

UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA TORNADA SÓBRIA SOBRE O PAPEL DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA NA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE DE JÜRGEN HABERMAS¹

Georg Lohmann²

RESUMO: Após uma parte introdutória sobre o estatuto da filosofia da história como conhecimento, o texto procura analisar o corte efetuado por Habermas em sua trajetória teórica visando livrar sua teoria social daquela filosofia e, conseqüentemente, superar as teses acerca da construção de um sujeito da história e da exequibilidade da história. Com essa análise procura-se diagnosticar as transformações fundamentais que esse corte ou rejeição, por parte de Habermas, do pensamento próprio da filosofia da história trouxe para a sua teoria crítica da sociedade, e também apontar os rudimentos e traços daquela filosofia nessa teoria.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia da História, teoria crítica da sociedade, Jürgen Habermas

1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Mesmo tornada “sóbria”, uma filosofia da história não perde seu estatuto como tal, no sentido de que ela continua sendo uma interpretação da história.³ Por “história”, entendemos primeiramente os acontecimentos que se sucedem uns aos outros no tempo e que se passaram ou passam de modo irreversível, não repetível (*res gestae*); mas chamamos de história também a sua apresentação em forma de narrativa, ligada ao esforço para alcançar um entendimento (*historia*

¹ Conferência proferida no congresso “Habermas e o materialismo histórico”, que ocorreu na Universidade de Wuppertal (Alemanha), entre 23 e 25 de março de 2012 (Tradução de Mariana O. N. Teixeira).

² Georg Lohmann é professor de Filosofia Prática na Otto-von-Guericke-Universität, em Magdeburg (Alemanha), desde 1996. Entre suas principais obras, encontram-se: *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie* (Ed. Königstein, 1986, organizado em conjunto com Emil Angehrn), *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx* (Ed. Suhrkamp, 1991) e, mais recentemente, *Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen* (Ed. Herder, 2008, organizado com Günter Nooko) e *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch* (Ed. Metzlar, 2012, organizado em conjunto com Arnd Pollmann).

³ Incorporo, no que se segue, uma parte revisada de Georg LOHMANN, *Kritische Gesellschaftstheorie ohne Geschichtsphilosophie? Zu Jürgen Habermas' verabschiedeter und uneingestander Geschichtsphilosophie*. In: WELZ, Frank; WEISENBACHER, Uwe (Org.). *Soziologische Theorie und Geschichte. Zur Bedeutung der Geschichte für die soziologische Theorie*. Wiesbaden/Opladen: Westdeutscher, 1998, p. 197-217.

rerum gestarum).⁴ Às sociedades – enquanto abrangentes complexos sociais de ação – subjazem transformações no tempo que, na consciência de seus atores, são construídas como cursos históricos. As filosofias da história formulam interpretações desses cursos históricos com base em determinadas suposições, algumas das quais menciono aqui, a título de exemplo: são suposições a respeito do *caráter reconhecível* da história (porque, por exemplo, ela seria feita pelos homens ou simplesmente apresentada em termos narrativos); sobre a *direção do seu curso* (progresso ou declínio lineares, ou ainda recorrência cíclica); sobre a *meta* da história (seja o Juízo Final e a redenção, seja a sociedade cosmopolita); sobre o *sentido* da história (uma provação, um período de graça ou de encorajamento prático); sobre o *sujeito* da história (a humanidade, a liberdade ou a sociedade, por exemplo); e, finalmente, sobre se existe uma história universal ou apenas uma pluralidade de histórias.⁵ A história das filosofias da história torna plausível que essa multiplicidade de distintas caracterizações seja considerada como um processo crescente de reflexão sobre mudanças na consciência histórica;⁶ apesar disso, entende-se comumente a filosofia da história frequentemente como aquela variante moderna clássica segundo a qual a história universal tem como meta um estado ideal da humanidade, meta que ela persegue como um processo de progresso objetivamente linear e necessário. O que importa, aqui, é que essa não é de modo algum a única concepção – ao contrário: existem tipos diversos – de filosofia da história, e que é preciso, antes, alcançar uma interpretação filosófica da história adequada à consciência histórica atual.

Concepções histórico-filosóficas (mas também evolutivas) de teoria social consistem, do ponto de vista de uma filosofia da história, na historicização de autotematizações⁷ que descrevem a sociedade como aquilo em que ela se tornou, aquilo que ela ainda não é ou o que algum dia será. É criada, assim, a possibilidade de mensurar a sociedade atual de acordo com aquilo que ela alguma vez já foi ou com o que ela ainda não é. Uma teoria social crítica *fundada* em uma filosofia da história passa a existir quando o próprio padrão da crítica for fundado, acima de tudo, em suposições acerca

⁴ Ver sobre isso, com indicações bibliográficas ulteriores: ANGEHRN, Emil. *Geschichte und Identität*. Berlin: De Gruyter, 1985; ANGEHRN, Emil. *Geschichtsphilosophie*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1991.

⁵ Ver sobre isso, recentemente, OSTERHAMMEL, Jürgen. Von einem hohen Turme aus, in: FAZ, 31.10.2012, p. 6.

⁶ Ver ANGEHRN, 1991, op. cit.

⁷ Cf. LUHMANN, Niklas. Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft. *Zeitschrift für Soziologie*, 1987, ano 16, caderno 3, p. 166.

do curso da história. Na medida em que tais teorias refletem sua própria estrutura temporal e as condições desta, elas admitem uma diferença em sua autocompreensão: elas refletem tanto seu “*contexto de surgimento*” atual quanto seu “*contexto de uso*” ou de “*aplicação*” futuro,⁸ e compreendem-se como tendo uma intenção prática – *como o esclarecimento, da perspectiva de uma filosofia história, da sociedade acerca de si mesma.*

As teorias sociais do século XIX que, segundo sua própria autocompreensão, eram progressistas ou críticas (Hegel, Marx, Comte) vinculavam-se a construções explícitas ou implícitas de filosofia da história, nas quais encontravam expressão teórica as concepções de progresso presentes na autocompreensão da sociedade. Tais concepções foram estimuladas pelas experiências de progresso da ciência e da técnica, bem como pelo aumento da produtividade da indústria e do comércio, e puderam, assim, recorrer às filosofias da história do século XVIII, que vinculavam concepções acerca do progresso das ciências a suposições sobre o aperfeiçoamento moral da humanidade para formar, desse modo, uma imagem de progresso civilizatório. Elas são, por conseguinte, não apenas orientadas para o futuro, mas também os seus critérios e sua possível justificação aparecem como algo futuro. Kant considerava com ceticismo a suposição, do ponto de vista de uma filosofia da história, de um “progredir contínuo” do gênero humano “em direção ao melhor”;⁹ ele via sentido apenas na promoção prática desse estado melhor da humanidade.

Posteriormente, contudo, o ceticismo kantiano não logrou dar o tom. Com Fichte e Hegel, estabeleceu-se – do ponto de vista de uma filosofia da razão e, em última instância, de maneira otimista – a certeza de que, apesar de todo o mal que a isto se contrapõe, a história da humanidade progride para o melhor.¹⁰ A história das sociedades é inserida no processo necessariamente progressivo da história, cujo caráter direcionado e teleológico soluciona então, em última instância, tanto os problemas práticos da implementação das concepções de filosofia da história no agir historicamente concreto quanto a própria justificação desses problemas *enquanto problemas*.¹¹ As

⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. Über das Subjekt der Geschichte. In: *Kultur und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, p. 392.

⁹ KANT, Immanuel. *Streit der Fakultäten*. In: *Kants Werke*: Akademieausgabe, vol. VII. Berlin: De Gruyter, 1977, p. 79 ss.

¹⁰ Permanece instrutivo o trabalho de LÖWITZ, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1953.

¹¹ Cf. sobre Hegel: ANGEHRN, Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1981, vol. 35, caderno 3/4, p. 362.

teorias da sociedade que pertencem à tradição da filosofia hegeliana da história (e isso vale tanto para Marx quanto para a Teoria Crítica inicial e, com o sinal invertido, como história do declínio, também para a *Dialética do esclarecimento*) dissolveram a relação entre filosofia prática e filosofia da história – em detrimento da primeira.

Essa substituição da filosofia prática pela filosofia da história foi submetida a uma crítica crescente, iniciada teoricamente pelo historicismo e por Nietzsche e confirmada na prática pelas experiências atroztes do fascismo e do stalinismo. Com alguma demora, tudo isso levou, em conjunto, a um “adeus” à filosofia da história.¹²

2 A CISÃO ENTRE FILOSOFIA DA HISTÓRIA E TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE EM HABERMAS

Desde o início dos anos 1970, deparamo-nos nos escritos de Jürgen Habermas com reflexões que revelam a intenção de livrar sua teoria crítica da sociedade de suposições próprias de uma filosofia da história. Condicionada pela recepção da teoria dos sistemas e do funcionalismo, a historicização da teoria social (que se inicia simultaneamente a tal recepção) é concebida, a partir de então, no contexto de uma teoria da evolução social. Com isso, Habermas estabelece um corte em sua própria trajetória teórica, que começa, ainda do ponto de vista de uma filosofia da história, com uma dissertação sobre Schelling (*O absoluto e a história*, 1954); que nos anos 1960 visa a uma “[...] filosofia da história empiricamente assegurada [...] com intenção prática”;¹³ e que, com *Conhecimento e interesse*, esboça ainda a concepção de uma história da espécie.

Inicialmente, esse corte traz a consequência desejada de livrar a teoria social habermasiana do “fardo da filosofia da história”,¹⁴ como diz o autor. Essa expressão é entendida por Habermas como se referindo às “[...] afirmações

¹² São exemplares os seguintes trabalhos: DANTO, Arthur C. *Analytische Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974; MARQUARD, Odo. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973; BAUMGARTNER, Hans Michael. *Kontinuität und Geschichte*. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972; KOSELLECK, Reinhart; STEMPEL, Wolf-Dieter (Org.). *Geschichte – Ereignis und Erzählung*. München: Fink, 1973; SCHNÄDELBACH, Herbert. *Geschichtsphilosophie nach Hegel*. Die Probleme des Historismus. Freiburg/München: Alber, 1974.

¹³ Ver HABERMAS, *Theorie und Praxis*. Neuwied: Luchterhand, 1967, p. 179 ss., 206 ss. e 301 ss.

¹⁴ HABERMAS, Replik auf Einwände. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 526.

pseudonormativas a respeito de uma teleologia objetiva da história”¹⁵ que tinham validade para o materialismo histórico e até para a Teoria Crítica dos anos 1930. Mais precisamente, essa expressão é identificada por Habermas a concepções que implicam a unilinearidade, a necessidade, a continuidade e a irreversibilidade da história.¹⁶ Tornaram-se obsoletas, além disso, tanto a construção de um sujeito da história¹⁷ quanto a suposição, a isso vinculada, da exequibilidade da história. É preciso dizer que Habermas procura tomar distância *desse* tipo de filosofia da história, sem querer abandonar¹⁸ – e isso é importante – as “intenções norteadoras da teoria” que estavam ligadas ao pensamento próprio de uma filosofia da história. A teoria da sociedade deve abdicar “[...] da autocerteza da filosofia da história [...] sem renunciar à pretensão crítica”.¹⁹

Entretanto, a rejeição generalizada e sem maiores dificuldades do pensamento próprio de uma filosofia da história conduz, então, a transformações fundamentais na estrutura da teoria.²⁰ Enumero aqui, por meio de pontos-chave, as transformações que surgem para a teoria crítica da sociedade com esse “adeus” à filosofia da história:

1. *Metodologicamente*, esse adeus conduz à *substituição* do procedimento de uma *crítica interpretativa* – e hermeneuticamente esclarecida – *da ideologia* por um *procedimento de reconstrução*;
2. Com a distinção entre *lógica* e *dinâmica do desenvolvimento*, esse adeus conduz a uma *dissociação entre a história e o campo de objetos teoricamente apreendido da teoria*: num primeiro passo, por assim dizer “a-histórico” e *horizontal*, a teoria reconstrói os padrões de racionalidade a partir dos quais é reconstruída em sentido *vertical*, num segundo passo, a lógica da

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Cf. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, p. 154 ss. Do mesmo modo, Luhmann indica para a teoria da evolução a renúncia de “atributos individuais” que estavam implícitos nas teorias mais antigas da evolução, como unilinearidade, continuidade, endogeneidade, irreversibilidade e necessidade; ele livra-se de um “fardo”, também, com o “[...] desvincular-se, com relação aos pressupostos da teoria da evolução, isto é, com relação ao conceito de evolução mesmo, da premissa de processo [...]”, o que tem seu paralelo no tornar-se mais leve da teoria da sociedade em Habermas; ver LUHMANN, *Soziologische Aufklärung 3*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981, p. 183 e 187.

¹⁷ Ver HABERMAS, 1973, op. cit.

¹⁸ HABERMAS, 1984, op. cit., p. 526.

¹⁹ Assim afirma o autor, em HABERMAS, *Entgegnung*. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans (Org.). *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 391.

²⁰ HABERMAS, 1984, op. cit., p. 526; cf. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 561 ss.

evolução societária referente a estágios discerníveis de aprendizado – sem querer afirmar, com isso, qualquer coisa a respeito dos acontecimentos e processos históricos necessários para que tais níveis sejam alcançados. A historicização da teoria social ocorre no limitado campo da teoria da evolução, de modo que há, em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, uma necessidade de elucidação ainda maior do que na *Teoria do agir comunicativo*, na qual a teoria da evolução frequentemente (mas nem sempre) parece ter um caráter apenas ilustrativo;

3. Com relação à autocompreensão da crítica, o adeus à filosofia da história conduz à distinção entre uma *crítica mediante a autorreflexão* (segundo o modelo de Freud) e uma *crítica mediante uma reconstrução* (segundo o modelo de Piaget), e também a uma limitação crescente a esta última (isso será abordado mais adiante);
4. Com relação ao padrão normativo da crítica, esse adeus leva à *renúncia à avaliação normativa de épocas e formas de vida em seu todo*, o que se expressa na ética comunicativa pela dissociação das questões de *justiça* daquelas referentes à *vida boa*.

Com isso está assegurada de modo geral, no que se refere às formulações do padrão normativo da teoria, a primazia da filosofia prática – limitada agora à filosofia moral e, desde *Direito e democracia*, à filosofia do direito – sobre a perspectiva de uma filosofia da história. Aqui é possível perceber que, com o “adeus” àquela filosofia objetivista da história, Habermas de maneira alguma rompe com toda forma desse tipo de filosofia – ele não rompe, em especial, com a filosofia da história empiricamente falsificável e com intenção prática que ele mesmo procurou expor anteriormente, a qual se orientava por Kant e Merleau-Ponty para garantir, contra o objetivismo excessivo de Hegel e Marx, a possibilidade de uma filosofia da história não objetivista.²¹

3 RAZÃO COMUNICATIVA COMO “PODER VINGADOR”

Apesar de Habermas referir-se ao *status* (histórico) da razão comunicativa, há momentos que aparecem como uma especulação – do ponto de vista de

²¹ Ver HABERMAS, 1967, op. cit., p. 211 ss. e 302 ss.; ver sobre isso também PILOT, Harald. Jürgen Habermas’ empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie. In: ADORNO Th. W. et al. *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1969. Examinei de modo mais preciso as consequências internas de uma teoria social mitigada do ponto de vista de uma filosofia da história em LOHMANN, 1998, op. cit.

uma filosofia da história não admitida – sobre a racionalidade comunicativa. Habermas afirma que a razão comunicativa opera “[...] na história como poder vingador”.²² Nesse sentido, ele interpreta o *status* histórico da racionalidade comunicativa da perspectiva de uma filosofia da história, sendo que aquela racionalidade “[...] já está corporificada, precisamente como algo oprimido, nas formas existentes da interação, devendo, antes, ser postulada como não obrigatória”.²³ A razão comunicativa deve ser considerada eficaz não porque ela domina a história com a força de um ideal, mas porque ela pode ser encontrada, enquanto parte perdedora, nos vestígios históricos de opressão e revolta. Isso significa, por um lado, que o *status* da eficácia “[...] é um ponto intermediário entre a existência fática e o mero ideal”.²⁴ Por outro lado, contudo, os testemunhos da eficácia histórica apenas abarcam o conteúdo normativo da razão comunicativa de modo incompleto. Habermas limita, como demonstramos acima, o escopo dessa razão comunicativa a questões da “eticidade de ordens legítimas” em um sentido moral estreito, e procura evitar uma mistificação fatalista desse “poder vingador”. Aqui, o contexto mostra claramente que a “causalidade do destino” com a qual a razão comunicativa opera na história é inferida a partir da teoria hegeliana da vingança presente na *Filosofia do direito*.²⁵ Mas a vingança é, para Hegel (assim como para Aristóteles), uma forma deficitária da eticidade em sentido amplo; a vingança retaliatória precisa ser restringida (“superada”) porque, caso contrário, ela apenas perpetuará, sempre repetidamente, novos atos lesivos. Com relação à sua eficácia histórica, a razão comunicativa opera *abaixo* de seu próprio critério, e por isso Habermas precisa de uma abordagem não histórica, “quase transcendental”, que reconstrua critérios normativos formais e procedimentais. Todavia, é possível iluminar esse contexto de forma inversa: uma vez que Habermas acredita poder se assegurar, na reconstrução do conteúdo normativo da razão comunicativa, apenas de seus procedimentos formais de justiça, resta à interpretação de sua historicidade somente a especulação acerca de sua eficácia histórica enquanto poder vingador, isto é, enquanto moralmente deficitária.

²² HABERMAS, 1984, op. cit., p. 489; ver também BRUNKHORST, Hauke. Kommunikative Vernunft und rächende Gewalt. *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau*, 1983, ano 6, caderno 8-9.

²³ HABERMAS, 1984, op. cit., p. 488 ss.

²⁴ THEUNISSEN, Michael. Zwangszusammenhang und Kommunikation. In: *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*. Berlin/New York: De Gruyter, 1981, p. 52; ver também os demais pontos da obra de Habermas aí indicados.

²⁵ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, especialmente os §§ 101 ss.

Por esses motivos, entretanto, essa especulação de histórico-filosófica não pode ser aquela adequada a uma teoria crítica da sociedade.

4 O SENTIDO DE UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA NÃO OBJETIVISTA, “TORNADA SÓBRIA”, PARA UMA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE

Com a renúncia à filosofia da história, Habermas diz adeus também à compreensão empática dos efeitos emancipatórios e esclarecedores de uma *Teoria Crítica*. Desde *Direito e democracia*, o cumprimento da promessa emancipatória e esclarecedora da teoria é confiado ao campo da política prática, para o qual a teoria oferece, contudo, somente uma opção entre outras possíveis. De fato, Habermas tem toda razão quando afirma que um processo de esclarecimento envolve apenas os concernidos; mas uma teoria crítica da sociedade deveria contribuir, como autotematização da sociedade, justamente para o esclarecimento das preferências de ação e para a avaliação da situação dos concernidos. A partir dessa perspectiva, entretanto, é sempre uma sociedade historicamente determinada, em uma situação específica, que entra em acordo acerca de sua posição e de suas oportunidades de ação. Nessa situação de uma autocompreensão prática, a teoria crítica da sociedade depende também de uma filosofia não objetivista da história.

Apesar do que foi afirmado até o momento, é possível descobrir em Habermas *rudimentos* e traços de uma tal filosofia da história. Dito na forma de um *slogan*: ela indica com Kant a relação com o futuro, e com Benjamin a relação com o passado. Ela consiste na avaliação normativa de injustiças e sofrimentos passados, na abertura do presente para melhorias futuras, na consciência histórica de uma presentificação adequada de passados contingentes que permanecem, porém, plenos de significado, e, com relação ao futuro, trata-se da efetivação pragmática de ideais normativos.

4.1 O PANO DE FUNDO ESPECULATIVO DE UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA TORNADA SÓBRIA

Normalmente, o tornar-se sóbrio é precedido de um inebriamento – e aqui não é diferente. Pois uma filosofia da história tornada sóbria (isto é, uma interpretação filosófica da história), tal como considero que Habermas pratica atualmente, não é simplesmente uma referência a Kant, e tampouco é o resto não especulativo ou um resíduo “pós-metafísico” da filosofia da história

adotada, de proveniência hegeliana – e também marxista. Em seus momentos kantianos, a filosofia da história tornada sóbria está inscrita antes em uma alternativa a Hegel: ela segue aquela filosofia embevecidamente especulativa de Schelling, que o jovem Habermas (com apenas 25 anos) apresentou de forma tão impressionante em sua dissertação de 1954, “*O absoluto e a história. Sobre a ambiguidade no pensamento de Schelling*”.²⁶ Em um texto posterior (“O idealismo dialético na passagem para o materialismo”),²⁷ Habermas destaca mais uma vez, de acordo com o subtítulo do texto, as “Consequências do ponto de vista da filosofia da história a partir da ideia de uma contração de Deus em Schelling”. Manfred Frank dedicou uma admirável resenha a ambos os trabalhos e seguirei, para os fins desta conferência, sua interpretação.²⁸ Schelling desenvolve, como mostra Habermas, uma interpretação especulativa da história vinculada à tradição cabalística de Isaak Luria e à mística de Jakob Böhme.²⁹ (Poderei me referir a isso, aqui, apenas de maneira um tanto simplificada.) O “verdadeiro começo”, a Criação é entendida como a contração de Deus em si mesmo, confiada ao ser humano Dele decaído (Adam Kadmon),³⁰ o qual, por sua vez, depara-se com a natureza como algo inacessível. A história é, então, o complexo processo no qual o ser humano, liberado de Deus, precisa agir e trabalhar; na sua luta pela sobrevivência, porém, ele permanece vinculado às necessidades e indisponibilidades de uma natureza dele alienada.³¹

Os seguintes pontos são, assim, decisivos para a interpretação da história humana:

1. A meta da história da ação humana é predeterminada por Deus (e pela razão): um “reino da liberdade” que, uma vez determinado pelo amor,

²⁶ Uma cópia da dissertação foi-me disponibilizada a partir do acervo da biblioteca da Universidade de Bonn (HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*. Bonn: H. Bouvier, 1954 - N. T.).

²⁷ HABERMAS, *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus*. In: *Theorie und Praxis*, op. cit., p. 108-161.

²⁸ FRANK, Manfred. Schelling, Marx und Geschichtsphilosophie. I In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Orgs.). *Habermas Handbuch*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2009, p. 133-147.

²⁹ HABERMAS, 1954, op. cit.

³⁰ O “homem original” da cabala (N. T.).

³¹ Apenas como observação: na sua dissertação, bem como no artigo em questão, Habermas mostra o quanto as teses de Marx são, aqui, pioneiras e o quanto elas o influenciaram.

corresponde à ideia kantiana de um estado “civil ético”³² livre de coerção e em acordo com as leis da virtude; com isso, ele é dirigido contra um Estado também racional, mas que, por outro lado (novamente com Kant e criticamente contra Schelling), deve ser compreendido como um estado de direito civil sob leis públicas coercitivas.

2. Não há na história, entretanto, nenhuma necessidade (objetiva) de que os homens alcancem essa meta. A corrupção do homem e a inacessibilidade da natureza deixam aberta a questão de se tais esforços históricos têm sucesso ou se fracassam.
3. Dessa forma, mesmo uma história bem-sucedida não pode ser a efetivação total do “reino da liberdade”, mas ela “poderia”, como formula Habermas, indo de modo embevecido além de Schelling, “[...] eliminar a desproporção [...] que existe até o momento na história da humanidade entre a impotência na disposição sobre o disponível, de um lado, e, de outro, o poder na disposição sobre o indisponível”.³³ A intenção prática, refinada da perspectiva de uma filosofia da história, tem como meta, assim, o “enfraquecimento” da “dominação interna à humanidade”³⁴, e não a liberdade total com relação à dominação.

A tese que defendo é a de que Habermas, após a rejeição *da* filosofia da história, inscreve a sua versão tornada sóbria de uma interpretação filosófica da história (no campo de uma teoria crítica da sociedade) nessas estruturas ressonantes e rememoradas de uma filosofia da história especulativa *à la* Schelling e, nesse contexto, recua em direção à filosofia pragmática da história de Kant. Habermas formula e leva a cabo distintas abordagens a respeito; a terminologia altera-se, mas os motivos e as noções fundamentais são amplamente preservados. Apenas posso tratar, aqui, apenas de alguns desses pontos.

4.2 A HISTORICIDADE DA AUTOCOMPREENSÃO

Habermas introduz inicialmente, mediante a distinção entre *crítica como reconstrução* e *crítica como autorreflexão*, uma diferenciação no tipo de desempenho emancipatório da teoria crítica da sociedade em sua *situação de*

³² KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. in: *Kants Werke*: Akademieausgabe, vol. VI. Berlin: De Gruyter, 1968, p. 95 ss.

³³ HABERMAS, 1963, op. cit., p. 137.

³⁴ *Ibidem*.

aplicação. Albrecht Wellmer³⁵ examinou criticamente essa distinção e dela extraiu as opções que a teoria crítica da sociedade oferece, segundo cada respectivo modelo (o modelo de Freud ou o de Piaget), para a transição rumo a sociedades pós-capitalistas ou mais fortemente emancipatórias.

De acordo com o modelo de Piaget, uma teoria da evolução social que procede reconstrutivamente revela os níveis de possibilidades de racionalização. Os processos de aprendizagem animados pela crítica consistem, pois, em insistir nos seus potenciais não utilizados ou não exauridos. No caso do modelo de Freud, pressupõe-se, ao contrário, que tais processos genéticos de aprendizagem já ocorreram. A razão comunicativa esforça-se, mediante o discernimento, por dissolver coerções inconscientes. Aqui não há quaisquer critérios formais a serem alcançados, no sentido de níveis de desenvolvimento, mas se trata, antes, da questão do sucesso de um convívio adequado consigo próprio e com relação aos outros, para o que as perspectivas da felicidade e da saúde seriam norteadoras. Se, no entanto, existem razões para supor que a sociedade se encontra em boa medida no mais alto ou no último estágio da racionalização social e da racionalização do mundo da vida, então a crítica segundo o modelo de Piaget torna-se notavelmente defensiva. Mesmo onde se opõe criticamente à injustiça e às distorções da comunicação, ela defende os últimos estágios de racionalidade alcançados. Nesse tipo de situação, ela espera pela força libertadora de um processo crítico de autoentendimento, sem, contudo, poder fornecer, por si mesma, os critérios para tanto.

Wellmer extrai daí duas consequências. Habermas o acompanha na primeira delas, ao conceder que o conteúdo normativo da razão comunicativa não faz sobressair nenhum ideal de forma de vida, mas, no melhor dos casos, podem ser derivadas, dos critérios formais de uma ética comunicativa, as condições *necessárias* – porém não suficientes – para formas de vida racionais. Isso já implica, não obstante, uma discriminação entre as formas de vida mesmas: serão moralmente depreciadas ao menos aquelas que não satisfizerem tais condições necessárias.

O confinamento – da perspectiva da filosofia moral – da ética comunicativa a questões de justiça leva ainda, porém, a uma operacionalização de formas de vida éticas e históricas que, como formas “complacentes” de vida,³⁶

³⁵ Cf. WELLMER, Albrecht. *Ethik und Dialog*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 180 ss.

³⁶ HABERMAS, Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform ‘rational’?. In: SCHNÄDELBACH, Herbert (Org.). *Rationalität: philosophische Beiträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 228; ver também HABERMAS, *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur

devem assegurar a força ética de mundos da vida racionalizados. Elas serão julgadas segundo a abrangência com que “[...] constroem um contexto que possibilita a instrução de seus membros no que tange a juízos morais conforme a princípios, e com que promovem a sua implementação na práxis”.³⁷ Nisso consiste o fato de que, agora, a relação entre justiça e vida boa é reavaliada de forma dúbia: para que a justiça se torne possível, é preciso que seja pressuposta *historicamente* uma forma de vida “boa” concebida apenas como a cooperação de diferentes esferas de racionalidade. Uma vez que as intenções críticas e emancipatórias da teoria devem permanecer idealistas (mas não em um sentido negativo), a teoria precisa supor que, apesar de na história “[...] tudo poder ter ocorrido de outra forma”, é possível extrair da “história dos direitos humanos [...]” indícios de que a faculdade do juízo se aproxima da razão prática de forma não acidental”.³⁸ Com isso se supõe, por razões pragmáticas, um processo de progresso historicamente ético que retoma, em uma forma mais fraca, a antiga fórmula de “não poder não aprender”. Essa conjectura contrafática é motivada pela suposição, necessária para o agir prático-político, de um sucesso possível. Se o teórico crítico seguisse apenas a experiência da história sempre fracassada da humanidade, ele seria tomado, nas palavras de Kant, pela “desolação” e pelo desespero. O agir prático exige, contudo, uma “perspectiva alentadora com relação ao futuro”, que permita “ter esperanças”.³⁹ A esperança, do ponto de vista de uma filosofia da história, surge a partir da resistência a um desespero que, do contrário, se apoderaria de nós. Assim como na cética filosofia da história de Kant, é pressuposto aqui um progresso empírico em direção ao

Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, p. 140. Habermas fala de formas “complacentes” de vida pela primeira vez em 1961, no contexto de seu debate com as concepções de progresso (a partir da perspectiva de uma filosofia da história) da filosofia moral escocesa: “A sociologia dos escoceses, atuando em conjunto com uma esfera pública política que lhe era de todo modo ‘complacente’, podia se limitar à orientação do agir individual, a uma promoção prática, em sentido estrito, do processo histórico”. Ver HABERMAS, *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*. In: *Theorie und Praxis*, op. cit., p. 48 ss. Como no caso dos “escoceses”, também na obra de Habermas as concepções de progresso próprias de uma filosofia da história distribuem-se, desde então, nas evoluções sociais, de um lado, e, de outro, nas esferas públicas político-morais “complacentes”.

³⁷ HABERMAS, *Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform ‘rational’?* In: SCHNÄDELBACH (Org.), 1984, p. 228.

³⁸ *Idem*, p. 235.

³⁹ Cf. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: *Kants Werke: Akademieausgabe*, vol. VIII. Berlin: De Gruyter, 1977, p. 30.

melhor,⁴⁰ do qual os acontecimentos históricos servem como indícios⁴¹, a *fim de* salvaguardar a intenção prático-crítica da teoria frente à desesperança que dela necessariamente se apoderaria caso cada perspectiva de cumprimento de suas intenções críticas fosse ilusória.⁴²

Habermas não acompanha, entretanto, a segunda consequência extraída por Wellmer: este adota um conceito racionalista de razão e de liberdade, acima de tudo porque ele pensa

[...] aquelas condições históricas e naturais que conferem a cada situação humana uma espécie de índice particularizante apenas como possíveis limitações da autodeterminação e da comunicação racionais, [...] mas não como os momentos – a serem pensados sempre junto ao conceito de razão – da circunstancialidade e da perspectiva limitante como aquilo que torna possível a verdade.⁴³

Com isso, critica-se a própria racionalidade que se compreende a si mesma a-historicamente e que fundamenta o critério normativo da teoria crítica da sociedade. Aí reside o requisito de que Habermas, por meio da reflexão, restrinja a pretensão do método reconstutivo à historicidade de seu critério.

Habermas não pode seguir Wellmer nessa direção porque este vê, no caráter histórico da razão comunicativa agora aceito, apenas uma renúncia à sua pretensão universal. A relativização histórica não leva, contudo, necessariamente a um particularismo moral, da mesma forma que um universalismo moral não pode ser fundamentado apenas de modo absoluto.⁴⁴ Somente se esse mal-entendido fosse superado, uma filosofia empírica (não objetivista) da história com intenção prática encontraria também, novamente, o seu lugar no projeto teórico (decerto então modificado) de Habermas. Se seguirmos a crítica à abordagem “quase transcendental” da ética do discurso e considerarmos o caminho kantiano de uma moral fundamentada *apenas* por

⁴⁰ Idem, p. 27 ss.

⁴¹ Ver HABERMAS, Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform ‘rational’?. In: SCHNÄDELBACH (Org.), 1984, p. 229.

⁴² Por exemplo, HABERMAS, 1992, op. cit., p. 535: é “[...] uma esperança que nasce a partir do desespero” o fato de que seja sinalizado o “[...] começo de uma nova ordem mundial universalista”.

⁴³ WELLMER, 1986, op. cit., p. 198 ss.

⁴⁴ Desenvolvi essa tese em LOHMANN, Kulturelle Besonderung und Universalisierung der Menschenrechte. In: ERNST, Gerhard; SELLMAYER, Stephan (Org.). *Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010, p. 34 ss.

meio da *razão* como um desvio,⁴⁵ o entendimento sobre a história da cultura ocidental, na qual surgiu uma moral universalista, obtém um significado filosófico diferente. Tal entendimento não poderá, como interpretação a partir da perspectiva de uma filosofia da história, assumir o papel da filosofia moral, mas terá que associar a historicidade (e isso significa também a finitude e a contingência) dos conceitos que fundamentam o universalismo moral a um entendimento da “nossa” cultura histórica em seu todo. Sob essa perspectiva, o próprio Habermas discute a função das “formas de vida complacentes” ou a função de uma ética da espécie⁴⁶ na qual se trata, caracteristicamente, do reconhecimento da inacessibilidade da natureza humana.

4.3 A AMBIVALÊNCIA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA TORNADA SÓBRIA

A partir de uma posição própria e de uma questão determinada, Habermas refere-se, *Mediante uma reflexão histórica*, a partir de uma posição própria e de uma questão determinada, Habermas refere-se, nas últimas páginas da *Teoria do agir comunicativo*, ao contexto de surgimento de sua teoria da sociedade.. Por meio de sua abordagem reconstrutiva, a teoria seria imune a desvios fundamentalistas. Já que ela estaria inseparavelmente vinculada ao conhecimento dos concernidos sobre o mundo da vida, o seu conteúdo racional se abriria para ela na mesma medida em que estaria acessível igualmente para os próprios participantes do mundo da vida. Por isso, ela dependeria de “[...] desafios objetivos com relação aos quais o mundo da vida tornar-se-ia problemático em seu todo”.⁴⁷ Habermas interpreta esse processo histórico de modo paralelo a Marx: para este, somente quando as abstrações implícitas do seu conceito crítico fundamental – “trabalho abstrato” – se tornarem “verdadeiras na prática” é que esse conceito poderá ser apreendido como “[...] categoria apropriada da sociedade moderna”.⁴⁸ Se esse paralelo é tomado seriamente, então Habermas põe sua teoria como um todo em um contexto histórico de surgimento cuja problematização não pode apenas simplesmente conduzir à feliz circunstância de que o teórico é agora

⁴⁵ A tese é a de que, se agimos imoralmente, não agimos irracionalmente, se agimos imoralmente; cf. TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p. 65 ss. e 161 ss.

⁴⁶ Ver HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, p. 70 ss.; ver também LOHMANN, Unantastbare Menschenwürde und unverfügbare menschliche Natur. In: ANGEHRN, Emil; BAERTSCHI, Bernard (Org.). *Menschenwürde. La Dignité de l'être humain*. *Studia Philosophica*: Jahrbuch der schweizerischen philosophischen Gesellschaft, vol. 63. Basel: Schwabe, 2004, p. 55-75.

⁴⁷ Cf. HABERMAS, 1981, op. cit., p. 590.

⁴⁸ Cf. MARX, Karl. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz, 1953, p. 25.

capaz de encontrar seu conceito, mas deve residir, também, na experiência da ameaça ao mundo da vida histórico e ao sistema geral em seu conjunto. Trata-se, portanto, não apenas da reprodução cultural do mundo da vida, mas também da manutenção dos subsistemas que devem garantir a sua reprodução material, e, dessa maneira, das autoameaças – ecológicas, militares, políticas e cientificamente geradas (mediante, por exemplo, a tecnologia genética) – da sociedade moderna.

Reagimos a tais processos que tematizam e ameaçam o presente em seu todo com estados de ânimo que determinam, também, o contexto de surgimento de uma teoria crítica da sociedade simultaneamente como autocompreensão histórica dessa sociedade.⁴⁹ A isso pode vincular-se uma filosofia da história tornada sóbria e com intenção prática. Ela deve extrair e interpretar o conteúdo racional de tais estados de ânimo. Justamente por permanecer hipotética, ela mantém o futuro em aberto.

Desse modo, aquelas experiências de problematização não levam de modo algum a uma visão unilateral, seja otimista, seja pessimista, das coisas. Tem-se a impressão de que a ambivalência com que Habermas admitidamente reage ao seu mundo (e não apenas a ele) determina, também aqui, sua reação teórica, isto é, a suposição de um paradoxo da racionalidade: ao mesmo tempo em que é ameaçado, o mundo da vida revela os potenciais de sua salvação. Talvez sejam essas experiências fundamentais – e afetivas – do teórico que lhe possibilitam esboçar uma autotematização da sociedade que aparece ao mesmo tempo como determinada por esperanças de progresso e temores de regressão. Uma filosofia da história ligada a intenções críticas poderia reter essa ambivalência e, sem utilizar a expressão “filosofia da história”, Habermas determina sua tarefa da seguinte maneira:

Hoje em dia todas as teorias da sociedade são extremamente abstratas. Elas conseguem, na melhor das hipóteses, nos sensibilizar para a ambivalência dos *desenvolvimentos* históricos; elas podem contribuir para que aprendamos a compreender as ambivalências que vêm ao nosso encontro como se fossem tantos outros apelos para as crescentes responsabilidades em meio a espaços de ação cada vez menores. Elas são capazes de abrir-nos os olhos para os dilemas dos quais não podemos escapar e que *precisamos* superar.⁵⁰

⁴⁹ Ver sobre isso LOHMANN, Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen. In: FINK-EITEL, H.; LOHMANN, G. (Org.). *Zur Philosophie der Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p. 266-292.

⁵⁰ HABERMAS, *Vergangenheit als Zukunft*. München: Piper, 1993, p. 153 ss., grifos G. L.

O fato de que *precisamos* superar os desenvolvimentos ambivalentes denota o sentido prático que a filosofia da história tornada sóbria de Habermas compartilha com Kant e Schelling. A *confiança*, constitutiva da filosofia da história, de que *podemos*, “apesar de tudo”, superar tais desenvolvimentos, é assegurada por Habermas da mesma forma que Kant (mas contra Schelling) com a suposição (problemática) de uma racionalidade da natureza – aquele “[...] conteúdo racional das estruturas antropológicas profundamente arraigadas” – e de uma racionalidade empiricamente atestada da história até o presente momento. Assim, ele orienta-se, como Kant, não pela possibilidade de um aprimoramento da *moralidade* do gênero humano; tem primazia aqui, ao contrário, uma “[...] multiplicação dos produtos de sua *legalidade*”.⁵¹ Com Kant, é no desenvolvimento histórico das *constituições políticas do direito* que Habermas se apoia. Também como em Kant, é à concepção de uma sociedade cosmopolita que se refere a interpretação da história euro-ocidental quando esta constrói, com intenção prática e da perspectiva de uma filosofia da história, o progresso desejado e hipoteticamente adotado. Decerto, à objeção de que aqui teria sido levada a cabo uma interpretação unilateralmente seletiva e por demais otimista, Habermas responde com uma interpretação do passado (novamente de acordo com as estruturas da especulação histórica de Schelling) inspirada no ceticismo de Benjamin com relação ao progresso. A lembrança de passados não satisfeitos e injustiças irreversíveis é capaz de tornar nítida a mácula presente em todas as construções do progresso.

Assim como em Schelling, esse conflito não é resolvido, e por isso permanece insuperável igualmente aquela ambivalência⁵² que caracteriza os contextos de surgimento da teoria crítica da sociedade e, depois de *Direito e democracia*, os conceitos jurídico-políticos. Também aqui a filosofia da história tornada sóbria permanece ambivalente. Gostaria de, para finalizar, abordar rapidamente essa questão.

Em seus escritos sobre uma constitucionalização do direito popular e em seu engajamento por uma constituição europeia, Habermas argumenta em favor de uma “utopia realista”.⁵³ Esse conceito é tomado de John Rawls e, como na obra deste, trata-se aqui também de uma interpretação histórica tornada sóbria

⁵¹ KANT, 1977 (*Der Streit der Fakultäten*), op. cit., p. 91.

⁵² Sobre a discussão correspondente entre Benjamin e Horkheimer, ver PEUKERT, Helmut. *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*. Düsseldorf: Patmos, 1976, p. 273 ss. e HABERMAS, 1984, op. cit., p. 515 ss.

⁵³ Ver HABERMAS, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*. In: *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp, 2011, p. 13-38.

– no caso de Rawls, trata-se provavelmente de uma interpretação simplesmente sóbria – de uma futura convivência social e internacional dos homens sob a luz da ideia kantiana de um “reino dos fins”. Apesar de não ser possível encontrar no estilo seco e sóbrio de Rawls nenhum traço de inebriamento anterior da razão, sua concepção de uma utopia realista exibe conotações impressionantemente semelhantes a uma filosofia da história. Rawls caracteriza seu projeto ideal de um “direito popular” como “utópico em um sentido realista”.⁵⁴ O conhecido modelo rawlsiano de uma sociedade justa vincula esse projeto àquele de “[...] uma sociedade de povos perceptivelmente justa”.⁵⁵ Tal projeto é *realista* porque nele, como diz Rawls, apoiando-se em Rousseau, “[...] os seres humanos são tomados como eles são”,⁵⁶ e é *utópico*, indo além do já dado, porque esboça as instituições políticas e jurídicas e “as leis” “como elas poderiam ser”⁵⁷ e, de acordo com a “razão pública”,⁵⁸ como elas deveriam ser.

É interessante que Rawls também vincule sentimentos ambivalentes a esse projeto de futuro e que, nisso, invoque Kant. A esperança, da perspectiva de uma filosofia da história, da viabilidade de sua utopia realista responde à objeção de que não há segurança alguma de que Auschwitz ou um “mal terrível” similar não levarão o projeto ao fracasso: “Não podemos [...] permitir que esses grandes males do passado ou do presente minem nossas esperanças [...] Caso contrário, o agir falso, mau e demoníaco dos outros destruiriam também a nós”.⁵⁹ Como em Kant (e em Habermas, que o segue), também em Rawls a esperança do ponto de vista de uma filosofia da história é uma necessidade pragmática que responde e supera – ou ao menos reduz – o desespero com relação aos fracassos e atrocidades da história humana que, de outro modo, se apoderaria de nós;⁶⁰ e, como em Kant e Habermas, a proposta teórica motivada por uma filosofia da história é ela própria um meio para “fortalecer e reforçar” a “esperança racional”.⁶¹

Por isso, quando Habermas representa e realiza como uma utopia realista sua “ação política paralela” ao “direito dos povos” rawlsiano – a

⁵⁴ RAWLS, John. *Das Recht der Völker*, Berlin/New York: De Gruyter, 2002, p. 13.

⁵⁵ RAWLS, John, 2002, op. cit., p. 13.

⁵⁶ Idem, p. 15.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Idem, p. 62 ss. e 165 ss.

⁵⁹ Idem, p. 24.

⁶⁰ Cf. também idem, p. 163.

⁶¹ Idem, p. 25.

“constitucionalização do direito popular” com uma ambição cada vez mais modesta –, ele se mantém nos trilhos dessa filosofia da história tornada sóbria.

Surpreende o fato de que, no caso de um pensador agora já em idade avançada, persevere por tanto tempo o inebriamento de uma especulação histórica assimilada de forma resoluta na juventude; e a força intelectual com a qual esses pensamentos filosóficos foram defendidos, tanto na juventude quanto na idade avançada, é algo digno de admiração.

LOHMANN, Georg. A philosophy of history made sober – About the role of philosophy of history in Jürgen Habermas’ critique theory of society. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 3, p. 203-224, Set./Dez., 2013.

ABSTRACT: After an introductory section on the status of the philosophy of history as knowledge, this article analyzes the rupture effectuated by Habermas in his theoretical trajectory, which had the objective of freeing his social theory from that philosophy and, consequently, of going beyond theses on the construction of a subject of the history of the practicability of history. We diagnose the fundamental transformation that this rupture or rejection of the philosophy of history brought to Habermas’ critical theory of society and, more specifically, point out the rudiments and traces of the earlier philosophy in the later theory.

KEYWORDS: philosophy of history, critical theory of society, Jürgen Habermas

REFERÊNCIAS

ANGEHRN, Emil. Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1981, vol. 35, caderno 3/4.

_____. *Geschichte und Identität*. Berlin: De Gruyter, 1985.

_____. *Geschichtsphilosophie*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1991.

BAUMGARTNER, Hans Michael. *Kontinuität und Geschichte*. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.

BRUNKHORST, Hauke. Kommunikative Vernunft und rächende Gewalt. *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau*, 1983, ano 6, caderno 8-9.

DANTO, Arthur C. *Analytische Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974 (original em inglês: *Analytic Philosophy of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965).

FRANK, Manfred. Schelling, Marx und Geschichtsphilosophie, in: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (Org.). *Habermas Handbuch*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2009, p. 133-147.

HABERMAS, Jürgen. *Das Absolute und die Geschichte*. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken. Bonn: H. Bouvier, 1954.

_____. *Theorie und Praxis*. Neuwied: Luchterhand, 1967 (tradução para o português: *Teoria e práxis*. São Paulo: Ed. UNESP, 2013).

_____. Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie. In: *Theorie und Praxis*. Neuwied: Luchterhand, 1967 (tradução para o português: A doutrina clássica da política em sua relação com a filosofia social. In: *Teoria e práxis*. São Paulo: Ed. UNESP, 2013).

_____. Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. In: *Theorie und Praxis*, Neuwied: Luchterhand, 1967 (tradução para o português: O idealismo dialético na passagem para o materialismo. In: *Teoria e práxis*. São Paulo: Ed. UNESP, 2013).

_____. Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie. In: *Theorie und Praxis*, Neuwied: Luchterhand, 1967 (tradução para o português: A doutrina clássica da política em sua relação com a filosofia social. In: *Teoria e práxis*. São Paulo: Ed. UNESP, 2013).

_____. Über das Subjekt der Geschichte. In: *Kultur und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

_____. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976 (tradução para o português: *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense; 1983).

_____. *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 (tradução para o português: *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012).

_____. Replik auf Einwände. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

_____. Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform ‘rational’? In: SCHNÄDELBACH, Herbert (Org.). *Rationalität: philosophische Beiträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

_____. Entgegnung. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans (Org.). *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992 (tradução para

o português: *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003).

_____. *Vergangenheit als Zukunft*. München: Piper, 1993 (tradução para o português: *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993).

_____. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001 (tradução para o português: *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004).

_____. Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte. In: *Zur Verfassung Europas*. Ein Essay. Berlin: Suhrkamp, 2011 (tradução para o português: O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos. In: *Sobre a constituição da Europa*. Um ensaio. São Paulo: Ed. UNESP, 2012).

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, (tradução para o português: *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio*. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 1996).

KANT, Immanuel. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: *Kants Werke: Akademieausgabe*, vol. VI. Berlin: De Gruyter, 1968, p. 95 ss. (tradução para o português: *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Ed. 70, 1992).

_____. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: *Kants Werke: Akademieausgabe*, vol. VIII. Berlin: De Gruyter, 1977 (tradução para o português: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 1986).

_____. Streit der Fakultäten. In: *Kants Werke: Akademieausgabe*, vol. VII. Berlin: De Gruyter, 1977, p. 79 ss. (em português: *O conflito das faculdades*. Lisboa: Ed. 70, 1993).

KOSELLECK, Reinhart; STEMPEL, Wolf-Dieter (Org.). *Geschichte – Ereignis und Erzählung*. München: Fink, 1973.

LOHMANN, Georg. Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen. In: FINK-EITEL, H.; LOHMANN, G. (Org.), *Zur Philosophie der Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p. 266-292.

_____. Kritische Gesellschaftstheorie ohne Geschichtsphilosophie? Zu Jürgen Habermas' verabschiedeter und uneingestanderer Geschichtsphilosophie. In: WELZ, Frank; WEISENBACHER, Uwe (Org.). *Soziologische Theorie und Geschichte*. Zur Bedeutung der Geschichte für die soziologische Theorie. Wiesbaden/Opladen: Westdeutscher Verlag, 1998, p. 197-217.

_____. Unantastbare Menschenwürde und unverfügbare menschliche Natur. In: ANGEHRN, Emil; BAERTSCHI, Bernard (Org.). *Menschenwürde. La Dignité de l'être humain*. *Studia Philosophica*: Jahrbuch der schweizerischen philosophischen Gesellschaft, vol. 63. Basel: Schwabe, 2004, p. 55-75.

_____. Kulturelle Besonderung und Universalisierung der Menschenrechte. In: ERNST, Gerhard; SELLMAYER, Stephan (Org.). *Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010.

LÖWITH, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1953.

LUHMANN, Niklas. *Soziologische Aufklärung 3*. Opladen: Westdeutscher, 1981.

_____. Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 1987, ano 16, caderno 3. (original em inglês: LUHMANN, Niklas. Tautology and Paradox in the Self-representation of Society. *Sociological Inquiry*, vol. 6, n. 1, p. 226-237, 1988).

MARQUARD, Odo. *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

MARX, Karl. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz, 1953 (tradução para o português: *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858*. São Paulo/Rio de Janeiro: Boitempo/Ed. UFRJ, 2011).

OSTERHAMMEL, Jürgen. Von einem hohen Turme aus, in: FAZ, 31.10.2012.

PEUKERT, Helmut. *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*. Düsseldorf: Patmos, 1976.

PILOT, Harald. Jürgen Habermas' empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie. In: ADORNO, Th. W. et al., *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1969.

RAWLS, John. *Das Recht der Völker*, Berlin/New York: De Gruyter, 2002 (original em inglês: *The Law of Peoples*. Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1999).

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Geschichtsphilosophie nach Hegel*. Die Probleme des Historismus. Freiburg/München: Alber, 1974.

THEUNISSEN, Michael. Zwangszusammenhang und Kommunikation. In: *Kritische Theorie der Gesellschaft*. Zwei Studien. Berlin/New York: De Gruyter, 1981.

TUGENDHAT, Ernst. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993 (tradução para o português: *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997).

WELLMER, Albrecht. *Ethik und Dialog*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Recebido em: 28.01.2013

Accito em: 28.01.2013

