

JÜRGEN HABERMAS

Facticidade e validade

*Contribuições para uma teoria discursiva do direito
e da democracia*

Tradução e apresentação

Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo



© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1994
© 2020 Editora Unesp

Título original: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts
und des demokratischen Rechtsstaats*

Direitos de publicação reservados à:
Fundação Editora da Unesp (FEU)
Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
www.livrariaunesp.com.br
atendimento.editora@unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Elaborado por Odílio Hilario Moreira Junior – CRB-8/9949

H114f

Habermas, Jürgen

Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia / Jürgen Habermas; traduzido por Felipe Gonçalves Silva, Rúrion Melo. – São Paulo: Editora Unesp, 2020.

Tradução de: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und demokratischen Rechtsstaats*

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-57111-000-3

1. Direito. 2. Política. 3. Democracia. 4. Estado de direito. 5. Teoria discursiva do direito. I. Gonçalves, Felipe. II. Melo, Rúrion. III. Título.

2020-704

CDD 340.1

CDU 340.111

Editora afiliada:



Asociación de Editoriales Universitarias
de América Latina y el Caribe



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

II

Soberania popular como procedimento (1988)*

Quando consideramos a imponente história de seus efeitos, a Revolução Francesa “é dificilmente comparável a algum outro evento histórico”.¹ Esse único enunciado incontestável explica por que quase todos os outros são discutíveis. Em nossos dias, uma nova controvérsia se desenvolveu: o debate sobre o fim da atualidade da Grande Revolução.

Ante o signo das despedidas pós-modernas, teria chegado a hora de também nos distanciarmos deste acontecimento exemplar sob cuja esteira vivemos ao longo de duzentos anos. O eminente historiador da Revolução Walter Markov, de Leipzig, já havia afirmado em 1967: “A Revolução Francesa nunca foi sentida pelas gerações seguintes como um episódio fechado em si mesmo, ou seja, como peça de museu”.² Na mesma época foi publicada justamente a obra com que François Furet e Denis Richet destacaram um modo de considerar a Revolução a partir da história das mentalidades.³ Uma década depois, quando a autocrítica da esquerda em Paris havia aprofundado a crítica pós-estruturalista da razão, Furet pôde afirmar laconicamente:

* A conferência, realizada em dezembro de 1988, foi publicada pela primeira vez em Forum für Philosophie Bad Homburg (org.), *Die Ideen von 1789: in der deutschen Rezeption*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1989, p.7-36.

1 E. Schulin, *Die Französische Revolution*, Munique, C. H. Beck, 1988, p.11.

2 W. Markov, *Die Jakobinerfrage heute*, Berlim, Oulun Historiaseura, 1967, p.3.

3 F. Furet e D. Richet, *Die Französische Revolution*, Frankfurt/Main, G. B. Fisher, 1968, p.84.

“A Revolução Francesa terminou”.⁴ Furet quer escapar da área de influência de uma “historiografia testamentária”, que concebe a Revolução Francesa como origem de um presente que nos orienta para a ação. Ele declara terminada a Revolução Francesa para que “a contaminação do passado” pela referência narcisista do presente tenha um fim.

Esse impulso para o arrefecimento e a cientificação não pode ser confundido com a tentativa mais recente de curar um presente supostamente contaminado pelo nivelamento normalizador de um outro passado, *negativamente* carregado. Os relógios da memória coletiva marcam um tempo diferente na França e na Alemanha. Enquanto lá as interpretações liberais e socialistas da Revolução determinaram a autocompreensão da nação, entre nós, após o primeiro entusiasmo de seus contemporâneos, as “ideias de 1789” sempre estiveram sob a suspeita de suas consequências terroristas. Isso valeu não somente para a autocompreensão alemã-prussiana de nação. Neste lado do Reno, somente após 1945 os laços de uma historiografia conservadora, inclusive agressiva e hostil, também foram rompidos.⁵ Ora, as diferenças internacionais da história da recepção nada dizem sobre a verdade de uma tese; mas a mesma tese adquire um outro significado em diferentes contextos. À luz da revolução bolchevique, Furet busca responder à tradição que atribui à Revolução Francesa o papel de modelo. Esse contexto dialético dá razão à sua tese do fim da Revolução Francesa – e ao mesmo tempo a relativiza.⁶

Alguém que não é historiador tem pouco a contribuir com essa controvérsia. Ao invés disso, gostaria de começar perguntando, no âmbito da teoria política, se a força orientadora da Revolução Francesa encontra-se realmente esgotada. Trata-se para mim da seguinte questão normativa: aquela mudan-

4 F. Furet, *Penser la Révolution française* – edição alemã, *Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft*, Frankfurt/Main, Ullstein Taschenbuchvlg., 1980.

5 Schulin, *Die Französische Revolution*, op. cit., p.9 e ss.

6 Essa relativização, todavia, foi proposta pelo próprio Furet: *La Révolution, 1780-1880*, Paris, Hachette, 1988; Id., *La France Unie*, in: F. Furet, J. Julliard e P. Rosanvallon (eds.), *La République du Centre*, Paris, Calmann-Lévy, 1988; cf. A. I. Hartig, *Das Bicentenaire – eine Auferstehung?*, *Merkur*, Stuttgart, v.43, ed.481, mar. 1989, p.258 e ss.

ça de mentalidade que se efetuou nos anos da Revolução Francesa conteria aspectos a serem reivindicados de uma herança não esgotada? As ideias revolucionárias de 1789 permitem um enfoque de leitura que ainda se mostra informativo para nossa própria necessidade de orientação?

I

(I) A questão acerca dos elementos ainda não exauridos da Revolução Francesa pode ser discutida sob diferentes pontos de vista.

(a) Na França, a Revolução em parte tornou possível o desenvolvimento de uma sociedade civil móvel e de um sistema econômico capitalista, mas em parte apenas o acelerou. Ela promoveu processos que em outros lugares se efetuaram sem uma transformação revolucionária da autoridade política e do sistema jurídico. Entretanto, essa modernização econômica e social se perpetuou sujeita a crises, ainda que de uma maneira manifestamente profana. Hoje temos consciência dos perigos que ela trouxe com seus efeitos colaterais disfuncionais; o desenvolvimento inexorável das forças produtivas e a expansão global da civilização ocidental são experimentados mais como ameaça. A promessa irrealizável do projeto produtivista do capitalismo não pode mais convencer. A utopia da sociedade do trabalho se esgotou.

(b) Algo semelhante vale para o surgimento do aparato moderno do Estado. Como Tocqueville já havia notado, a Revolução Francesa significa para o processo de formação dos Estados e da burocratização, acima de tudo, uma aceleração de continuidades pregressas, de modo algum um impulso inovador. Hoje, esse âmbito estatal de integração perde cada vez mais suas competências, devido tanto à pressão de movimentos regionais quanto em virtude de organizações supraestatais e empresas que operam globalmente. Mesmo onde ainda sobrevive o *éthos* da racionalidade com respeito a fins, dificilmente ele oferece apoio às operações organizacionais imprevisíveis de uma administração estatal que programa a si mesma.

(c) Um produto genuíno da Revolução Francesa, no entanto, consiste naquele Estado nacional que pôde contar com a ampla mobilização do patriotismo de seus cidadãos. Com a consciência nacional, criou-se uma nova forma de integração para cidadãos libertos dos antigos laços dos es-

tamentos e das corporações. A última geração de Estados, que teve origem na descolonização, ainda se orientou pelo modelo do nacionalismo francês. Mas as potências mundiais dos EUA e da URSS, em razão de suas sociedades multinacionais, jamais se integraram plenamente ao esquema do Estado-nação. E os herdeiros atuais do sistema europeu esgotaram todo o crédito depositado no nacionalismo, encontrando-se agora a caminho da sociedade pós-nacional.

(d) Parece restar somente um candidato para uma resposta afirmativa à questão sobre a atualidade da Revolução Francesa: aquelas ideias que inspiraram o Estado democrático de direito. A democracia e os direitos humanos formam o núcleo universal do Estado constitucional, que se desenvolveu em diferentes variantes a partir da Revolução Americana e da Revolução Francesa. Esse universalismo conservou sua vitalidade e sua força explosiva não apenas nos países do Terceiro Mundo e nos domínios soviéticos, mas também nas nações europeias, nas quais o processo de transformação das identidades ofereceu ao patriotismo constitucional um novo significado. Foi isso pelo menos que R. v. Thadden afirmou recentemente em um encontro franco-alemão em Belfort:

Com 7% a 8% de imigrantes, as nações correm o risco de modificar sua identidade; em breve não poderão mais se conceber como sociedades monoculturais caso sejam incapazes de oferecer pontos de integração que superem a mera procedência étnica. Sob essas circunstâncias, impõe-se a necessidade de retomar a ideia do cidadão [*Bürger*] como *citoyen*, que é a um só tempo mais aberta e menos rígida que a afiliação tradicional à nação.⁷

No entanto, se a institucionalização de liberdades iguais fosse a única ideia ainda promissora, então – como pensam muitos – bastaria lançar mão da herança da Revolução Americana: poderíamos sair da sombra do *terreur*.

Mas von Thadden não tira essa consequência. E o fato do palestrante recorrer às ideias especificamente francesas não se deve apenas à ocasião de

7 R. Thadden, Die Botschaft der Brüderlichkeit, *Süddeutsche Zeitung*, Munique, 26/27, nov. 1988.

sua fala, proferida na abertura de celebração dos duzentos anos da Grande Revolução. No sentido de Rousseau, ele contrapõe *citoyen* e *bourgeois*; no sentido da tradição republicana, ele vincula os direitos civis e a participação política à fraternidade e à solidariedade. Em seu gesto ainda se reconhece o fraco eco de lemas revolucionários:

A Europa dos cidadãos a ser construída necessita das forças da fraternidade, da ajuda mútua e da solidariedade, para que assim também os fracos, os necessitados e os desempregados estejam em condições de aceitar a comunidade europeia como um progresso em comparação às relações existentes. Esse apelo à promoção da fraternidade, ligado à ideia da cidadania, deve ser a mensagem central das comemorações dos duzentos anos da Revolução Francesa.

Diferentemente da Revolução Americana, que *resultou*, por assim dizer, dos acontecimentos, a Revolução Francesa foi *conduzida* pelos protagonistas na consciência de uma revolução. Furet também reconhece nessa consciência da práxis revolucionária “uma nova modalidade de ação histórica”. Poderíamos também dizer que as revoluções burguesas – Holandesa, Inglesa e Americana – só tomaram consciência de si *como* revoluções após a Revolução Francesa. Nesse sentido, nem o intercâmbio capitalista de mercadorias (a), nem a forma burocrática da autoridade legal (b), nem mesmo a consciência nacional (c) e o Estado constitucional moderno (d) tiveram de surgir de transformações experimentadas *como* revoluções, “mas a França é o país que descobriu a cultura democrática por intermédio da revolução e que revelou ao mundo um dos mais fundamentais estados de consciência da ação histórica”.⁸ Nosso estado de consciência é caracterizado por dois aspectos: ainda apelamos à disposição para a ação e a uma orientação político-moral voltada para o futuro no desejo de reconstruir a ordem existente; simultaneamente, entretanto, parece que a confiança de uma transformação revolucionária das circunstâncias desapareceu.

(2) A consciência revolucionária é o berço de uma nova mentalidade, a qual é caracterizada por uma nova consciência do tempo, um conceito novo de prá-

⁸ Furet, *Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft*, op. cit., p.34.

xis política e uma nova ideia de legitimação. São especificamente modernas a consciência histórica que rompe com o tradicionalismo de continuidades naturalizadas; a compreensão da práxis política, que se encontra sob o signo da autodeterminação e da autorrealização; e a confiança no discurso racional, por meio do qual toda autoridade política deve se legitimar. Sob esses três aspectos, um conceito pós-metafísico do político, radicalmente intramundano, penetra na consciência de uma população que se torna ativa.

Contudo, se olharmos respectivamente para os últimos duzentos anos, surge a dúvida se essa compreensão da política não se afastou tanto de suas ideias originais a ponto da consciência da revolução perder sua atualidade. Não se tornou desgastada precisamente a assinatura revolucionária que caracterizava especificamente os anos de 1789 e 1794?

(a) A consciência revolucionária se expressa na convicção de que um novo começo pode ser constituído. Nisso se reflete uma consciência histórica modificada.⁹ A história universal, reduzida a um elemento singular, serve como um sistema de referência abstrato para uma ação orientada ao futuro, que é capaz de desacoplar o presente do passado. Por trás dela se encontra a experiência de uma ruptura com a tradição: transpôs-se o limiar de uma interação reflexiva com as tradições culturais e instituições sociais. O processo de modernização é experimentado como aceleração de eventos que, por assim dizer, se abrem à intervenção coletiva determinada. A geração presente se sente responsável pelo destino das gerações futuras, enquanto o exemplo das gerações passadas perde sua obrigatoriedade. No horizonte ampliado de possibilidades futuras, a atualidade do instante ganha proeminência ante a normatividade de um existente projetado apenas no presente. H. Arendt associou essa confiança enfática à nossa “natalidade”, àquele sentimento comovente de expectativa por um futuro melhor, o qual sempre nos afeta ao olharmos um recém-nascido.

Todavia, essa vitalidade há muito tempo perdeu a forma de uma consciência revolucionária. Pois, nesse ínterim, a fluidificação de tradições pas-

9 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1979; Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p.9 e ss.

sou a ser permanente; a atitude hipotética diante das instituições e formas de vida existentes se tornou normal. A própria revolução tomou a forma de uma tradição: 1815, 1830, 1848, 1871 e 1917 formam as cesuras de uma história de lutas revolucionárias, mas também de decepções. A revolução desonera seus dissidentes, que não se rebelam mais contra outra coisa a não ser contra a própria revolução. Essa dinâmica autodestrutiva também se enraíza em um conceito de progresso já desacreditado por Walter Benjamin, que prescreve o futuro sem se lembrar das vítimas das gerações passadas. Por outro lado, os efeitos das revoltas juvenis e dos novos movimentos sociais em sociedades como as nossas levantam a suspeita de que a dinâmica cultural desencadeada pela Revolução Francesa se sedimenta na transformação menos explícita de valores de amplas camadas da população, enquanto a consciência esotérica da atualidade, da continuidade penetrante e da normatividade violada se retirou para o domínio da arte pós-vanguardista.

(b) A consciência revolucionária se expressa, além disso, na convicção de que os indivíduos emancipados são chamados a ser em conjunto os autores de seu próprio destino. Em suas mãos reside o poder de decidir sobre as regras e o modo de sua vida em comum. Eles produzem seu próprio contexto de vida na medida em que dão a si *mesmos*, enquanto cidadãos, as leis que querem obedecer. Tal contexto de vida é concebido como produto de uma práxis cooperativa centrada na formação política consciente da vontade. Uma política radicalmente intramundana é compreendida como expressão e confirmação da liberdade que emerge ao mesmo tempo da subjetividade dos indivíduos e da soberania do povo. No âmbito da teoria política, abordagens individualistas e coletivistas atribuem alternadamente um primado aos indivíduos ou à nação, colocando esses dois termos em uma disputa duradoura. Mas a liberdade política sempre foi concebida como liberdade de um sujeito que se autodetermina e se autorrealiza. Autonomia e autorrealização são dois conceitos-chave para uma práxis que encontra em si mesma seu próprio fim, a saber, a produção e reprodução de uma vida humanamente digna.¹⁰

¹⁰ C. Taylor, *Legitimationskrise*, in: *Negative Freiheit?*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1988, p.235 e ss.

Também esse conceito holista de práxis política perdeu seu brilho e sua força motivadora. No penoso caminho para a institucionalização constitucional da participação igualitária de todos os cidadãos na formação política da vontade, as contradições que se inscreveram no próprio conceito de soberania popular se tornaram manifestas. O povo, de onde deve ser depreendido todo o poder organizado estatalmente, não forma um sujeito dotado de consciência e vontade. Ele surge somente no plural, não sendo capaz de decidir ou agir em conjunto *como* povo. Em sociedades complexas, os esforços mais sérios de auto-organização também se chocam com resistências que remetem à especificidade sistêmica do mercado e do poder administrativo. Antigamente, a democracia devia ser imposta contra o despotismo, que se via encarnado no rei, em parcelas da nobreza e no alto clero. Nesse ínterim, a autoridade política se despersonalizou; a democratização não lida mais com resistências genuinamente políticas, mas com os imperativos sistêmicos de um sistema econômico e administrativo altamente diferenciados.

(c) A consciência revolucionária se expressa, por fim, na convicção de que o exercício da autoridade política não pode ser legitimado nem em termos religiosos (apelando-se à autoridade divina), nem de forma metafísica (apelando-se a um direito natural fundado ontologicamente). Uma política radicalmente mundana pode ser justificada somente pela razão, fazendo uso dos meios de uma teoria estabelecida de maneira pós-metafísica. As doutrinas do direito natural racional se ofereceram para esse propósito. Elas haviam adaptado o conceito aristotélico de autoridade política – uma autoridade de livres e iguais sobre si mesmos – aos conceitos fundamentais da filosofia do sujeito, podendo com isso satisfazer tanto a compreensão acirradamente individualista da liberdade quanto uma compreensão universalista da justiça. Assim, a práxis revolucionária pôde ser compreendida como uma realização teoricamente informada dos direitos humanos; a própria revolução parecia ser deduzida de princípios da razão prática. Essa autocompreensão também explica a influência das *sociétés de penser* [sociedades de pensamento] e o papel ativo dos *ideologues* [ideólogos].

Esse intelectualismo despertou a desconfiança não somente de seus opositores conservadores. Pois a suposição de que a formação política da vontade seria imediatamente teorizável e poderia se orientar por uma mo-

ral racional previamente consentida produziu consequências infelizes para a teoria da democracia e resultados ainda mais desastrosos para a práxis política. A teoria precisa resolver de uma vez por todas a tensão entre a formação soberana da vontade e o conhecimento racional apodítico; a práxis tem de lidar com aquela falsa auratização da razão, tal como se sedimentou no culto ao ser supremo e aos emblemas da Revolução Francesa.¹¹ Em nome de uma razão autoritária que precedia todo entendimento genuíno, pôde se desenvolver uma dialética dos oradores que desconhecia a diferença entre moral e tática, desembocando na justificação de um terror virtuoso. É por isso que de C. Schmitt a Lübke, de Cochin a Furet, o discurso que desloca o poder para a palavra foi denunciado como um mecanismo que inevitavelmente provoca a dominação consensualmente velada dos oradores intelectuais, ou seja, que apela ao vanguardismo.¹²

(3) Nossa visão retrospectiva parece sugerir que a mentalidade criada pela Revolução Francesa se tornou tanto permanente quanto trivial: hoje ela não sobrevive mais na forma de uma consciência revolucionária, perdendo sua pregnância e utópica força explosiva. Mas teria essa mudança de forma paralisado suas energias? Parece evidente que a dinâmica *cultural* liberada pela Revolução Francesa *não* estancou por completo. Somente hoje ela criou as condições para um ativismo cultural despido de todos os privilégios de formação e obstinadamente subtraído da manipulação administrativa; no entanto, o pluralismo multifacetado dessas atividades, que não se circunscreve às delimitações de classe, opõe-se à autocompreensão de uma nação mais ou menos homogênea, embora a mobilização cultural das massas remeta a essa origem. Nos centros urbanos se delineiam os esboços de um intercâmbio social que é marcado ao mesmo tempo por formas de expressão socialmente desdiferenciadas e estilos de vida individualizados. Essa fisionomia ambígua é difícil de decifrar. Não se sabe ao certo se nesta “sociedade de cultura” se reflete apenas o “mau uso da força do belo” instrumentalizado comercial e eleitoreiramente – isto é, uma cultura de

11 J. Starobinski, 1789: *Die Embleme der Vernunft*, Munique, Wilhelm Frank, 1988.

12 Em surpreendente acordo com C. Schmitt, cf. Furet, *Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft*, op. cit., p.197 e ss.

massas semanticamente filtrada, privatista – ou se ela poderia representar a caixa de ressonância para uma esfera pública revitalizada, de onde brotou pela primeira vez a semente das ideias de 1789.

Tenho de deixar isso em aberto e me limitar, nas páginas seguintes, a argumentos normativos, com a finalidade de descobrir como uma república democrática radical normalmente deveria ser *pensada* se pudéssemos contar com a complacência de uma cultura política capaz de ressonância – uma república da qual não podemos nos apossar com base na visão retrospectiva de herdeiros afortunados, mas que conduzimos como projeto na consciência de uma revolução que se tornou ao mesmo tempo permanente e cotidiana. Não se trata de uma continuação trivial da Revolução com outros meios. É possível já apreender do *Danton* de Büchner o quão rápido a consciência revolucionária se recuperou das aporias do instrumentalismo revolucionário. A melancolia foi registrada na consciência revolucionária – a tristeza pelo fracasso de um projeto *todavia irrenunciável*. Tanto o fracasso quanto a irrenunciabilidade podem ser explicados pelo fato de que o projeto revolucionário ultrapassa a própria Revolução, subtraindo-se aos seus próprios conceitos. Por isso, tento traduzir em nossos conceitos o conteúdo normativo dessa Revolução incomparável, um empreendimento ousado que se impõe a um intelectual de esquerda que vive na República Federal à luz do duplo jubileu dos anos 1789 e 1949 – e que sente na carne o aguilhão de *outros* “jubileus”: os princípios da Constituição não fincarão raízes em nossas mentes antes que a razão tenha se certificado de seu conteúdo orientador, que aponta para o futuro. Apenas como projeto histórico o Estado democrático de direito conserva um sentido normativo que aponta para além de seu caráter jurídico – uma força, ao mesmo tempo, explosiva e configuradora.

Na visão da teoria política, a história se torna um laboratório para argumentos. A Revolução Francesa, particularmente, constitui uma corrente de eventos enredada por argumentos: ela se envolve no manto dos discursos do direito racional e deixa vestígios eloquentes nas ideologias dos séculos XIX e XX. Pela distância das gerações mais novas, as disputas de visões de mundo travadas entre democratas e liberais, socialistas e anarquistas, conservadores e progressistas – sem nos apegarmos ao detalhe – oferecem a matriz fundamental de uma argumentação ainda hoje instrutiva.

II

(I) A *dialética entre liberalismo e democracia radical*, intensificada pela Revolução Francesa, explodiu em todo o mundo. A disputa trata da possibilidade de se conciliar igualdade com liberdade, unidade com pluralidade, ou o direito da maioria com o da minoria. Os liberais começam pela institucionalização jurídica de liberdades iguais, concebendo estas como direitos subjetivos. Para eles, os direitos humanos desfrutam de um primado normativo diante da vontade do legislador democrático. De outro lado, os advogados do igualitarismo concebem a práxis coletiva de livres e iguais como formação soberana da vontade. Eles compreendem os direitos humanos como manifestação da vontade soberana do povo e a separação constitucional de poderes como *resultado* da vontade esclarecida do legislador democrático.

Desse modo, a constelação inicial é caracterizada já pela resposta que Rousseau havia oferecido a Locke. Rousseau, o precursor da Revolução Francesa, compreende a liberdade como autonomia do povo, vale dizer, como a participação igualitária de todos na práxis de *autolegislação*. Kant, o contemporâneo filosófico da Revolução Francesa, e que confessa ter sido “corrigido” por Rousseau, formula a questão da seguinte maneira:

O poder legislativo só pode pertencer à vontade unificada do povo. Pois, como todo direito deve proceder do poder legislativo, este não deve por meio de sua lei poder fazer injustiça a ninguém. Ora, se alguém decreta algo contra um outro, é sempre possível que, com isso, cometa injustiça contra este, mas nunca naquilo que decide sobre si mesmo (pois *volenti non fit iniuria*). Portanto, somente a vontade concordante e unificada de todos, na medida em que cada um decide a mesma coisa sobre todos e todos sobre cada um, isto é, a vontade geral e unificada do povo, pode ser legisladora. (*Rechtslehre* [Doutrina do direito], § 46)

O ponto dessa reflexão é a unificação entre razão prática e vontade soberana, direitos humanos e democracia. Para que a razão legitimadora da autoridade não tome mais a frente da vontade soberana do povo e os direitos humanos não tenham de se ancorar em um estado de natureza fictício,

como em Locke, uma estrutura racional é inscrita na própria autonomia da práxis de autolegislação. A vontade unificada do cidadão, só podendo se manifestar na forma de leis gerais e abstratas, se vê obrigada *per se* a uma operação, que exclui todos os interesses não universalizáveis e permite apenas aquelas regras que garantem liberdades iguais a todos. O exercício da soberania popular assegura ao mesmo tempo os direitos humanos.

Com os discípulos jacobinos de Rousseau, esse pensamento se inflamou em termos práticos, trazendo à cena os opositores liberais. Os críticos consideraram que a ficção da vontade homogênea do povo só podia ser efetivada ao preço do ocultamento ou da repressão da heterogeneidade das vontades individuais. De fato, Rousseau havia apresentado a constituição da soberania popular como um ato existencial de socialização por meio do qual os indivíduos isolados se transformam em cidadãos orientados ao bem comum. Tais cidadãos, desse modo, constituem os membros de um *corpo* coletivo, sendo sujeitos de uma práxis legisladora que se desprendeu dos interesses individuais das pessoas privadas meramente subordinadas às leis. A sobrecarga moral do cidadão virtuoso projeta uma grande sombra sobre todas as variedades radicais de rousseunismo. A hipótese das virtudes republicanas só é realista para uma coletividade que conta com um consenso normativo previamente assegurado pela tradição e por um *éthos* compartilhado: “Quanto menos as vontades individuais correspondem à vontade geral – isto é, os costumes às leis – mais a força repressiva deve aumentar”.¹³ Portanto, as objeções liberais contra o rousseunismo podem se apoiar no próprio Rousseau: as sociedades modernas não são homogêneas.

(2) Os oponentes acentuam a diversidade de interesses que precisam ser harmonizados e o pluralismo de opiniões que devem ser transposto em um consenso majoritário. Com efeito, a crítica contra a “tirania da maioria” aparece em duas diferentes variantes. O liberalismo clássico de Alexis de Tocqueville compreende a soberania popular como um princípio de igualdade que necessita de restrições. É o medo dos *bourgeois* ante a dominação dos *citoyen*: se a constituição do Estado de direito, baseada na separação de poderes, não *impõe limites* à democracia do povo, as liberdades pré-políticas

13 Rousseau, *Staat und Gesellschaft*, op. cit., p.53 (*Contrat social*, livro 3, cap.1).

dos indivíduos são colocadas em perigo. Com isso, no entanto, a teoria dá um passo atrás uma vez mais: a razão prática, que se incorporou na Constituição, acaba se opondo novamente à vontade soberana da massa política. Ressurge então o problema que Rousseau pretendeu ter resolvido com o conceito de autolegislação. Por esse motivo, um liberalismo democraticamente esclarecido tem de preservar a intenção de Rousseau.

Por esse lado, a crítica não conduz à restrição, mas sim a uma reinterpretação do princípio da soberania popular; este poderia se manifestar somente sob as condições discursivas de um processo diferenciado de formação da opinião e da vontade. Ainda antes de John Stuart Mill vincular em seu trabalho *On Liberty* [Sobre a liberdade] (1859) liberdade e igualdade com a ideia de uma esfera pública discursiva, o democrata do Sul da Alemanha Julius Fröbel, em um escrito polêmico do ano de 1848, desenvolveu a ideia de uma vontade geral *pensada de maneira não utilitarista*, a qual deveria se formar mediante a discussão e harmonização das vontades livres de todos os cidadãos: “Queremos a república social, isto é, o Estado em que a felicidade, a liberdade e a dignidade de cada indivíduo sejam reconhecidas como fim comum de todos, e a perfeição do direito e do poder derive do *entendimento* e do acordo *de todos os seus membros*”.¹⁴

Um ano antes, Fröbel havia publicado um *System der socialen Politik* [Sistema de política social],¹⁵ em que vinculava de maneira interessante o princípio da livre discussão com o princípio da maioria. Ele exigiu que o discurso público exercesse o papel que Rousseau havia atribuído à força supostamente universalizadora da mera *forma* da lei. O sentido normativo da validade de leis que merecem assentimento universal não pode ser explicado com base nas propriedades lógico-semânticas de generalidade e abstração. Ao invés disso, Fröbel recorre às condições de comunicação sob as quais a formação da opinião orientada à verdade se deixa combinar com uma formação majoritária da vontade. Simultaneamente, Fröbel retém o conceito de autonomia de Rousseau: “Uma lei só existe para aquele que a fez e com a qual consen-

14 J. Fröbel, *Monarchie oder Republik*, Mannheim, 1848, p.6.

15 Id., *System der socialen Politik*, Mannheim, J. P. Grohe, 1847 (as paginações se referem à reedição de 1975).

tiu; para todos os outros, ela é um mandamento ou uma ordem” (p.97). Por isso, as leis demandam o assentimento fundamentado de todos. Mas o legislador democrático decide majoritariamente. Essas duas coisas apenas são compatíveis se a regra da maioria contiver uma relação interna com a busca pela verdade: o discurso público precisa fazer a mediação entre razão e vontade, entre a formação da opinião de todos e a formação majoritária da vontade dos representantes do povo.

Uma decisão da maioria somente é autorizada se seu conteúdo puder valer como resultado racionalmente motivado, mas *falível*, de uma discussão sobre o que deve ser aceito como correto, a qual é encerrada apenas *provisoriamente* pela necessidade de se decidir:

A discussão permite que as convicções, desenvolvidas no espírito de diferentes seres humanos, gerem efeitos umas sobre as outras, esclarecendo-as e ampliando o círculo do seu reconhecimento. A [...] determinação prática do direito é resultado do desenvolvimento e reconhecimento da consciência jurídica teoricamente existente em uma sociedade, a qual, entretanto, [...] apenas pode ser operada por uma única via, a saber, a apuração e decisão por meio do voto majoritário. (p.96)

Fröbel interpreta a decisão majoritária como um acordo *condicionado*, como o consentimento da minoria em relação a uma práxis que se orienta pela vontade da maioria: “Não se exige da minoria que, ao abdicar de sua vontade, declare errônea sua própria opinião, nem mesmo se exige que ela desista definitivamente de seu objetivo, mas [...] que renuncie à aplicação prática de sua convicção até conseguir fazer valer suas razões e alcançar o número necessário de votos” (p.108).

(3) A posição de Fröbel mostra que a tensão normativa entre igualdade e liberdade pode ser dissolvida assim que se renuncie a um *enfoque de leitura concretista do princípio da soberania popular*. Diferentemente de Rousseau, Fröbel não implanta a razão prática na vontade soberana de um coletivo com a mera forma da lei universal, mas a ancora em um procedimento de formação da opinião e da vontade que estabelece quando uma vontade política, que não é idêntica à razão, tem a seu favor a presunção da razão. Isso poupa Fröbel

de uma depreciação normativa do pluralismo. O discurso público é a instância mediadora entre razão e vontade: “Para o progresso do conhecimento, a unidade de convicções seria uma infelicidade; nos assuntos da sociedade, a unidade do fim é uma necessidade” (p.108). A produção majoritária de uma vontade unificada só é compatível com o “princípio de igual validade da vontade pessoal de cada um” se estiver conectada ao princípio de “redução do erro no processo de convencimento” (p.105). E unicamente nos discursos públicos este princípio pode ser afirmado contra maiorias tirânicas.

Por isso, Fröbel postula a educação do povo, tanto um nível elevado de formação para todos quanto liberdade para manifestação teórica da opinião e propaganda. Ele foi o primeiro a reconhecer também o significado dos partidos para a política constitucional e a importância dos meios de “propaganda teórica” para as disputas entre os partidos políticos que concorrem pela maioria dos votos. Somente as estruturas públicas de comunicação podem evitar que os partidos de vanguarda se imponham. Deve haver apenas “partidos”, não “seitas”:

O partido quer fazer valer seu fim particular no Estado, a seita quer superar o Estado com seu fim particular. O partido quer se tornar autoridade no Estado, a seita quer submeter o Estado à sua forma de existência. Na medida em que se torna autoridade no Estado, o partido se dissolve nele, a seita, na medida em que dissolve o Estado nela, quer se tornar autoridade. (p.277)

Fröbel estiliza os partidos ainda pouco organizados de sua época como associações livres que, fazendo uso principalmente de argumentos, seriam especializadas em influenciar o processo de formação pública da opinião e da vontade. Eles representariam o núcleo organizacional de um público de cidadãos que, ao discutir entre múltiplas vozes e decidir conforme a maioria, assume o lugar do soberano.

Enquanto em Rousseau o soberano *incorpora* o poder e seu monopólio legal, o público de Fröbel não é mais um corpo, mas somente *medium* para o processo polifônico de um poder de formação da vontade dissolvido em práticas de entendimento, o qual se mostra capaz de motivar racionalmente as decisões majoritárias. Assim, os partidos e a concorrência partidária na esfe-

ra pública política seriam destinados a dar continuidade ao ato rousseauiano do contrato social, de modo a transformá-lo por tempo indeterminado em uma “revolução permanente e legal”, como diz Fröbel. Os princípios constitucionais de Fröbel despem a ordem constitucional de tudo o que nela havia de substancial; tais princípios, rigorosamente pós-metafísicos, não representam qualquer “direito natural”, mas sublinham unicamente o procedimento de formação da opinião e da vontade que assegura liberdades iguais mediante direitos universais de comunicação e participação:

Com o contrato constitucional, os partidos concordam que suas opiniões só podem produzir efeitos umas sobre as outras por meio de uma livre discussão, renunciando à execução de suas teorias até que possam atingir a maioria dos membros do Estado. Com o contrato constitucional, os partidos concordam em determinar a unidade dos fins pela maioria dos apoiadores de uma teoria, mas também em deixar sua propaganda a critério da liberdade de cada indivíduo e em reformular sua Constituição e legislação a partir do resultado de todos os esforços individuais, revelado nas eleições. (p.113)

Enquanto os primeiros três artigos constitucionais estabelecem condições e procedimentos de uma formação democrática racional da vontade, o quarto proíbe a inalterabilidade da Constituição e toda restrição *externa* à soberania popular procedimentalizada. Os direitos humanos não *concorrem* com a soberania popular, pois são idênticos às condições constitutivas de uma práxis autolimitadora de formação pública e discursiva da vontade. A divisão de poderes se explica, portanto, a partir da lógica de aplicação e execução controlada de leis desse modo produzidas.

III

(I) O discurso sobre liberdade e igualdade é retomado em outro plano no *conflito entre socialismo e liberalismo*. Essa dialética também já estava presente na Revolução Francesa quando Marat se voltou contra o formalismo das leis e debateu a “tirania legal”, quando Jacques Roux reclamou que a igualdade das leis se dirigia contra os pobres e quando Babeuf criticou a ins-

titucionalização de liberdades iguais em nome da satisfação simétrica das necessidades de cada um.¹⁶ Essa discussão ganhou contornos claros apenas com o socialismo nascente.

No século XVIII, a crítica à desigualdade social havia sido dirigida contra as consequências sociais da desigualdade política. Bastavam argumentos jurídicos, isto é, do direito racional, para cobrar do *Ancien Régime* [Antigo Regime] as liberdades iguais do Estado constitucional democrático e da ordem burguesa do direito privado. À medida que a monarquia constitucional e o *Code Napoléon* [código napoleônico] se impunham, vinham à consciência desigualdades sociais *de outro tipo*. No lugar das desigualdades fixadas com os privilégios políticos, entravam aquelas que se desenvolveram primeiro no quadro da institucionalização de liberdades iguais com base no direito privado. Ora, tratava-se das consequências sociais da divisão desigual de um poder de disposição econômica exercido de maneira apolítica. Marx e Engels tomaram emprestado da economia política os argumentos com que denunciaram a ordem jurídica burguesa como expressão jurídica de relações de produção injustas, ampliando com isso o próprio conceito do político. Nesse sentido, não somente a organização do Estado estaria à disposição, mas também a constituição da sociedade em seu todo.¹⁷

Com essa mudança de perspectiva, vem à tona uma relação funcional entre estrutura de classe e sistema jurídico que possibilita a crítica ao formalismo jurídico e, portanto, à desigualdade substantiva de direitos formalmente iguais – ou melhor, iguais apenas textualmente. Porém, a mesma mudança de perspectiva ao mesmo tempo tira de foco o problema da formação política da vontade que se coloca agora com a politização da sociedade. Marx e Engels se contentaram com as alusões à Comuna de Paris e deixaram mais ou menos de lado as questões da teoria da democracia. Se considerarmos a for-

16 H. Dippel, Die politischen Ideen der französischen Revolution, in: I. Fetscher e H. Münkler, (eds.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Neuzeit, Von der Französischen Revolution bis zum europäischen Nationalismus, v.4, Munique, Piper, 1986, p.21 e ss.

17 O. Negt e E. T. Mohl, Marx und Engels: der unaufgehobene Widerspruch von Theorie und Praxis, in: Fetscher e Münkler, *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, op. cit., p.449 e ss.

mação filosófica de ambos os autores, sua rejeição generalizada ao formalismo do direito, e da esfera jurídica como um todo, também poderia ser explicada pelo fato de que eles leram Rousseau e Hegel exageradamente pelos olhos de Aristóteles, menosprezaram a substância normativa do universalismo kantiano e do Esclarecimento, e interpretaram de maneira excessivamente concretista a ideia de uma sociedade emancipada. Eles conceberam o socialismo como uma forma socialmente privilegiada de eticidade concreta, e não como a súpula das condições necessárias para formas de vida emancipadas, sobre as quais os *próprios* participantes teriam de se entender.

O conceito ampliado do político não atendeu a uma compreensão aprofundada dos modos de funcionamento, das formas de comunicação e das condições de institucionalização da formação igualitária da vontade. A representação holista de uma sociedade do trabalho politizada continuou prevalecendo. Os primeiros socialistas ainda confiavam que, a partir da própria produção corretamente instaurada, emergiriam espontaneamente as formas conviviais de vida dos trabalhadores livremente associados. Essa ideia de uma auto-organização dos trabalhadores teve de malograr ante a complexidade de sociedades desenvolvidas funcionalmente diferenciadas; e falharia mesmo se a utopia da sociedade do trabalho, como pensou Marx, fosse concebida como um reino da liberdade a ser alcançado com base em um reino da necessidade continuado e sistemicamente regulado. Mesmo a estratégia de Lênin de uma tomada do poder por revolucionários profissionais não podia substituir uma teoria política ausente. As consequências práticas desse déficit se mostram naquelas aporias em que até hoje o socialismo burocrático se enreda com uma vanguarda política engessada na *nomenklatura*.

(2) Por outro lado, os sindicatos e partidos reformistas, que operam no quadro do Estado democrático de direito, tiveram uma experiência decepcionante na realização do compromisso do Estado social, precisando se contentar com uma adaptação da herança liberal-burguesa e renunciar ao cumprimento das promessas de uma democracia radical. A afinidade intelectual entre reformismo e liberalismo de esquerda (entre E. Bernstein e F. Naumann, padrinhos da coalizão social-liberal) se baseia no objetivo co-

mum da universalização dos direitos civis pelo Estado social.¹⁸ Na medida em que o status do trabalho assalariado dependente é normalizado pelos direitos políticos e sociais de participação, a massa da população manteria a oportunidade de viver em segurança, com justiça social e bem-estar crescentes. Para impor esses objetivos de modo intervencionista, com base em um crescimento capitalista ao mesmo tempo disciplinado e nutrido, os partidos que chegam ao governo devem operar a alavanca do poder administrativo. De acordo com a concepção ortodoxa, a emancipação social seria alcançada pela via de uma revolução política que se apropriaria do Estado somente para destruí-lo. O reformismo só pode realizar a pacificação social pela via das intervenções do Estado social; mas, ao fazê-lo, os partidos são sugados por um aparelho estatal em expansão. Com o processo de estatização dos partidos, a formação política da vontade se transfere para um sistema político que cada vez mais programa a si mesmo. Esse sistema se torna independente das fontes democráticas de sua legitimação na medida em que consegue *extrair* da esfera pública a lealdade das massas. Portanto, o reverso de um Estado social razoavelmente bem-sucedido é aquela democracia de massas que assumiu os traços de um processo de legitimação administrativamente *controlado*. Ao âmbito programático corresponde aquele da resignação – tanto da aceitação do escândalo de um destino natural imposto pelo mercado de trabalho quanto da renúncia à democracia radical.

Isso explica a atualidade daquele *diálogo* que remonta ao começo do século XIX e que desde o início o *anarquismo* manteve com o *socialismo*. O que a revolução pequeno-burguesa dos *sans-culottes* já havia feito na prática só foi provido de razões e projetado teoricamente com a crítica social anarquista e com a discussão dos conselhos. Aqui as técnicas de auto-organização (como a consulta permanente, o mandato imperativo, a rotatividade dos cargos, o entrelaçamento dos poderes etc.) talvez sejam menos importantes que a própria forma de organização – as associações voluntárias.¹⁹ Es-

18 O. Kallscheuer, Revisionismus und Reformismus, in: Fetscher e Münkler, *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, op. cit., p.545 e ss.

19 P. Lösche, Anarchismus, in: Fetscher e Münkler, *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, op. cit., p.415 e ss.

tas apresentam apenas um grau mínimo de institucionalização. O contato horizontal no plano das interações simples deve se condensar em uma práxis intersubjetiva de deliberação e decisão que seja forte o suficiente para manter todas as *outras* instituições no estado fluido de agregação da fase de fundação, evitando que coagulem. Esse anti-institucionalismo se baseia nas antigas ideias liberais de uma esfera pública composta de associações, em que a práxis comunicativa de uma formação da opinião e da vontade controlada por argumentos pode ser efetuada. Quando Donoso Cortés acusa o liberalismo de ter erroneamente elevado a discussão a princípio de decisão política, e Carl Schmitt denuncia a burguesia liberal como a classe que se limita a discutir, ambos têm em vista as consequências anarquistas da discussão pública em sua capacidade de *dissolver o poder*. Esse mesmo motivo continua movendo os discípulos de Carl Schmitt em sua fantasmagórica luta contra os instigadores intelectuais de uma “guerra civil europeia”.

Diferentemente da construção *jurídica* do estado de natureza, que se baseia em uma concepção racional e individualista do direito, a forma de organização das associações voluntárias é um conceito *sociológico*, que permite pensar de maneira não contratualista as relações livres de dominação que emergem espontaneamente. Assim, uma sociedade livre de dominação não precisa mais ser concebida como a ordem instrumental e pré-política que surge a partir de contratos, ou seja, de acordos conduzidos por interesses entre pessoas privadas que agem orientadas ao êxito. Uma sociedade integrada não pelos mercados, mas por associações, seria uma ordem política e, apesar disso, livre de dominação. Os anarquistas remetem a socialização espontânea a um impulso diferente daquele do direito racional moderno, não ao interesse de uma troca vantajosa de bens, mas à disposição ao entendimento capaz de solucionar problemas e coordenar a ação. As associações se diferenciam das organizações formais na medida em que o fim da associação não se autonomizou de modo funcional diante das orientações axiológicas e dos objetivos dos membros associados.

(3) Esse projeto anarquista de uma sociedade que emerge das redes horizontais de associações sempre foi utópico; hoje, sobretudo, ele fracassa diante da necessidade de controle e de organização das sociedades modernas. Interações controladas pelos meios do sistema econômico e do siste-

ma administrativo são definidas justamente pelo desacoplamento entre as funções de organização e as orientações de seus membros; da perspectiva da ação, esse desacoplamento se manifesta como uma inversão entre fins e meios – como se, de maneira fetichista, o processo de valorização e o de administração assumissem cada qual uma vida própria. Mas a desconfiança anarquista pode ser convertida em uma orientação metodológica a ser dirigida criticamente a ambos os lados: tanto contra a cegueira sistêmica de uma teoria normativa da democracia que desconsidera a expropriação burocrática de sua base, como contra a alienação fetichizante de uma teoria dos sistemas que, despindo-se de todos os elementos normativos, exclui analiticamente qualquer possibilidade de uma comunicação da sociedade sobre si mesma.²⁰

As teorias clássicas da democracia partem da ideia de que a sociedade exerceria por si mesma influência sobre o legislador soberano. O povo programa as leis, as quais, por sua vez, regulam sua própria implementação e a aplicação, de modo que os membros da sociedade, por meio das decisões coletivamente vinculantes da administração e da justiça, possam figurar como destinatários das regras e benefícios que eles programaram para si mesmos em seu papel de cidadãos. Essa *ideia de uma autoprogramação por meio das leis* apenas seria plausível com a suposição de que a sociedade em seu todo pode ser representada como uma associação em grande escala, capaz de determinar a si mesma pelos meios do direito e do poder político. Ora, o esclarecimento sociológico sobre a circulação factual de poder foi capaz de mostrar o que há de errado nessa ideia; também sabemos que a forma da associação não é suficientemente complexa para estruturar os contextos sociais de vida em seu todo. Mas não é isso que me interessa aqui. Antes, a análise conceitual da constituição recíproca entre direito e poder político nos mostra que, no próprio *medium* em que deveria transcorrer a autoinfluência legalmente programada da sociedade, já se inscreve o *sentido oposto de uma circulação autoprogramada* do poder.

Direito e poder precisam desempenhar funções mútuas antes de cada um assumir suas atribuições *próprias*, a saber, a estabilização das expectativas de comportamento e a tomada de decisões coletivamente obrigatórias. Assim,

20 Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, op. cit.

o direito confere ao poder (de quem retira seu caráter coercitivo) a forma jurídica (a quem o poder deve seu caráter obrigatório) – e vice-versa. Ora, cada um desses códigos requer uma perspectiva específica: o direito é normativo, o poder é instrumental. Da perspectiva do direito, tanto políticas quanto leis e intervenções necessitam de uma fundamentação normativa; já da perspectiva do poder, elas funcionam como meio e restrições para a reprodução do próprio poder. Da perspectiva da legislação e da justiça, verifica-se uma relação normativa com o direito; da perspectiva da manutenção do poder, apenas uma relação instrumental. Do ponto de vista do poder, a autoinfluência normativamente regulada por leis assume o sentido oposto de uma circulação autoprogramada do poder: ao controlar o comportamento dos eleitores, programar de antemão o governo e a legislação e funcionar o sistema judicial, a administração programa a si mesma.

No curso de desenvolvimento do Estado social, esse movimento de sentido oposto, já inscrito *conceitualmente* no *medium* de uma autoinfluência jurídico-administrativa, ganhou empiricamente cada vez mais espaço. Tornou-se claro então que o meio administrativo de implementação dos programas do Estado social de modo algum representa um *medium* passivo, como que isento de características próprias. De fato, o Estado intervencionista se fechou de tal modo em um sistema autocentrado e regido pelo poder, expulsando tão drasticamente os processos de legitimação a seu entorno, a ponto de obrigar uma modificação na ideia normativa de uma auto-organização da sociedade. Proponho fazermos uma distinção no próprio conceito do político de acordo com uma dupla perspectiva instrumental-normativa.²¹

Podemos distinguir entre o poder *produzido comunicativamente* e o poder *empregado administrativamente*. Desse modo, dois processos contrários se encontram e entrecruzam na esfera pública política: a produção comunicativa do poder legítimo, para a qual H. Arendt concebeu um modelo normativo, e a busca de legitimação do sistema político, com a qual o poder administrativo se torna reflexivo. Trata-se de uma questão empírica saber como se entrelaçam ambos os processos – a formação espontânea da opinião em esferas públicas autônomas e a obtenção organizada da lealdade das massas – e qual deles revela-se dominante em cada caso. Interesse-me sobretudo pelo

21 Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, op. cit.

fato de que, na medida em que essa diferenciação em geral se mostra empiricamente relevante, também a compreensão normativa de uma auto-organização democrática da comunidade jurídica precisa se modificar.

IV

(I) De início, apresenta-se a questão a respeito do modo de influência. Como o sistema administrativo em geral pode ser programado por políticas e leis que emergem dos processos de formação pública da opinião e da vontade, torna-se um problema o fato de que o sistema tenha de traduzir todos os requerimentos normativos segundo sua própria linguagem. A administração que opera no quadro das leis obedece a seus próprios critérios de racionalidade; da perspectiva da utilização do poder administrativo, não é considerada a razão prática de aplicação normativa, mas apenas a eficácia da implementação de um dado programa. Portanto, o sistema administrativo se relaciona primariamente com o direito apenas de maneira instrumental; razões normativas, que justificam na linguagem do direito as políticas escolhidas e as normas estabelecidas, são consideradas na linguagem do poder administrativo racionalizações adicionais para decisões previamente induzidas. Contudo, o poder político continua dependendo de razões normativas; isso se explica por seu caráter jurídico. Por isso, as razões normativas formam a moeda com que o poder político se torna válido. A partir da relação entre administração e economia conhecemos o padrão de controle indireto, de influência sobre mecanismos de autorregulação (por exemplo, “ajuda para a autoajuda”). Talvez esse modelo possa ser transposto para a relação da esfera pública democrática com a administração. O poder legítimo produzido comunicativamente é capaz de influenciar o sistema político ao reger o *pool* de razões a partir dos quais as decisões administrativas precisam ser racionalizadas. Nem tudo o que seria viável ao sistema político pode ser considerado “válido”, já que a comunicação política que antecede suas decisões tem a capacidade de desvalorizar discursivamente, por meio de contra-argumentos, as razões normativas que lhes foram atribuídas.

Além disso, apresenta-se a questão da possibilidade de uma democratização dos próprios processos de formação da opinião e da vontade. Razões

normativas só podem produzir um efeito de controle indireto se a produção dessas razões, por sua vez, não for ela mesma controlada pelo sistema político. Os procedimentos democráticos do Estado de direito têm o sentido de institucionalizar formas de comunicação necessárias para uma formação racional da vontade. Em todo caso, sob esse ponto de vista, é possível submeter a uma avaliação crítica o quadro institucional em que hoje se efetua o processo de legitimação. Com uma certa dose de imaginação institucional, é possível se pensar ainda como as corporações parlamentares existentes poderiam ser complementadas por instituições que expusessem o Executivo, e inclusive o Judiciário, a uma pressão mais forte de legitimação por parte dos clientes atingidos e da esfera pública jurídica. Porém, um problema mais difícil consiste em saber como garantir a autonomia da formação da opinião e da vontade já institucionalizada. Pois ela certamente só produzirá poder comunicativo se as decisões da maioria puderem satisfazer as condições mencionadas por Fröbel, ou seja, se forem realizadas discursivamente.

A conexão interna pressuposta entre formação política da opinião e formação política da vontade pode assegurar a racionalidade esperada das decisões somente se as deliberações no interior das corporações parlamentares já não forem conduzidas sob premissas ideologicamente *dadas*. A isso reagem as interpretações liberal-conservadoras do princípio de representação, a saber, com a blindagem da política organizada contra a opinião sempre manipulável do povo. No entanto, normativamente considerada, essa defesa da racionalidade contra a soberania popular é contraditória: se a opinião dos eleitores é irracional, então não é menos irracional a eleição de seus representantes. Esse dilema desloca nossa atenção para a relação não tematizada por Fröbel entre a formação política da opinião orientada para a tomada de decisão (em cujo âmbito estão as eleições gerais) e o entorno dos processos informais não institucionalizados de formação da opinião, os quais não se encontram sob pressão decisória. As hipóteses de Fröbel nos compelem à consequência de que os procedimentos democráticos juridicamente instaurados só podem levar a uma formação racional da vontade na medida em que a formação organizada da opinião, que conduz a decisões responsáveis dentro do quadro dos órgãos estatais, se mantém permeável a valores, temas, contribuições e argumentos livremente flutuantes de uma comunicação política circundante que, enquanto tal, não pode ser *organizada* em seu todo.

Por fim, a expectativa normativa de resultados racionais se funda na correlação entre a formação política institucionalmente constituída da opinião e os fluxos comunicativos espontâneos de uma esfera pública não programada para tomar decisões e, nesse sentido, não organizada. Nesse contexto, a esfera pública atua como um conceito normativo. As associações livres formam a intersecção de uma rede de comunicação surgida do entrelaçamento de esferas públicas autônomas. Tais associações são especializadas em elaborar e difundir convicções práticas, ou seja, em descobrir temas relevantes para toda a sociedade, contribuir com possíveis soluções de problemas, interpretar valores, produzir bons argumentos e desvalorizar outros. Elas só podem produzir efeitos de maneira indireta, a saber, alterando os parâmetros da formação constituída da vontade por meio de uma ampla mudança de valores e atitude. Que tais reflexões não perderam completamente o contato com a realidade social se vê pela crescente relevância que as mudanças de opinião, intransparentes em termos de cultura política, têm para o comportamento eleitoral da população. Mas aqui devemos nos interessar somente pelas implicações normativas dessa descrição.

(2) Seguindo H. Arendt, Albrecht Wellmer expôs a estrutura autorreferencial daquela práxis pública da qual emerge o poder comunicativo.²² Essa práxis comunicativa tem a tarefa de estabilizar a si mesma; a cada contribuição central, o discurso público tem de manter ao mesmo tempo presente o sentido de uma esfera pública política não distorcida e o objetivo da própria formação democrática da vontade. Com isso, a esfera pública tematiza continuamente a si mesma em sua função; pois os pressupostos existenciais de uma práxis não organizável só podem ser assegurados por essa mesma práxis. As instituições da liberdade pública se encontram sobre o terreno instável da comunicação política daqueles que, ao fazerem uso delas, ao mesmo tempo as interpretam e as protegem. Esse modo de *reprodução autorreferencial* da esfera pública revela o lugar para onde são remetidas as expectativas de uma auto-organização soberana da sociedade. Com isso, a ideia de soberania popular é dessubstancializada. Pois mesmo a ideia de

22 Arendt, *Macht und Gewalt*, op. cit.; Habermas, *Arendts Begriff der Macht*, op. cit., p.228 e ss.

que uma rede de associações poderia tomar o lugar do corpo destituído do povo – como se fosse, por assim dizer, ocupar o assento vago do soberano – continua sendo muito concretista.

A soberania desse modo inteiramente dispersa não se incorpora mais nas cabeças dos membros associados, mas – se for possível ainda falar de incorporação – naquelas formas de comunicação sem sujeito que regulam o fluxo da formação discursiva da opinião e da vontade de tal modo que seus resultados falíveis possam contar com a presunção da razão prática. Uma soberania popular sem sujeito e anônima, intersubjetivamente dissolvida, retira-se para os procedimentos democráticos e para os pressupostos comunicativos exigentes de sua implementação. Ela se sublima naquelas interações pouco tangíveis entre uma formação da vontade institucionalizada no Estado de direito e as esferas públicas mobilizadas culturalmente. A soberania comunicativamente fluidificada se faz valer pelo poder de discursos públicos, o qual, apesar de ter sua origem em esferas públicas autônomas, precisa ser configurado pelos resultados de instituições democraticamente constituídas de formação da opinião e da vontade, já que a responsabilidade pelas decisões com consequências práticas requer uma clara imputabilidade institucional. O poder comunicativo é exercido no modo do sitiamento. Ele atua sobre as premissas dos processos de julgamento e decisão do sistema político sem a intenção de conquistá-lo, mas com a mera finalidade de fazer valer seus imperativos segundo a única linguagem compreensível pela fortaleza sitiada: ele gera um conjunto de razões com o qual o poder administrativo pode se relacionar instrumentalmente, mas que, devido a sua própria estrutura jurídica, é incapaz de ignorar.

Contudo, mesmo essa espécie de “soberania popular” procedimental não poderá ser operada sem o suporte de uma cultura política adequada, vale dizer, sem aquelas disposições mediadas pela tradição e pela socialização de uma população *acostumada* com a liberdade política: não há formação política racional da vontade sem a contrapartida de um mundo da vida racionalizado. Entretanto, para demonstrar que por trás dessa tese não se oculta mais uma vez o *éthos* da tradição republicana, vale dizer, aquela exigência de virtude que sempre sobrecarregou moralmente os cidadãos, é preciso explicar o que o aristotelismo político lograria com o conceito de *éthos*; precisaríamos explicar como, em princípio, é possível entrelaçar moralidade cívica

e interesse próprio. Para que o comportamento político normativamente exigido seja *razoável*, a substância moral da autolegislação, que havia sido compactada por Rousseau em um único ato, precisa ser desdobrada nas várias etapas do processo de formação procedimental da opinião e da vontade, decompondo-a em inúmeras pequenas partículas. É preciso mostrar que a moralidade política só pode ser solvida em pequenas parcelas.²³ A respeito disso, gostaria apenas de apresentar uma reflexão ilustrativa.

Por que os representantes deveriam fazer que suas decisões dependessem, como gostaríamos de supor, de juízos corretos, formados de maneira mais ou menos discursiva, sem usar argumentos legitimadores meramente como pretexto? Porque as instituições são instauradas de tal modo que, em regra, eles não querem se expor à crítica de seus eleitores, pois os representantes podem ser sancionados pelos votantes na primeira oportunidade, ao passo que aqueles não possuem nenhum meio de sanção comparável contra estes. Mas por que então os eleitores tornariam seus votos dependentes, como estamos supondo, de uma opinião pública formada de maneira mais ou menos discursiva, ao invés de simplesmente não se importar com argumentos de legitimação? Porque, em regra, eles se limitam a escolher entre objetivos altamente generalizados e perfis vagos de partidos populares, percebendo seus próprios interesses somente à luz de conjuntos de interesses generalizáveis de antemão. Mas essas duas suposições não seriam irrealistas? Ora, no âmbito de nossas ponderações normativas a respeito de alternativas em princípio possíveis, tais suposições não são inteiramente irrealistas. Como vimos, os procedimentos democráticos instaurados de acordo com o Estado de direito poderiam gerar resultados racionais na medida em que a formação da opinião nas corporações parlamentares permanecesse sensível aos resultados de uma formação informal da opinião originada em seu entorno no âmbito de esferas públicas autônomas. Por certo, essa segunda suposição de uma esfera pública política não corrompida é irrealista; corretamente compreendida, porém, ela não é utópica em um mau sentido. Ela seria satisfeita conforme surgissem associações formadoras da opinião, em torno das quais esferas públicas autônomas podem se cristalizar, e, tornando-se

23 U. K. Preuss, Was heißt radikale Demokratie heute?, in: Forum für Philosophie Bad Homburg, *Die Ideen von 1789*, op. cit., p.37-67.

perceptíveis, não só transformassem, mas também delimitassem de forma inovadora e filtrassem criticamente o espectro de valores, temas e razões canalizados pelas mídias de massa, organizações e partidos. Mas, por fim, o surgimento, a reprodução e a influência de tais redes de associações continuam dependendo de uma cultura política liberal e igualitária, sensível aos problemas de toda a sociedade, decididamente provocativa, constantemente vibrante e capaz de ressonância.

(3) Suponhamos que sociedades complexas estariam abertas a uma tal democratização tão fundamental. Neste caso, logo seríamos confrontados com aquelas *objeções conservadoras* que, desde Burke, sempre foram levantadas contra a Revolução Francesa e suas consequências.²⁴ Em uma última rodada, temos de considerar aqueles argumentos com os quais mentes como De Maestre e De Bonald lembravam as consciências ingênuas, adeptas do progresso, quanto aos limites do exequível. Segundo eles, o projeto superexigente de uma auto-organização da sociedade desconsidera de maneira negligente o peso das tradições, ou seja, negligencia desenvolvimentos orgânicos de reservas e recursos que não podem ser multiplicados a bel-prazer. Na verdade, sabe-se que a compreensão instrumental de uma práxis que se limita a realizar uma teoria tem efeitos desastrosos. Robespierre já havia oposto Revolução e Constituição: a primeira serve à guerra e à guerra civil, a segunda, à paz triunfante. De Marx a Lênin, a intervenção teoricamente informada dos revolucionários só completaria a teleologia da história posta em marcha pelas forças produtivas. Mas esse tipo de confiança da filosofia da história não encontra mais apoio na soberania popular procedimental. Depois que o sujeito é subsumido pela razão prática, a institucionalização gradual de procedimentos de formação racional da vontade coletiva não é mais concebida como uma atividade ligada a fins, como uma espécie de processo de produção. Pelo contrário, hoje a *realização* controversa de princípios constitucionais universais já se tornou um processo permanente nos atos simples de legislação. Os debates que precedem as tomadas de decisão se efetuam sob as condições de uma mudança social e político-cultural, cuja

24 H. J. Puhle, Die Anfänge des politischen Konservatismus in Deutschland, in: Fetscher e Münkler, *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*, op. cit., p.255 e ss.

direção não se deixa controlar por intervenções políticas configuradoras, mas pode ser indiretamente acelerada ou inibida. Portanto, a Constituição perdeu o seu caráter estático; embora o teor textual das normas permaneça inalterado, suas interpretações estão em fluxo.

O Estado democrático de direito se tornou um projeto, ao mesmo tempo resultado e acelerador de uma racionalização do mundo da vida que vai muito além do aspecto político. O verdadeiro conteúdo desse projeto é a institucionalização gradualmente melhorada dos procedimentos de formação coletiva racional da vontade, os quais não podem prejudicar os objetivos concretos dos participantes. Cada passo nesse caminho tem repercussões sobre a cultura política e sobre as formas de vida. Porém, por outro lado, sem a contrapartida de uma cultura política e de formas de vida racionalizadas, não poderiam surgir formas de comunicação adequadas à razão prática.

Uma tal compreensão culturalista da *dinâmica* constitucional parece sugerir que a soberania popular deva se transferir para a dinâmica cultural de vanguardas formadoras da opinião. Essa suposição certamente alimenta suspeitas contra os intelectuais: ao dominarem a arte da palavra, podem atrair para si justamente o poder que alegam dissolver pelo *medium* da palavra. Mas uma coisa se opõe ao domínio dos intelectuais: o poder comunicativo só pode ser eficaz indiretamente, na medida em que restringe a atuação do poder administrativo, ou seja, do poder exercido de fato. A opinião pública não institucionalizada pode preencher uma tal função de sítio somente pela via de uma tomada de decisão responsável e organizada por procedimentos democráticos. É ainda mais importante o fato de que a influência dos intelectuais só poderia se condensar em poder comunicativo sob condições que excluem uma concentração de poder. Esferas públicas autônomas podem se cristalizar em torno de associações livres apenas se de fato se impuserem as tendências hoje perceptíveis de um desacoplamento entre cultura e estruturas de classe.²⁵ Os discursos públicos só encontram ressonância na medida de sua difusão, portanto apenas sob condições de uma participação ampla e ativa, que ao mesmo tempo possui um *efeito disseminador*. Por sua vez, essa participação exige o pano de fundo de uma cultura

25 H. Brunkhorst, Die Ästhetisierung der Intellektuellen, *Frankfurter Rundschau*, 28 nov. 1988.

política igualitária, despida de todos os privilégios de formação e que tenha se tornado amplamente intelectualizada.

Esse desenvolvimento reflexivo das tradições culturais de modo algum precisa se colocar sob a marca de uma razão centrada no sujeito ou de uma consciência futurista da história. Na medida em que estamos conscientes da constituição intersubjetiva da liberdade, desfaz-se a aparência possessivo-individualista de uma autonomia representada como posse de si. O sujeito que afirma a si mesmo e quer colocar tudo à sua disposição não encontra uma relação apropriada em qualquer tipo de tradição. A sensibilidade jovem-conservadora de Benjamin detectou na própria revolução cultural uma outra consciência de tempo, a qual afasta nossos olhares do horizonte de nossos próprios futuros presentes e os dirige de volta às pretensões levantadas em nossa direção pelas gerações passadas. Mas permanece uma reserva. A sobriedade de uma cultura de massas profana e incondicionalmente igualitária não se limita a superar o *páthos* daquela sobriedade sagrada, que pretende assegurar unicamente a posição social do profético. A necessária banalização do cotidiano na comunicação política também representa um risco para o potencial semântico do qual essa comunicação precisa se nutrir. Uma cultura sem agulhão seria absorvida pela mera necessidade de compensação; ela se estenderia, nas palavras de M. Grefrath, como um tapete de espuma sobre a sociedade do risco. Nenhuma religião civil, por mais habilidosa que seja, poderia prevenir essa entropia do sentido.²⁶ Mesmo aquele momento de incondicionalidade que se expressa persistentemente nas pretensões de validade transcendentais de nossa comunicação cotidiana não é suficiente. Um *outro* tipo de transcendência está preservado na apropriação crítica ainda não exaurida da tradição religiosa, formadora de identidades, e *ainda* outro na negatividade da arte moderna. O trivial tem de poder ser rompido naquilo que é por excelência estranho, abissal, sinistro, que se recusa a ser assimilado ao previamente compreendido, ainda que não se esconda mais por trás dele privilégio qualquer.²⁷

26 H. Kleger e R. Müller (eds.), *Religion des Bürgers: Zivilreligion in Amerika und Europa*, Munique, Kaiser, 1986; H. Dubiel, *Zivilreligion in der Massendemokratie*, manuscrito, 1989.

27 C. Menke-Eggers, *Die Souveränität der Kunst*, Frankfurt/Main, Athenaeum, 1988.