



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editorka

Reconstrução Racional e Filosofia da História

Luiz Repa

Como citar: REPA, L. Reconstrução Racional e Filosofia da História. *In:* MARTINS, C. A.; POKER, J. G. **O pensamento de Habermas em questão**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2008. 155-166.

DOI: <https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p155-166>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

Reconstrução Racional e Filosofia da História

LUIZ REPA
Faculdade São Bento e CEBRAP

Durante algum tempo Habermas foi criticado por muitos filósofos e comentaristas como um renovador da filosofia transcendental, alguém que resgata a idéia de razão transcendental no terreno da filosofia da linguagem.¹ E isso se deu a tal ponto que se costuma esquecer uma outra crítica, ao que tudo indica oposta a essa, e que consiste em afirmar que o pensamento habermasiano se alicerça, isto sim, em uma filosofia da história, e, pior, de tipo hegeliano.

Os apelianos, por exemplo, não parecem ter dúvida de que recusar um status transcendental para a fundamentação da racionalidade comunicativa significa recorrer, em última instância, a uma filosofia da história.² Mas eles não são os únicos a fazer semelhante denúncia. Recentemente os textos sobre direito internacional e sobre o projeto cosmopolita têm suscitado suspeitas da mesma índole.³

Vou tentar apoiar a tese de que, da mesma forma que há um engano “transcendentalista” a respeito da noção de reconstrução racional, há um engano “filosófico-histórico” a respeito da mesma noção. Se a operação básica da reconstrução racional consiste em reconstituição reflexiva das condições de possibilidade de um determinado objeto, não se pode escapar da constatação da insuficiência estrutural desse procedimento no que concerne a uma fundamentação transcendental em sentido estrito, ou

¹ Para citar uma das melhores críticas que vão nesse sentido, cf. GIANNOTTI, J. A. Habermas: mão e contramão. *Novos Estudos*, n. 31, p. 12 e 20, out., 1991.

² Cf. Apel, K.-O. “Normative Begründung der ‘Kritischen Theorie’ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Eine transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken”. In: Honneth, A. et. al., *Zwischenbetrachtungen. In: Prozess der Aufklärung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 23-4. Para Apel, o recurso a eticidade na fundamentação da ética do discurso é próprio da filosofia da história, na medida em que a racionalização do mundo da vida já contém em si mesma sua fundamentação suficiente.

³ Cf. a crítica de Sérgio Costa, embora ela não tenha em mira diretamente a dimensão metodológica: Direitos humanos e anti-racismo no mundo pós-nacional. *Novos Estudos*, n. 68, p. 27, março, 2004. ss. No plano da fundamentação dos direitos fundamentais, cf. BERTEN, A. Por que Habermas não é e não pode ser contratualista. In: PINZANI, A.; DUTRA, D. V. *Habermas em discussão*. Florianópolis: NEFIPO, 2005.

seja, *a priori*, única e definitiva. Em Habermas, os argumentos transcendentais, configurados na forma de contradições performativas, são utilizados como indicadores de pressuposições para as quais não há alternativa, toda vez que se procure refutá-las. Com isso não é provado que não possa haver ainda, de uma vez por todas, uma outra alternativa, ou melhor dizendo, uma outra reconstrução possível para a prática tomada como objeto. Assim, as reconstruções formam hipóteses sobre determinados sistemas de regras ou padrões de racionalidade, cuja universalidade precisaria ser de algum modo testada.

Esse primeiro momento da reconstrução racional é seguido por um outro, que tem como finalidade mostrar como esses padrões de racionalidade se constituem. Se em um primeiro passo, a reconstrução racional parte da ação comunicativa como dada para se perguntar sobre suas condições de possibilidade, ou seja, os sistemas de regras que tornam possível o acordo sobre pretensões de validade, agora, num segundo passo, trata-se de perguntar se esses sistemas de regras ou, de um modo mais geral, se esses padrões de racionalidade não têm uma origem histórica ou algum tipo de evolução.

Dessa maneira, é possível constatar primeiramente dois sentidos de reconstrução racional em Habermas, embora essa distinção não seja sistematicamente recorrente em sua obra. O primeiro passo mencionado pode-se denominar de reconstrução racional horizontal, enquanto o segundo, de reconstrução racional vertical. Essa diferenciação aparece logo nos primeiros tratamentos do conceito metodológico de reconstrução. Assim, enquanto se pode falar de “*reconstruções efetuadas na horizontal* de alguns poucos sistemas de regras antropológicamente fundamentais (...) e da cooperação desses sistemas seja na constituição da experiência possível ou da produção de situações de comunicações livres da experiência e exoneradas da ação (os discursos)”, em um outro plano é possível discernir, continua Habermas,

tentativas de reconstrução efetuadas na vertical que são teorias que, falando hegelianamente, tem de pressupor a lógica do conceito, isto é, a reconstrução do sistema de regra abstrato, para por sua vez poder esclarecer, sob condições empíricas, a lógica da evolução (*Entwicklung*), ou seja, as seqüências necessárias do desdobramento, da aquisição ou do estabelecimento daqueles sistemas de regras.⁴

⁴ HABERMAS, J., LUHMAN, N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 175. Também no começo dos

O segundo tipo de reconstrução, o vertical, se constitui então como teoria genética evolutiva. A lógica evolutiva precisa ser estudada tanto no plano ontogenético – a aquisição da linguagem, da consciência moral e do pensamento operativo – como no plano filogenético – o desenvolvimento das forças produtivas, das imagens de mundo e dos sistemas morais. Para o primeiro tipo de reconstrução, Habermas menciona a teoria dos atos de fala desenvolvida por Austin e Searle e, especialmente a pragmática transcendental de Apel e a sua pragmática universal ou formal. Para o segundo, a lingüística gerativa de Chomsky, o estruturalismo genético de Piaget e a teoria da evolução moral de Kohlberg, além do materialismo histórico de Marx e da metapsicologia de Freud.

De um ponto de vista eminentemente metodológico, destaca-se aqui a influência da epistemologia genética de Piaget, uma vez que o que é e pode ser reconstruível se constitui – retrospectivamente – como um processo de aprendizagem, tal como é o caso, em Piaget, para o processo cognitivo de aquisição de competências operatórias no desenvolvimento infantil. O conceito de aprendizado, tirado do estruturalismo genético, passa a ter, então, um papel central na concepção habermasiana de reconstrução evolutiva.

Tal conceito de aprendizado se baseia em três pressupostos distintos: que o saber em geral deve ser considerado como produto de processos de aprendizagem, que esses mesmos processos devem ser entendidos como soluções de problemas em que estão envolvidos os sujeitos do aprendizado, e que tal solução de problemas é guiada pelo discernimento próprio desses sujeitos. Desse modo, a reconstrução de um processo de aprendizagem equivale a entender a passagem da interpretação de um dado problema para uma segunda interpretação, de maneira que os sujeitos possam explicar por que a primeira estava errada (cf. HABERMAS; LUHMAN, 1983, p. 43).

Em suma, pode-se dizer que as reconstruções evolutivas demonstrariam como as estruturas descobertas nas reconstruções transcendentais surgem na história, desdobrando-se segundo uma lógica própria. A questão que se põe imediatamente é saber se por trás das reconstruções da evolução social não se escondem ainda intenções da

anos oitenta Habermas usa a expressão “reconstrução vertical” para se referir à teoria do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg. Cf. HABERMAS, 1983, p. 131 e 141.

filosofia da história ou das teorias evolucionistas. Assim como as reconstruções horizontais têm de mostrar sua diferença em relação à filosofia transcendental, as reconstruções verticais precisam afastar a suspeita de filosofia da história.

Tal suspeita é alimentada pela leitura apressada das homologias estruturais que Habermas estabelece entre os desenvolvimentos ontogenéticos da consciência moral e os desenvolvimentos de estruturas normativas da sociedade de modo geral. Tal idéia também faria parte do acervo da filosofia da história, visto que equipararia a evolução individual e desenvolvimento da espécie, com as conhecidas implicações sobre as hierarquias dedutíveis dessa assimilação. Nesse sentido, Barbara Freitag considera que

nesta acepção do processo societário, a sociedade passa a assumir – subrepticamente – as características de um sujeito, com vontade própria, capaz de aprender e se reorientar, constituindo, por assim dizer, uma unidade biológico-antropológico-cognitiva. [...] Postulando-se a homologia, pressupõe-se que tanto na psicogênese quanto na sociogênese atuam os mesmos dinamismos e mecanismos. Isso leva a acreditar em uma faseologia da história, definida a partir da psicogênese infantil. (FREITAG, 1985, p. 146-147)

Com isso, também se colocam as conhecidas objeções de uma teleologia subentendida na auto-explicação do ponto de partida, isto é, justamente a fase final, considera superior. De modo geral, ignora-se também a situação hermenêutica de partida, que contamina subrepticamente a interpretação da história. Esse problema é atacado, como se sabe, pelo historicismo, que demonstra que as condições de compreensão da história são também elas históricas e não podem ser absolutizadas por uma teleologia.

Ao meu ver, no entanto, a reconstrução do materialismo histórico pretendida por Habermas é capaz de resgatar o objetivo da teoria da evolução social sem recair nos problemas da filosofia da história ou do evolucionismo do século XIX.

No entanto convém antes de tudo, para evitar mal-entendidos, alertar desde já para o fato de que “reconstrução” do materialismo histórico aqui tem o sentido diferente daquele metodológico. Em relação ao materialismo histórico, reconstrução “significa decompor e recompor

uma teoria em uma nova forma, para atingir melhor o objetivo que ela se pôs: esse é o trato normal (quero dizer, normal também para os marxistas) com uma teoria que carece de revisão em muitos aspectos, mas cujo potencial de estímulo ainda não está esgotado” (HABERMAS, 1995, p. 9). Por outro lado, tanto para as reconstruções verticais como para as horizontais, essa maneira de lidar com a teoria e com a história da teoria pode ser útil. Nesse caso, pode-se falar também em “reconstruções atinentes à história da teoria” (HABERMAS, 1995a, p. 202), o que seria um terceiro sentido do termo em Habermas.

Dito isso, deixarei de lado as profundas modificações que Habermas produz nos conceitos fundamentais do materialismo. No essencial, Habermas propõe um modelo de evolução social baseado na sucessão de formações sociais que guardam homologias estruturais com o desenvolvimento ontogenético da consciência moral. Visto que o direito e a moral desempenham um papel fundamental na interação social, é possível organizar as formações sociais fundamentais conforme a institucionalização das estruturas correspondentes. Assim, pode-se propor a seguinte sucessão: sociedades anteriores às altas culturas (*vorhochkulturell*), altas culturas arcaicas, altas culturas desenvolvidas e início da modernidade. Essas formações correspondem mais ou menos aos níveis e estágios da consciência moral, desde a infância até a vida adulta, analisados por Kohlberg (HABERMAS, 1995b, p. 72): o nível pré-convencional, constituído pelos estágios da orientação por punição e obediência e da orientação instrumental relativista, o nível convencional, constituído pelos estágios da orientação “bom moço/moça bem comportada” e da orientação “lei e ordem”, e finalmente o nível pós-convencional, constituído pelos estágios da orientação legalista do contrato social e da orientação por princípios morais universais. Não é preciso entrar em detalhe em relação a cada uma dessas etapas. Basta aqui chamar a atenção para o fato de que na evolução social e na evolução ontogenética da consciência moral se apresenta o mesmo processo gradativo em direção ao estabelecimento de princípios universalistas para regulamentação dos conflitos.

Cabe perguntar novamente se esse modelo de evolução social possui pressupostos da filosofia da história. Para o próprio Habermas, o materialismo histórico só se converte em uma filosofia da história quando cede ao objetivismo, isto é, ao esquecimento ou à anulação da autoconstituição do sujeito cognoscente. Nesse aspecto, filosofia da

história, entendida metafisicamente, sempre foi uma aliada secreta do positivismo e do cientificismo. Essa interpretação é feita por Habermas desde seus primeiros enfrentamentos sistemáticos com o marxismo e se prolonga por toda a sua obra.⁵

Se de um lado Marx liberou uma forma de teoria que tanto reflete sobre seu contexto de surgimento como seu contexto de aplicação e desse modo inaugurou uma forma de pensamento radicalmente histórica – ou seja, estabeleceu os critérios fundamentais da teoria crítica –, tanto nele como em Engels encontramos os episódios da substituição positivista da filosofia pela ciência, a qual vai eliminar aquela reflexão de duas mãos. O objetivismo do materialismo histórico se revela, sobretudo, na aplicação de leis dialéticas para uma sucessão inelutável dos modos de produção, cujas características a teoria reconstrutiva da evolução social precisa evitar:

A versão dogmática do conceito de história do gênero partilha com os projetos de filosofia da história do século XVIII uma série de debilidades. O *currículum* da história mundial, que demonstra uma seqüência de cinco ou seis modos de produção, estabelece o *desenvolvimento unilinear, necessário, ininterrupto e ascendente* de um *macrossujeito*. (HABERMAS, 1995b, p. 120).

Na medida em que se anula a reflexão sobre o contexto de surgimento da teoria, estão dadas as condições de se impor o objetivismo da filosofia da história. Contrariamente a isso, a reconstrução tem de tomar em consideração sua relação com o próprio presente. Esse princípio se impõe pelo fato mesmo de que reconstrução significa sempre uma retrospecção. Vale a pena citar aqui a seguinte e longa passagem de *Para a reconstrução do materialismo histórico*, em que se impõe por razões metodológicas a reflexão sobre o ponto de partida da reconstrução evolutiva:

Seqüências evolutivas só se deixam reconstruir para aquelas competências que para nós, no nível de evolução contemporâneo de nossa sociedade, são objetivamente acessíveis. Em um contexto metodológico análogo, Marx realizou a reflexão de que o 'trabalho' só se tornou reconhecível como determinação universal do sistema social na medida em que, com o desenvolvimento capitalista, o trabalho se estabeleceu na forma do trabalho abstrato e determinou o processo de socialização como um

⁵ Cf. especialmente em HABERMAS, 1993, p. 228 seq.

todo. Nós não podemos excluir *a priori* que no futuro também estruturas diferentes das estruturas de consciência cognitivo-instrumentais e prático-morais conhecidas hoje se tornem acessíveis a uma reconstrução, estruturas que de início só dominamos intuitivamente. Essa circunstância restringe a pretensão de validade da teoria da evolução aos enunciados sobre processos de aprendizagem socioevolucionários reconhecíveis retrospectivamente. Aliás, esses processos só se deixam identificar de modo geral à luz de potenciais de inovação que nós *hoje* podemos reconstruir por uma lógica da evolução. (HABERMAS, 1995b, p. 248-249)

Vê-se que a consideração hermenêutica sobre o enraizamento da teoria no contexto histórico a que pertence não é de modo algum ignorada. Se reconstrução é retrospectão, não se pode excluir que se trata de uma retrospectão a partir de uma determinada fase, o que deve levar à reserva falibilista segundo a qual essa fase não possa ser seguida de uma outra bem distinta.

Mas, certamente, essa consideração só deixa de ser trivial se se considera que às competências cujo desenvolvimento se deve reconstruir são atribuídas pretensões de universalidade, isto é, são propriedades da espécie humana. Mas isso não voltaria a repor o problema de uma auto-explicação de padrões de racionalidade triunfantes?

A referência a Marx é fundamental para afastar essa suspeita. É preciso entender como essas competências ou estruturas se tornam acessíveis de um modo objetivo. A teoria social precisa reconstruir no objeto, a sociedade, também as condições de possibilidade do próprio surgimento do seu conhecimento, para que possa reconstruir o próprio objeto. Dessa maneira, a reconstrução não parte de uma consideração acrítica de sua situação inicial. O que se aplica a Marx em relação ao trabalho, aplica-se também àquelas estruturas de consciência prático-morais. Ou seja, se em Marx as estruturas do trabalho se tornaram acessíveis por causa da expansão do trabalho abstrato até o ponto de converter-se em princípio de determinação do processo de socialização, em Habermas é a ameaça representada pela colonização sistêmica do mundo da vida que tornam disponíveis as estruturas simbólicas universais desse mundo da vida. O próprio contexto de crise abre a possibilidade de um acesso cognitivo àquelas estruturas. Daí Habermas terminar a *Teoria da ação comunicativa* com essa consideração:

Uma teoria que quer se certificar das estruturas universais do mundo da vida, não pode proceder [*ansetzen*] de maneira transcendental; ela só pode esperar estar à altura da *ratio essendi* de seus objetos se há razão para supor que o contexto objetivo de vida, no qual o próprio teórico se encontra, providencia para que se lhe abra a *ratio cognoscendi*. (HABERMAS, 1995a, p. 590)

O que se torna paradoxal nessa consideração é que a própria teoria da evolução tem de explicar as razões da crise que torna acessíveis estruturas que serão reconstruídas na teoria. Esse círculo se encontra também em Marx, já que, na interpretação de Habermas pelo menos, a teoria do capitalismo permite desvendar as categorias fundamentais com que se pode reconstituir a história do gênero e o próprio surgimento do capitalismo moderno é explicado a partir dessa história.

Isso levaria a alguma forma de subdeterminação da explicação, no sentido que se aduzia acima como problema hermenêutico? Tanto as considerações metodológicas de Marx como as de Habermas tentam evitar uma retroprojeção da sociedade moderna nas sociedades anteriores. Se, para Marx, “na anatomia do homem está uma chave para anatomia do macaco”, pois “os indícios do superior nas espécies animais subordinadas só podem ser compreendidos se o superior já é conhecido”, isto não significa que a economia burguesa ofereça a chave para a antiga e as demais “à maneira dos economistas que apagam todas as diferenças históricas e vêem em todas formas de sociedade a burguesa” (MARX, [s.d.], p. 24).

Por sua vez, Habermas retoma essa restrição para a lógica da evolução social, nos termos de sua reconstrução dualista. Se a anatomia da sociedade burguesa é uma chave para anatomia das sociedades pré-modernas e a análise do capitalismo oferece um acesso privilegiado para a teoria da evolução social, “disso não pode concluir, porém, a exigência de se valer da ‘lógica do capital’ como chave para a lógica da evolução social. Pois a maneira como perturbações do processo de reprodução surgem nos sistemas econômicos capitalistas não podem ser generalizadas e transferidas para outras formações sociais” (HABERMAS, 1995b, p. 39). Para a perspectiva reconstrutiva de Habermas, essa consideração tem por consequência metodológica a separação entre a gênese de problemas tipicamente sistêmicos, relativos à esfera da ação racional com respeito a fins, e a solução desses problemas no nível institucional da interação

comunicativa. Essa separação se apresenta em termos mais gerais como uma distinção entre lógica evolutiva e dinâmica evolutiva. Enquanto a lógica evolutiva procura determinar as margens de variação de estruturas normativas em uma etapa determinada do processo de aprendizagem, a dinâmica evolutiva explicita como as modificações suscitadas no interior delas se dão como resposta, segundo princípios próprios, a desafios evolutivos representados por problemas sistêmicos derivados da reprodução material do mundo da vida.

Retomando essas observações, pode-se dizer, então, que o falibilismo, o contexto do tempo presente como contexto de crise e o cuidado com uma retrospectiva contaminada são princípios que devem evitar ou minimizar o problema hermenêutico. É de se ver que a situação hermenêutica não é ignorada. Pelo contrário, ela é colocada como condição de possibilidade da reconstrução. O ponto de partida hipotético da reconstrução evolutiva tem de ser colocado de tal modo que responda à questão inicial, atingida a partir do presente. Se, por uma reconstrução pragmática horizontal, é possível supor que as estruturas da linguagem são universais, é preciso se perguntar como a própria linguagem emerge como condição do processo de hominização, mas de tal modo que seu desenvolvimento se dá como resposta a desafios evolutivos empiricamente verificáveis.

Com isso, entretanto, não se toca ainda na objeção central, levantada por Bárbara Freitag, sobre a unidade do sujeito da história e uma faseologia da história, cujas características seriam determinadas pela ontogênese. No entanto, como se viu, o próprio Habermas recusa, junto com a idéia de macrosujeito, a unilinearidade, a necessidade, a continuidade e a irreversibilidade da evolução social. Em primeiro lugar, cumpre mostrar que, se a evolução social pode ser apresentada como um processo de aprendizagem, o sujeito desse processo não é o gênero humano representado como sujeito unitário. “A evolução social não é um macroprocesso que se efetua em um sujeito genérico. Os portadores da evolução são a sociedade e sobretudo os sujeitos agentes integrados nela” (HABERMAS, 1995b, p. 248). No entanto a afirmação de que a sociedade aprende e, conseqüentemente, evolui deve ser entendida em “um sentido figurado” (HABERMAS, 1995b, p. 236). A relação entre o aprendizado social e o individual deve ser explicado como um processo circular. O desenvolvimento individual é marcado pelas condições sociais dadas em cada caso. Por outro lado, na medida em que as capacidades de

aprendizado, ou seja, as competências adquiridas para a resolução de problemas específicos, são cristalizadas nas imagens de mundo que cada sociedade produz em termos culturais, e finalmente institucionalizadas, aquele aprendizado individual se torna socialmente aproveitável e se traduz em formas mais maduras de integração social ou de intensificação das forças produtivas (HABERMAS, 1995b, p. 134). Torna-se evidente aqui que esse processo circular só pode existir na medida em que as estruturas individuais da personalidade, pelas quais e nas quais se dão os aprendizados individuais e a cristalização das competências, são dependentes da interação lingüística, a qual é condição do próprio processo de aprendizagem sociocultural. Daí que a descoberta de homologias nos desenvolvimentos ontogenéticos e filogenéticos não podem surpreender:

a intersubjetividade lingüisticamente produzida do entendimento assinala a inovação na história da espécie que possibilitou o plano do aprendizado sociocultural. Nesse plano, a reprodução da sociedade e a socialização dos membros da sociedade são dois aspectos do mesmo processo; elas são dependentes das mesmas estruturas. (HABERMAS, 1995b, p. 13)

Porém, tal dependência em relação às estruturas lingüísticas não conferem de modo algum uma unidade para a história do gênero como a que se atribui ao desenvolvimento individual.

Outra questão é saber se o aprendizado social não pode ser configurado com as características de irreversibilidade que Piaget defendeu para o desenvolvimento cognitivo ontogenético. “Uma das dificuldades de tal faseologia”, escreve Bárbara Freitag, “encontra suas raízes no próprio modelo piagetiano, que não admite regressões, desenvolvimentos negativos, perversões na psicogênese” (FREITAG, 1985, p. 147). Para escapar a esse tipo de objeção, Habermas lança mão da distinção entre lógica evolutiva e dinâmica evolutiva. O que pode ser reconstruído propriamente é a lógica de um processo de aprendizado, o qual se dá na forma de uma acumulação. Essa lógica busca determinar o que, como e quanto pode variar em termos estruturais em uma determinada etapa de desenvolvimento e que tipo de problema de lógica interna pode surgir nela. Mas essa lógica deve ser estritamente separada dos processos empíricos históricos que de fato representaram um desafio para a conservação de um determinado tipo de sociedade.

Tal distinção tem conseqüências imediatas na estratégia de afastar da teoria da evolução qualquer aspecto ligado à filosofia da história e do evolucionismo do século XIX: “Se separamos a lógica evolutiva da dinâmica evolutiva, isto é, o *padrão* racionalmente reconstruível de uma hierarquia de estruturas cada vez mais abrangentes de *processos*, com os quais se desenvolvem os substratos empíricos, nós não precisamos exigir nem unilinearidade, nem necessidade, nem continuidade, nem irreversibilidade da história (HABERMAS, 1995b, p. 154)

Ocorre, portanto, uma distinção categorial entre a lógica da evolução social e a história empírica. Os fatos históricos que podem servir de explicação para determinadas mudanças nas formações sociais não devem ser subsumidos nas estruturas necessárias que definem uma etapa evolutiva; nem o inverso: determinados problemas históricos não produzem por si só evoluções logicamente reconstruíveis. Com isso, várias linhas evolutivas podem ser empiricamente analisáveis, bem como formas de paralisia. Além disso, nada impede – e é até mesmo comprovado em grande número – fenômenos históricos de regressão. A irreversibilidade com que se deve contar para reconstruir logicamente a evolução não pode ser atribuída para os processos históricos particulares (HABERMAS, 1995b, p. 155).

Isso não significa, entretanto, que a teoria reconstrutiva da evolução não possa ser aplicada à história entendida como historiografia, ou, em outros termos, que a lógica evolutiva não se aplique também para a explicação da dinâmica evolutiva. É possível demonstrar uma interdependência entre os dois modos de explicação, recorrendo a uma troca de perspectivas. Pode-se explicar um evento histórico pelo fato de ele se ser um desafio posto pelas possibilidades estruturais abertas pelo aprendizado social e, inversamente, pode-se explicar a emergência de uma nova estrutura pelo impulso dado por eventos que geram problemas. A separação abstrata entre a lógica evolutiva e história é tão falsa quanto uma articulação hegelianizante, nas quais ambas são dois aspectos de um mesmo processo unitário (HABERMAS, 1995b, p. 233).

Enfim, se Habermas se afasta metodologicamente de Kant, não é para se aproximar demasiado de Hegel. O conceito de reconstrução talvez seja a única invenção metodológica contemporânea capaz de unir as vantagens do transcendental e do dialético, sem recair nos vícios respectivos.

Referências

APEL, K.-O. Normative Begründung der “Kritischen Theorie” durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Eine transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. In: HONNETH, A. et. al., *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

BERTEN, A. Por que Habermas não é e não pode ser contratualista. In: PINZANI, A.; DUTRA, D. V. *Habermas em discussão*. Florianópolis: NEFIPO, 2005.

COSTA, S. Direitos humanos e anti-racismo no mundo pós-nacional. *Novos Estudos*, n. 68, mar. 2004.

FREITAG, B. *Piaget: encontros e desencontros*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

GIANNOTTI, J. A. Habermas: mão e contramão. *Novos Estudos*, n. 31, p. out., 1991.

HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. v. 1 e 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995a.

_____. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995b.

_____. *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

_____. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____; LUHMAN, N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

MARX, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Europäische Verlagsanstalt Frankfurt: Europa Verlag Wien, [s.d.].