemas explicativos das Ciências Sociais, o estruturalismo, o funcionalismo e quer produzir análise das estratégias, das negociações, das jogadas sociais, que implicam memória, aprendizagem, incertezas. Que implicam ação, intenção, evento, sujeito. Se a sociedade não é mais concebida como “coisa”, ela só poderá ser concebida como “consciência”. Uma multiplicidade de consciências em interação, uma pluralidade de sujeitos produtores de “jogadas”, de “eventos”, que só poderiam ser apreendidos pela “narração”.

Assim, a “crise” das Ciências Sociais teria trazido para a história a possibilidade do ressurgimento de uma “filosofia da consciência” (ou do sujeito), que recusa determinismos sociais e condicionamentos coletivos e restabelece a *eficácia histórica da ação intencional dos sujeitos interagindo em situações dadas*. Aqui, a dimensão política recupera a sua posição central e a “nova história” deverá aproximar-se da Ciência Política e do Direito. (Idem, p. 126-129)

Paul Ricoeur procurou definir os contornos desta *filosofia da consciência* que estava ressurgindo. O mais significativo deste retorno é a volta de uma preocupação com uma “teoria da ação”. A tradição anglo-saxã, segundo ele, põe ênfase na “descrição” onde a ação não tem agente. A “descrição” oculta o “quem” e enfatiza o “quê” e o “por que”. É uma redução das Ciências Sociais ao modelo da Física. Os eventos “acontecem” em uma rede de significações encadeadas. Busca-se uma “causa” e não um “motivo”, que pressuporia aquela “causa”.

Por outro lado, no discurso “narrativo”, que ressurge, aparece a resistência do “quem” a este tempo neutralizado da descrição. Na narração, os eventos são produzidos, são feitos acontecer. Resgata-se uma intencionalidade, um motivo, um *agente*. Os eventos são atribuídos a “alguém” – os atos visíveis pertencem a “alguém”. Se a descrição atravessa o agente em busca das “causas” mais profundas da ação, a narração suspende a busca da causa da ação nos motivos de um sujeito identificado. A “iniciativa” (a motivação) de um agente é a origem do evento. (Idem, p. 131)

Com isso, percebeu-se um retorno de muitos elementos combatidos pelas gerações anteriores dos *Annales*. José Carlos Reis apresenta estes *retours* e, como exemplo, aborda a volta da *narrativa*, da *biografia* e do *evento*.

Enquanto *narração*, a história se interessa mais pelos homens e menos pelas circunstâncias, e sua abordagem é mais do particular e do específico e menos do coletivo e estatístico. Desta forma, a narração não pode ser reduzida a uma crônica ou relato, mas uma narração orientada por um princípio, que possua um tema ou um argumento. Com isso, o historiador narrador não evita a análise, mas não se limita a ela. Ele se interessa pelo aspecto formal do texto, pela arte da literatura. A volta da narração significa a perda das ilusões sobre uma “explicação científica” da história. Pensa-se, agora, que a cultura de um grupo e mesmo a vontade individual são tão causas de mudança como as forças

impessoais da produção material e o crescimento demográfico. Compreendeu-se que as idéias, a cultura e a vontade individual são variáveis independentes e minam o determinismo econômico e demográfico.

De todo modo, esse retorno do narrativo expressa bem o ressurgimento de uma “filosofia da consciência”, que põe em xeque o determinismo das Ciências Sociais, ao qual a história aderiu sem muitas reservas e Paul Ricoeur é o principal articulador-formulador desse ressurgimento.

Outro “retorno”, que expressa bem o ressurgimento de uma “filosofia da consciência”, é o da *biografia*. Giovanni Levi é o principal nome de uma teoria da “nova biografia”.

Segundo ele, antes se podia contar a vida de um homem fazendo abstração de todo evento histórico; depois foi possível relatar um evento histórico fazendo abstração de todo destino individual. Atualmente, vive-se uma fase intermediária: a biografia ocupa o centro das preocupações dos historiadores, mas é ambígua – ora é usada para mostrar a irredutibilidade dos indivíduos ao sistema social, ora para mostrar a presença de normas sociais sobre o comportamento individual. A biografia poria todo o problema das relações entre a história e as Ciências Sociais: o dos limites da liberdade e da racionalidade humanas. A biografia impõe à história a forma narrativa e a história tende à literatura. Mas, enquanto a narrativa da biografia tradicional é de uma personalidade coerente e estável, que realiza ações sem hesitar, que não possui áreas inertes, lacunas, sombras e se desdobra em um tipo linear, a narrativa biográfica atual reconstitui a superfície social sobre o qual o indivíduo age, em uma pluralidade de esferas com suas racionalidades específicas.

Mas o retorno que poderia levar os Annales ao pânico, pois eles não se cansam de clamar contra ele, seria o do *evento*. Afinal, o específico mesmo da nova história é a passagem do evento à longa duração, da mudança à permanência. É verdade que houve uma radicalização excessiva nessa recusa do evento, pois mesmo Braudel era consciente de que a passagem à longa duração não significava o fim do evento, a sua exclusão, mas a integração em uma estrutura permanente.

Ligado à longa duração, o evento seria uma mudança de direção de uma curva em um modelo. Em sua nova concepção, o evento não seria um fato exterior, mas uma

descontinuidade constatada no modelo. Ele mantém em comum com a noção tradicional de evento o fato de ser uma “descontinuidade” e se diferencia dela porque não é uma idéia metafísica que lhe dá sentido, mas as relações de continuidade e descontinuidade do modelo.

Além de o *evento* retornar como inaugurador de estruturas, como um ponto de inflexão de um modelo ou como “ocorrido” entre possibilidades objetivas, ele volta também sob uma nova perspectiva: “entrada”, “janela”, “abertura” através da qual se pode atingir a estrutura social. A partir de um evento súbito e da subjetividade do seu autor, busca-se atingir as condições objetivas que o sustentam. A hipótese que dirige essa perspectiva é a de que a sociedade global aparece na experiência vivida dos indivíduos e os integra. (REIS, 2000, p. 134-146)

Uma forte crítica vem de Roger Chartier a todo este movimento de “retorno”. Ele não acredita no retorno de uma “filosofia da consciência”, que o editorial de 1988 menciona, que obrigaria a uma “adesão crítica” ao “ponto de vista” das Ciências Sociais. Chartier, mantendo-se fiel ao diálogo com as Ciências Sociais, não vê com bons olhos a relação entre história e filosofia, e teme a volta de uma *filosofia da história*.

Retomando a posição de Lucien Febvre, Chartier afirma que história e filosofia são dois universos do saber muito estranhos um ao outro. A epistemologia filosófica não interessa aos historiadores, pois não tem pertinência operatória. Os historiadores não se reconhecem nas reflexões filosóficas sobre a história e procuram produzir eles mesmos a reflexão teórica necessária à sua prática. Para os historiadores, a filosofia teria duas faces: a história da filosofia e a filosofia da história.

A *filosofia da história* e seus conceitos – liberdade, necessidade, totalidade, finalidade, sentido, continuidade, *consciência* (!) – representam tudo aquilo que os *Annales* recusaram. Já a *história da filosofia*, produzida pelos filósofos, é o tipo de história que os historiadores rejeitam: é desencarnada, dobrada sobre si, voltada ao jogo das idéias puras, sem contexto social, econômico e político. Está longe da história que produzem os historiadores. Parece-lhes que a história da filosofia é ela própria filosofia.

Para ele o olhar do historiador é diferente: quer estabelecer a “realidade” filosófica de certas doutrinas, partindo das condições reais de produção e recepção dos discursos sustentados por filósofos em tal ou tal mundo de discursos. E quem mostrou

este modo de trabalhar à *nouvelle histoire* foi o filósofo-historiador Michael Foucault. E após constatar este fecundo diálogo entre um filósofo e a nova história, Chartier pergunta: em que, afinal, historiadores e filósofos poderiam atuar juntos? Como a filosofia poderia participar do debate interdisciplinar das Ciências Sociais? Chartier concede sob algumas condições: a filosofia deveria abandonar o seu desprezo pelo “empírico”, identificado ao histórico, deveria abandonar o apriorismo e se interessar pela documentação, pelo arquivo, pela realidade econômico-social e mudar a forma de fazer a sua própria história.

Para José Carlos Reis, se o diálogo entre historiadores e filósofos é considerado difícil, ele se fará necessário, entretanto, caso se confirme o ressurgimento de uma “filosofia da consciência”, que exigiria dos historiadores uma “teoria da ação”, do evento, de sujeitos e motivos, esta não poderia ser realizada sem o apoio conceitual dos filósofos. Essa “filosofia da consciência” pode ser observada nos “retornos”, nos anos de 1980, das abordagens do sujeito através da narração. (Idem, p. 131-134) E este é o caso da micro-história.

2 – Etnometodologia e filosofia da consciência no projeto da Micro-história.

Para Jacques Revel, a micro-história nasceu como uma reação, como uma tomada de posição frente a certo estado da história social, da qual ela, a micro-história, sugeriria reformular concepções, exigências e procedimentos. (REVEL, 1998, p. 16) Para um dos principais micro-historiadores, o italiano Giovanni Levi, a micro-história nasceu “da necessidade de recuperar a complexidade das análises; da renúncia, portanto, às leituras esquemáticas e gerais, para realmente *compreender como se originam comportamentos, escolhas, solidariedades*”. (LEVI, 2009, p. 11. Grifo nosso)

Além disso, a mudança da escala de análise também é outro elemento essencial na definição da micro-história. A escolha de uma escala particular de observação produz efeitos de conhecimento e pode ser posta a serviço de estratégias de conhecimentos: “Variar a objetiva não significa apenas aumentar (ou diminuir) o tamanho do objeto no visor, significa modificar sua forma e sua trama”. (REVEL, 1998, p. 20)

A micro-história seria um procedimento metodológico que possibilitaria construir uma modalidade nova de história social atenta aos *indivíduos* percebidos em

suas *relações com outros indivíduos*, num programa de análise das condições da *experiência social*, restituídas em sua máxima complexidade. (cit. por REVEL, 1998, p. 21-22)

Além disso, como coloca Giovanni Levi, a historiografia tradicional excluiu as classes populares, as mulheres, as culturas orais, a vida cotidiana, os mundos marginais, as sociedades diferentes da nossa. No entanto, a micro-história não é, necessariamente, a história dos excluídos, dos pequenos, dos distantes. Pretende ser a reconstrução de momentos, de situações, de pessoas que, investigadas com olho analítico, em âmbito circunscrito, recuperam um peso e uma cor; não como exemplos, mas como referência dos fatos à complexidade dos contextos nos quais os homens se movem. (LEVI, 2009, p. 13-14)

Apesar da abordagem micro-histórica se propor a enriquecer a análise social tornando suas variáveis mais numerosas, mais complexas e também mais móveis, esse *individualismo metodológico*, notado por Revel, tem limites já que é de um *conjunto social*, de uma *experiência coletiva*, que sempre é preciso procurar definir as regras de constituição e de funcionamento.

Para enfrentar esta questão, alguns micro-historiadores se debruçaram no trabalho de reformular a análise sócio-histórica em termos de *processo*. Esta abordagem propõe que não basta que o historiador retome a *linguagem dos atores* que estuda, mas que faça dela o *indício* de um trabalho ao mesmo tempo mais amplo e mais profundo: o de construção de identidades sociais plurais e plásticas que se opera por meio de uma rede cerrada de relações (de concorrência, de solidariedade, de aliança etc.). Segundo Revel, a complexidade das operações de análise requeridas por esse tipo de abordagem impõe de fato um encolhimento do campo de observação. Deste modo, os micro-historiadores transformam este "encolhimento" em *princípio epistemológico*, já que é a partir de comportamentos dos indivíduos que eles tentam reconstruir as modalidades de agregação (ou de desagregação) social. (REVEL, 1998, p. 25)

Mas antes mesmo de abordarmos esta metodologia, que quer reconstruir os processos sociais, precisamos apresentar como os micro-historiadores se relacionam com a *linguagem*. Como indicado no parágrafo acima, a apropriação da linguagem dos protagonistas marca o começo da pesquisa, e não, conforme afirma Simona Cerutti, sua

conclusão. A explicação está na rejeição quase que absoluta dos princípios da *antropologia interpretativa* geertziana.

Um dos postulados da *antropologia interpretativa* é a alteridade radical do objeto de estudo; alteridade essa que pode ser capturada pelo historiador por meio da “descrição densa”, da decifração dos sistemas de significação enraizados nos comportamentos, nos textos, em cada forma de “vivido” social. De fato, Clifford Geertz, ocupado em analisar os significados, investe em uma vertente antropológica mais relativista e retrabalha o legado do culturalismo americano. No plano mais específico de análise, ele refere-se ao seu esforço como uma “análise semântica” e que privilegia a “dimensão cultural”. Por isso, define a cultura como um sistema de símbolos, os quais articulam e veiculam uma rede de significados. Assim, a “descrição densa” examina o comportamento público em termos do que ele *diz*, não do que faz. “Lê” o conteúdo simbólico da ação, interpretando-o como signo. “Ação, diria Geertz de maneira mais concisa (e hermenêutica), é texto”. O mundo social deve ser encarado como um “texto” que deve ser decifrado. (BIERSACK, 1992, p. 100-102)

Levi fez uma crítica ferrenha contra a abordagem semântica-interpretativa geertziana da história. Ele aponta a debilidade intelectual de uma análise construída nessas bases, pois a abordagem hermenêutica deixava em aberto o problema de um conhecimento empiricamente mais sólido sobre o passado, dando espaço para o relativismo historiográfico. No plano metodológico, os resultados também não apresentavam novidade alguma: a atenção ao caso individual e a descrição densa não resultavam em um verdadeiro ganho cognitivo, apenas ilustravam um contexto estático.

Comparando os dois procedimentos, a *micro-história* e a *antropologia interpretativa*, Levi percebia que uma das principais diferenças é que a última enxerga um significado homogêneo nos *sinais* e *símbolos públicos*, enquanto a micro-história busca defini-los e medi-los como referência à multiplicidade das representações sociais que eles produzem. Portanto, o problema não estava somente no âmbito do funcionamento do intelecto. Há também o perigo de se perder a visão da natureza socialmente diferenciada dos significados simbólicos e conseqüentemente de sua qualidade em parte ambígua. (LIMA, 2009, p. 145)

Para sair da armadilha reducionista e relativista do modelo da antropologia interpretativa, Simona Cerutti desenvolve um método que procura articular *processos sociais e experiência*.

Ela estudou os ofícios e as corporações em Turim nos séculos XVII e XVIII. Segundo uma visão de análise tradicional, os ofícios e as corporações de ofícios seriam comunidades evidentes, funcionais e poderosamente integradoras tornando-se quase que naturais na sociedade urbana do Antigo Regime. Cerutti rompeu com estas certezas e investiu numa metodologia que mostrasse, a partir do *jogo das estratégias individuais e familiares*, e de suas *interações*, que as identidades profissionais e suas traduções institucionais, longe de serem estabelecidas de forma definitiva, são objeto de um constante trabalho de elaboração e de redefinição. Longe da imagem consensual e, em linhas gerais, estável que as descrições tradicionais do mundo dos ofícios forneciam, tudo é objeto de conflitos, de negociações, de transações provisórias; mas, por outro lado, as estratégias pessoais ou familiares não são puramente instrumentais: são socializadas, na medida em que são inseparáveis de representações do espaço relacional urbano, dos recursos que ele oferece e das limitações que impõe, a partir das quais os atores sociais se orientam e fazem suas escolhas. Tratava-se, portanto, de desnaturalizar, desbanalizar, os mecanismos de agregação e de associação, insistindo nas modalidades relacionais que os tornavam possíveis, recuperando as mediações existentes entre “a racionalidade individual e a identidade coletiva”.

Para o desenvolvimento deste método Cerutti leva em conta a noção de *experiência* e, com isso, quer refletir melhor sobre a significação que se deseja dar às relações sociais. Deve-se fazer delas (as relações sociais) “instrumentos de análise para nos interrogarmos sobre a experiência dos indivíduos e, portanto, sobre as modalidades de construção da identidade social”. Por isso, a análise das redes de relações pode se tornar o caminho para desenhar o horizonte social dos atores, para definir seus interesses para além da profissão ou de seu estatuto social.

Definindo melhor esta proposta metodológica: o indivíduo pode ser visto como um ser racional e social que persegue objetivos; as regras e os limites impostos às suas próprias capacidades de escolha estão essencialmente inscritos nas relações sociais que ele mantém. Eles se situam, portanto na rede de obrigações, de expectativas, de

reciprocidades que caracteriza a vida social. Assim, numa tal perspectiva, o centro da análise será constituído pelo próprio processo social – e, portanto pelas interações individuais nos diferentes contextos sociais – e não apenas pelas instituições. Das estruturas e instituições, a atenção se desloca para os processos e as interações.

Essa perspectiva relacional permite reformular a relação existente entre as normas e os comportamentos. Em primeiro lugar, ela enriquece nossa concepção de normas, pois estas não são definidas de uma vez por todas a partir da posição formal ocupada pelos indivíduos na escala social, mas são produzidas e negociadas nas relações que eles mantêm, permitindo, assim, definir a noção de *experiência*. (Idem, p. 183-198)

Também nesta mesma linha temos o trabalho de Giovanni Levi sobre a “trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII”. (LEVI, 2000) Recorrendo a uma técnica intensiva de reconstrução das vicissitudes biográficas de cada habitante do lugarejo procurou buscar as *estratégias pessoais e familiares*, pois durante a vida de cada um aparecem, ciclicamente, problemas, incertezas, escolhas, enfim, uma política da vida cotidiana cujo centro é a *utilização estratégica de normas sociais*. Os conflitos e as contradições vêm acompanhados da contínua formação de novos níveis de equilíbrio, instavelmente sujeitos a novas rupturas. No entanto, nos intervalos entre sistemas normativos estáveis ou em formação, os grupos e as pessoas atuam com uma própria estratégia significativa capaz de deixar marcas duradouras na realidade política que conseguem condicioná-las e modificá-las. (LEVI, 2000, p. 45)

Também preocupado, como Cerutti, com a relação entre “racionalidade individual e identidade coletiva”, Levi desenvolve uma hipótese para tentar esclarecer esta relação. A citação é longa, mais é reveladora da base teórica da micro-história:

A hipótese da qual partimos é, portanto, a da assunção de uma racionalidade específica do mundo camponês, porém não em termos de uma realidade cultural inconsciente da existência de uma sociedade complexa destinada a sufocá-la progressivamente. Esta racionalidade pode ser mais bem descrita se admitirmos que ela se expressava não só através de uma resistência à nova sociedade que se expandia, mas fosse também empregada na obra de transformação e utilização do mundo social e natural. É neste sentido que usei a palavra estratégia. É uma racionalidade seletiva: com muita frequência a interpretação do sistema decisório de indivíduos ou grupos de indivíduos (...) se baseou em um sistema funcionalista e neoclássico. Maximização dos resultados prefixados e minimização dos custos, disponibilidade total ao esforço em direção a uma determinada meta, ausência de inércia, irrelevância na determinação dos objetivos da interação entre as pessoas e do contexto específico, coerência de interesses e dos mecanismos psicológicos de todos os grupos sociais, total

disponibilidade das informações são todas simplificações da realidade que tornam mecânicas as relações entre os indivíduos e normas e entre decisões e ações. Na situação que narraremos aqui as categorias interpretativas são outras: a ambigüidade das regras, a necessidade de tomar decisões em situações de incerteza, a quantidade limitada de informações que, todavia, não impede a ação, a tendência psicológica a simplificar os mecanismos causais considerados relevantes para a determinação de comportamentos e, enfim, a utilização consciente das incoerências entre os sistemas de normas e as sanções. Uma racionalidade seletiva e limitada explica os comportamentos individuais como fruto do compromisso entre um comportamento subjetivamente desejado e aquele socialmente exigido, entre liberdade e constrição. Na verdade, a incoerência entre as normas, a ambigüidade das linguagens, a incompreensão entre os grupos sociais ou simples indivíduos, a ampla inércia ditada pela preferência por um estado habitual ou pelos custos que derivam de escolhas feitas em condições de extrema incerteza não são obstáculos que nos impeçam de considerar esta sociedade como sendo ativa e consciente em cada uma de suas partes, nem de vermos seu sistema social como resultados da interação entre comportamentos e decisões assumidos no âmbito de uma racionalidade plena embora limitada. (Idem, p. 45-46)

De fato, o estudo da ação social, fundamento de qualquer análise sociológica, é central na micro-história. Para isso, a micro-história tomou por base os princípios teóricos desenvolvidos pela *Etnometodologia*. É por meio desta perspectiva que os micro-historiadores garantem a possibilidade de definir melhor a noção de *experiência*.

A *etnometodologia*, desenvolvida por Harold Garfinkel, se propõe a privilegiar as abordagens micro-sociais dos fenômenos, dando maior importância à compreensão do que à explicação. Além disso, afirma que o que rege o comportamento não é a norma em si, mas a interpretação que o ator realiza de determinadas situações e ações de outro. Com base nesta percepção do que o outro pretende, o ator planeja o seu próprio curso de ação. Assim, o que permite compreender as interações sociais não é o estudo das regras, mas a interpretação que o ator faz da atuação do outro, sobre o qual vai determinar seu próximo curso de ação. Isto implica também que as interações estão sempre sujeitas a mudanças, ao invés de fixas por certas regras. Em suma, a interação social é um processo interpretativo e de negociação das intenções dos outros com base na qual o ator determina o seu curso de ação subsequente.

Os fenômenos sociais, com base nesta perspectiva, estão em constante processo de criação e recriação, por meio da interpretação dos agentes sociais em seus contextos de interação. Isso só é possível, de acordo com Garfinkel, pelo fato de que os agentes sociais são *teóricos práticos*, com capacidade de analisar e compreender suas circunstâncias e partilhar uma compreensão subjetiva do contexto no qual estão

inseridos. Aqui, a ordem social está relacionada não apenas ao caráter inteligível do mundo social, expresso através da linguagem, mas nas descrições cotidianas e nos conflitos de interesses que os agentes manifestam e se articulam por meio da *reflexibilidade*, recursos por meio do qual os agentes sociais exercem seus raciocínios práticos e exprimam os significados das suas ações sociais e as tornam compreensíveis, articulando-se com as ações de outros agentes sociais.

Para um agente social ser considerado como membro de determinado contexto social, é imprescindível o compartilhamento de uma série de signos lingüísticos que o localize como inserido em determinado grupo de interação, facilitando uma compreensão comum de suas trocas. E este elemento aparece na micro-história também como uma espécie de ponto de partida: a busca de *indícios* da linguagem.

A *abordagem etnometodológica* que sustenta a análise dos micro-historiadores assume, no plano das teorias da ação social, a forma do *individualismo metodológico*. A tese central do individualismo metodológico implica a constituição de duas proposições que se tornam interdependentes: a primeira afirma que é sempre possível reduzir os fenômenos sociais a resultados de decisões e ações individuais, ou seja, os componentes últimos do mundo social são pessoas individuais que agem de um modo mais ou menos apropriado à luz das suas disposições e da compreensão da situação. A segunda diz que estas decisões e ações humanas não precisam ser explicadas em termos de fatores estruturais, ou seja, os sujeitos dotados de capacidade de ação constituem as únicas forças motrizes nos desenvolvimentos históricos de sistemas sociais. Podemos afirmar que o homem, à luz do individualismo metodológico, depende do cálculo racional e do interesse próprio para conseguir almejar um fim determinado.

Para diminuir o impacto da “racionalidade instrumental” em seu trabalho, Giovanni Levi opta por introduzir os termos “racionalidade seletiva” e “incertezas” como elementos também constitutivos da realidade cotidiana das interações sociais. No entanto, outro termo, o de “estratégia”, amplamente usada para descrever as ações de indivíduos e/ou grupos em sua pesquisa, reforça a dependência da micro-história à filosofia da consciência.

Por outro lado, a micro-história também introduz em seu trabalho teórico as “interações sociais”. As interações são exercidas pelas ações dos sujeitos, mas a

linguagem entre os mesmos não aparece. Quando aparece seria apenas para revelar como eles “representam” o mundo. Aqui a linguagem é utilizada de forma muito “objetiva” e “descritiva” e nada “intersubjetiva”. Talvez o receio de recorrer às análises hermenêuticas desenvolvidas pela antropologia interpretativa, que via a vida social como um “texto”, levou os micro-historiadores a permanecerem na tradição analítica da linguagem.

A linguagem aparece nas pesquisas micro-históricas como possibilidade de reconstruir “estratificações sociais”, pois levam em conta, conforme ensina a etnometodologia, a linguagem dos contemporâneos. A representação e a análise dos conceitos de estratificações sociais por intermédio da linguagem dos próprios atores sociais encontram-se no centro de muitos trabalhos de micro-história. A pesquisa geralmente se inicia com a análise do vocabulário como uma forma de abertura de caminho aos estudos sobre os sistemas de sentido. Como afirmava Jean Claude Perrot, citado por Cerutti, “o estudo das palavras só tem importância na medida em que estas interrogam elas mesmas as realidades”. (CERUTTI, 1998, p. 179).

Neste sentido, o projeto teórico da micro-história, sustentado pela etnometodologia de Garfinkel, se fundamenta na fenomenologia de Husserl¹ e, conseqüentemente, numa filosofia da consciência. Mas qual seria o problema deste “princípio de inteligibilidade”? A exigência de base metodológica da filosofia da consciência parte da *reflexão solitária* sobre as *realizações da subjetividade* e exclui, por princípio, que os *outros*, constituídos pelo sujeito e para o sujeito, possam entrar de forma simultânea na mesmíssima relação com o sujeito, da mesma forma que o sujeito entra com eles enquanto seu objeto de intencionalidades.

Uma *experiência socializada*, como deseja estudar os micro-historiadores, *necessita ser intersubjetiva em sentido rigoroso* e esta não pode ser pensada sem que um determinado conceito seja “partilhado” entre os vários sujeitos. Não se constituem significados idênticos na estrutura intencional de um sujeito que solitariamente enfrenta

¹ O projeto fenomenológico se define como uma “volta às coisas mesmas”, ou seja, aos fenômenos, aquilo que aparece à consciência, que se dá como seu objeto intencional. O conceito de intencionalidade ocupa um lugar central na fenomenologia, definindo a própria consciência como intencional, como voltada para o mundo: “toda consciência é consciência de alguma coisa” (Husserl).

seu mundo. Os significados apenas ganham identidade, em qualquer sentido compreensível, se a validade delas for idêntica para os vários sujeitos que participam das relações.

Por isso, para explicar a identidade de convenções de significados, Wittgenstein propôs como modelo a regra que pode ser seguida por no mínimo *dois sujeitos*; Mead recomenda o modelo do papel que estabelece expectativas de comportamento reciprocamente permutáveis para, no mínimo, *duas pessoas*. Conceitos como “regra” ou “papel” têm de ser introduzidos com referência a uma relação entre sujeitos. Neste sentido, ambos os autores evitam o conceito fundamental de uma consciência privada que apenas posteriormente entra em contato com outra consciência. Pelo contrário, antes estabelecem os seus conceitos fundamentais de tal modo que a relação intersubjetiva é pensada como tendo uma origem comum com a *utilização de expressões simbólicas* por parte de sujeitos dotados de capacidade não só de pensar e agir, mas também de falar. (HABERMAS, 2010, p. 72-73)

Além disso, podemos afirmar que a micro-história depende também, no campo da análise da linguagem, da *filosofia analítica*. Esta se interessa antes de tudo pela função representativa da linguagem e pela estrutura propositiva de sentenças afirmativas simples que pela função comunicativa.

Assim, retomando as afirmações de José Carlos Reis, nos parece ser apropriado a busca por um “apoio conceitual dos filósofos” como possibilidade de superação de uma forma de fazer uma “nova história” atrelada à filosofia da consciência e propor uma história que leve em conta, como princípio de inteligibilidade, a *filosofia lingüístico-pragmática*. Ou seja, vislumbramos a possibilidade de uma *história pós-metafísica e de racionalidade comunicativa*.

3 - A teoria da comunicação da sociedade: a contribuição de Jürgen Habermas.

Como bem diz Luiz Bernardo L. Araújo (ARAÚJO, 1996 e 2003), Jürgen Habermas é um autor que permite várias leituras, graças a sua habilidade em navegar de uma tradição a outra das ciências humanas e sociais. Seu método reconstrutivo é marcado por uma apropriação sistemática de múltiplas teorias com base na mudança de

paradigma representada pelo conceito de *agir comunicativo*, o “carro-chefe” de seu pensamento.

A *Teoria do Discurso* de Habermas deve ser considerada, em primeiro lugar, através de uma “guinada lingüística pragmático-formal” que ele assume em seu projeto teórico, desde sua formulação inicial com base na releitura das categorias hegelianas de *trabalho* e *interação*, até seu contorno definitivo nos temas incorporados na sua maior obra (HABERMAS, 1984 e 1987)¹ a partir de quatro teorias complementares: 1) a *teoria do agir comunicativo*, que tece um conceito constitutivo de *ação social orientada à intercompreensão*; 2) a *teoria da sociedade*, que desenvolve um conceito de sociedade integrando a teoria dos sistemas com a teoria da ação, de modo a *distinguir e conjugar a esfera sistêmica e a esfera do mundo vivido*; 3) a *teoria da racionalidade*, que elabora uma noção mais *englobante de razão*, com a conseqüente *superação da perspectiva monológica da filosofia da consciência*; 4) *teoria da modernidade*, que propõe uma nova leitura da dialética da racionalização social, pela qual se possa discernir os fenômenos patológicos a fim de contribuir para um *redirecionamento*, em vez de um mero abandono, do *projeto da modernidade*.

Habermas considera, inicialmente, que a reviravolta lingüística em sua primeira fase não foi uma revolução propriamente dita, por se concentrar apenas na dimensão semântica da linguagem, isto é, na linguagem tão-somente no aspecto da apresentação do mundo. A “guinada” aconteceu inicialmente no semanticismo. Todavia, a análise semântica permaneceu essencialmente uma análise das formas da proposição, prescindindo da situação de fala, das pretensões, do uso da linguagem e de seus contextos, das tomadas de posição e dos papéis dialogais dos falantes. Numa palavra: da pragmática da linguagem.

¹ Segundo ARAÚJO (2003, p. 215, nota 2), o quadro conceitual parte de duas distinções importantes. Em primeiro lugar, a distinção fundamental entre *interação* (ou agir comunicativo) e *trabalho* (ou agir “racional relativo a fins”). Em segundo lugar, a diferenciação, à luz da primeira, entre o *quadro institucional* de uma sociedade e os *subsistemas* do agir racional com respeito a fins.

É a partir, então, da *reviravolta pragmática*¹ que a linguagem passa a ser percebida na sua dupla dimensão, ou seja, a *semântica* (apresentação do mundo) e a *comunicativa*, sendo justamente o proferimento lingüístico agora uma forma de ação.

A descoberta da linguagem² como *medium* intransponível de todo sentido, de toda reflexão teórica e prática, forçou repensar todos os problemas filosóficos. Para Habermas, a guinada linguística possui vários motivos, dentre os quais a convicção de que a linguagem forma o meio para as encarnações culturais e históricas do espírito humano e que uma análise metodicamente confiável da atividade do espírito não deve começar pelos fenômenos da consciência, e sim pelas expressões linguísticas. Com a passagem do paradigma moderno da filosofia da consciência para o da linguagem, os sinais lingüísticos, que serviam outrora apenas como instrumentos de representação, adquirem agora uma importância própria, em que o trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental, transferindo-se para as estruturas gramaticais intersubjetivas dos falantes.

Apesar do imbricamento das quatro teorias na análise habermasiana, vamos recorrer aqui ao seu artigo intitulado “Racionalidade do entendimento mútuo” onde

¹ O termo “pragmática” provém de uma classificação proposta por Charles Morris no livro “Foundation of the Theory of Signs”, de 1938, e adotada por diversos pensadores da linguagem, tanto da vertente analítica como da ordinária. Considerando a linguagem humana como um conjunto de signos, Morris divide o fenômeno da significação em três áreas distintas: *sintaxe*, *semântica* e *pragmática*. Dentro dessa tipologia, a *pragmática* é definida como a parte da semiologia que estuda a relação entre os signos e seus usuários. Enquanto a *sintaxe* estuda apenas a relação entre os signos, e a *semântica* restringe-se a investigar a relação entre os signos e o mundo, o estudo da linguagem sob o ponto de vista *pragmático* pretende dar conta da experiência concreta da linguagem, do contexto e dos múltiplos usos da linguagem cotidiana.

² Wilhelm von Humboldt (1767-1835) vem sendo identificado, junto a Rousseau, como o pioneiro de um novo olhar sobre o problema da linguagem. Ele pode ser considerado o primeiro filósofo a referir-se, explicitamente, à dimensão comunicativa da linguagem e, nesse sentido, pioneiro na abertura do campo “pragmático” da linguagem, para além da função designativa, visto que a sua concepção inovadora não se limita a apontar a característica de “abertura de mundo” da linguagem, como também destaca o seu caráter eminentemente comunicativo e, portanto, intersubjetivo e dialógico. Humboldt foi o primeiro a ressaltar que a linguagem apresenta, além de sua função cognitiva e expressiva, a função comunicativa. A linguagem é definida como uma ação humana, uma atividade, um processo contínuo que não pode ser analisada como um objeto, mas sim, compreendida pelos falantes que dela participam. Desse modo, a linguagem só pode existir em sociedade e apenas se desenvolve no uso contínuo da fala que tem lugar na “boca do povo”. Assim, para Humboldt, a linguagem aparece como condição de possibilidade da intersubjetividade e do diálogo e, portanto, da comunicação entre sujeitos.

aborda esta “noção mais englobante de razão”, o que favorece a retomada de todas as suas teses. (HABERMAS, 2004, p. 99-132)

Partindo da crítica de seu compatriota Herbert Schnädelbach, que apresentou uma séria objeção ao conceito de racionalidade, Habermas procura explicar, de uma forma simples e direta, uma das temáticas mais relevantes da filosofia nos dias de hoje: a razão.

Habermas concede uma posição-chave à *racionalidade procedural*, encarnada na *práxis da argumentação*, como o fio condutor da “fundamentabilidade e criticabilidade dos proferimentos”. Para ele a *racionalidade* tem mais a ver com procedimentos que com fins e resultados; normas racionais nascem da práxis dialógica dos sujeitos envolvidos numa determinada situação, ou seja, a solução de problemas que aparecem no momento em que se manipula a realidade de modo metodicamente correto.

Para Habermas, a “posse reflexiva” dos proferimentos (aquilo que sabemos, fazemos e dizemos) só será racional quando ao menos implicitamente sabemos *por que* nossas opiniões são verdadeiras, nossas ações corretas e nossas expressões linguísticas válidas. Isto porque, para ele, ao empregar o predicado “racional” primordialmente para opiniões, ações e proferimentos linguísticos nos deparamos, na estrutura proposicional do conhecer, na estrutura teleológica do agir e na estrutura comunicativa do falar, com *diferentes raízes da racionalidade*. Vejamos como ele desenvolve estas diferentes raízes.

“Nosso *saber* compõe-se de proposições ou juízos, as unidade elementares que podem ser verdadeiras ou falsas; por causa de sua estrutura proposicional, o saber é, por natureza, linguístico”. (Idem, p. 104; grifo nosso) No entanto, Habermas lembra que, para saber algo no sentido explícito não basta o mero conhecimento de fatos. *Conhecemos* fatos e temos um saber sobre ele apenas se, ao mesmo tempo, sabemos *por que* são verdadeiros os juízos correspondentes. Do contrário, falamos de saber intuitivo ou implícito. Por outro lado, o “saber o quê” está implicitamente vinculado ao “saber por que” e remete nesse sentido a justificações potenciais. Quem pensa dispor de um saber admite a possibilidade de cumprir pelo discurso as pretensões de verdade correspondentes. Ou seja: pertence à gramática da expressão “saber” a possibilidade de tudo o que sabemos ser criticado e fundamentado.

Assim, a posse reflexiva de juízos verdadeiros não seria possível se não pudéssemos representar nosso saber, ou seja, *exprimi-lo em proposições*, e se não pudéssemos corrigi-lo e ampliá-lo, ou seja: também *aprender* algo mediante o relacionamento prático com uma realidade que nos resiste. Desta forma, a racionalidade epistêmica *entrelaça-se* com o uso da linguagem e o agir.

“Todo *agir* é intencional; uma ação pode ser entendida como a execução da intenção de um ator que decide segundo seu livre-arbítrio. O agir tem uma estrutura teleológica, pois toda intenção de ação aspira à realização de uma meta estabelecida”. (Idem, p. 106; grifo nosso) Desde modo, não se mede a racionalidade do agir a partir do estado que surge factualmente no mundo como consequência da ação coincidir com o estado intencionado, preenchendo assim as condições de sucesso correspondentes, mas sim pelo fato do ator ter *alcançado* esse resultado com base em *meios deliberadamente escolhidos e empregados*.

Ou seja, o ator executa uma ação que mobiliza os meios escolhidos. Por isso, o agir racional orientado a fins exige ser possuído reflexivamente e adaptado a justificações possíveis – exige-se um cálculo do sucesso da ação. Assim, a *racionalidade da atividade orientada a fins* se entrelaça com ambas as outras estruturas do saber e da fala. Pois as deliberações práticas pelas quais se planeja uma ação racional dependem do suprimento de informações confiáveis. Além disso, tais informações podem ser inteligentemente processadas apenas por meio da representação linguística, ou seja, referir-se a máximas de decisão e a fins que, por sua vez, são selecionados à luz das preferências dos atores.

“Não à linguagem *per se*, mas à aplicação *comunicativa* de expressões lingüísticas é inerente uma racionalidade de um tipo peculiar, irreduzível tanto à racionalidade epistêmica do saber (como pensa a semântica clássica da verdade) como à racionalidade orientada a fins do agir (como supõe a semântica intencionalista)”. (Idem, p. 107; grifo nosso)

Este terceiro tipo de racionalidade, chamada por Habermas de *comunicativa*, exprime-se na força unificadora da fala orientada ao entendimento mútuo, discurso que

assegura aos falantes envolvidos em um mundo da vida¹ intersubjetivamente partilhado e, ao mesmo tempo, o horizonte interior do qual todos podem se referir a um único e mesmo mundo objetivo.

Habermas chama a atenção também para o fato de que o uso comunicativo de expressões lingüísticas não serve apenas para exprimir intenções de um falante, mas também para representar estados de coisa (ou supor sua existência) e estabelecer relações interpessoais com uma segunda pessoa. Desse modo se espelham os três aspectos do mundo da vida: *entender-se* (mundo subjetivo)/*com alguém* (mundo social intersubjetivo)/*a respeito de algo* (mundo objetivo). O que o falante quer dizer com uma expressão vincula-se tanto com o que é literalmente dito quanto com a ação como a qual deve ser visto o dito.

Há então uma relação tripartite, segundo Habermas, entre a significação de uma expressão e (a) *o que se quer dizer* com ela, (b) *o que se diz* nela e (c) *a forma de sua aplicação* na ação de fala. Com seu ato de fala, o falante procura se entender a respeito de algo com um ouvinte. Essa *meta*, que pode chamar *ilocucionária*, comporta dois níveis: o *ato de fala*² deve primeiro ser *compreendido* pelo ouvinte e então – se possível – *aceito*.

A *racionalidade do uso lingüístico orientado para o entendimento mútuo* (ou comunicativa) depende então dos atos de fala serem de tal modo compreensíveis e

¹ Constitui, segundo Axel Honneth, o "horizonte de suposições de fundo intersubjetivamente partilhadas, no qual todo processo de comunicação precedente está inserido". O mundo vivido é considerado a partir do processo de entendimento no qual diferentes pessoas se entendem a partir de um pano de fundo comum sobre algo no *mundo objetivo dos fatos*, no *mundo social das normas de ação* e *mundo subjetivo das vivências*. O mundo vivido emerge, então, como condição de possibilidade do processo comunicativo: ele é um reservatório de evidências e de convicções inabaladas, que constitui o sentido intersubjetivamente partilhado a partir do qual as pessoas podem comunicar-se. O *mundo da vida* armazena o trabalho de interpretação feito previamente pelas gerações anteriores. Essa provisão de saber fornece a seus membros convicções de fundo admitidas e compartilhadas sem problemas.

² Habermas reformula o conceito weberiano de racionalidade no plano de uma teoria da ação que se vincula à tradição da filosofia pós-wittgensteiniana da linguagem, sobretudo à *Teoria dos Atos de Fala* de J.L Austin e J.R. Searle. Essa teoria permite construir uma espécie de síntese entre a ação e a linguagem, pela qual fica evidente que apenas as ações lingüísticas às quais o falante vincula uma pretensão de validade criticável são capazes de levar o ouvinte a aceitar a oferta contida num ato de fala, podendo assim se tornar eficaz como mecanismo de coordenação das ações. Sobre a crítica deste postulado cf. VELASCO, Marina. "Atos de Fala e Ações Sociais: sobre as distinções entre Ilocuções e Perlocuções na *Teoria do Agir Comunicativo*", mimeo, 27pp.

aceitáveis que, por meio deles, o falante alcance (ou possa alcançar sob circunstâncias normais) êxitos ilocucionários. O falante deseja que o destinatário aceite como válido o que é dito; isso é decidido pelo sim ou pelo não do destinatário à pretensão de validade que o falante levanta para o dito com seu ato de fala. O que torna aceitável a oferta do ato de fala são, em última análise, as razões que o falante, no contexto dado, poderia apresentar para a validade do dito. A racionalidade inerente à comunicação repousa, portanto, na conexão interna entre as condições que tornam válido um ato de fala, a pretensão levantada pelo falante de que sejam cumpridas essas condições e a credibilidade da garantia por ele assumida de que poderia, se necessário, resgatar discursivamente (por meio da argumentação) essa pretensão de validade.

Outra distinção importante Habermas faz do "*uso da linguagem orientado ao acordo versus uso da linguagem orientado ao entendimento mútuo*". (idem, p. 113-117) Há uma diferença entre a situação em que existe entre os envolvidos um acordo sobre um fato e aquela em que ambos simplesmente se entendem sobre a séria intenção de um falante. O *acordo* no sentido estrito só é então alcançado se os envolvidos podem aceitar uma pretensão de validade pelas *mesmas* razões; enquanto que um *entendimento mútuo* acontece mesmo quando um vê que o outro, à luz de suas preferências, tem sob circunstâncias dadas boas razões para a intenção declarada, ou seja, razões que são boas *para ele*, sem que o outro precise se apropriar delas à luz de suas próprias referências.

Depois destas distinções, Habermas propõe verificar como elas agem sobre a função de coordenação da ação. "Até agora, consideramos apenas atos de fala, ou seja, os proferimentos lingüísticos, incluindo o aspecto sob o qual eles próprios constituem ações. Mas a racionalidade comunicativa corporificada em atos ilocucionários também se estende, para além de proferimentos verbais, a ações ou interações sociais. (De qualquer modo, uma classe especial, a das ações sociais normativamente reguladas, já entrou em nosso campo de visão com as forças ilocucionárias de atos de fala regulativos)". (Idem, p. 117-118)

Como a ação comunicativa se constitui na manifestação empírica da racionalidade comunicativa, Habermas retorna à teoria da ação social weberiana com o intuito de ampliá-la e determinar o espaço que sua ação comunicativa pode ocupar nesse quadro conceitual.

Assim, propõe sua teoria da ação a partir de uma rejeição da versão “oficial” da racionalidade weberiana (cuja *tipologia da ação* repousa numa *compreensão monológica* – sujeito solitário – e num *modelo teleológico* – ação relativa a fins) e de uma ampliação da versão “oficiosa” (cuja *tipologia da ação* tem por base uma *compreensão dialógica* – relação entre ao menos dois sujeitos capazes de falar e agir – e num *modelo de interação social* – agir comunicativo). A crítica de Habermas em relação a Weber é que ao se concentrar apenas no primeiro aspecto, ele reduziu a ação social à racionalidade instrumental, o que o coloca em um beco sem saída, como bem demonstra sua metáfora da “jaula de ferro” que aprisiona o homem moderno na etapa avançada do capitalismo racional.

Habermas então completa: “falamos então de agir comunicativo quando agentes coordenam seus planos de ação mediante o entendimento mútuo lingüístico, ou seja, quando eles os coordenam de tal modo que lançam mão das forças de ligação ilocucionárias próprias do ato de fala”. (Idem, p. 118)

Por outro lado, no agir estratégico esse potencial de racionalidade comunicativa permanece inutilizado, mesmo quando as interações são lingüisticamente mediadas. Neste caso, os envolvidos coordenam seus planos de ação mediante uma influência recíproca, a linguagem não é usada comunicativamente no sentido acima, mas de forma orientada a consequências.

No entanto, Habermas chama a atenção para dois tipos de agir comunicativo: em um *sentido fraco* e em um *sentido forte*. (Idem, p.118-121)

O *agir comunicativo num sentido fraco* significa para Habermas quando o entendimento mútuo se estende a fatos e razões dos agentes para suas expressões de vontade unilaterais. Em um *sentido forte* se dá tão logo o entendimento mútuo se estende às próprias razões normativas que baseiam a escolha dos fins.

Neste último sentido os envolvidos fazem referência a orientações axiológicas intersubjetivamente partilhadas que determinam sua vontade para além de suas preferências. No sentido fraco, os agentes se orientam apenas pelas pretensões de verdade (mundo objetivo dos fatos) e veracidade (mundo subjetivo das vivências); no sentido forte eles também se orientam por pretensões de correção intersubjetivamente reconhecidas (mundo social das normas). Nesse caso, pressupõe-se não só livre-arbítrio,

mas também autonomia no sentido de liberdade de determinar a vontade própria com base em discernimentos normativos.

Os agentes que agem de forma orientada ao sucesso só podem coordenar seus planos de maneira que um aceite a seriedade das intenções ou das solicitações do outro (como também a verdade das opiniões aí implicadas). Estão em jogo duas pretensões de validade: a sinceridade do projeto ou da decisão e a verdade da opinião expressa. Deste modo, a busca do acordo ainda não se estende a pretensões de validade normativas. Por isso, é característico do *sentido fraco* da coordenação de ação orientada ao entendimento mútuo o *caráter limitado do acordo*, que não deve ser alcançado por meio das próprias intenções e preferências motivantes, mas de sua racionalidade orientada a fins. Assim, o entendimento mútuo significa apenas que o ouvinte compreende o conteúdo da declaração de intenção ou da solicitação e não duvida de sua seriedade (nem de sua exequibilidade). A base do entendimento mútuo eficaz para a coordenação da ação é tão somente a aceitação da pretensão de veracidade levantada para uma declaração de intenção ou solicitação, pretensão autenticada pela racionalidade reconhecível do projeto ou da decisão.

Na base do agir comunicativo em sentido fraco está a suposição de um mundo objetivo que é o mesmo para todos; no agir comunicativo em sentido forte, os envolvidos contam ademais com um mundo social intersubjetivamente partilhado por eles. No agir comunicativo em sentido fraco apenas atos de fala constativos e expressões de vontade sem autorização normativa entram em jogo; o agir comunicativo em sentido forte exige um uso da linguagem que também se refira a algo num mundo social.

Já no "*uso da linguagem orientado a consequências esperadas*" (Idem, p. 121-124), em contextos de ações estratégicas, a linguagem funciona, em geral, segundo o modelo de *perlocuções*. Aqui, a comunicação linguística é *subordinada* aos imperativos do agir racional orientado a fins. *Interações estratégicas* são determinadas pelas decisões de atores orientados ao sucesso, que se *observam mutuamente*. Eles se encontram sob condições de uma dupla contingência, como *antagonistas* que, no interesse dos planos de ação de cada um, *exercem influência um sobre o outro* (normalmente sobre as atitudes proposicionais do outro). Eles suspendem as atitudes performativas de interlocutores, na medida em que assumem, da perspectiva de terceiras pessoas, os papéis de falante e

ouvinte envolvidos. Desse ponto de vista, as metas ilocucionárias só são relevantes como condições de sucessos perlocucionários.

Neste contexto, não faltam apenas, como no agir comunicativo em sentido fraco, os contextos normativos partilhados e as correspondentes pretensões de correção normativa. Também as pretensões de verdade e veracidade levantadas com atos de fala não-reguladores já não almejam diretamente a motivação racional do ouvinte, mas pretendem que o destinatário tire suas *conclusões* a partir do que o falante lhe dá a *entender indiretamente*. Isso naturalmente só é possível se os envolvidos compreendem um ao outro, ou seja, se consomem parasitariamente um saber lingüístico comum.

Os diferentes aspectos da racionalidade, que Habermas procurou distinguir, espelham-se em estruturas linguísticas. Mas, continua ele, nitidamente todo esse complexo de racionalidade, do qual depende a capacidade de interpretação e aprendizagem de uma sociedade em todas as suas dimensões, não é independente, precisando, ao contrário, de um pano de fundo formado pelo mundo da vida e cujo conteúdo é articulado por meio da linguagem – pano de fundo que fornece contextos e recursos mais ou menos apropriados para as tentativas de entendimento mútuo e solução de problemas.

Para resumir todo este arcabouço teórico habermasiano da teoria da racionalidade e do agir comunicativo, construímos o seguinte quadro explicativo:

<i>Tipo de Ação/interação social</i>	<i>Ato de fala</i>	<i>Atitude do Agente</i>	<i>"mundo"</i>	<i>Objetivo</i>	<i>Pretensão de...</i>	<i>Orientado à (ao)...</i>	<i>Argumento</i>	<i>Razão</i>
Ação instrumental (não-social)	_____	Objetivante	Objetivo	Intervenção num estado físico, num complexo de circunstâncias e eventos	Eficiência	Êxito (Não-comunicação)	Teórico-instrumental	Epistêmico-teleológica
Interação Social Estratégica	Imperativo (Perlocucionário)	Objetivante	Objetivo	Levar o ouvinte a produzir um estado que o falante deseja ver realizado no mundo.	Poder	Êxito (entendimento mútuo indireto)	Discurso teórico	Teleológica

Interação Social de Conversação	Constativo	Performativa (Ação Comunicativa no sentido fraco)	Objetivo	Refletir um estado de coisas no mundo.	Verdade	Entendimento mútuo	Discurso teórico	Epistêmico-comunicativa
Interação Social de auto-apresentação expressiva	Expressivo	Performativa (Ação Comunicativa no sentido fraco)	Subjetivo	Demonstrar a um público uma vivência particular no mundo.	Sinceridade	Entendimento mútuo	Crítica terapêutica e estética	Teleológico-comunicativa
Interação Social Regulada por Normas	Regulativo: entender-se (mundo subjetivo) <i>com alguém</i> (mundo intersubjetivo) <i>a respeito de algo</i> (mundo objetivo) (Illocucionário completo)	Performativa (Ação Comunicativa no sentido forte)	Intersubjetivo (Objetivo, Social e Subjetivo) Mundo da vida	Estabelecer uma relação interpessoal legítima no mundo.	Validade: Verdade, Correção normativa e Sinceridade	Acordo	Discurso prático	Discursivo-comunicativa

A guinada lingüístico-pragmática preparou, segundo Habermas, os meios conceituais através dos quais é possível analisar a razão incorporada no agir comunicativo. De acordo com ele, uma determinada atividade não-lingüística não revela a partir de si mesma *o modo como foi planejado algo*: somente os atos de fala conseguem preencher essa condição.

As propostas de Habermas enfatizam a relevância da esfera normativa como objeto privilegiado da investigação sociológica, na medida em que esta seria constitutiva mesmo do mundo social enquanto tal.

Uma análise da realidade social a partir desses pressupostos deve se basear na proximidade maior ou menor dos casos empíricos em relação ao referencial teórico. No plano da análise empírica, o interessante é procurar ver como as interações lingüisticamente mediadas se nos apresentam, e se a partir daí se torna acessível encontrar nichos onde se mostre possível a ocorrência de ação comunicativa. O modo de se procurar perceber isso é prestando atenção nas argumentações que se dão na interação entre os indivíduos.

4 - A teoria da ação comunicativa e um experimento em micro-história.

O que nos interessa aqui, mais diretamente, é a ênfase dada bem mais recentemente pela historiografia ao papel dos fenômenos de inter-relações na produção

da sociedade. Por isso, acreditamos que a experiência da micro-história poderia muito bem ser tratada por uma teoria da ação comunicativa proposta por Habermas.

Visto os elementos fundamentais da micro-história, queremos agora perceber a possibilidade de incorporar ao seu universo de análise a ação comunicativa entre pelo menos dois sujeitos, não só capacitados para a ação, mas também para a comunicação.

Segundo a leitura habermasiana sobre a linguagem, não se trata da linguagem simbólica utilizada pelo indivíduo solitário e abstrato, e sim da linguagem concreta que implica a comunicação entre os sujeitos. Neste sentido, a condição essencial para o êxito de uma comunicação (do agir comunicativo) é a *interação*, a transmissão de um sentido. Apesar das distintas pretensões de validade, dependendo do tipo de ato de fala efetuado, todos partilham de um mesmo fundo ontológico: *a linguagem enquanto **medium** de interação*, como o local central, o entroncamento entre o falante e os domínios da realidade, a natureza externa, a sociedade, a natureza interna e a própria linguagem. Esse é o mundo natural da comunicação, uma norma de interação social universal (pragmática universal). O elo central que nos une é a vocação para o entendimento, para a comunicação.

No entanto, uma investigação que faça justiça à complexidade do fenômeno da linguagem não pode se contentar com a análise de enunciados lingüísticos ou com a forma lógica que estrutura as proposições. Para tentar dar conta do processo de significação, a “virada lingüística”, para além da perspectiva analítica, consiste na abertura de uma nova dimensão de compreensão da linguagem, qual seja, a dimensão pragmática que busca estudar a linguagem cotidiana em ação e não apenas a linguagem ideal e sua estrutura lógica. A pragmática pretende realizar uma investigação da linguagem concreta, em pleno funcionamento, e determinar, na medida do possível, o sentido de uma proposição através da análise da nova unidade de significação, o *ato de fala*.

Sem dúvida que as fontes que os micro-historiadores utilizam em suas pesquisas acabam por favorecer uma abordagem da ação social por meio da *etnometodologia*, ou seja, acabam por revelar os sujeitos numa rede de relações objetivas entre si e com o mundo: registros paroquiais, identificando, por exemplo, testemunhas de núpcias,

padrinhos de batismo e de crisma, contratos notariais, atos de jurisdição civil e criminal, cadastros, registros contábeis, atos privados que remetem a fontes “centrais” de caráter judiciário, contábil, fiscal, político, censitário.

Mas nossa proposta teórico-metodológica é de que podemos encontrar, talvez em muitas destas mesmas fontes, os *indícios* da linguagem pragmática, ou melhor, da ação comunicativa.

No próprio material de Giovanni Levi aparecem possibilidades inúmeras para a compreensão das estruturas normativas da comunidade de Santena. Falta a abordagem das interações simbolicamente mediadas.

Vejam os exemplos os processos sofridos pelo pároco de Santena, Giovan Battista Chiesa, que segundo Levi, na tentativa de monetarizar um papel social, um prestígio acumulado e herdado (a “herança imaterial” de seu pai), como se fosse um elemento mensurável, ele ignorou que tal prestígio variava segundo o comportamento e a opinião dos habitantes de Santena e acreditou que fosse uma herança transportável para o mundo exterior e tal maneira de ver as coisas era coerente com os mecanismos ideológicos que envolviam toda a esfera econômica. Além disso, Chiesa produziu, segundo Levi, uma ruptura numa comunidade martirizada pela guerra e pela carestia, pois fora acusado de atos bastante embaraçantes, que diziam respeito “ao modo prevaricador com o qual exercia o papel de pároco”. Assim, foi aberto um processo contra ele diante do tribunal arquiépiscopal. (LEVI, 2000, p. 218)

Levi dá uma pista da ação comunicativa em pleno movimento sobre as práticas do padre Chiesa na seguinte descrição:

As acusações eram recorrentes e tinham por objeto as sepulturas, a intervenção ilegítima na administração dos fundos e dos bens das companhias, e as missas que ele não realizava. As pessoas envolvidas aparecem várias vezes nos depoimentos dos interrogados, demonstrando que *se falou muito a respeito na aldeia. Cada episódio foi comunicado e comentado, tornando-se objeto de um senso comum.*¹ (Idem, p. 219. Grifo nosso)

¹ Esta observação é bem típica da etnometodologia onde se compreende objeto de senso comum como o uso da linguagem com função de “representar” os fatos. No entanto, ele não explora o uso da linguagem comunicativa entre os sujeitos, para além de Giovan Battista Chiesa, ou seja, a interação lingüística entre os sujeitos que buscam alguma forma de ou de entendimento mútuo, mas os vê sempre como adversários em conflito de interesses. Não fica muito claro, mas nos parece que a construção de uma “representação” é

Em seguida entra a descrição de um dos depoimentos. Este foi feito por Antonio Cervetto “um homem do campo, miserável e analfabeto, fala a respeito do fato”:

Há quatro anos, quando minha mãe Margherita passou desta vida para melhor, procurei o reverendo Dom Giovanni Battista Chiesa, pároco deste lugar, e lhe pedi para, dada a minha pobreza, ele me fazer a caridade de sepultar minha mãe e, depois, com o tempo, eu faria o possível para lhe pagar. Obtive como resposta que o só seria feito se antes ele fosse pago. Eu lhe fiz ver que tudo que podia lhe oferecer eram duas liras, mas ele persistia em não fazer o sepultamento e alegava que eu possuía algumas coisas. Quando lhe disse que me restavam apenas dois lençóis da defunta, ele replicou afirmando que sabia que eu possuía um fuzil que poderia valer 12 liras, que, juntamente com as duas que eu lhe havia apresentado, somavam 14 liras, com as quais ele sepultaria minha mãe. Eu mandei buscar o fuzil, entreguei-lhe as duas liras que lhe havia mostrado e só assim ele sepultou minha mãe.¹ (Idem, p. 219-220)

Como a preocupação de Levi é explicar os comportamentos individuais como fruto do compromisso entre um comportamento subjetivamente desejado e aquele socialmente exigido, entre liberdade e constrição, acaba por negligenciar o comportamento intersubjetivo de sujeitos que se colocam como falantes e ouvintes no mundo da vida. Neste trecho fica muito evidente que a capacidade de uso da competência comunicativa em atos de fala comunicativos, a pragmática universal, independe das posições sócio-econômicas, políticas e culturais que cada um dos integrantes do diálogo estão inseridos na sociedade.

Do ponto de vista do falante. O que estava em jogo não era a correção da norma de sepultamento: o direito do fiel em ter um sepultamento conforme os cânones da Igreja e o dever do pároco em fazer o sepultamento conforme a moral cristã solicita e as

muito mais de Levi que da própria comunidade quando fala de Chiesa. Levi é que afirma que ele teria produzido uma “ruptura” por meio de seu modo “prevaricador” enquanto pároco daquela comunidade.

¹ Importante colocar aqui que não estamos analisando a relação entre o “falante” Cervetto e o “juiz” arquiépiscopal que está tomando seu depoimento. Se Cervetto está sendo sincero no seu pronunciamento, pela proposta habermasiana, não será possível sabermos, pois ela trata da pura expressão subjetiva do falante, cuja função pragmática é o simples ato de auto-representação. Para Habermas, procurar uma relação entre uma intenção interna do falante e o proferimento que a representa seria confundir sinceridade com uma concepção referencial de verdade, ou como nas teorias da verdade como “*não ocultamento*”, nas quais a manifestação sincera do ente seria sinônima de verdade. “Nem todas as pretensões de validade que nós elucidamos por meio da pragmática universal com referência às quatro classes de atos de fala (inteligibilidade, verdade, correção e sinceridade) implicam que elas possam ser redimidas discursivamente. A teoria consensual da verdade – que deve se pautar em um conceito de consenso discursivamente alcançado – é relevante somente para as pretensões de verdade e correção. Pretensões de sinceridade podem ser redimidas somente por meio de ações. Nem interrogatórios ou conversas analíticas entre doutor e paciente podem ser considerados Discursos.” (Cit. por BLOTTA, 2010, p. 202-203)

mesmas normas canônicas determinam; mas também as normas canônicas prevêm o direito do padre receber uma espórtula pelo serviço prestado e, por isso, é dever do fiel fazer esta contribuição. O que estava em jogo era se o sepultamento poderia ser feito sem o pagamento, por caridade, já que Cervetto afirmara ser “miserável”.

Vejam os pontos de vista do *ouvinte*. Como o dito popular: “conheço meu eleitorado”, o mesmo poderia ser dito para Chiesa, pois conhecia muito bem seu “aprisco de ovelhas”, seja do ponto de vista sócio-econômico, seja do ponto de vista material. Na linguagem habermasiana, foi a partir das argumentações que as pretensões de validade levantadas por Chiesa foram tematizadas e examinadas. As pretensões de validade, conforme ensina Habermas, são o modo pelo qual as questões em discussão são postas à prova, o teste pelo qual passam os atos de fala enquanto cumprem a função de motivar racionalmente o ouvinte a aderir ao proferimento do falante. Chiesa tematizou as três pretensões de validade: aceitou a *pretensão de verdade da asserção*: o fato da morte da mãe, o desejo de sepultamento e o estado de pobreza de Cervetto, mas duvidou da *sinceridade da promessa* de pagar quando pudesse.

O que ocorreu na seqüência foi um debate entre dois sujeitos, enquanto falante e ouvinte.

Há de fato um conflito: Cervetto quer se guiar por uma norma moral e Chiesa se guia por uma norma legal canônica. Por isso, *tematizam* as pretensões de validade para chegarem a um consenso, a um acordo. Se agisse de forma estratégico-instrumental, Chiesa poderia ameaçá-lo e obrigá-lo a pagar o valor do sepultamento estabelecido pela norma da Igreja, utilizando-se de sua condição política independentemente se seu pai tinha ou não deixado uma “herança imaterial”.¹ Mas sabendo das condições de penúria pela qual passava a região, aceita receber um objeto de algum valor como forma de cumprir o acordo entre os dois e a norma estabelecida.

¹ Se Chiesa age estrategicamente, como afirma Giovanni Levi, não haveria diálogo com Cervetto. Não custa lembrar as colocações de Habermas sobre isso: no “*uso da linguagem orientado a consequências esperadas*”, em contextos de ações estratégicas, a linguagem funciona, em geral, segundo o modelo de *perlocuções*. A comunicação linguística é *subordinada* aos imperativos do agir racional orientado a fins. *Interações estratégicas* são determinadas pelas decisões de atores orientados ao sucesso, que se *observam mutuamente*. Eles se encontram sob condições de uma dupla contingência, como *antagonistas* que, no interesse dos planos de ação de cada um, *exercem influência um sobre o outro* (normalmente sobre as atitudes proposicionais do outro).

Nossa hipótese em relação à ação de Cervetto, de se colocar como testemunha de acusação no julgamento de Chiesa, não teria sido a perda do fuzil em troca do pagamento do sepultamento de sua mãe, ou seja, por ter feito um péssimo acordo, mas a falta de uma “sensibilidade cristã” por parte do acusado em época de carestia. Sua queixa à justiça está perfeitamente compatível com a lógica da “economia moral”.

Foi E. P. Thompson que usou pela primeira vez o termo de *economia moral* num texto escrito em 1971, intitulado “A economia moral da multidão inglesa no século XVIII”. Nele o autor se levanta contra um reducionismo econômico crasso. A seu ver, pode-se detectar nas revoltas populares da Inglaterra do século dezoito, uma noção legitimadora. Era em nome de princípios morais que eram feitas as queixas, os confiscos de grãos ou de pães e isto, em geral, de maneira disciplinada e com objetivos claros. Esta economia moral “supunha noções definidas, e apaixonadamente bem defendidas, do bem-estar comum”. (THOMPSON, 1998, p. 152) Além do mais, essa economia moral não se manifestava unicamente nos momentos de crise, mas estava presente no pensamento da época e “incidia de forma geral sobre o governo”. O conceito de economia moral deveria ser compreendido dentro de uma outra concepção: o de *tradicionalismo*. Este é definido como um modelo paternalista inscrito na lei estatutária, no direito consuetudinário e no costume. Para Thompson, a economia moral dos pobres é uma visão consistentemente tradicional do conjunto “das normas e obrigações sociais [e] das funções econômicas peculiares a vários grupos na comunidade” (Idem, p. 212) e afirma que poderia ter chamado esta economia de sociológica, considerando o significado original do termo economia (*oikonomia*).

Talvez a economia moral da comunidade de Santena, expressa no pedido de Cervetto e no seu debate com o padre Chiesa, ajude a explicar aquilo que Giovanni Levi tinha dificuldade de perceber: “em ver neste Giovan Battista aquele mesmo homem que encontramos no primeiro capítulo e que três anos depois destes fatos [o processo no tribunal arquiepiscopal] iniciou a sua pregação [exorcismos e curas sem nada cobrar] nas aldeias em torno à sua paróquia”. (LEVI, 2000, p. 224)

Enfim, o que temos aqui não é o uso da linguagem como ação estratégica. Podemos verificar aquilo que Habermas chama de *agir comunicativo num sentido forte*. Como dissemos em outra parte deste texto, os envolvidos fazem referência a orientações

valorativas intersubjetivamente partilhadas no mundo da vida que determinam sua vontade para além de suas preferências; eles também se orientam por pretensões de correção intersubjetivamente reconhecidas (mundo social das normas). Nesse caso, pressupõe-se não só livre-arbítrio, mas também autonomia no sentido de liberdade de determinar a vontade própria com base em discernimentos normativos.

Além disso, este pequeno exemplo de diálogo retirado de Giovanni Levi não revela nada uma “racionalidade camponesa seletiva e limitada”, mas nos confirma a presença efetiva de uma racionalidade comunicativa-procedimental.

Conclusão

Conforme constata Edoardo Grendi uma das tendências mais visíveis da historiografia contemporânea está no interesse pela *expressividade* e pelas *representações*, sendo a versão extrema disso é a apresentação da fonte como “texto” e a percepção da realidade histórica como ilusão.

Por isso, ele defende a postura de que não se pode ignorar as formas expressivas e os problemas de interpretação histórica como uma maneira de se proteger contra o relativismo de uma historiografia pós-moderna. Diz ele:

(...) creio que a melhor defesa analítica da realidade histórica poderia passar pela integração dessas formas na análise de processos sociais dos quais as ações e as expressões são aspectos essenciais: uma imagem não é apenas o produto de uma outra imagem, está também associada a uma situação que ela exprime e organiza ao mesmo tempo. O historiador pode, com proveito, imaginar e depois pôr à prova esquemas interpretativos por meio dos quais se esforça para tornar esses pontos inteligíveis. Ele o fará tanto melhor se puder se apoiar, para fazê-lo, na tradição das ciências sociais: preciso modificar, adaptar, inventar também procedimentos de análise, e não necessariamente construir todo um itinerário de pesquisa unívoco e estanque”. (GRENDI, 1998, p. 261)

A micro-história ganharia muito se pudesse definir com mais precisão sua área temática de tal modo a combinar ações, não só do tipo estratégico, como de tipo comunicativo. De fato, é preciso modificar, adaptar, inventar também procedimentos de análise, mas sem deixar de levar em conta as relações intersubjetivas de sujeitos dotados de capacidade de pensar, agir e falar.

Recebido em: 05/03/2011

Aceito em: 27/05/2011

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, L. B. L. *Religião e Modernidade em Habermas*, São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. Moral, Direito e Política: sobre a Teoria do Discurso de Habermas. In: OLIVEIRA, M. et alli. *Filosofia Política Contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2003. p. 214-235.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. 24ª Ed. Petrópolis: Vozes. 2004.
- BIERSAK, Aletta. Saber local, história local: Geertz e além. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 97-130.
- BLOTTA, Vitor S. L. *Habermas e o Direito: da normatividade da razão à normatividade jurídica*. São Paulo: Quartier Latin, 2010.
- BURKE, Peter. *História e teoria social*. São Paulo: Ed. UNESP. 2002.
- CERUTTI, Simona. Processo e experiência: indivíduos, grupos e identidades em Turim no século XVII. In: REVEL, Jacques. *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998. p. 173-202.
- CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- _____. O Mundo como Representação. *Estudos Avançados*, São Paulo. v. 5, n. 11. p. 173-191. jan.-abr. 1991.
- COUTINHO, Sérgio R. Biografia, documento e vida religiosa em Goiás: uma "outra" história cultural. In: *Revista Mosaico*, Goiânia. v. 1, n. 1. p. 13-26. jan./jun. 2008.
- GRENDI, Edoardo. Repensar a micro-história? In: REVEL, Jacques. *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998. p. 251-262.
- _____. Micro-análise e história social. In: OLIVEIRA, Mônica R. de & ALMEIDA, Carla M. C. de. *Exercícios de micro-história*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2009. p. 19-38.
- HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action*, Boston: Beacon Press, 1984 (vol. I)/1987 (vol. II).
- _____. *Pensamento Pós-metafísico: estudos filosóficos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- _____. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*, São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *Fundamentação Linguística da Sociologia*. Obras escolhidas de Jürgen Habermas, vol. 1. Lisboa: Edições 70, 2010.
- LEVI, Giovanni. Prefácio. In: OLIVEIRA, Mônica R. de & ALMEIDA, Carla M. C. de. *Exercícios de micro-história*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2009. p.11-16.
- _____. *A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LIMA, Henrique E. Pensando as transformações e a recepção da micro-história no debate histórico hoje. In: OLIVEIRA, Mônica R. de & ALMEIDA, Carla M. C. de. *Exercícios de micro-história*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2009. p. 131-154.
- REESE-SCHAFER, Walter. *Compreender Habermas*. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- REIS, José C. *Escola dos Annales: a inovação em História*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998. p. 15-38.
- THOMPSON, E. P. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII; Economia moral revisitada. In: *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 150-266.