

**A Teoria do discurso racional de
Habermas**

Aylton Barbieri Durão
Professor-Adjunto
Universidade Federal de Santa Catarina –
UFSC

**The theory of rational discourse of
Habermas**

Resumo: Ao contrário da maioria dos filósofos contemporâneos que não desenvolveram uma filosofia sistemática, como almejavam os filósofos do passado, Habermas aplica a sua teoria do discurso para todo o espectro de problemas da filosofia e, embora as suas obras pareçam tratar de temas dispersos e sem unidade, este artigo visa mostrar que a teoria do discurso possibilitou a reabilitação do sistema na filosofia, na medida em que permite julgar a validade das proposições da ciência nos discursos teóricos, bem como das normas morais e normas jurídicas nos discursos práticos, desde que sejam feitas as devidas adaptações para cada caso, inclusive seguindo a ordem das razões e a ordem cronológica dos temas como fizeram os filósofos sistemáticos.

Palavras-Chave: Habermas, ação comunicativa, teoria da verdade, ética do discurso, direito.

Abstract: Unlike most contemporary philosophers who never developed a systematic philosophy, as aspired to the philosophers of the past, Habermas applies his theory of discourse to the whole spectrum of problems of philosophy and, although the works appear dealing with themes scattered and without unity, this article aims to show that the theory of discourse enabled the rehabilitation system in philosophy, in that it allows to judge the validity of the propositions of science in theoretical discourses so moral norms and legal rules in practical discourses, which are made from the *mutatis mutandis* to each case, including the order of reasons and the chronological order of the topics as did the systematic philosophers.

Keywords: Habermas, communicative action, theory of truth, discourse ethics, law.

I. Introdução

Na contramão da tendência majoritária da filosofia do século XX, que abandonou a pretensão de construir um sistema filosófico, a teoria da ação comunicativa permitiu a Habermas desenvolver uma reflexão metódica, que repercute na evolução cronológica do seu pensamento, o qual começa com a teoria do conhecimento na década de 60 e 70, prossegue com a ética na década de 80, e chega à filosofia política e jurídica nos anos 90. Suas principais obras acerca da teoria do conhecimento são *Conhecimento e interesse* (1968), *Técnica e ciência como ideologia* (1968) e *Lógica das ciências sociais* (1970); depois de publicar, em 1981, seu trabalho mais importante *Teoria da ação comunicativa*, apresenta suas investigações na ética, onde se destacam *Consciência moral e agir comunicativo* (1983) e *Explicações à ética discursiva* (1990); por fim, expôs os estudos sobre filosofia política e jurídica em *Faticidade e validade* (1992) e *A inclusão do outro* (1997).

Segundo a teoria da ação comunicativa, a sociedade evoluiu desde as primitivas sociedades preconventionais para as

convencionais e pós-convencionais. O fator que determina esta classificação é a relação entre as instituições e o mundo da vida. O mundo da vida representa o conjunto de relações sociais cotidianas realizadas através da linguagem ordinária e que constitui a base para toda comunicação humana, onde impera a racionalidade comunicativa, voltada para o entendimento recíproco entre os agentes sociais. As sociedades convencionais são caracterizadas pela pertinência dos saberes culturais — ciência, arte, direito, economia etc.— ao mundo da vida porque as instituições reproduzem o consenso de fundo e estão fortemente vinculadas às tradições. Com a modernização social, descrita inicialmente por Max Weber, os saberes culturais se separaram do mundo da vida e permitem aos agentes adotarem uma atitude crítica em relação à tradição. E, a partir do século XVIII, esses saberes culturais se organizaram como sistemas funcionais dotados de uma forma específica de racionalidade. Seguindo a trilha de Weber, Parsons e Luhmann a sociedade moderna se tornou cada vez mais complexa para Habermas. A complexidade social significa que a sociedade é dividida em sistemas regidos cada um por uma racionalidade própria. O mercado e a política, os principais sistemas modernos, seguem a racionalidade estratégica definida pelo cálculo custo \ benefício e pela relativização dos fins em função dos meios, através da qual os agentes orientam a sua ação pela busca do êxito, embora no mercado o êxito da ação seja medido pelo meio dinheiro, enquanto na política, pelo meio poder. Mas, ao contrário de Luhmann, Habermas acredita que o mundo da vida, com sua



racionalidade comunicativa, em que os agentes sociais buscam o entendimento, ainda está preservado, embora considere que os sistemas o estão colonizando e, com isso, pondo em risco a solidariedade dos agentes.

Com esse modelo, Habermas amplia o espectro da racionalidade desenvolvido pela primeira geração da Escola de Frankfurt. Horkheimer cunhou o termo racionalidade instrumental para referir-se a razão calculadora que manipula a natureza e reifica as relações sociais. Habermas considera que a racionalidade se divide em dois tipos: a racionalidade instrumental e a racionalidade social; esta última por sua vez se subdivide em racionalidade estratégica e comunicativa. A racionalidade instrumental mede a eficácia da intervenção com base em regras técnicas sobre o contexto da ação, enquanto a racionalidade social, seja estratégica ou comunicativa, envolve a interação com um interlocutor racional (HABERMAS 1981: 385).

Em uma sociedade fragmentada em sistemas sociais, nos quais os agentes sociais seguem preferencialmente a racionalidade estratégica, a racionalidade comunicativa do mundo da vida desempenha o papel indispensável de possibilitar a comunicação de toda a sociedade. No mundo da vida os agentes sociais usam a linguagem ordinária, que Habermas denomina de 'a última metalinguagem', porque, no caso de ocorrerem falhas na comunicação na linguagem formal empreendida pelos

sistemas, estas podem ser traduzidas para a linguagem ordinária.

Reconstruindo as concepções pragmáticas sobre a linguagem oriunda da concepção dos jogos de linguagem de Wittgenstein, da filosofia analítica de Austin e da filosofia transcendental transformada de Apel, Habermas afirma que a linguagem ordinária possibilita o entendimento porque, no ato da fala, além do conteúdo proposicional expressamente formulado, se encontram presentes, ilocutoriamente, três tipos de pretensões de validade: a verdade dos atos da fala constataativos, que se caracterizam por fazer afirmações acerca dos objetos da experiência e correspondem ao mundo objetivo ou à natureza, a retidão dos atos da fala regulativos, os quais se referem às normas que constituem o mundo social e, por fim, a sinceridade dos atos da fala representativos, pelos quais o sujeito manifesta o seu mundo subjetivo (HABERMAS 1981: 427-8).

A ação comunicativa no mundo da vida representa um amálgama entre linguagem e ação que dispõe de mecanismos para resolver a maioria dos problemas de comunicação entre os agentes sociais, mas quando as próprias pretensões de validade dos enunciados são problematizadas ou ocorre a comunicação sistematicamente distorcida (resultante das patologias mentais e sobretudo da ideologia), deve-se passar para o nível dos discursos racionais, os quais são possíveis porque a modernização social permitiu que as pretensões de validade, presentes na ação comunicativa realizada através da

linguagem ordinária, possam ser investigadas em meios especializados, onde somente argumentos podem ser utilizados. Os discursos racionais são divididos conforme o tipo de ato da fala e, conseqüentemente, da pretensão de validade associada. Assim, a verdade das proposições da ciência, que constituem afirmações sobre os objetos da experiência, são resolvidas em discursos teóricos, enquanto a retidão das normas de ação morais ou jurídicas são avaliadas em discursos práticos. Contudo, os discursos clínicos para dirimir as distorções nas manifestações do comportamento, não constituem propriamente discursos racionais para indagar a sinceridade dos atos da fala representativos, porque consistem em formas de autoesclarecimento para superar as patologias mentais, segundo a metodologia da livre associação de idéias na qual existe uma diferença de papéis adotados pelo terapeuta e pelo paciente e, por isso, não se pode esperar a busca cooperativa da verdade ou do entendimento de todos os implicados.

II. Os discursos teóricos da ciência

Os principais estudos de Habermas sobre a ciência datam da década de 60, o que explica a relevância que atribui à crítica ao positivismo. O positivismo lógico se desenvolveu e dominou as reflexões sobre a filosofia da ciência ao longo da primeira metade do século XX. Entre as principais idéias defendidas pelo positivismo encontram-se a tese da neutralidade científica, que foi apresentada inicialmente por Max Weber, a redução da totalidade do conhecimento à ciência e conseqüentemente

da teoria do conhecimento à metodologia científica e, por fim, a reabilitação da teoria semântica da verdade. Em oposição ao positivismo, Habermas pretende mostrar que a ciência não é neutra, mas que existe um nexos entre conhecimento e interesse; que a teoria do conhecimento é mais abrangente que a metodologia científica, e; que as teorias semânticas da verdade não podem justificar a verdade das proposições à luz da própria evolução da ciência e precisam ser substituídas por uma teoria pragmática de caráter simultaneamente materialista e transcendental.

Habermas considera que a crítica ao positivismo não pode consistir exclusivamente em apresentar os seus erros, porque este engano está profundamente arraigado na própria sociedade moderna. A obra de Marcuse revelou que a ciência e a técnica se converteram na nova ideologia da sociedade industrial, a tal ponto que o desenvolvimento científico e tecnológico são vistos como a condição única e indispensável para o progresso e emancipação do homem. Como ideologia, a ciência e a técnica obliteram a percepção dos seus efeitos negativos: a intervenção predatória sobre a natureza e a dominação do homem. Também Adorno e Horkheimer haviam explicado que a dialética do iluminismo transformou a racionalidade moderna no seu contrário; em lugar de emancipar o homem dos grilhões da natureza e da miséria, a ciência, a técnica e o planejamento criaram uma forma de dominação sobre o homem e a natureza sem paralelo na história. Por tanto, o engano do positivismo é um autoengano e sua superação deve possibilitar a



erradicação das condições de seu próprio surgimento. Habermas pensa que isso somente pode ser realizado pela reflexão. A reflexão é um conceito híbrido, resultante simultaneamente da percepção do eu penso kantiano, que no ato de constituição da objetividade percebe a sua atividade, da experiência do espírito subjetivo hegeliano, que recorda a sua própria fenomenologia, e do eu freudiano que elimina os recalques da doença mental, trazendo a origem da enfermidade ao nível da consciência.

Para Habermas a teoria do conhecimento começa com Kant na medida em que este busca estabelecer as condições subjetivas do conhecimento dos objetos. A objetividade dos objetos não é um fato a partir do qual o conhecimento deva começar, como crê o positivismo, porque os objetos não são dados irreduzíveis, mas o resultado das atividades de um sujeito transcendental. Hegel, contudo, observou que Kant cometeu um círculo do conhecimento porque o conhecimento das condições do conhecimento possível é ele próprio conhecimento, e, para evitar este círculo, procurou refazer a experiência da autocertificação da consciência. Contudo, também Hegel se equivocou porque aceitou que o movimento do eu era uno e único com o movimento da natureza. Marx estava em condições de reabilitar a teoria do conhecimento, uma vez que compreendeu o trabalho dentro das condições transcendentais kantianas do conhecimento e introduziu a evolução das forças produtivas, mas entendeu a interação exclusivamente a partir do conceito de produção e reduziu todo o conhecimento à perspectiva instrumental.

Conseqüentemente, o idealismo alemão poderia ter desenvolvido a teoria do conhecimento, mas os seus sucessivos enganos permitiram que o positivismo se instaurasse e recusasse a busca das condições de constituição dos objetos da experiência, tratando-os como simples fatos (HABERMAS 1968: 89-90).

Contra a tese positivista de que os objetos, enquanto fatos, são elementos primários e irreduzíveis a partir dos quais se deve determinar a validade do conhecimento, Habermas, ao mesmo tempo que resgata a concepção do idealismo alemão de que a verdade das proposições sobre os objetos depende de condições do conhecimento possível, a supera, pois estas condições do conhecimento não são subjetivas. Como em Marx, o sujeito do conhecimento não é o sujeito transcendental isolado, mas a espécie que se reproduz pelo trabalho. O trabalho ou ação instrumental possibilita o intercâmbio do homem com relação à natureza. O trabalho possui dois momentos: um kantiano, que consiste em constituir o objeto e o conhecimento do objeto por meio quase transcendental (HABERMAS 1968: 50). Habermas entende o conceito “transcendental” a partir da concepção de racionalidade instrumental desenvolvida pela primeira geração da Escola de Frankfurt e do pragmatismo de Pierce. Transcendental, portanto, significa um instrumento que apreende o objeto, mas que para apreendê-lo o transforma pelas próprias condições do instrumento. De certo modo a ciência moderna, como é atestado no princípio de indeterminação de Heisenberg, compreendeu que os

instrumentos que ela tem a sua disposição para conhecer os objetos, no momento em que os apreende, não os apreende como eles são em si, mas resultado das próprias condições do conhecimento. Portanto, o trabalho ou ação instrumental constitui quase transcendentemente o objeto, a natureza, mas cria uma dicotomia entre o que é a natureza para nós e a natureza em si mesma. O momento não-kantiano do trabalho se manifesta na evolução das forças produtivas que implica uma modificação nas condições de trabalho e, por conseguinte, da apreensão da natureza. Isso significa que as condições do conhecimento possível não são mais os *a priori* fixos do sujeito transcendental, uma vez que eles evoluem com as transformações da ação instrumental. Logo, os objetos das ciências da natureza se constituem mediante a ação instrumental (HABERMAS 1968: 52).

Os objetos das ciências humanas ou do espírito se constituem através da interação ou ação comunicativa. A ação comunicativa consiste na busca de entendimento através do meio da linguagem ordinária. Portanto, os objetos das ciências humanas são produzidos pelos próprios homens na medida em que interagem uns com os outros. E isso pode gerar alguns mal-entendidos. A hermenêutica de Dilthey julga que existe uma grande diferença entre a metodologia das ciências humanas e naturais porque os objetos das ciências naturais existem antes e independentemente da interação social, enquanto os objetos das ciências humanas são muito mais familiares, pois resultam da própria atividade humana, o que implica a

diferença metodológica entre explicar relações causais e compreender fenômenos sociais dotados de sentido (HABERMAS 1968: 184). No entanto, Habermas considera que os objetos das ciências humanas também têm uma estrutura quase transcendental, ainda que ela se apresente de maneira diferente com relação ao domínio das ciências naturais. No plano da ação comunicativa, a conexão entre linguagem e ação depende menos das condições transcendentais da ação e mais da função transcendental da linguagem ordinária, pois a gramática dos jogos de linguagem fixa as regras para as relações intersubjetivas entre os indivíduos e, conseqüentemente, os esquemas categoriais para a apreensão da visão de mundo e da interação social. Contudo, embora estas regras transcendentais da linguagem sejam universais, a socialização do indivíduo ocorre no contexto de uma língua materna, por isso, ele somente consegue interpretar o significado da experiência expressa em um texto na medida em que mantém um vínculo com a constituição transcendental de um mundo do que faz parte (HABERMAS 1968: 237-8). Logo, a diferença metodológica radica no modo de esquematização do quadro categorial que constitui os objetos da experiência (HABERMAS 1968: 139-40).

Habermas distingue entre a teoria da constituição dos objetos da experiência e a teoria da verdade. Os objetos da experiência são constituídos por meio da ação instrumental sobre a natureza e a ação comunicativa sobre a própria sociedade (HABERMAS 1968: 382). Em oposição ao positivismo, Habermas pretende mostrar



que a teoria semântica da verdade — que estabelece alguma forma de correspondência entre a proposição e os objetos— é insustentável (HABERMAS 1984: 133). A teoria da verdade não pode depender da constituição dos objetos da experiência, porque a verdade é uma das pretensões de validade ilocutoriamente presentes na linguagem ordinária. Na proposição pronunciada através da linguagem ordinária, falantes e ouvintes expressam, além do conteúdo proposicional, uma atitude interpessoal por meio da qual o falante assume para o ouvinte que o que está dizendo deve ser aceito. Portanto, a verdade de uma proposição é medida pelo consenso de fundo entre os falantes na ação comunicativa; caso esse consenso seja perturbado, a própria linguagem ordinária dispõe dos mecanismos para restaurar a comunicação. Tão somente em casos agudos de dissentimento os falantes necessitam passar para outro nível e participar em discursos racionais capazes de estabelecer o entendimento, por meio da argumentação racional. Nos discursos, todos os participantes podem apresentar razões e somente é aceita a força do melhor argumento. Portanto, a verdade não é uma relação entre a proposição e os objetos, mas uma relação intersubjetiva entre os indivíduos no processo de comunicação. Por isso, Habermas distingue entre estado-de-coisas e fato. Estado-de-coisas são os objetos dos quais se têm experiência no mundo, enquanto fato é o conteúdo proposicional de uma experiência relativa a um objeto que se tornou problemática e que resultou aceitável após o longo procedimento argumentativo

empreendido nos discursos. Diferentemente do positivismo, fato não é um dado imediato da experiência, mas o resultado do consenso proveniente da argumentação racional sobre as experiências com os objetos (HABERMAS 1968: 385).

Para explicar os discursos teóricos da ciência, Habermas partiu da teoria da verdade de Pierce, que considerou que a verdade seria a opinião final resultante de um largo processo de discussão empreendido pelos cientistas, os quais constituiriam uma comunidade ilimitada de pesquisadores, pois ela deve se estender infinitamente no tempo e no espaço de modo a abarcar todos os possíveis envolvidos. Para realizar a argumentação racional, a comunidade científica necessita usar um princípio-ponte, o princípio de indução, que possibilita passar da observação de casos particulares à leis universais (HABERMAS 1984: 167-9). Portanto, as proposições científicas são juízos sintéticos quase *a priori*; em primeiro lugar, são sintéticos porque as leis universais são formuladas a partir de um pequeno número de observações por meio do princípio de indução; em segundo lugar, são juízos quase *a priori* porque dependem de um quadro categorial, o qual, diferentemente do conjunto de categorias kantianas, se modifica com o progresso da ciência.

A separação entre problemas de objetividade e problemas de validade permite a Habermas mostrar porque as teorias semânticas da verdade não podem responder adequadamente às exigências do conhecimento científico. Qualquer teoria

que estabelece uma correspondência entre verdade e objetividade esbarra com a enorme dificuldade de explicar o progresso científico, pois, se a verdade e a objetividade estão vinculadas, então, o progresso científico, ao mudar 'nosso' conceito do que é a verdade, deveria implicar uma transformação recíproca do objeto do conhecimento, mas isso é pouco provável. O mais razoável é que o objeto permaneça o mesmo apesar das transformações do 'nosso' conhecimento sobre ele. Os objetos são constituídos tanto pela ação instrumental como comunicativa e somente podem ser alterados pela evolução do trabalho ou da interação; o progresso da ciência não significa uma alteração no próprio objeto, mas apenas uma nova interpretação dos mesmos objetos, uma vez que a verdade depende da intersubjetividade dos agentes (HABERMAS 1968: 389).

A separação entre problemas de constituição dos objetos e validade das teorias, no entanto, implica na dificuldade de conectar objetividade e verdade, pois a objetividade constituída pela ação poderia resultar totalmente distinta da verdade das proposições sobre a experiência com os objetos. Para interligar verdade e objetividade Habermas lança mão da teoria dos interesses cognitivos orientadores do conhecimento. Existem três tipos de interesses cognitivos: o interesse teórico das ciências naturais; o interesse prático das ciências humanas e o interesse emancipatório das ciências críticas (Habermas 1968, p. 399). Acontece que a espécie humana não produz conhecimento desinteressadamente, pois temos interesse

na reprodução e, enquanto não nos transformarmos em anjos ou bestas, necessitamos do trabalho e da interação. Mas o conceito de interesse foi profundamente estreitado pela história do pensamento humano, até ser reabilitado pelas interpretações de Kant e Fichte acerca do conceito de interesse da razão. Habermas reconstrói o conceito de interesse da razão na forma de um interesse da espécie humana na emancipação das formas de dominação impostas pela natureza ou pela própria sociedade. O interesse emancipatório orienta a ciência na busca da libertação da espécie humana. Assim, o trabalho regido pelo interesse teórico não visa apenas dominar a natureza, mas emancipar a espécie humana das condições a que esteve submetida até agora, do mesmo modo, a interação social, guiada pelo interesse prático, deve possibilitar a autolibertação da própria sociedade. Por fim, as ciências críticas, como a psicanálise ou a crítica ideológica, devem permitir a emancipação do homem em relação a objetos, como a doença mental ou a ideologia, objetos cuja realidade deve ser dissolvida pela reflexão. Os interesses orientadores do conhecimento possibilitam o nexo entre a ação, que constitui os objetos, e o discurso, que indica a validade das proposições feitas sobre a experiência com esses objetos, na medida em que o conhecimento é interessado na emancipação.



III. Os discursos práticos: a ética discursiva

Habermas publica seus principais estudos sobre a ética discursiva durante a década de 80 e podemos expô-la em duas etapas: a primeira trata do problema de fundamentação dos enunciados normativos através dos discursos práticos; enquanto a segunda etapa evoca a questão da efetividade da ética discursiva ou de como ela pode encontrar apoio tanto nas estruturas psicológicas, sociais e até jurídicas da sociedade complexa.

Os problemas de fundamentação se justificam porque muitos consideram que não existem enunciados morais genuínos. Os objetualistas pensam que os enunciados morais são semelhantes às proposições científicas ou atos da fala constataivos que descrevem os acontecimentos no mundo e, portanto, deveriam ter a mesma pretensão de validade: verdade ou falsidade. Os defensores de uma teoria prescriptivista da ética, por outro lado, crêem que os enunciados supostamente morais se reduzem a manifestações dos estados internos da consciência, portanto, que eles expressam sentimentos, logo, consideram que os enunciados morais são parecidos com os atos da fala representativos e que o seu modo de validade é a sinceridade do proferimento. Neste último caso, os enunciados morais teriam um caráter subjetivo, originando uma posição relativista acerca da moral. Habermas, conseqüentemente, deve mostrar que os constataivos, nem aos representativos, mas que existe uma classe autêntica de atos da

fala regulativos, expressos mediante normas, cuja pretensão de validade é a retidão (HABERMAS 1983: 61-3).

Inicialmente, deve-se demonstrar que existem fenômenos morais genuínos e, para isso, Habermas recorre às investigações apresentadas por Strawson em seu artigo *Freedom and resentment* (HABERMAS 1983: 58-60). Segundo Strawson o ressentimento não é um sentimento meramente psicológico, mas é um autêntico sentimento moral, recuperando, assim, a tradição da teoria dos sentimentos morais dos moralistas escoceses, que remonta a Hume e Adam Smith. O ressentimento é um sentimento moral porque a sua causa não é meramente psicológica, mas é a ruptura, da parte do outro, de uma regra aceita intersubjetivamente por todos, pois, os agentes expressam o ressentimento quando, na ofensa cometida pelo infrator, uma lei moral é desrespeitada.

Posteriormente, ele mostra que os enunciados relativos aos sentimentos morais possuem uma especificidade que os distinguem dos enunciados sobre os estados-de-coisas no mundo objetivo. Em primeiro lugar, esses enunciados são diferentes das proposições porque, embora as normas morais se imponham como uma realidade social e exijam que os agentes sociais obedeçam as regras estabelecidas, tendo, portanto, vigência social, a sua validade não é medida pelo seu efetivo cumprimento na sociedade, mas pela retidão da própria norma, pois algumas normas são válidas sem serem efetivamente seguidas, enquanto outras normas, ainda que estejam

A teoria do discurso racional de Habermas

em vigor, não são válidas, conseqüentemente, elas não descrevem estados-de-coisas, mas aparecem para os agentes sociais como um dever ou uma obrigação.

Como as normas morais possuem uma validade deontológica, a pretensão de retidão dos atos da fala regulativos não pode ser constatada na realidade social, mas por meio dos discursos práticos, os quais são regidos pelo princípio do discurso D, que é expresso da forma: "são válidas as normas que puderem ser aceitas em discursos racionais por todos os afetados pela sua entrada em vigor" (HABERMAS 1983: 132).

Porém, existem vários tipos de discursos práticos: os discursos pragmáticos, éticos, morais e jurídicos (HABERMAS 1990; 106). Os discursos pragmáticos avaliam os fins coletivos de ação. Os discursos éticos e morais se diferenciam porque a ética se distingue da moral. Na ética, são abordados os valores que tem que ser realmente seguidos pelo indivíduo ou pelos grupos sociais na busca da sua autorrealização; enquanto na moral, os indivíduos procuram a sua autodeterminação pela aceitação da validade deontológica de normas que podem ser do interesse de todos os seres humanos por igual. As questões éticas devem ser tratadas nos discursos éticos, por meio do qual o indivíduo ou o grupo avalia se os valores aceitos socialmente merecem o reconhecimento de todos aqueles que os compartilham; enquanto as questões morais são enfocadas nos discursos morais que justificam se as normas de ação são universalmente válidas, na medida em que podem ser do interesse

simétrico de todos os afetados (HABERMAS 1992: 125-6). Os discursos jurídicos, por outro lado, servem para institucionalizar as regras fundamentadas nos discursos pragmáticos, éticos ou morais, além das negociações realizadas sob condições equitativas, mediante a sua inclusão, de forma coerente, no ordenamento jurídico.

As normas morais devem ser fundamentadas nos discursos morais, através do princípio de universalização U: "as normas válidas devem permitir que as conseqüências e efeitos colaterais, que decorram previsivelmente do seu cumprimento universal para a satisfação dos interesses de cada um, possam ser aceitos por todos sem coação alguma" (HABERMAS 1983: 131).

Com a finalidade de demonstrar a validade das normas morais, Habermas precisa apresentar agora uma dedução do princípio de universalização U. A estratégia de fundamentação da ética discursiva utilizada por Habermas consiste em oferecer uma versão modificada da filosofia transcendental transformada de Apel, a qual, por sua vez, representa uma reinterpretação da filosofia transcendental kantiana.

A filosofia transcendental transformada de Apel pretendeu encontrar uma fundamentação última não-metafísica que respondesse à objeção lançada por Hans Albert de que qualquer tentativa de fundamentação última recairia em uma das três alternativas igualmente inaceitáveis do trilema de Münchhausen: ou a fundamentação começa com um axioma indemonstrável, ou remete a uma redução ao infinito, ou conduz a um círculo no qual já se pressupõe aquilo que



se pretende demonstrar. Para tanto, Apel reconstruiu uma versão do que Strawson denominou de argumento transcendental, mas, ao contrário de Kant, em sua versão transformada, Apel não está interessado nas condições do conhecimento possível, mas nos pressupostos que são inevitáveis para a argumentação. A argumentação transcendental transformada consiste em flagrar um cético fictício em uma contradição performativa, que acontece porque o cético acaba por aceitar como pressuposto de sua argumentação justamente o conceito que ele pretende negar com a argumentação. A contradição performativa ocorre porque existem condições necessárias para a argumentação as quais tem que ser pressupostas, inclusive pela argumentação que pretende negar a validade destes pressupostos. Um exemplo de contradição performativa ocorre quando eu afirmo “eu não existo”, mas a minha própria existência constitui um pressuposto necessário para que eu possa negá-la (HABERMAS 1983: 91-4).

Habermas, partindo da teoria de Robert Alexy desenvolvida inicialmente no âmbito da argumentação jurídica, enumera os pressupostos necessários para a argumentação, os quais podem ser divididos em três níveis: pressupostos lógicos, procedimentais e processuais. Entre estes últimos pode-se resumidamente indicar: é legítimo que todo falante possa participar dos discursos; é legítimo que todo falante possa problematizar, introduzir questões ou expressar atitudes, desejos e necessidades; é ilegítimo impedir que um falante possa fazer uso desses direitos expressos nos casos

anteriores por uma coerção interna ou externa ao discurso (HABERMAS 1983: 99-103). Portanto, levando-se em consideração que estes são pressupostos inevitáveis de qualquer argumentação, bem como que as normas justificadas devem regular matérias que possam ser do interesse de todos os afetados, conclui-se que o princípio de universalização U é uma regra para todos os discursos morais, mas evidentemente deve-se evitar o erro comum de considerá-lo como uma norma moral, o que nos conduziria ao círculo cognitivo.

O cético, ao perceber que pode ser colocado em uma contradição performativa, porque é obrigado a aceitar os pressupostos da argumentação que pretende negar, pode simplesmente se recusar a argumentar. Nesse caso, o filósofo transcendental deve continuar a argumentação as suas costas e provar o equívoco que o cético cometeu. Mas todo esse procedimento ocorre monologicamente, porque o cético já se retirou da argumentação, embora, este abandono não implique a sua saída do âmbito da ação comunicativa, que ele utiliza no mundo da vida e na qual já são usados os mesmos pressupostos normativos da argumentação, uma vez que os discursos são apenas formas reflexivas da ação comunicativa do mundo da vida, o que implica que o cético continua utilizando os inevitáveis pressupostos da argumentação mesmo quando desiste dela, as quais dependem da validade do princípio de universalização U e que, portanto, continua cometendo uma contradição performativa.

Habermas, contudo, discorda da pretensão de fundamentação última de Apel, uma vez que esta lhe parece uma reminiscência metafísica da filosofia da consciência da qual ele não conseguiu se desvencilhar inteiramente porque, na sua estratégia de transformar os argumentos transcendentais, continuou prisioneiro das ilusões metafísicas da filosofia moderna de Descartes até Kant, os quais acreditavam dispor de um cético radical, em relação ao qual se poderia apresentar uma fundamentação absoluta (HABERMAS 1983: 110-3). Contudo, Habermas recorda que, nas condições de uma filosofia pós-metafísica e intersubjetiva, não se pode mais pressupor um cético radical nos moldes cartesianos, porque, como a fundamentação é discursiva, ela só consegue provar alguma coisa contra um adversário que aceita os pressupostos da argumentação racional, no momento mesmo em que pretende negá-los, contudo, deve-se recordar, em primeiro lugar, que esta argumentação é apenas metódica, portanto, é preciso ter em conta as limitações do filósofo racional quando assume o papel do cético, pois podem estar viciadas por sua própria forma de pensar; além do mais, como demonstrou Wittgenstein, toda dúvida pressupõe certeza, até para poder se constituir como dúvida. Por exemplo, o cético radical de Descartes teve que aceitar como uma certeza a linguagem que usava e, por isso, não colocou em dúvida a gramática do jogo de linguagem "ter uma dúvida"; por último, sempre é possível que, no futuro, surjam outros argumentos que não foram considerados até aquele momento da argumentação e que exijam novos desafios para a discussão racional. Por isso, em

lugar de uma fundamentação última, Habermas considera que a argumentação racional permite apenas um consenso momentâneo, na medida em que as razões se adensem o suficiente para gerar um acordo racionalmente motivado, o qual sempre é passível de novas revisões no futuro.

Consequentemente, a ética discursiva é cognitivista, procedimentalista, universalista, e deontológica, porque as normas morais são avaliadas, respectivamente, mediante a argumentação racional, sob as condições dos discursos racionais, têm que ser do interesse simétrico de todos os afetados e ter a forma do dever-ser (HABERMAS 1990: 10). E, embora Habermas explique porque a ética discursiva, apesar de ser uma reconstrução da ética kantiana do dever, não padece dos mesmos problemas apontados por Hegel contra Kant, estas características são alvo das críticas oriundas tanto dos neo-aristotélicos como dos neo-hegelianos. Ressalvadas as devidas diferenças, ambos recordam que uma ética do dever-ser é muito exigente, pois os agentes devem dar conta dos intrincados problemas de fundamentação de normas, encontrar motivação para segui-las e isto em condições sociais que ultrapassam a capacidade dos indivíduos e até das instituições para implementá-las, o que significa que a ética discursiva gera problemas cognitivos, motivacionais e organizacionais. Habermas, portanto, precisa mostrar que a ética discursiva conta com o substrato oferecido pelas próprias condições da sociedade pós-convencional, para isto, recorre à psicologia do desenvolvimento da consciência moral de



Kohlberg, à teoria sociológica da ação comunicativa e, posteriormente, uma nova interpretação da relação entre moral e direito.

Kohlberg prosseguiu a psicologia genética de Piaget —o qual se dedicou sobretudo ao desenvolvimento cognitivo da criança e do adolescente (ontogênese), bem como a sua correspondência na evolução da espécie humana (filogênese) —, mas se dedicou a aprofundar as embrionárias investigações do psicólogo suíço sobre o desenvolvimento da consciência moral. De certa forma, a ontogênese acompanha a filogênese e, portanto, a consciência moral dos indivíduos evolui em consonância com o desenvolvimento moral da sociedade, o que também se reflete na evolução das teorias morais. A consciência moral passa pelos estágios preconvenção, convencional e pós-convenção. Cada um desses estágios se subdivide em dois níveis. No estágio convencional a moralidade dos indivíduos está ancorada na eticidade concreta da sociedade, mas, no estágio pós-convenção, os indivíduos não estão presos às convenções sociais e aos costumes e, por isso, podem adotar uma atitude de distanciamento em relação aos valores da própria comunidade e questionar as tradições em vigor. Nele encontram-se os níveis 5 e 6, que representam a consciência moral moderna, embora a maioria dos indivíduos se encontre, segundo Kohlberg em um nível intermediário entre os estágios 3 e 4. O nível 5 permite ao indivíduo pensar a partir de princípios, como a maximização da felicidade, para os utilitaristas, ou o imperativo categórico

kantiano, enquanto o nível 6 possibilita adotar procedimentos, como o discurso racional. Evidentemente que a psicologia do desenvolvimento da consciência moral despertou uma série de críticas, entre as mais importantes estão as de sua discípula Carol Gilligan, que notou uma diferença, não apontada por Kohlberg em seus experimentos acerca da solução dos dilemas morais entre crianças de sexo diferente e mostrou que as respostas das meninas eram sistematicamente distintas daquelas dadas pelos meninos e sinalizavam para o que ela denominou de 'ética do cuidado' (HABERMAS 1990: 61); enquanto o próprio Habermas assinalou a possibilidade de que a psicologia genética —ao originar uma epistemologia genética, na qual não apenas se pretende mostrar o desenvolvimento da consciência moral, mas resolver os tradicionais problemas filosóficos e também mostrar a correspondência existente entre a evolução das teorias morais com os respectivos estágios da consciência moral — cometa uma versão da falácia naturalista, na medida em que uma teoria empírica, cujos resultados se baseiam na interpretação das entrevistas feitas com crianças e adolescentes, determine o valor de verdade de uma teoria moral, ainda que as pesquisas empíricas de Kohlberg cheguem à uma conclusão favorável à ética discursiva (HABERMAS 1990: 69). De qualquer forma, Habermas considera, explicitamente, que as pesquisas empíricas de Kohlberg permitem que a ética discursiva supere as críticas dos neoaristotélicos e neo-hegelianos, pois mostra que ela está ancorada na consciência moral pós-convenção dos

A teoria do discurso racional de Habermas

indivíduos das sociedades modernas que são capazes de aplicar os procedimentos para a avaliação das normas morais.

Em segundo lugar, a teoria da ação comunicativa mostrou que própria sociedade moderna, contribuiu ambigualmente com o desenvolvimento da ética discursiva, porque, por um lado, dissolveu o *ethos* das sociedades convencionais, no qual havia uma unidade de costumes fundamentada em uma religião universal, o que possibilitou que os indivíduos se tornaram capazes de criticar os valores tradicionais e permitiu, com isso, que as questões morais de autodeterminação se separassem das questões éticas de autorrealização. Contudo, por outro lado, com a modernização social, a moral racional perdeu a força para obrigar os indivíduos, pois se transformou em um saber cultural, praticamente sem poder de coação, mas ela passou a ser complementada pelo direito (HABERMAS 1992: 139). Na medida em que as normas morais são traduzidas para o código do direito e se transformam em leis, elas adquirem a capacidade de coerção sobre os indivíduos. Isso, obrigou Habermas a modificar a interpretação sobre o direito em seus últimos trabalhos, o qual deixou de ser um sistema social que coloniza o mundo da vida e passou a desempenhar a função de intermediário entre a racionalidade comunicativa do mundo da vida e a racionalidade estratégica dos sistemas, especialmente a burocracia do sistema político e a autorregulação pelo mercado.

III. Os discursos práticos: faticidade e validade no direito

Os discursos jurídicos de fundamentação das normas jurídicas são expostos na obra *Faticidade e validade* segundo uma ordem de argumentação que vai do abstrato para o concreto, uma vez que a complexidade social é introduzida gradativamente, por isso, Habermas inicialmente explica o que denomina de socialização horizontal, na qual as normas jurídicas são apresentadas como se fossem fundamentas pela autolegislação empreendida pelos próprios cidadãos, mas, isto é uma idealização que realmente não ocorre nas sociedades modernas, posteriormente, ele dá mais concretude ao seu modelo, aumentando o nível da complexidade social ao passar para a socialização vertical, na qual introduz a conexão entre o sistema jurídico com o sistema político que compõem o estado de direito, cujas instituições simultaneamente resultam e produzem discursivamente o direito; contudo, este modelo ainda é demasiadamente abstrato porque não leva em consideração plenamente a complexidade social das sociedades modernas, devendo-se passar, então, para a reconstrução sociológica, na qual é revelada como a democracia deliberativa pode superar os inevitáveis momentos de inércia que dificultam a formação da opinião e da vontade dos cidadãos no âmbito da esfera pública, o seu intercâmbio com as instituições do estado de direito que tomam decisão e, assim, evitar a tendência à autoprogramação da burocracia estatal.

No plano da socialização horizontal, Habermas mostra que as normas morais e



jurídicas têm a intenção de resolver conflitos interpessoais de ação, mas o desenvolvimento da complexidade social na sociedade moderna levou a uma diferenciação funcional entre a moral e o direito. Com a modernização social, os sistemas sociais, entre os quais se destacam o mercado e a política, que são guiados pela racionalidade estratégica regulada pelos meios dinheiro e poder, respectivamente, se autonomizaram do mundo da vida governado pela racionalidade comunicativa. Assim, a moral tornou-se uma sabedoria incapaz de ser imposta sobre os agentes que se comportam estrategicamente, enquanto o direito se tornou um sistema socialmente responsável pela integração social, na medida em que permitiu traduzir a linguagem comunicativa do mundo vida para a linguagem estratégica dos sistemas sociais e vice-versa (HABERMAS 1992: 58-9).

Esta estrutura social da sociedade pós-convencional provocou uma diferença entre a autonomia moral e a autonomia jurídica, porque, enquanto na moral, a autonomia é constituída por uma única peça, já que nos discursos práticos de fundamentação das normas morais os agentes formam simultaneamente a convicção e a vontade, pois, a medida que os argumentos aduzidos convencem os afetados da validade da norma também os motiva racionalmente à segui-la, por isso, a moral exige que os agentes obedeçam a norma convencidos racionalmente pelo respeito à norma, a autonomia jurídica é dividida em duas peças, a autonomia privada, que permite que os agentes sociais

utilizem a liberdade subjetiva de ação, segundo a qual podem escolher os motivos para seguir a norma, os quais podem ser tanto o autointeresse, o temor da coação ou a concepção particular do bem, e a autonomia pública que exige o uso da liberdade comunicativa, na qual os agentes buscam o entendimento mútuo (HABERMAS 1992: 52).

Essa duplicação da autonomia jurídica ocasionada pela sociedade complexa explica a tensão interna entre faticidade e validade no direito que se manifesta em três níveis: na norma jurídica, no sistema de direitos e no estado democrático de direito. No nível da norma jurídica, os destinatários do direito podem usar a sua autonomia privada e obedecê-la por causa da sua vigência como um fato social que se impõe coercitivamente ou podem considerar a sua autonomia pública e serem motivados pela convicção racional oriunda da aceitação de sua legitimidade, porque o direito moderno deve cumprir a sua função de integração social na sociedade complexa e realizar a mediação entre o mundo da vida e os sistemas funcionais, uma vez que os agentes guiados pela racionalidade comunicativa do mundo da vida seguem as normas por respeito à sua validade, enquanto os agentes, regidos pela racionalidade estratégica dos sistemas, calculam a relação custo/benefício de seu cumprimento como um fato social.

Há também uma tensão interna entre faticidade e validade no nível do discurso jurídico de fundamentação de normas que conduz a novas diferenças entre a

autolegislação moral e jurídica. Após a derrubada do direito natural teológico e racional, só a democracia pode conceder legitimidade ao direito, o que implica mudar a perspectiva do destinatário para a do autor da lei; no entanto, o processo democrático de produção de leis também deve permitir que os seus autores disponham da liberdade subjetiva de escolher os motivos para aprovar leis segundo a sua autonomia privada ou a possibilidade de chegar a um consenso racionalmente motivado sobre a legitimidade da lei, comprometendo-se, em última análise, com a solidariedade gerada pela ação comunicativa do mundo da vida, segundo a sua autonomia pública. Como, na autolegislação jurídica, os autores da lei não precisam ser motivados pela busca do entendimento, mas podem produzi-las motivados pela sua liberdade subjetiva, aparece, então, o aparente paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade (HABERMAS 1992: 164).

Uma vez que a participação dos cidadãos no processo discursivo de produção de normas jurídicas tem a mesma estrutura do direito em geral e permite aos cidadãos o uso de sua liberdade subjetiva de ação, o direito moderno adotou a forma jurídica que Habermas obtém a partir da reconstrução discursiva do conceito kantiano de legalidade, pois, o direito moderno: (1) requer dos agentes sociais apenas a capacidade de seguir a lei por meio de razões estratégicas, isentando-os da convicção racional ou do respeito pela lei; (2) regula apenas a matéria que se refere às relações externas entre as pessoas e; (3) pode impor coercivamente o comportamento

de acordo com a lei. Por isso, no processo democrático de produção de normas jurídicas, os cidadãos derrotados são obrigados a obedecer à lei, mas não são obrigados a seguir, com convicção racional, as normas às quais não deram o seu assentimento, pois seria muito tirânico exigir que minorias derrotadas ainda por cima fossem obrigadas a obedecer virtuosamente leis cuja legitimidade não reconhecem; ao contrário, o processo democrático de produção de leis deve permitir que as minorias possam aduzir novas razões no futuro, as quais sejam capazes de sensibilizar as antigas maiorias e se converterem em novas maiorias.

Então, na autolegislação jurídica, o princípio do discurso D deve se associar com a forma jurídica e possibilitar a gênese lógica do sistema de direitos em um processo circular no qual o assentimento racional de todos os cidadãos permita deduzir abstratamente os direitos fundamentais que garantam as liberdades subjetivas dos indivíduos, os quais são constituintes da própria forma jurídica (os direitos individuais fundamentais à iguais liberdades de ação, os direitos individuais fundamentais de pertencimento a uma comunidade jurídica e a proteção jurídica dos direitos individuais que garantem a autonomia privada de sujeitos de direitos), bem como os direitos fundamentais de participação e comunicação que permitem o exercício da autonomia pública dos cidadãos na produção de leis e são constituintes do próprio princípio da democracia, segundo o qual: "somente são válidas as normas jurídicas que, em um processo discursivo de produção das normas jurídicas,



organizado juridicamente, possam se aceitar por todos os membros da comunidade jurídica" (HABERMAS 1992: 141).

Portanto, os direitos fundamentais que garantem as liberdades subjetivas de ação e os direitos políticos que garantem a participação dos cidadãos são cooriginários e resultam simultaneamente da intersubjetividade do processo de autolegislação empreendida pelos próprios cidadãos. Ademais, além destes direitos fundamentais que podem ser deduzidos de maneira absoluta, pois são constituintes da forma jurídica e do próprio princípio da democracia, também podem ser deduzidos de maneira relativa os direitos sociais e ecológicos fundamentais, pois estes direitos refletem muito mais as condições materiais do processo de produção de direitos legítimos, as quais podem ser modificadas ou até mesmo eliminadas a medida em que se alcancem condições sociais e ecológicas melhores no futuro, enquanto os direitos subjetivos e políticos são constituintes das próprias condições formais dos discursos jurídicos que não podem ser eliminadas de nenhuma maneira. Entretanto, estas categorias de direito ainda são abstratas e não correspondem exatamente aos clássicos direitos humanos historicamente reivindicados pelo liberalismo ou os direitos de cidadania defendidos pelos republicanos, pois, segundo a lógica da teoria do discurso, são os próprios afetados que devem deliberar sobre eles, tornando-os concretos. Contudo, historicamente, tanto a Revolução Americana como a Revolução Francesa, ocorridas no século XVIII, revestiu estes direitos nas figuras

concretas dos direitos do homem e do cidadão. O que significa que, também do ponto de vista histórico, a gênese destes direitos revelou que eles surgiram simultaneamente (HABERMAS 1992: 603).

No entanto, por causa da herança teológica e metafísica da filosofia da consciência, a conexão interna entre direitos humanos e direitos de cidadania, ficou velada desde o início da Modernidade e eles se mostraram sistematicamente como concorrentes. Na tradição do direito natural racional, o liberalismo privilegiou a autonomia privada dos indivíduos, pois, por um lado, os direitos que protegem a subjetividade se consubstanciaram como direitos humanos fundamentados na pessoa moral e, portanto, constituíram um império do direito que salvaguardava constitucionalmente as liberdades individuais contra as invasões do estado, enquanto o republicanismo, por outro lado, valorizou a autonomia pública dos cidadãos, acreditando que, através do exercício da soberania popular, o povo unido não poderia cometer injustiças contra si mesmo, embora só se poderia esperar o civismo dos cidadãos em uma comunidade onde vigora a homogeneidade dos costumes, o qual deve ser substituído pela coerção em estados grandes e heterogêneos.

Posteriormente, na Dogmática do Direito Civil alemão, Savigny e Puchta acreditaram que os direitos subjetivos dos indivíduos seriam fundados independentemente do direito positivo sobre a autonomia da pessoa moral, enquanto a evolução do

positivismo jurídico, culminando com Kelsen, resumiu todo o direito, ao direito objetivo expresso no ordenamento jurídico estabelecido pelos legisladores, os quais podem conceder direitos individuais a seus cidadãos, reduzindo o direito subjetivo a mera capacidade, conferida pelo direito objetivo, de que os sujeitos jurídicos possam reivindicar processualmente os direitos previstos na lei quando julgarem que estes são ameaçados (HABERMAS 1992: 113-4).

Além disso, o atual debate entre liberalismo e comunitarismo na América do Norte reflete esse mal-entendido sobre a cooriginariedade entre autonomia pública e privada. O liberalismo começou com a publicação do livro *Uma teoria da justiça* de John Rawls, 1971, e continuou através de pensadores como Ronald Dworkin, Charles Larmore, Bruce Ackermann, enquanto o comunitarismo reagiu à concepção liberal do estado e do direito com a publicação do livro de Michael Sandel *Liberalismo e os limites da justiça*, em 1982, e seus principais representantes são Bernard Williams, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer e Frank Michelmann.

Apesar das muitas diferenças internas, os liberais defendem, como característica comum, a separação entre questões de justiça, que se referem à liberdade e à igualdade das pessoas com relação às concepções do bem, que correspondem a uma forma de vida boa para cada indivíduo ou grupo social, no entanto, como apenas as questões de justiça permitem chegar a um consenso em uma sociedade pluralista,

a política e o direito devem ser neutros em relação às concepções do bem; o comunitarismo, por outro lado, considera que a neutralidade ética do liberalismo representa simplesmente uma concepção do bem entre outras, que é específica das sociedades ocidentais modernas, e, portanto, recorda que a justiça requer a participação política dos cidadãos no reconhecimento das concepções do bem que definem a identidade do indivíduo e do grupo social (HABERMAS 1997: 277-8).

De acordo com Habermas, Rousseau e Kant desenvolveram um conceito de autonomia capaz de explicar a conexão entre direitos humanos e soberania popular que parecia superar a dicotomia entre liberalismo e republicanismo, na medida em que o povo unido, no exercício da autolegislação, não pode cometer injustiças contra si mesmo e, portanto, não tem outro remédio que fundamentar os direitos às liberdades subjetivas dos indivíduos. No entanto, Rousseau se desviou para uma concepção mais republicana, enquanto Kant desenvolveu uma interpretação mais liberal.

Contudo, a metodologia de incluir gradualmente a complexidade social, que caminha em direção a apresentar as relações sociais da sociedade pós-convencional de forma cada vez mais concreta, implica passar da socialização horizontal, expressa na norma jurídica e no sistema de direitos, segundo a qual o direito parece resultar da autolegislação empreendida pelos próprios cidadãos para a socialização vertical, na qual é introduzido o estado de direito. O estado



de direito é o resultado da conexão interna entre direito e política que pode ser reconstruída tanto antropológica como normativamente, pois, desde o início da civilização humana, o direito e a política só podem atender as suas funções específicas de regular os conflitos interpessoais de ação e definir programas de ação coletiva, respectivamente, quando simultaneamente executam funções recíprocas um com relação ao outro, uma vez que o direito empresta o seu próprio meio para constituir o sistema político, a capacidade de governar através de leis, enquanto o poder político confere ao direito a força para se impor coercitivamente. Portanto, a tensão interna entre faticidade e validade aparece novamente no nível do estado democrático de direito: o direito representa o polo normativo, enquanto a política se caracteriza pela faculdade de exercer instrumentalmente o poder, mesmo quando ela é expressa em linguagem jurídica (HABERMAS 1992: 171).

A conexão entre o direito e a política no estado de direito pode sugerir, contudo, a imagem equivocada de uma relação equilibrada e autosuficiente entre o direito positivo e o poder político; no entanto, a política tem um poder de violência aquartelada que pode simplesmente se servir de meios jurídicos para o exercício da dominação legal, pois o direito positivo pode ser instrumentalizado a partir do poder político do governo (HABERMAS 1992: 208).

Torna-se necessário, portanto, descrever o processo de circulação do poder

legitimamente produzido no estado democrático de direito. Do ponto de vista normativo, o poder comunicativo gerado pelos cidadãos na esfera pública, deve neutralizar o poder social que expressa os interesses particulares dos grupos de pressão, penetrar nas instituições políticas do estado de direito e orientar o poder administrativo do estado, evitando, assim, a tendência à autoprogramação das burocracias estatais (HABERMAS 1992: 187).

Chega-se, então, à última etapa do método de incluir gradualmente a complexidade social na exposição da sociedade pós-convencional, a reconstrução sociológica, que desvela inicialmente a tensão externa entre faticidade e validade no direito (HABERMAS 1992: 52), pois a deliberação discursiva dos cidadãos enfrenta, obviamente, uma série de momentos de inércia como observa, em primeiro lugar, a teoria da decisão racional, que recorda os custos para se fazer uma escolha racional entre indivíduos motivados pelo autointeresse racional em condições de falta de informações necessárias para a tomada de decisão, enquanto a teoria dos sistemas entende a sociedade complexa como uma poliarquia, na qual cada sistema social é regido por uma lógica específica e se constitui em um centro próprio de poder, de modo que o estado representa um sistema social que age também segundo uma lógica específica e constitui apenas um entorno para os outros sistemas, não podendo regular a sociedade como um todo, mas simplesmente introduzir modificações internas conforme à sua

lógica sistêmica e esperar uma adaptação autopoietica dos outros sistemas sociais.

Contudo, a reconstrução sociológica visa mostrar como é possível, dentro das condições da sociedade complexa, o modo pelo qual a autolegislação empreendida pelos cidadãos pode produzir direito legítimo, o que Habermas denomina de política deliberativa. Para isto, utiliza as reflexões B. Peters sobre o processo de circulação de poder, o qual consiste em apresentar uma estrutura política dividida em um centro e uma periferia, e dois modelos de soluções de problemas (HABERMAS 1992: 429-30).

Do ponto de vista estrutural, o centro é composto pelas instituições estatais responsáveis pela tomada de decisão, como o parlamento e o governo, que empregam poder administrativo regido por uma lógica burocrática submetida a uma série de regulamentações, enquanto a periferia é formada pela esfera pública na qual ocorre uma competição, por um lado, entre o poder social dos grupos mais ou menos formalmente organizados que tanto podem prover de instituições que visam manipular a opinião pública dos cidadãos com forte interferência financeira, inclusive sobre os meios de comunicação de massas, como de organizações não governamentais orientadas para as reivindicações dos cidadãos e, por outro, com o poder comunicativo dos cidadãos que agem orientados pela busca do entendimento de modo a formar a opinião e a vontade sobre questões relevantes decorrentes de uma esfera privada preservada, mas constantemente

ameaçada pelas disfunções dos sistemas funcionais.

E, do ponto de vista da elaboração de problemas, Habermas reconstrói um modelo de mão dupla de circulação do poder. Segundo a circulação oficial do poder, a opinião pública dos cidadãos deve neutralizar o poder social, inclusive das instituições bem intencionadas da sociedade civil e formar uma opinião pública racional, que constitui o poder comunicativo, romper as barreiras interpostas pelas instituições do próprio estado de direito e orientar o poder administrativo, que as implementará segundo a sua lógica burocrática específica. Estas barreiras tem uma função semelhante as eclusas de uma represa, pois, se por um lado, dificultam o acesso da opinião pública às instituições do estado de direito que tomam decisão, por outro lado, justamente esta resistência permite que os argumentos sejam depurados de eventuais mal-entendidos, manipulações encobertas e se adensem para formar uma opinião pública autêntica.

No entanto, este modo de circulação oficial do poder ainda é muito exigente para a sociedade moderna, por causa dos momentos de inércia que impedem a comunicação entre os cidadãos e de tomada de decisão das instituições políticas; portanto, o funcionamento normal do poder provém do centro para a periferia, o que é contrário à manutenção da complexidade social, mas, em situações extraordinárias, os próprios cidadãos podem ser mobilizados através da opinião



pública e determinar o fluxo de circulação de poder (HABERMAS 1992: 433-4).

Referências bibliográficas:

ARAÚJO, L. B. “Ética do Discurso: uma resposta aos desafios contemporâneos de uma moral pós-metafísica”. *Reflexão* (Campinas), Campinas - SP, v. 25, n. 76, pp. 67-73, 2000.

BAYNES, K. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany, SUNY, 1992.

BERTEN, A. Porque Habermas não é e não pode ser contratualista. *Ensaaios Filosóficos*, v. 2010, pp. 06-18, 2010.

BOHMAN, J. “Complexity, pluralism, and the constitutional state: On Habermas's *Faktizität und Geltung*”. *Law and Society Review*. /s.l./, 28(4):897-930, 1994.

DUTRA, D. V. *Razão e consenso em Habermas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968. Repr. in Habermas, 1994.

—*Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981. Repr. in Habermas, 1995. 2v.

—*Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983. Repr. in Habermas, 1996.

—*Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984.

—*Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990. Repr. in Habermas, 1992.

—*Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992. Repr. in Habermas, 1994.

—*Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997.

INGRAN, D. *Habermas and the dialectic of reason*. New Haven: Yale Univ. Press, 1987.

MELO, R.; WERLE, D. L. (orgs.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Esfera Pública, 2007

NOBRE, M. (Org.) ; REPA, L. (Org.). *Habermas e a reconstrução: Sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana*. 1. ed. Campinas: Papirus, 2012.

NOBRE, M. (Org.) ; TERRA, R. R. (Org.). *Direito e Democracia*. Um guia de leitura de Habermas. São Paulo: Malheiros Editores, 2008.

DE OLIVEIRA, N. F. A Democracia Deliberativa segundo J. Habermas. *Dois Pontos* (UFPR), v. 5, pp. 4, 2008.

A teoria do discurso racional de Habermas

PINZANI, A. & DUTRA, D. V. *Habermas em discussão*. Florianópolis: Nefipo, 2005.

REPA, L. S. A categoria do direito no quadro da teoria da ação comunicativa. *Prisma Jurídico* (UNINOVE. Impresso), v. 5, pp. 183-202, 2006.

ROUANET, L. P. “Soberania e patriotismo constitucional”. *Revista jurídica*, Campinas, v. 21, n. 2, pp. 77-83, 2005.

SIEBENEICHLER, F. B. “A justiça como inclusão do outro”. *Ethica. Cadernos Acadêmicos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, 2001.

SMITH, T. *The role of ethics in social theory. Essays from a Habermasian Perspective*. Albany: SUNY, 1991.

TERRA, R. "Notas sobre sistema e modernidade. Kant e Habermas", *Filosofia Política*, Porto Alegre, 1999, n° 4, NS, pp. 58-64.