



## *Por que Habermas não é e não pode ser contratualista*

**André Berten<sup>1</sup>**

**Resumo:** A teoria do agir comunicativo e o modelo da democracia deliberativa parecem incompatíveis com uma fundação contratualista da democracia. É o que é mostrado nos debates de Habermas com John Rawls e Karl Otto Apel. Porém, a situação ideal de fala, mesmo como ficção metódica, se aproxima perigosamente de um contrato social idealizado. É verdade que Habermas procede a uma historicização ou contextualização da situação ideal de fala que a afasta do modelo contratualista. Mas essa estratégia tem um custo muito alto porque se apoia sobre uma filosofia da história que, embora não hegeliana, fica contudo metafísica (certamente, no sentido rawlsiano de "abrangente").

**Palavras chaves:** Habermas, contrato social, Rawls, Apel, filosofia da história.

Que Habermas não seja contratualista parece evidente. Porém, uma recusa estrita do contratualismo implicaria também, a meu modo de ver, uma renúncia ao modelo da "situação ideal de fala", pelo menos na medida em que poder-se-ia ver nela um equivalente da "posição originária" na *Teoria da justiça* de John Rawls, que é, esta, explicitamente, um modelo de contrato social. Ora, desistir da situação ideal de fala acarreta dificuldades na justificação normativa da democracia deliberativa. Em *Verdade e justificação*, revisando as teses estabelecendo uma analogia forte entre as pretensões à verdade e as pretensões à correção normativa, o problema da fundação das normas práticas se tornou mais complicado<sup>2</sup>. Com efeito, se não pode-se mais fundamentar as normas morais sobre o consenso racional, qual outro fundamento sobra?

Eu gostaria, em primeiro lugar, lembrar os motivos evidentes que levam Habermas a recusar os modelos contratualistas (I). Depois, analisarei os argumentos que defendem no entanto um uso do modelo da situação ideal de fala, mostrando que se trata de uma historicização do modelo contratualista (II). Enfim, vou sugerir que essa estratégia tem um custo muito alto porque se apoia sobre uma filosofia da história que, embora não hegeliana, fica contudo metafísica (certamente, no sentido rawlsiano de "abrangente") (III)

---

<sup>1</sup> Doutor pela Université Catholique de Louvain. Professor Visitante do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UERJ, atuando na linha de pesquisa "Ética e Filosofia Política" e no "Grupo de Pesquisa Interdepartamental de Filosofia Moral, Política e do Direito".

<sup>2</sup> Veja HABERMAS Jürgen, *Vérité et justification*, tr. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001, pp. 247sq., (*Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1999)



## I. Crítica aos modelos contratualistas

Num artigo de 2003, contribuição a uma coletânea *Où en est la théorie critique?*, intitulada "Trente ans plus tard: remarques sur *Connaissance et intérêt*", Habermas escreve o seguinte:

"Se vocês me perdoam o narcisismo, a leitura [de *Conhecimento e interesse*] provocou em mim uma reação afetiva parecida àquela que senti nos anos cinquenta ao ler *História e consciência de classe* [de Lukács]: uma leve saudade de que uma tal forma de argumentação pertencesse ao passado. A perspectiva de reconciliação que caracteriza o idealismo alemão, o pathos fichteano da liberdade, um conceito como a autoconstituição da espécie humana, todo isso, de uma certa maneira, envelheceu mal."<sup>3</sup>

E ainda:

"A idéia de uma "história da espécie humana" determinada de um lado por um processo de autoprodução (sob a forma do trabalho socialmente organizado) e por outra parte por um processo de desenvolvimento cultural (sob a forma do agir comunicativo e de sua repressão) pertence ainda ao aparelho conceptual da filosofia do sujeito."<sup>4</sup>

Essa autocrítica de Habermas diz respeito ao idealismo moral de suas origens, a essa idéia de um interesse pela emancipação que seria um interesse transcendental. Em *Conhecimento e interesse*, Habermas escrevia que "a emancipação da coerção da natureza interna tem êxito na medida em que as instituições que detêm a autoridade são substituídas por uma organização dos intercâmbios sociais ligados unicamente a uma comunicação sem dominação"<sup>5</sup>

Agora ele escreve:

---

<sup>3</sup> HABERMAS Jürgen (2003), "Trente ans plus tard : remarques sur *Connaissance et intérêt*", in RENAULT Emmanuel & SINTOMER Yves (dir.) (2003), *Où en est la théorie critique?*, Paris, La découverte, pp. 93-94.

<sup>4</sup> *Ib.*

<sup>5</sup> HABERMAS, Jürgen, *Connaissance et intérêt*, tr. G. Cléménçon, Paris, Gallimard, 1976, p. 86 (*Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973)



"Ainda hoje considero que a dissolução discursiva da dominação política, que é obrigada de legitimar-se publicamente, é uma conquista e um objetivo constante das sociedades organizadas democraticamente; mas as discussões públicas precisam ser institucionalizadas."<sup>6</sup>

Os conceitos, muito diferentes aliás, de "autoconstituição da espécie humana", herança da filosofia da história hegeliano-marxiana, e de "comunicação sem dominação", — que correspondem à oposição "trabalho/interação" — já não são mais suficientes para fundamentar a esperança de uma "dissolução discursiva da dominação". Não se pode pensar a "humanidade" como uma totalidade — um mega-sujeito. Abandonar o idealismo significa voltar a análises "objetivas" das tendências que podem ser decifradas nas evoluções contemporâneas.

Porém, é preciso lembrar que aquilo que, para Habermas, tornou possível superar a filosofia do sujeito e substituir ao fundamento idealista uma fundação normativa sólida, foi, sem dúvida, a pragmática universal<sup>7</sup>, isto é um modelo de comunicação e, embora Habermas não usasse mais o termo, de uma comunicação sem dominação. É esse modelo de comunicação que permite desistir de uma filosofia do sujeito, de desistir também do paradigma político contratualista e das formas de individualismo implícitas (ou explícitas) nas teorias do contrato social.

Significativo das diferenças de abordagem do modelo do contrato social è o debate entre Habermas e Rawls. Apesar das afirmações de proximidade<sup>8</sup>, essas diferenças são muito profundas. Não é porque há algumas convergências possíveis entre a idéia de *overlapping consensus* e a de esfera pública em Habermas, por exemplo, que deve-se tentar uma equivalência entre os dois conceitos. Aliás isto é exatamente um ponto de desacordo<sup>9</sup>.

Rawls diz que a sua teoria da justiça "generaliza e leva a um nível mais alto de abstração a concepção tradicional do contrato social", isto é "a concepção bem conhecida do contrato

<sup>6</sup> "Trente ans plus tard...", o.c., p. 94

<sup>7</sup> HABERMAS Jürgen, "Was heisst Universalpragmatik?", in APEL Karl-Otto (ed), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1976, pp. 174-272.

<sup>8</sup> "Como admiro esse projeto [da *Teoria da justiça* ], compartilho sua intenção e considero corretos seus resultados essenciais, o dissentimento de que quero falar acaba ficando dentro dos estreitos limites de uma briga de família" (HABERMAS Jürgen, *A inclusão do outro. Estudos de teoria política*, tr. G. Sperber & P.A. Soethe, São Paulo, Edições Loyola, 2002, p. 62.) (*Die Einbeziehung des Anderen — Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996).

<sup>9</sup> As diferenças teóricas importantes não implicam grandes diferenças nos juízos políticos concretos. Seria contudo interessante comparar as posições de Habermas e Rawls sobre questões como os limites da liberdade de expressão, as manifestações públicas das crenças religiosas, as questões bioéticas, etc.

social tal qual se encontra, entre outros, em Locke, Rousseau e Kant"<sup>10</sup>.

Uma das questões de Habermas diz respeito ao artifício ("device of representation") da posição original. Não ao fato que se trata de uma representação fictiva (como veremos, Habermas utiliza e justifica as idealizações). A crítica visa antes o tipo específico de construção que Rawls propõe: é que o véu de ignorância implica uma perspectiva "monológica", uma consciência transcendental, "uma compreensão do mundo universalmente válida", enquanto, "nas condições do moderno pluralismo social e ideológico, ninguém mais poderá partir desse pressuposto"<sup>11</sup>. Uma outra crítica diz respeito à distinção entre o racional e o razoável. A ficção de indivíduos estritamente racionais não resiste ao fato que as partes na posição original devem já saber que os princípios que serão escolhidos deverão, depois, ser respeitados. Os contratantes "devem saber que no seu futuro papel de cidadãos, eles manterão os acordos se vão viver sob o regime de uma sociedade bem ordenada."<sup>12</sup>

Afirmar que os cidadãos (ou seus representantes) não podem ser pensados como indivíduos racionais é recusar o "individualismo" que estaria na base do liberalismo político — e recusar o contratualismo que está na base da *Teoria da justiça*. É por isso que Habermas "chama a atenção sobre as limitações de estratégia conceptual que resultam da proposição original consistente em dar uma solução em termos da teoria da decisão ao problema de Hobbes."<sup>13</sup>

Um bom resumo da crítica habermassiana ao contrato social pode encontrar-se precisamente na crítica de Hobbes — crítica que pode ser estendida a todas as formas de contratualismo. O problema é a passagem racionalmente motivado de um estado de natureza à forma de cooperação implicada pela aceitação do direito civil. Habermas estima que os indivíduos, no estado de natureza, deveriam desde já

"entender o que significa de uma maneira geral uma relação social repousando sobre o princípio de reciprocidade. Os sujeitos de direito privado que existem apenas

---

<sup>10</sup> RAWLS John (1971), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, ch. 1, § 3. Muita coisa poderia ser dita sobre a exclusão de Hobbes nas referências rawlsianas. Em nota, Rawls acrescenta que "apesar de sua importância, o *Leviathan* de Hobbes coloca problemas particulares" (chap. 1, nota 4). Na verdade, a *Theory of Justice* dá uma definição da racionalidade das partes na posição original que é muito mais próxima de Hobbes que de Rousseau e Kant. Essa posição será corrigida ulteriormente, entre outros a idéia que "A teoria da justiça é uma parte, talvez até a mais importante, da teoria do escolha racional." (§ 3)

<sup>11</sup> HABERMAS Jürgen & RAWLS John (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Introducción de Fernando Vallespín, tr. de G.V. Roca, Barcelona, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, p. 52.

<sup>12</sup> HABERMAS, *O.c.*, p. 47.

<sup>13</sup> *Ib.*

virtualmente no estado de natureza ainda não aprenderam, antes de toda socialização, nem a adotar a perspectiva do outro, nem a considerar-se eles mesmos a partir da perspectiva de uma segunda pessoa."<sup>14</sup>

Para poder chegar a um contrato social, os indivíduos deveriam já dispor "da conceptualidade socio-cognitiva" do câmbio de perspectiva. Eles tampouco podem adotar a perspectiva do "nós" — que o construtor da posição original possui necessariamente. A mesma crítica pode ser feita a Kant que, na "Introdução" à *Metafísica dos costumes*, parte de conceitos individuais absolutos (vontade, arbítrio, ação, motivação, obrigação, inclinação, lei...) para chegar, pelo meio de limitações, aos conceitos jurídicos<sup>15</sup>.

Habermas considera também que a ficção do estado de natureza implica uma confusão entre bens e direitos. Com efeito, Rawls introduz, na sua concepção do indivíduo racional, a idéia que, para realizar seus fins, o indivíduo deve dispor de meios adequados. É o conjunto desses meios polivalentes que ele chama de "bens primários", meios necessários para realizar qualquer tipo de fins. Na posição original, as partes podem descrever os direitos como uma categoria de bens entre outros.<sup>16</sup> Essa atitude é tipicamente contratualista. Não se pode esquecer que para Hobbes, por exemplo, os conceitos "morais" (como os conceitos jurídicos: dever, lei, etc.) não têm significação nenhuma no estado de natureza. Da mesma maneira, Rousseau pode defender a idéia que é o contrato social que transforma uma liberdade nativa em liberdade moral.

Um dos argumentos por que Habermas não pode aceitar uma tal descrição é que há uma contradição entre essa descrição (que leva Rawls "para com uma ética dos bens" seja no sentido aristotélico, seja no sentido utilitarista<sup>17</sup>) e a concepção deontológica da justiça. De maneira ainda mais radical, Habermas considera que conceituar assim os "bens" vale antes para os bens materiais, dizendo que não se pode assimilar os direitos a bens porque "os direitos regulam relações *entre* atores e não podem ser "possuídos" como coisas."<sup>18</sup> Essa confusão entre bens e direitos que denuncia Habermas é possível apenas a partir da

<sup>14</sup> HABERMAS Jürgen (2003), *Direito e democracia entre facticidade e validade*, tr. F. B. Siebeneichler, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, vol.I, p. 109 (*Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag, 1992).

<sup>15</sup> Essa crítica a Kant deveria ser matizada, pois, na *Rechtslehre*, Kant escreve: "se, no estado de natureza, não houvesse também, a título provisório, um meu e um teu exteriores, tampouco existiria deveres de direito a respeito disto, e por conseguinte, não haveria nenhum mandamento [*Gebot*] impondo de sair de este estado." (KANT Immanuel, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1959, § 44, p.134)

<sup>16</sup> Cf. HABERMAS, *Debate sobre el liberalismo político, o.c.*, pp. 47-48.

<sup>17</sup> Cf. *ib.*, p. 48.

<sup>18</sup> *Ib.*



perspectiva da primeira pessoa, que é a perspectiva dos contratantes na posição original, porém ela não torna possível "fundamentar uma primazia absoluta das mesmas liberdades subjetivas de ação diante dos bens fundamentais regulados pelo segundo princípio."<sup>19</sup>

Isso significa que Habermas considera como impossível uma posição como aquela de Hobbes, isto é, uma posição na qual os direitos têm uma função *instrumental*. Não se pode esquecer que para Rawls, de maneira coerente com a sua posição liberal contratualista, a prioridade política do *right* sobre o *good* não impede que os valores fundamentais são do lado do "bem" e não do "justo". Em outras palavras, se precisamos de princípios de justiça é para permitir a todos de procurar seu próprio bem.

Habermas pelo contrário pensa — e sem dúvida com uma certa razão — que o conceito de igualdade não pode ser deduzido da exigência de deixar as pessoas livres de escolher seu próprio bem. Mas, do outro lado, a "igualdade" é uma condição *sine qua non*, uma condição lógica, de toda construção contratualista. Para firmar o contrato, as pessoas devem ser iguais. Senão o contrato é "leonino". Há portanto uma contradição entre a descrição de indivíduos racionais e livres de determinar seus fins e a exigência de igualdade entre eles.

## II. Uma situação ideal de fala historicizada

Mas a argumentação de Habermas se apoia finalmente sobre a diferença categorial entre "normas" et "valores"<sup>20</sup>. Essa diferença (fundamental) pode ser interpretada como uma reformulação da diferença entre as pretensões à correção e à sinceridade na *Teoria do agir comunicativo*. As pretensões à validade das normas morais (normas constitutivas da "sociedade") e dos valores éticos (formação dos modelos de "personalidade") pertencem a categorias diferentes. Essa diferença se encaixa na arquitetônica da comunicação e, na obra de 1981, a conciliação entre essa apresentação quase estrutural e a análise da modernidade se fazia através do conceito de racionalização do mundo vivido.

Na minha opinião, essa conciliação do sincrónico (arquitetônica) e do diacrónico (lógica do desenvolvimento) se articula dificilmente com o conceito de "situação ideal de fala", pelo

---

<sup>19</sup> *Ib.*

<sup>20</sup> cf. essa descrição bem conhecida, *o.c.* pp. 48-49. A oposição normas/valores é paralela àquela entre as normas morais e as normas éticas (Cf. HABERMAS Jürgen (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.)

menos se entendemos esse último conceito como mais o menos equivalente àquele de "comunidade ideal de comunicação" utilizado por Apel. Em outras palavras, não é suficiente de introduzir uma perspectiva discursiva ou comunicativa para escapar ao modelo contratualista.

Sem dúvida, Habermas pode recusar a idéia que o indivíduo preexiste à sociedade. Do ponto de vista da teoria da ação comunicativa, devemos aceitar que o indivíduo é formado pela comunicação, pelo debate, pela discussão. Aliás a novidade do conceito de democracia deliberativa vem precisamente do fato que o espaço público não deve ser concebido como o espaço de expressão das opiniões dos cidadãos mas como o espaço de formação dessa opinião a través do debate público e argumentado<sup>21</sup>.

Poder-se-ia, porém, considerar essa inversão do conceito de opinião pública e de vontade geral apenas como uma reformulação do tema do contrato social, na medida em que os indivíduos cuja vontade e opinião se formam na discussão devem ser considerados já como racionais para poder participar do debate público e aprender desse debate a selecionar os argumentos aceitáveis e as soluções justas. Será que a comunidade ideal de comunicação e a situação ideal de fala são apenas os novos modelos contratualistas, modelos que integram essa inversão?

A posição de Habermas a respeito do conceito de comunidade ideal de comunicação de Apel nos ajudará a entender o problema.

Segundo Apel,

"Quem argumenta pressupõe duas coisas desde o início: primeiro, *uma comunidade comunicacional real*, da qual ele mesmo se tornou membro por meio de um processo de socialização; e, segundo, uma *comunidade comunicacional ideal*, que, em princípio, deveria estar em condições de entender adequadamente o sentido de seus argumentos e de julgar definitivamente sua veracidade"<sup>22</sup>.

Habermas considera que essa formulação alimenta o mal-entendido

<sup>21</sup> Cf. MANIN Bernard (1985), "Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique", *Le Débat*, n°33, janvier 1985, p. 72-93; (1987), "On Legitimacy and Political Deliberation", *Political Theory*, p. 338-368. Habermas reconheceu sua dívida a essas idéias de Manin.

<sup>22</sup> APEL Karl Otto (2000), *Transformação da Filosofia, vol. II, O a priori da comunidade de comunicação*, tr. P. A. Soethe, São Paulo, Edições Loyola, p. 485.

"segundo o qual a "comunidade comunicacional ideal" constitui um *ideal* enraizado em pressupostos gerais da argumentação, o qual poderia ser realizado aproximativamente."<sup>23</sup>

O próprio conceito equivalente de "situação ideal de fala" poderia levar à idéia errônea que existe um sistema de pretensões à validade pertencendo como tal à base de validade do discurso, quer dizer universalmente, transcendentemente. E que seria possível concretizar esse sistema na realidade das discussões em geral. Pois é verdade que os pressupostos dos quais os participantes da argumentação partem necessariamente podem superar a particularidade dos contextos espaço-temporais ao ter pretensões de validade transcendentais. Como conciliar a recusa de um modelo universal e contrafático de situação ideal de fala com as pretensões de validade transcendentais? Ou como articular essas pretensões com a contingência de sua concretização?

Contra toda espera, Habermas afirma que "é legítimo utilizar tal projeção para uma experiência conceitual" ou "como uma ficção metódica" que tornará visível "o substrato da *inevitável* complexidade social".

"Nesse sentido insuspeito, a comunidade comunicacional ideal apresenta-se como um modelo de socialização comunicativa "pura". O meio do entendimento discursivo é o único mecanismo de auto-organização que se encontra à disposição dessa comunidade. Por este caminho, ela deve superar todos os conflitos sem o emprego da violência."<sup>24</sup>

Como interpretar essa ficção metódica ou experiência conceitual sem ver nela um equivalente do contrato social? Claro que podemos sempre avançar o argumento que esse modelo ideal não é um modelo "intencional" ou modelo que apoia-se sobre a vontade ou a decisão (racional) dos indivíduos, mas sobre a lógica do discurso.

Na verdade, esse argumento não seria suficiente se a idéia de "lógica do discurso" não implicasse o conceito fundamental de "lógica do desenvolvimento". Com efeito, não podemos dissociar as idealizações de suas condições de possibilidade. A maneira de pensar as

<sup>23</sup> HABERMAS, *Direito e democracia, o.c.*, vol. II, pp. 50-51.

<sup>24</sup> *O.c.*, p. 51.



condições de possibilidade — à diferença de Apel — não é transcendental, mas "quase-transcendental", isto é dependendo do estado de desenvolvimento ao qual chegou a humanidade. O modelo de "situação ideal de fala" deve portanto ser interpretado como "histórico", na medida em que só pode ser pensado em sociedades modernas. O transcendental é o mundo da vida<sup>25</sup>, e o mundo da vida é um mundo histórico. É por isso que Habermas continua escrevendo:

"No entanto, esse simples modelo conceitual não deve ser interpretado erroneamente. Ele refere-se a sociedades concretas, localizadas no espaço e no tempo, e já diferenciadas."<sup>26</sup>

O modelo da situação ideal de fala se reconhece, reflexivamente, como um modelo tornado possível num contexto histórico determinado: o contexto da modernidade. Nesse contexto, não há uma distinção entre os processos de entendimento discursivo, processos possíveis quando não há repressão (processos que já existem — embora sob uma forma fragmentária) e um modelo comunicativo teórico que seria exterior a história, ou que poderia gozar de uma "verdade" teórica imutável, a-histórica. O processo de socialização comunicativo é um processo histórico. Porém, precisa de um "ponto de vista" que permite de distinguir "as condições que possibilitam a socialização comunicativa" (condições que embora historicamente contingentes desencadearam processos de desenvolvimento lógico) e as limitações ou restrições contingentes. É nesse sentido que, nas ações com os outros se faz a experiência não somente dos limites de minha liberdade (definição liberal da liberdade negativa), mas a experiência positiva de uma liberdade "social", quer dizer a descoberta de uma liberdade que se constitui através da socialização<sup>27</sup>.

Surge porém a questão das características dos mundos vividos que podem ser consideradas historicamente como pertencendo à lógica do desenvolvimento. Aqui, Habermas fala das normas intersubjetivamente reconhecidas como legítimas, do simbolismo da linguagem e da cultura, das gramáticas das formas de vida, que são formas de socialização. Podemos lembrarmos aqui das condições estruturais da reprodução do mundo vivido e dos processos de racionalização. Entenderemos, então, como a racionalização do mundo vivido é a condição de

<sup>25</sup> Cf. por exemplo, HABERMAS Jürgen (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung*, o.c.

<sup>26</sup> HABERMAS, *Direito e democracia*, o.c., vol. II, p. 51-52.

<sup>27</sup> Cf. *O.c.*, pp. 52sq.

possibilidade da construção do modelo de situação ideal de fala, ou do modelo da comunidade ideal de comunicação.

### III. História, evolução e metafísica

As teorias contemporâneas do contrato social implicam uma forma (idealizada) de discussão onde os princípios serão aceitos apenas se aparecem como razoáveis do ponto de vista de todos os indivíduos concernidos.<sup>28</sup> Ora, essa formulação pode também ser aquela da teoria da ação comunicativa. Mas, a meu modo de ver, ela choca com dilemas que só podem ser superados se há uma "teoria do desenvolvimento da racionalidade". E essa teoria — uma "filosofia da história" — não pode deixar de ser uma "metafísica".

Dilemas, com efeito, pois a fórmula "razoável do ponto de vista de todo indivíduo" tem que decidir se será interpretada como descritiva e empírica ou normativa e idealizada. Por certo, nenhuma teoria do contrato social repousa sobre uma abordagem exclusivamente "empírica". O contrato sendo hipotético não diz respeito a um consenso "real". Contudo, o método contratualista, de Rawls por exemplo, apelando às intuições morais profundas, ou testando as suas deduções pelo método do equilíbrio reflexivo, introduz uma perspectiva empírica. Aliás, o conceito rawlsiano de "cidadãos livres e iguais" é inextricavelmente normativo e descritivo. O problema é que, numa perspectiva empírica, pode ser julgado legítimo aquilo que corresponde a um estado dado da opinião (variável, como se sabe, em função dos acontecimentos) ou em função de preferências moralmente inaceitáveis mas majoritárias (como podem ser preconceitos raciais). Por outro lado, numa versão estritamente normativa do consenso, os princípios devem ser definidos por pessoas mais racionais que o "povo" — filósofos ou teóricos — e arriscam de não ter nenhuma eficácia porque não correspondem a qualquer crença real dos cidadãos.

Podemos dizer que a historicização da teoria é uma concessão ao empirismo. Por exemplo, defender a idéia que o contratualismo, pelo seu individualismo, é, antes de tudo, uma justificação do Estado liberal.<sup>29</sup> O problema, para Habermas é que essa redução empírica

<sup>28</sup> Cf. por exemplo, SCANLON Thomas (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

<sup>29</sup> Daí as críticas igualmente radicais, por exemplo feministas (PATEMAN Carole (1988), *The Sexual Contract*. Stanford, Stanford University Press) ou culturalistas (MILLS Charles (1997), *The Racial Contract*. Ithaca, New York, Cornell University Press).

difícilmente escapará ao relativismo. Certo, Habermas propõe uma nova formulação, defendendo a idéia que "após a guinada lingüística" e com a "teoria do discurso",

"o modelo do contrato é substituído por um modelo do discurso ou da deliberação: a comunidade jurídica não se constitui através de um contrato social, mas na base de um entendimento obtido através do discurso."<sup>30</sup>

Um tal texto poderia sugerir que o modelo que vem substituindo o do contrato social é aquele da "comunidade de comunicação" cuja base é "um entendimento obtido através do discurso". Mas isso ainda não significa que essa nova formulação pudesse escapar ao relativismo histórico. As teorias de inspiração marxista sustentaram as vezes que a sociedade de comunicação dita pósmoderna é a superestrutura ideológica do capitalismo tardio<sup>31</sup>. A democracia deliberativa poderia ser apenas o modelo político exigido por uma sociedade da comunicação ou, antes, "da economia das comunicações".

Essa historicização relativista — a idéia que o modelo do contrato social corresponde a uma filosofia do sujeito enquanto o modelo da situação ideal de fala resultaria da guinada lingüístico-pragmática — acarreta um ceticismo sobre as pretensões a uma fundação normativa sólida. Foi esse ceticismo, reconhece Habermas, que o levou "a tomar como tema a tensão entre facticidade e validade"<sup>32</sup> para discutir da legitimação das formas deliberativas de democracia. Em *Verdade e justificação*, Habermas mostra que o giro lingüístico tomou varias formas, inclusive formas "inacabadas" quando suas modalidades ficam apenas semânticas. Com efeito, a interrogação sobre as pressuposições dos atos de fala não pode contentar-se de notar "a primazia do *a priori* de sentido respeito à constatação dos fatos"<sup>33</sup>. É a crítica que Habermas faz simultaneamente ao idealismo de Heidegger e ao contextualismo de Wittgenstein. Pois, "o *a priori* de sentido que supõem as visões do mundo fundadas sobre uma lingua deve inevitavelmente apresentar-se ao plural, perdendo com isto a validade *universal* que caracteriza um *a priori* transcendental."<sup>34</sup>

Embora recusasse um "transcendentalismo forte", preferindo um quase transcendental, ou

<sup>30</sup> HABERMAS, *Direito e democracia, O.c.*, Vol. II, p. 309.

<sup>31</sup> Cf. EAGLETON Terry (1985), "Capitalism, Modernism and Postmodernism" in *New Left Review*, N°152, pp.60-73; JAMESON Frederic (1984), "Postmodernisme, or The Cultural Logic of Late Capitalism" *New Left Review*, n°146.

<sup>32</sup> HABERMAS, *Direito e demoncracia, O.c.*, Vol. II, p. 324-325

<sup>33</sup> HABERMAS, *Vérité et justification, o.c.*, p. 12.

<sup>34</sup> *O.c.*, p. 16.

uma destranscendentalização<sup>35</sup>, Habermas não abandonou, paradoxalmente, a intenção de fundar a validade das proposições normativas de um modo simultaneamente universal e necessário. Assim, contra as perspectivas semânticas contextualistas, poderíamos descobrir aspectos "transcendentais *universalmente* difundidos, caracterizando a estrutura das formas de vida socioculturais *em geral*." (283) Assim da linguagem, não na suas dimensões semânticas, mas como

"medium estruturando o mundo vivido — a linguagem proposicionalmente diferenciado com os seus atos ilocucionários variáveis em relação a seus conteúdos enunciativos, utilizáveis em toda situação dada, mas independentes de cada uma delas — representa uma forma empiricamente universal de comunicação a qual não há solução de substituição em nenhuma forma de vida conhecida."<sup>36</sup>

Mas essa "universalidade empírica" não parece ainda suficiente para escapar ao relativismo: ela não garante a "necessidade", ou objetividade. É por isso que Habermas introduz uma perspectiva evolucionária, destinada a justificar a idéia de um "progresso" na história da humanidade e —como se essa história pudesse ainda parecer particular (a história de uma espécie natural particular) —a interpretar a evolução da própria vida como uma forma de "aprendizagem", portanto de progresso rumo a um conhecimento cada vez mais objetivo do mundo.

"Essa concepção, diz Habermas, repousa sobre uma só hipótese metateórica, aquela segunda a qual "nossos" processos de aprendizagem — tornados possíveis pelas formas de vida socioculturais — de uma certa maneira apenas prolongam "processos de aprendizagem evolucionários" prévios que, a sua vez, engendraram as estruturas de nossas formas de vida."<sup>37</sup>

Vamos admitir que se trata aqui somente de uma idéia regulativa, uma hipótese destinada a orientar as pesquisas. Não impede que seja uma hipótese forte. Mesmo sem ser uma

---

<sup>35</sup> Cf. HABERMAS Jürgen (2002), *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro (trad. et apresentação de Lucia Aragão de *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2001)

<sup>36</sup> *Vérité et justification*, o.c., p. 283. Habermas cita também como universal, quer dizer "a qual não há solução de substituição em nenhuma forma de vida conhecida", a ação teleológica.

<sup>37</sup> O.c., p. 290-291.



"redução" do cultural ao natural nem implicar uma ontologia monista, essa hipótese de continuidade entre uma história natural e uma história cultural, não deixa de ter uma abrangência totalista. O limite absoluto a uma ambiciosa perspectiva hegeliana é que se deve manter uma dualidade de pontos de vista entre a reconstrução racional das estruturas do mundo vivido, "reconstrução hermenêutica de um ponto de vista de participante" e a análise causal, objetiva da "gênese de essas estruturas no quadro da história da natureza"<sup>38</sup>.

Mas essa dualidade de pontos de vistas não é simétrica nem reversível. Como Habermas o notou, o problema lógico da autoreferência — o fato que sempre podemos colocar a questão das condições de possibilidade do questionamento epistemológico ou do próprio questionamento transcendental — introduz uma dissimetria que nos faz interpretar, em última instância, os processos naturais, entre outros os processos evolucionários, do ponto de vista dos "resultados" para nós, isto é, dos comportamentos racionais e inteligentes que não somente nos permitem de referirnos ao mundo, mas também de maneira reflexiva, de perguntarnos por quê e como podemos ou devemos situarnos diante do mundo e dos outros.

Estamos longe do contrato social e da "comunidade ideal de comunicação". A situação ideal de fala aparece agora como um resultado dos aprendizados cognitivos da espécie humana, chegando na modernidade ou, como dizia Kant, na sua maioridade. Até a idéia do "contrato social" poderia ser interpretada como uma tentativa inteligente e historicamente interessante de resolver os problemas sociais e políticos impostos pela evolução da espécie humana, mas cuja melhor solução aparece hoje em dia como o modelo de democracia deliberativa — e a situação ideal de fala como um instrumento de exploração e de crítica, útil para os seres racionais das sociedades contemporâneas.

---

<sup>38</sup> *O.c.*, p. 291.