



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O PODER CONSTITUINTE EM HANNAH ARENDT E JÜRGEN  
HABERMAS**

**EDISON ALENCAR CASAGRANDA**

**FLORIANÓPOLIS-SC  
2014**



**EDISON ALENCAR CASAGRANDA**

**O PODER CONSTITUINTE EM HANNAH ARENDT E JÜRGEN  
HABERMAS**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. Delamar J. Volpato  
Dutra

Florianópolis  
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da  
UFSC.

Casagrande, Edison Alencar

O Poder Constituinte em Hannah Arendt e Jürgen Habermas/Edison Alencar  
Casagrande/ orientador, Delamar J. Volpato Dutra– Florianópolis, SC, 2014.  
177 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências  
Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Jürgen Habermas. 3. Hannah Arendt. 4. Poder Constituinte. 5. Política.  
6. Direito. Dutra, Delamar Volpato. I. Universidade Federal de Santa Catarina. II.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

# O PODER CONSTITUINTE EM HANNAH ARENDT E JÜRGEN HABERMAS

Por

**Edison Alencar Casagranda**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

---

Coordenador do Curso

---

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra  
Orientador

## **Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Alessandro Pinzani  
Membro – UFSC

---

Prof. Dr. Altair Alberto Fávero  
Membro – UPF

---

Prof. Dr. Denilson Luis Werle  
Membro – UFSC

---

Prof. Dr. Gerson Luis Trombetta  
Membro – UPF

---

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira  
Membro – PUCRS

Florianópolis, 28 de Fevereiro de 2014.



## AGRADECIMENTOS

Agradeço às instituições que contribuíram para a realização deste trabalho: a *Universidade de Passo Fundo (UPF)*, pelo apoio através da concessão de Licença Pós-Graduação – LPG e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da *Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)* por ter possibilitado as condições adequadas para a efetiva realização deste trabalho. Aos professores e colegas do Curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo pela interlocução e pelo apoio incondicional. Ao Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra, a quem devo um agradecimento especial pela atenção e cuidado com que orientou este trabalho. Aos meus familiares, pelo apoio, compreensão e incentivo. A Graziela Zaltron de Oliveira pela dedicação, pela compreensão e, principalmente, por sua paciente e reconfortante companhia. E, por fim, a todos que, de uma forma ou de outra, contribuíram para a realização deste trabalho.



*É o apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, e este apoio não é mais que a continuação do consentimento que, de início, deu origem às leis. No governo representativo, o povo supostamente controla os que governam. Todas as instituições políticas são manifestações e materializações de poder, petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar. Era isto que Madison queria dizer com “todos os governos repousam na opinião. (ARENDDT, 2004a, p.120).*

*Como qualquer prática comunicativa, o processo constituinte possui um significado performativo. Ele provê uma perspectiva normativa a partir da qual as gerações posteriores podem criticamente apropriar-se da missão constitucional e de sua história [...]. [Desse modo] minha versão do significado performativo implícito na prática de elaboração de uma Constituição é a seguinte: os membros do povo fundam uma associação voluntária de cidadãos livres e iguais, e prosseguem no exercício do autogoverno, por mutuamente acordarem, uns com os outros, regulando, assim, sua vida em comum por meio do direito positivo e coercitivo, de um modo legítimo. Graças a esse conhecimento do que significa elaborar uma Constituição, qualquer cidadão pode se colocar, a qualquer momento, na posição de um constituinte e verificar se, e em que medida, as práticas e as regulações da deliberação e da tomada de decisão democrática encontram no presente as condições requeridas para procedimentos que conferem legitimidade. (HABERMAS, 2003f, p.193 – grifo nosso).*



## RESUMO

O trabalho analisa o tema do poder constituinte na perspectiva de Hannah Arendt e de Jürgen Habermas. A hipótese é de que Habermas, ao justificar a institucionalização do princípio do discurso, estaria, com isso, propondo a formalização do poder constituinte. Afinal, a prática constituinte, diz ele, supõe a institucionalização de formas de comunicação capazes de proporcionar a formação discursiva de uma vontade política racional. Isso, porém, até onde alcança nossa compreensão, não ocorre em H. Arendt, pois a mesma defende a tese de um poder constituinte calcado na geração espontânea do poder e sustentado pela promessa. Estima-se que Habermas queira avaliar a possibilidade de trazer o potencial inovador da revolução para o âmbito do Estado democrático de direito. Nesse caso, precisa ir além tanto da concepção que limita o poder constituinte, trazendo-o para dentro do sistema normativo estatal, visando à sua operacionalização através de instituições do próprio Estado, como da concepção que o define como uma manifestação política que não integra o próprio direito, caracterizando-se, portanto, como uma força social que cria o direito e, em seguida, recolhe-se para que a organização normativa da sociedade se realize no âmbito estatal. Habermas, nesse aspecto, parece seguir na direção intermediária, ou seja, na direção daqueles que acreditam que o poder constituinte pode ocupar uma dupla posição, definindo-se tanto como manifestação política que integra o ato revolucionário da fundação, quanto como força social que *permanece implícita*, como tensão, no cotidiano do legislativo e do judiciário. A tese, portanto, é de que a expressão *remains implicit*, utilizada por Habermas em *Direito e democracia*, parece sugerir que o poder constituinte se mantém operante mesmo depois da constituição do Estado democrático de direito, ou melhor, que o poder constituinte revolucionário continua a obrar no trabalho diário do legislativo e do judiciário. Tal tese encontra, ou parece encontrar, sustentação inclusive em Carl Schmitt quando afirma, no § 8 da sua clássica obra *Verfassungslehre (Teoria da Constituição)*, que quanto a permanência, resta ao o poder constituinte *sempre a possibilidade de seguir existindo* encontrando-se ao mesmo tempo acima de toda Constituição, que é derivada dele, de toda a determinação legal-constitucional, válida no marco dessa Constituição. Nessas condições, acredita-se que a natureza do poder constituinte, postulada por Schmitt, sugere, no que tange à ideia de permanência, certa convergência com aquela encontrada em Habermas, parecendo referir-se não somente a um ato ou momento, mas a um procedimento que abarca

vários momentos institucionais, vários agentes e várias forças intelectuais em disputa.

**Palavras-chave:**Jürgen Habermas. Hannah Arendt. Poder Constituinte. Política. Direito. Teoria do Discurso.

## ABSTRACT

This study analyzes the theme of constituent power from Hannah Arendt's and Jürgen Habermas' perspectives. The hypothesis is that when Habermas justifies the institutionalization of the discourse principle, he would be proposing the formalization of constituent power. After all, he asserts that the constituent practice presupposes the institutionalization of modes of communication which is able to promote the discursive formation of a rational political will. However, as far as we are concerned, this does not occur in H. Arendt, as she defends the view that constituent power is based on spontaneous generation of power and sustained by the promise. It is expected that Habermas wants to assess the possibility of joining innovative potential to the scope of the democratic State governed by the rule of law. In this case, it is necessary to go beyond the view that limits constituent power, bringing it to the normative state system which aims at the operationalization through the institutions of the State itself, such as the concept which defines it as a political demonstration that does not integrate its own law, thus characterizing it as a social force that creates the law and, then, is collected in order for the normative organization of the society to occur in a state level. In this aspect, Habermas seems to follow the intermediate direction, that is, the direction of those who believe that constituent power may occupy dual position, thus defining itself as political demonstration which integrates the revolutionary act of the foundation, as a social force which *remains implicit*, as tension, in the legislative and judiciary daily routine. Therefore, the view is that the expression *remains implicit*, used by Habermas in *Law and democracy*, seems to suggest that constituent power continues to operate even after the constitution of the democratic State, based on the rule of law. In other words, the revolutionary constituent power continues to work on the legislative and judiciary daily tasks. Such view encounters or seems to encounter support, including in Carl Schmitt, when he asserts in paragraph 8 of his classic work *Verfassungslehre (Constitution Theory)* that, in relation to permanence, it is left to the constituent power *Always the possibility to continue existing*, at the same time finding above all Constitution, which derives from it, of all constitutional and legal determination, valid in this Constitution landmark. In these conditions, it is believed that the nature of constituent power, postulated by Schmitt, suggests, regarding the idea of permanence, some convergence with that one found in Habermas, which seems to refer not only to an act or a moment, but to a procedure which

includes various institutional moments, several agents and intellectual forces in dispute.

**Key Words:** Jürgen Habermas. Hannah Arendt. Constituent Power. Politics. Law. Discourse Theory.

## SUMÁRIO

<b>1 – Introdução.....</b>	<b>17</b>
<b>2 - Ação, política e poder comunicativo: pontos de contato entre Habermas e H. Arendt.....</b>	<b>27</b>
2.1 - A competência comunicativa e a racionalidade da comunicação..	29
2.2 - Discurso, ação e poder: o modelo político de Hannah Arendt ....	36
2.2.1 - Poder e violência: diferentes aspectos da dominação política..	41
2.2.2 - A ação política e a dimensão comunicativa do poder.....	47
2.3 - Por um conceito amplo de política: a crítica de Habermas a H. Arendt.....	50
<b>3 – Revolução e poder constituinte: a fisionomia política do século XX.....</b>	<b>59</b>
3.1 - A especificidade das revoluções: a formação de uma nova mentalidade política.....	62
3.1.1 - Revolução e violência: o renascimento da política.....	67
3.1.2 - As Revoluções Francesa e Americana: a garantia da liberdade..	70
3.2 - Da revolução à fundamentação de um novo corpo político.....	73
3.2.1 – Revolução e poder constituinte: a fundamentação da autoridade política.....	77
3.2.2 - Originalidade e atualidade das revoluções: o exemplo francês..	82
3.3 - A consciência revolucionária: berço de uma nova mentalidade política.....	86
a) Uma nova consciência do tempo .....	87
b) Um novo conceito de prática política.....	87
c) Um nova idéia de legitimação.....	88
<b>4 – O direito como categoria de mediação social no quadro categorial da ação comunicativ.....</b>	<b>91</b>
4.1 – O problema da integração social: a ação comunicativa e o direito.....	91
4.2 – Do poder comunicativo ao poder administrativo: do sitiamento às eclusas.....	103
<b>5 – O poder constituinte no marco da teoria do discurso, da democraciae do direito em Jürgen Habermas.....</b>	<b>113</b>
5.1 - A relação entre direito e moral.....	115
5.2 - A institucionalização do princípio do discurso: o principio da democracia.....	123

5.3 – A teoria do discurso e o sentido performativo da prática constituente.....	134
<b>6 - Considerações Finais.....</b>	<b>155</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>161</b>

# 1 – INTRODUÇÃO

A modernidade, segundo Habermas, evidencia um importante período da história ocidental. Trata-se de uma época marcada por novidades na forma de atuar politicamente, de pensar o real, de produzir valores, etc. Nesse sentido, a modernidade, que deita raízes no Renascimento, caracteriza-se, principalmente, pela consolidação de um modo de pensar voltado para o futuro, para a novidade, para o porvir. A era moderna representa, portanto, um movimento libertário empenhado em substituir o passado por meio da constituição de novas realidades, de um novo tempo. Como expressa Habermas, em *O discurso filosófico da modernidade*, diferentemente do sentido dado pelo Ocidente cristão aos “novos tempos”, que não significavam outra coisa senão “a idade do mundo que ainda está por vir e que despontará somente com o dia do Juízo Final [...], o conceito profano de *tempos modernos* expressa a convicção de que o futuro já começou: indica a época, orientada para o futuro, que está aberta ao novo que há de vir”. (2000, p.9 – grifo nosso).

A modernidade, que faz frente às crenças vigentes nas sociedades tradicionais, caracteriza-se, basicamente, por uma profunda aceleração do tempo, com destaque para a coletividade humana que atua concretamente na definição dos próprios rumos. Na modernidade, o futuro e a história são consequências de uma coletividade atuante.

Enfim, com a modernidade, torna-se possível alcançar o futuro mediante um redesenho do presente. Assim, pensa Habermas, “o mundo novo, o mundo moderno, se distingue do velho pelo fato de que se abre ao futuro, o início de uma época histórica, repete-se e reproduz-se a cada momento do presente, o qual gera o novo a partir de si”. (2000, p.11). Ora, desse modo, na modernidade, o futuro é produzido no presente e o tempo se apresenta como projeção em direção ao porvir. O tempo é potência criadora e passa a indicar a essência da singularidade manifesta no registro da criação, da produção do novo. Nesse sentido, a modernidade, como berço de uma nova mentalidade, de uma nova concepção de tempo, configura-se como um momento histórico de ruptura com o passado, abandonando definitivamente a compreensão de tempo como destino inultrapassável, do qual nenhum de nós poderia escapar.

A verdade é que a modernidade traz para o âmbito das esferas culturais de valor (a política, a ciência, a moral, o direito, a arte, a economia, a religião, etc.), a autonomia necessária para que possam funcionar de acordo com uma lógica própria. (HABERMAS, 1987a, p.222). Essa autonomia, contudo, é necessária para que se possa romper

com o paradigma tradicional que subjugava e limitava todos os domínios da vida social a uma interpretação global do mundo. A sociedade moderna rompe, assim, com a concepção, predominante nas sociedades tradicionais, de que os diferentes domínios da vida social estão fortemente relacionados entre si. Em outras palavras, a modernidade e a conseqüente autonomia das diversas esferas culturais de valor, pôs fim à harmonia social preestabelecida pelas sociedades tradicionais e explicitou conflitos e tensões entre os diferentes domínios da vida social.

Nesse sentido, pode-se dizer que a sociedade moderna mostra-se como uma sociedade caracterizada pelo conflito e pelo dissenso. A questão, todavia, é compreender as estratégias de estabilização, utilizadas pela sociedade moderna, no intuito de garantir continuidade aos processos de produção e reprodução. Ou, como pergunta Habermas, quais as estratégias para “integrar socialmente mundos da vida em si mesmo pluralizados e profanizados, uma vez que cresce simultaneamente [diante do “poder-dizer-não”] o risco de dissenso nos domínios do agir comunicativo desligado de autoridades sagradas e de instituições fortes?” (2003a, p.46 – acréscimo nosso).

Em razão disso, a presente investigação procurará evidenciar não só os aspectos que possibilitaram uma resposta satisfatória a essa questão, mas também, e principalmente, como Habermas lida, a partir da teoria discursiva da política e do direito, com os problemas da legitimidade do poder comum e da autoridade das normas jurídicas. Afinal, como é possível, em cenários onde indivíduos e grupos movem-se em meio à pluralidade de opiniões, interesses e valores, fundar a autoridade do direito e a legitimidade da política?

Como lembra H. Arendt no texto *Que é autoridade?* - escrito em 1958 e publicado em 1961 entre os oito ensaios que integraram a obra *Entre o passado e o futuro* – a modernidade marca o fim de uma era, onde o poder político e a força normativa das leis fundavam-se na tríade romana da tradição, da religião e da autoridade. (2003, p.169). Com o auge da modernidade e, conseqüentemente, com o esfacelamento de um processo que buscava a sustentabilidade do poder e das leis num passado imemorial (HABERMAS, 2003a, p.184), o homem moderno tem pela frente o desafio de preencher, em termos de fundamentação, o vazio deixado pela perda de uma referência absoluta, que envolve tanto o direito quanto a política. Em outras palavras, a modernidade “impõe” ao homem moderno, desligado de autoridades sagradas e de instituições fortes, a necessidade de (re) fundar a legitimidade da política e a autoridade do direito.

A modernidade, o desencantamento das concepções religiosas e metafísicas de mundo, exige que os problemas de fundamentação sejam tratados a partir de uma perspectiva racional, ou melhor, a justificação de uma autoridade política deve, em contextos modernos, ocorrer em conformidade com os ditames da razão. Os contratualistas (Hobbes, Locke, Rousseau e Kant), considerando a especificidade de cada teoria, não apenas seguem a orientação de uma fundamentação secular para a política e o direito, com também estabelecem um padrão de legitimação racional. Dito de outro modo, ao formular a solução para o problema da fundamentação, os pensadores do contrato social sinalizam em uma mesma direção, ou seja, buscam legitimidade para o exercício do poder político e para as estruturas jurídicas, no consentimento racional dado por indivíduos livres e iguais (contrato social).

Não cabe aqui antecipar os argumentos de Habermas, mas apenas apontar para o fato de que, segundo ele, o empreendimento contratualista, salvadas e guardadas as devidas diferenças, não foi bem sucedido. Por isso, apoiado em Hannah Arendt, Habermas recusa a solução proposta pelos teóricos do direito racional e do jusnaturalismo, afirmando, por exemplo, que “a produção de um direito legítimo implica a mobilização das liberdades comunicativas dos cidadãos”. (2003a, p.185). Para ele, assim como para H. Arendt, o momento do político coincide com a criação de um espaço público onde se possa, antes de qualquer coisa, exercer a liberdade comunicativa.

H. Arendt parte, pois, de um modelo comunicativo de ação, afirmando por isso que o poder comunicativo resulta da capacidade humana não somente de agir ou de fazer algo, como de unir-se a outros e atuar em concordância com eles. (apud HABERMAS, 1980, p.101). Em H. Arendt, o agir em conjunto não visa apenas à realização de fins coletivos e/ou de interesses concretos, mas fundamentalmente à afirmação da autonomia humana.

Todavia, conforme Pinzani (2005, p.179), a referida afirmação acontece apenas em determinados momentos históricos, afinal, ser livre, para H. Arendt (1988, p.23), significa “a independência e a fundação de um novo corpo político”. Assim, a revolução se constitui, para ela, no histórico momento de afirmação da autonomia humana, onde a liberdade deve ser definida e compreendida como princípio, como capacidade de iniciar. Desse modo, “o poder político *par excellence* é [...] o poder constitucional – no sentido literal: o poder de constituir uma comunidade política, como no caso da revolução americana”. (PINZANI, 2005, p.179).

Como sabem os leitores de *Sobre a revolução*, Arendt defende a tese de que os revolucionários americanos foram mais bem sucedidos na tarefa de iniciar e constituir um novo corpo político do que os revolucionários franceses, os quais viram-se enredados pela pretensão de fazerem uma revolução social e acabaram por anular o espaço político.

Ao se reconhecer inspirado por H. Arendt e motivado a recolocar o problema da fundamentação da política e do direito nos termos da teoria do discurso, Habermas precisa rever, pelo menos parcialmente, sua crítica à interpretação arendtiana das duas revoluções. Do contrário, não poderia compartilhar, como compartilha, da compreensão de H. Arendt de que o momento de fundação do poder político é o momento de criação de um espaço público e de um poder constituinte capaz de garantir aos indivíduos as condições adequadas para que possam se reconhecer como sujeitos jurídicos dotados de certos direitos. Habermas precisa, portanto, revisar, pelo menos parcialmente, o que apresentou em *História das duas revoluções* (1966) e em *Direito Natural e Revolução* (1963). Nestes dois textos, contrariando H. Arendt, Habermas afirma que a diferença entre as duas revoluções, americana e francesa, é gritante. E, que “os americanos só tomaram consciência do caráter revolucionário da fundação do seu Estado quando se olharam no espelho da guerra civil francesa”. (HABERMAS, 1986, p.202). Acredita, então, que, apesar de os revolucionários, de ambos os continentes, recorrerem aos princípios do direito natural moderno, o fazem por motivações absolutamente distintas. Enquanto os franceses buscavam nesses princípios, a justificativa necessária para a derrubada do *Ancien Régime*, os colonizadores americanos procuravam nos direitos do homem, elementos que lhes possibilitassem legitimar sua independência frente ao Império Britânico. Na verdade, ao se referirem à *Declaração de Direitos* (*bills of rights*), os revolucionários americanos pretendiam inventariar direitos já usufruídos pelos cidadãos britânicos. Nesse caso, diz Habermas, a referência à *Declaração de Direitos*, fundada no direito natural universal, tem um único objetivo, a saber, o de “emancipar-se da metrópole”. Entretanto, no caso dos franceses, a *Declaração de Direitos* referia-se a um conjunto de intenções completamente diferentes. Buscavam, essencialmente, fundar um direito radicalmente novo. Assim, pensa Habermas, enquanto “na França, o sentido revolucionário da declaração apoia-se no objetivo de fundar uma nova constituição, na América, o objetivo é apenas o de garantir a independência [...]”. (1986, p.202).

A verdade é que Habermas reconhece a importância do fenômeno revolucionário para as teorias políticas contemporâneas. Em *Soberania do povo como processo* (1988), por exemplo, propõe-se a analisar o fenômeno revolucionário (francês) e avaliar a sua contribuição para os atuais processos de democratização. Em entrevista concedida à Bárbara Freitag, em 1989<sup>1</sup>, Habermas, quando indagado sobre a possibilidade da ideia de revolução se constituir atualmente apenas em uma reminiscência romântica de um patrimônio superado, ou em um paradigma de futuras mudanças sociais, afirma que não compartilha da leitura de François Furet, que declara querer acabar com a revolução, e defende a tese de que a Revolução legou à humanidade, de forma duradoura, a consciência do surgimento de uma nova mentalidade. Literalmente, afirma que:

A consciência revolucionária que surgiu na época é berço de uma nova mentalidade, que hoje é força-motriz, não revolucionária, dos processos de democratização. Uma consciência histórica que rompe com o tradicionalismo das continuidades aceitas de modo cego e fatalístico, uma compreensão da prática política sobre o signo da autodeterminação e da auto-realização e, finalmente, a confiança num discurso público racional capaz de legitimar a dominação política, fazem parte dessa mentalidade. São as características de um conceito intramundano do político, que em nada perdeu de sua atualidade. (FREITAG; HABERMAS, 2005, p.245).

Nesse ponto, Habermas refere-se à Revolução Francesa. Porém, em *Direito e Democracia* (2003a, p.188), trata também da importância da leitura de H. Arendt sobre a Revolução Americana. Afirma, por exemplo, que H. Arendt, ao utilizar como referência o modelo da força constituinte americana, consegue examinar os diferentes eventos históricos, a fim de compreender o fenômeno da relação entre poder comunicativo e a produção legítima do direito. Nesse sentido, a leitura que H. Arendt faz da Revolução Americana mostra-se fundamental para a tarefa de Habermas de demonstrar por que a produção de um direito

---

<sup>1</sup> . Essa mesma entrevista foi incluída por Habermas na coletânea *Die nachholende Revolution*, publicada na Alemanha em 1990. Cf. também, HABERMAS, Jürgen. *La rivoluzione in corso*. Milano: Feltrinelli, 1990.

legítimo implica a mobilização das liberdades comunicativas dos cidadãos.

O esforço de Habermas em querer ir além de H. Arendt, deve-se ao fato de que, segundo ele, ela não mostra como os cidadãos associados podem estabelecer direito legítimo e nem como o poder comunicativo pode se estender para além da prática constituinte. Ele acredita, nesse sentido, ser necessário repensar o conceito do poder político, estabelecendo uma diferenciação entre a política como formação da opinião e da vontade e a política como administração, afinal, a política não pode continuar a coincidir apenas com a prática daqueles que falam entre si.

A questão, portanto, passa a ser não apenas a de como garantir o fluxo comunicativo entre essas duas dimensões da política, mas também, e tão fundamental quanto, a de como garantir que o direito possa ter sua legitimidade comunicativa espalhada para além do ato de sua fundação como sistema jurídico, alastrando-se, inclusive, para o âmbito da existência concreta de normas que, conforme essa dinâmica, adquire sentido performativo; sinalizando para a ideia de um poder constituinte que não se encerra no movimento revolucionário e que se prolonga para os contextos de uma democracia constitucional.

Diante disso, não há como negar, conforme a leitura de H. Arendt, que as revoluções modernas outorgaram um importante legado para a construção de uma teoria do poder constituinte e, conseqüentemente, para a consolidação do conceito moderno de *Constituição*, além, é claro, de levar a uma reconfiguração radical da relação entre política e direito, abrindo caminhos para que esta relação pudesse, progressivamente, vir a ser interpretada como uma conexão interna entre direito e democracia.

Diante do exposto até o momento, convém destacar que o objetivo principal deste trabalho é, primeiro, demonstrar a viabilidade do conceito de poder constituinte tanto no contexto da teoria arendtiana da política quanto âmbito do marco teórico da teoria do discurso de Habermas e, segundo, buscar explicitar o modo como esses autores articulam este conceito no âmbito da política e do direito. O conjunto desse objetivo encontra-se desdobrado em quatro capítulos.

O esforço desenvolvido no *primeiro capítulo* consiste em apresentar os argumentos que aproximam Habermas de H. Arendt, mais especificamente, o argumento que permite a conclusão de que a formulação arendtiana do conceito de ação apresenta um potencial teórico importante para que se possa pensar o fenômeno do poder, partindo não da ideia de um sujeito individual que se propõe a um

objetivo e escolhe os meios apropriados para realizá-lo, mas da ideia de formação de uma vontade comum a partir de uma comunicação dirigida ao alcance de um acordo. Nesse sentido, o presente capítulo procura, num primeiro momento, reconstruir, a partir da teoria de H. Arendt, a relação entre ação e discurso, poder e violência; e, num segundo momento, evidenciar a importância de cada um desses conceitos não apenas na fundamentação da dimensão comunicativa do poder, mas também, e fundamentalmente, para explicar que aspectos dessa leitura podem contribuir para o propósito de Habermas de fundamentar um conceito amplo de política.

O *segundo capítulo* é uma exposição da investigação realizada por H. Arendt sobre a história das duas revoluções, a francesa e a americana. Procura mostrar, através do histórico exemplo das revoluções, que ninguém possui verdadeiramente o poder e que ele brota da ação conjunta entre os homens. Ao tratar da história das duas revoluções, H. Arendt, com o discernimento que lhe é peculiar, aponta tanto para os avanços como para os limites destes movimentos. Nesse sentido, ela chama atenção para o fato de que o espírito revolucionário se perde diante do fracasso gerado pela incapacidade de instauração do ideal de liberdade. No âmago da Revolução Francesa, por exemplo, o ideal de liberdade acabou substituído pelo bem-estar do povo e pela satisfação das necessidades impostas pela exigência da sobrevivência. Todavia, entre os americanos, não foi diferente: apesar das condições iniciais favoráveis à garantia da liberdade, o sistema de representação acabou por impedir o povo de engajar-se politicamente – há liberdade, mas não há onde exercer efetivamente essa liberdade.

Apesar de tudo, não há como negar que a experiência revolucionária americana constituiu, aos olhos de H. Arendt, o modelo da autêntica fundação política. Assim, política e revolução estão diretamente relacionadas e intimamente comprometidas com a exigência da natalidade, ou seja, com a experiência do ser livre e com a capacidade humana de começar algo novo.

Em razão disso, a reflexão de H. Arendt interessa a Habermas, não apenas por que contribui para que se possa repensar, para além dos moldes da teoria clássica (Emmanuel Sieyès), a relação entre poder constituinte e poder constituído, mas também porque seu experimento com as revoluções possibilitou o surgimento de uma nova mentalidade, que hoje, como diz Habermas, é força motriz para que se possa pensar os processos de democratização.

No *terceiro capítulo*, busca-se demonstrar, com Habermas, não somente que o processo de integração da comunidade passa

necessariamente pelo caráter emancipatório do direito, mas também que essa conquista será fundamental para que se possa, no capítulo seguinte, reposicionar o ideal da prática constituinte definindo-a como um evento permanente, construído diuturnamente frente à necessidade de aplicação, interpretação e complementação das normas constitucionais. Diante disso, o objetivo do capítulo consiste em situar o lugar da categoria direito no quadro categorial da teoria da ação comunicativa, evidenciando, apoiado no modelo das eclusas, seu papel de mediação entre as dimensões comunicativa e administrativa do poder.

No *quarto e último capítulo*, pretende-se justificar a hipótese de que Habermas, em sua teoria discursiva da política e do direito, explicita aspectos fundamentais do que poderia constituir sua teoria do poder constituinte, afinal, ao tratar, por exemplo, da co-originariedade entre autonomia pública e privada sinaliza para a necessidade de os indivíduos não apenas se reconhecem como autores e destinatários das leis, mas também como sujeitos capazes de eleger, mediante discurso, quais direitos querem institucionalizar. Habermas, segundo esta hipótese, associa discurso e poder constituinte, entendendo que *a situação ideal de falar* reproduz, em termos contratualistas, exigências importantes da prática constituinte. Por isso, acredita-se que, com Habermas, seja pelo princípio da democracia associado à razão comunicativa, seja pelo princípio da moralidade pós-convencional, contido em sua definição de razão prática, o discurso assume papel constitutivo do poder constituinte.

Para Habermas, a explicitação do significado de uma prática constituinte supõe que o princípio da democracia, enquanto força de legitimação, seja consequência do entrelaçamento entre o princípio do discurso e a forma direito. Para ele, todavia, esse entrelaçamento pode ser reconstruído em dois tempos. “Começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito de liberdades subjetivas de ação em geral [...] e termina com a institucionalização jurídica das condições de um exercício discursivo da autonomia política. (2003a, p.158). Esse cenário, porém, remete ao que se poderia denominar de conceitualização abstrata do poder constituinte. Entretanto, na prática, os direitos fundamentais são criados em contextos históricos bem determinados e com conteúdos concretos. Por isso, no intuito de complementar a hipótese de trabalho, acredita-se que em Habermas a prática do poder constituinte não se faz apenas de forma idealizada, mas também no confronto com a faticidade do direito e com os riscos inerentes às decisões tomadas pelos sujeitos do direitoque, nesse contexto, assumem a condição de autores e destinatários do direito.

Assim, o processo constituinte adquire, com Habermas, a condição de um procedimento discursivo/linguístico, evidenciando a perspectiva de que indivíduos e instituições se organizam e se reorganizam em grupos distintos na construção do discurso em conformidade com a pauta do debate. Nesse sentido, ao associar discurso e prática constituinte, Habermas não só impede a redução da figura de titular do poder constituinte a uma entidade coletiva, mas também possibilita a configuração de uma titularidade dinâmica e muito mais adequada à realidade. Afinal, a teoria do discurso, assevera Habermas, “não torna a efetivação de uma política deliberativa dependente de um conjunto de cidadãos coletivamente capazes de agir, mas sim da institucionalização dos procedimentos que lhe digam respeito”. (2002, p.280).

Deste modo, altera-se significativamente a concepção de soberania popular e, em consequência, a noção de titularidade do poder constituinte. Diferente, por exemplo, das teorias modernas, que não concebem o poder constituinte como um procedimento linguístico/discursivo e que não se dão conta, em função disso, de que o titular desse mesmo conceito não pode se corporificar em entidades coletivas, Habermas lança, em *A inclusão do outro* e, antes ainda, em *Soberania do povo como processo*, a concepção de uma soberania popular sem sujeito. A verdade, diz Habermas, é que “quando se sacrifica a formação de conceito ligada à filosofia do sujeito, a soberania não precisa se concentrar no povo de forma concretista, nem exilar-se na anonimidade de competências atribuídas pelo direito constitucional”. (2002, p.283). Trata-se, portanto, de uma soberania popular que se sublima, assumindo “a forma de interações herméticas que se estabelecem entre uma formação da vontade institucionalizada juridicamente e esferas públicas mobilizadas culturalmente”. (2003b, p.273).

Em outras palavras, o conceito procedimental de soberania popular, responsável por garantir a institucionalização da liberdade comunicativa dos cidadãos, possibilita a superação da imagem republicana de um poder centrado no povo e/ou em assembléias populares, bem como a ideia de um poder constituinte fundado na práxis autodeterminativa de seus cidadãos. Assim, a concepção de uma soberania popular sem sujeito, dissolvida comunicativamente e fazendo-se valer no poder dos discursos públicos, toma forma nas decisões de instituições de formação de opinião e vontade concebidas de forma democrática, demonstrando, por exemplo, que a titularidade do poder

constituente não pode se referir singularmente a nenhum de nós, porém, ao mesmo tempo envolve a todos nós.

Em razão disso, a práxis constituinte que concebe o indivíduo como autor e destinatários das leis, também possibilita uma leitura aberta e dinâmica da lei fundamental. A teoria discursiva de Habermas reposiciona o ideal da prática constituinte, afastando-a da compreensão de um evento excepcional e aproximando-a da definição de um evento permanente, que se constrói diuturnamente. Assim, o poder constituinte não fica restrito, como ocorre com o modelo revolucionário, ao “ato de fundação”. Para Habermas, o ato da fundação da constituição deve ser sim, interpretado como um corte na história nacional, como a fundação de um novo tipo de prática com significado para a história mundial. Todavia, trata-se apenas do início. O que Habermas quer deixar claro, entretanto, é que não existe apenas esse “início” e que o sentido performativo dessa prática, destinada a produzir uma comunidade política, foi apenas enunciado no teor da constituição. A verdade é que “ele continua dependente de uma explicação reiterada, no decorrer das posteriores aplicações, interpretações e complementações das normas constitucionais”. (HABERMAS, 2003e, p.167). Assim, a práxis constituinte, que de início se atrela ao princípio do discurso e à forma direito, prolonga-se para além desse começo, institucionaliza-se e adquire sentido performativo, possibilitando “a todas as gerações posteriores [na linha dessa compreensão dinâmica da constituição] enfrentar a tarefa de atualizar a substância normativa inesgotável do sistema de direitos estatuído no documento da constituição”.(HABERMAS, 2003e, p.165).

## **2 - AÇÃO, POLÍTICA E PODER COMUNICATIVO: PONTOS DE CONTATO ENTRE JÜRGEN HABERMAS E HANNAH ARENDT**

Como ocorre a integração social e quais são, no contexto de sociedades plurais e complexas, os critérios de legitimação política constituem-se aspectos fundamentais para a discussão que estamos propondo nesse trabalho. A tese de Habermas, evidenciada em teoria da ação comunicativa, é de que tanto a racionalidade instrumental estratégica quanto a concepção da racionalidade funcional não são suficientes para responder satisfatoriamente as questões que explicitam esse desafio. Nesse contexto, motivado pela necessidade de superar as dificuldades que essas teorias enfrentam para explicar a integração social e a legitimação política, Habermas se propõe a apresentar um novo sentido para o conceito de racionalidade, transportando o conceito de razão para o âmbito do “*medium* linguístico, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam”. (2003a, p.20). Sobre isso pondera: “eu resolvi encetar um caminho diferente, lançando mão da teoria do agir comunicativo: substituo a razão prática pela comunicativa”. (HABERMAS, 2003a, p.19).

Preocupado em esclarecer os fundamentos normativos da democracia, Habermas atrela a razão prática à ação comunicativa, partindo da intuição de que neste modelo de ação encontra-se implícito um determinado “conceito de autonomia que se manifesta no pressuposto de uma prática dialógica do entendimento mútuo”. (WERLE, 2008, p.108). Dito de outro modo, sem se apoiar em concepções supraempíricas de razão e de autonomia, Habermas procura reconstruir os pressupostos normativos implícitos num tipo de ação onde os sujeitos se orientam mais pela busca do entendimento do que pela exigência da eficácia e do sucesso. No modelo comunicativo de ação, os indivíduos buscam alcançar o entendimento mútuo, formando acordos, compromissos e consensos em torno de propósitos comuns, valores ou normas. Assim, pensa Habermas, “a razão comunicativa, ao contrário da figura clássica da razão prática, não é a única fonte de normas do agir. Ela possui um conteúdo normativo, porém somente na medida em que o que age comunicativamente é obrigado a apoiar-se em pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual”. (2003a, p.20).

Habermas, todavia, credita parte dessa importante mudança à sua leitura da teoria arendtiana da ação. Para ele, H. Arendt busca de forma sistemática, em *A Condição Humana* (1958), dissolver supostas confusões conceituais produzidas pela modernidade e que resultavam na

redução do conceito de ação, restringindo a prática política a um modelo de ação instrumental e estratégica. Nesse sentido, conforme será demonstrado mais adiante, pode-se dizer que a teoria habermasiana da ação comunicativa mantém um importante ponto de contato com o conceito arendtiano de ação. Afinal, Habermas parece concordar, inicialmente, com H. Arendt, admitindo não só o caráter espontâneo e criativo da ação, mas também o fato de que a formulação arendtiana do conceito de ação comunicativa poderá lhe oferecer os elementos necessários para uma boa explicação do fenômeno do poder, como formação de uma vontade comum em uma comunicação dirigida ao alcance de um acordo. Assim, olhando pela perspectiva da leitura habermasiana, se poderia tranquilamente admitir que H. Arendt, ao seu modo, teria antecipado a introdução de um modelo comunicativo no âmbito da *Öffentlichkeit*. (KOHN, 2010, p.67).

Dessa forma, pretende-se, no presente capítulo, não apenas retomar aspectos da teoria habermasiana da ação comunicativa, mas também evidenciar possíveis pontos de contato entre a filosofia de Habermas e a teoria política de H. Arendt. Afinal, o propósito de Habermas é evidenciar, sem desconsiderar a importância de H. Arendt, a possibilidade de fundamentar uma teoria política sobre as bases de um conceito ampliado de razão. Pois, para ele, a política não é apenas sistema e, por isso, não pode ser reduzida à lógica instrumental. Antes, porém, é possível identificar no processo político a presença de elementos comunicativos, como, por exemplo, no complexo parlamentar e nas redes, ditas periféricas, da esfera pública política. Assim, Habermas reconhece a existência e a necessidade desses e de outros elementos comunicativos, afirmando a tese de que o sistema político precisa ser constantemente regenerado pelo fluxo comunicativo, pois, do contrário, a política seria apenas sistema, definindo até o ponto em que a legitimidade da ordem de dominação não pudesse mais ser reconhecida pelo conjunto dos cidadãos.

Nesse contexto, o capítulo segue analisando a ideia de competência comunicativa e racionalidade comunicativa [2.1], a relação entre os conceitos de discurso, ação e poder no modelo político de H. Arendt [2.2], e, por fim, a noção de um conceito amplo de política, a partir das perspectivas de Habermas e de H. Arendt [2.3].

## [2.1] A competência comunicativa e a racionalidade da comunicação

Habermas, em *Teoria da Ação Comunicativa*, apresenta a tese de que a estabilização do enorme potencial de conflito e dissenso, próprio do surgimento da sociedade moderna, ocorre através da diferenciação da racionalidade das ações sociais, ou melhor, da diferenciação entre ação estratégica e ação comunicativa.

A questão é, todavia, identificar o que há de diferente nessas duas dimensões da racionalidade. De um lado, a racionalidade remete à orientação das relações dos homens com o mundo dos objetos e, de outro, à orientação das relações dos homens entre si. De acordo com Gabriel Cohn,

a primeira corresponde ao universo do *trabalho*, do controle sistemático sobre o mundo das coisas, e tem um caráter *instrumental*; a segunda remete ao mundo das relações interpessoais, à *interação*, e tem um caráter *comunicativo*. No primeiro caso, acionam-se objetos tendo em vista *resultados*; no segundo, estabelecem-se relações com pessoas visando o *entendimento*. (1993, p.66 – grifo do autor)<sup>2</sup>.

Para Habermas, a sociedade moderna consegue superar as adversidades explicitadas pelo enorme potencial de conflito e dissenso, maximizado com a ruptura da harmonia preestabelecida pela sociedade tradicional, recorrendo a um modelo de ação orientada para o êxito. Não

---

<sup>2</sup> . Na sequência Cohn (1993, p.66) recorda que, para Habermas, a essas duas dimensões da racionalidade acrescenta-se um importante caso “misto”, ou seja, uma modalidade de ação que combina elementos das outras duas. Cohn refere-se ao caráter estratégico da ação, onde as relações interpessoais ocorrem de tal forma, que um dos parceiros da interação funciona como meio para que o outro possa alcançar um resultado. Assim, o termo “misto” é utilizado para mostrar que nesse tipo de ação todas as relações, inclusive as interpessoais, estão voltadas para o êxito. Por isso, acredita que uma relação de caráter estratégico seja “uma relação interpessoal, como a comunicativa; mas, não sendo orientada para o entendimento compartilhado e sim para obter-se um resultado, tem um caráter instrumental”. Assim, a ação estratégica e a ação comunicativa devem ser concebidas como dois tipos distintos de ação. (HABERMAS, 1987a, p.367).

se trata, entretanto, de eliminar completamente tais potenciais. O dissenso e os conflitos são apenas limitados pela lógica da ação instrumental, no sentido de garantir, de forma pontual, a reprodução material da sociedade. Nesse modelo de racionalidade, os atores sociais, como se disse acima, não passam de meros objetos, não são sujeitos dotados de opiniões, de concepções de mundo e de crença, mas meios para a consecução de determinados fins. Por isso, a neutralização do potencial de conflito, de acordo com o modelo de ação orientada para o êxito, restringe estabilidade ao âmbito da reprodução material, viabilizando, por exemplo, entre outros aspectos, “o sucesso de produzir mercadorias, de comprar e vender mercadorias segundo regras, de administrar a aplicação das leis segundo critérios impessoais e de assegurar a infra-estrutura necessária para a circulação de bens e pessoas”. (NOBRE, 2008, p.20).

Todavia, a neutralização instrumental não é a única maneira de se lidar com o conflito e o dissenso. De acordo com Habermas, a discussão racional é outra possibilidade de se lidar com os problemas advindos do surgimento da sociedade moderna. Para ele (1987a, p.367), é através da ação comunicativa, “onde os planos de ação dos atores implicados não se coordenam através de um cálculo egocêntrico de resultados, mas mediante atos de entendimento”, que se pode ouvir o maior número possível de vozes e buscar dirimir as consequências de uma sociedade marcada pelo dissenso e por um enorme potencial de conflito.

Com o objetivo de buscar o entendimento entre os participantes da discussão, a ação comunicativa permite a reprodução simbólica da sociedade e, portanto, uma interpretação diferenciada sobre o sentido do conflito e do dissenso. Os potenciais de conflito e dissenso não são interpretados, pelo modelo da ação comunicativa, unicamente como expressão de interesses inconciliáveis. Para Habermas, a divergência de opiniões, bem como as diferentes perspectivas de interpretação da realidade, segundo a dinâmica e a lógica de cada esfera cultural de valor, não são o obstáculo, mas o combustível que impulsiona a busca do entendimento. Assim, na ação de tipo comunicativo, os participantes, caso acreditem ter encontrado falhas no procedimento de discussão, têm direito a argumentar e a discordar dos resultados alcançados. Nesse ponto, faz-se necessário considerar que o modelo comunicativo constitui outra maneira, diferente da instrumental, de lidar com o dissenso e o conflito. Aqui eles não precisam ser eliminados, mas apenas transformados em objetos de uma discussão livre de impedimentos,

afinal, nesse modelo de ação, os indivíduos são convidados a participar, inclusive, da eleição das próprias regras da discussão.

Cientes dos inúmeros obstáculos que tentam impedir a efetiva realização de uma ampla discussão, os indivíduos envolvidos com a busca do entendimento têm de admitir, caso queiram se comunicar, a possibilidade de uma comunicação não distorcida, transformando a ação comunicativa na condição que “permite perceber os obstáculos que distorcem nossas tentativas cotidianas de entendimento mútuo e abrem a perspectiva de uma crítica desses obstáculos à genuína comunicação”. (NOBRE, 2008, p.22).

Na compreensão de Habermas há, na ação comunicativa, a manifestação de uma racionalidade e, conseqüentemente, a presença de uma dimensão emancipatória. A questão, entretanto, é compreender como a racionalidade pode se manifestar nessa modalidade de ação. Ou ainda, como Habermas define a racionalidade comunicativa. O autor defende que a racionalidade não é atributo da sociedade como um todo e, muito menos, expressão de alguma entidade abstrata (a Razão). Expressa, antes, que a racionalidade é um processo, onde parceiros da interação podem, a qualquer momento, por sua disposição e capacidade, sustentar discursivamente suas posições. Literalmente, Habermas afirma que a racionalidade comunicativa refere-se a um sistema de pretensões de validade que “pode ser entendida como uma disposição dos sujeitos capazes de linguagem e de ação”. (HABERMAS, 1987a, p.42). Nesse caso, *disposição* e *capacidade* são fundamentais e indissociáveis, pois, do ponto de vista dos atores da ação comunicativa, garantem o que Habermas chama de competência comunicativa, já que “a capacidade discursiva traduz-se precisamente na disposição a praticá-la”. (COHN, 1993, p.69).

Para Habermas, a ação comunicativa não apenas amplia e viabiliza a possibilidade de unificação entre mundo da vida e sistema, mas também remete a uma teoria da racionalidade, a um conceito amplo de razão. Ao formular o conceito de razão comunicativa, entendido como base da teoria do agir comunicativo, Habermas pretende encontrar os pressupostos universais da validade da fala. Para tanto, toma em consideração a proposta de Apel, de abandonar a perspectiva do observador de fatos comportamentais, pressupondo, em nós mesmos e nos outros, as condições normativas de possibilidade do entendimento. Nesse contexto, Habermas afirma que “todo o agente que atue comunicativamente tem que estabelecer, na execução de qualquer ato de fala, pretensões universais de validade e supor que tais pretensões possam desempenhar-se”. (1997a, p.300).

Ora, as condições de possibilidade para o entendimento, somente poderão ser viabilizadas mediante a identificação das pretensões de validade, estabelecidas por intermédio do discurso. Assim, para que o entendimento possa ser garantido, torna-se necessário o estabelecimento das seguintes pretensões de validade: inteligibilidade, verdade, veracidade e retitude<sup>3</sup>.

Conforme observa Habermas, na obra *Teoria da Ação Comunicativa: complementos e Estudos prévios*, Apel tem chamado a atenção ao trabalho desenvolvido pela Filosofia Analítica sobre a falácia abstrativa. Segundo ele, nas análises lógicas da linguagem, que tem Rudolf Carnap como seu principal representante, predomina a orientação acerca da função das propriedades sintáticas e semânticas dos produtos simbólicos. (1997, p.303). Ao priorizar a análise formal da linguagem (sintaxe, fonética, semântica) e ao relegar a dimensão da pragmática ao âmbito da investigação empírica, os linguistas estariam viabilizando o que se pode chamar de corte abstrativo em linguagem. Trata-se, na verdade, da separação entre língua e fala, sendo a primeira compreendida como estrutura e a segunda como processo. Habermas alerta, nesse sentido, para a necessidade de realizar a análise formal não somente da linguagem (oração), mas também da fala (emissão); pois, dessa forma, ambas poderiam ser analisadas na perspectiva metodológica das ciências reconstrutivas.

No texto *Pragmática Universal*, escrito em 1976, Habermas alerta para a dimensão do uso da linguagem. Nesse texto, fica evidente sua preocupação com a relação entre a linguagem e seus usuários. O que

---

<sup>3</sup> . É preciso, nesse contexto, mostrar, por motivos didáticos, a diferença entre ação comunicativa e discurso. A necessidade dessa distinção é mencionada por Habermas no *Posfácio de Conhecimento e Interesse* (1973). Essa rápida distinção, entretanto, é melhor apresentada no texto que trata do significado da Pragmática Universal (1976). Sobre essa diferença escreve Margaret Canovan: “At the lower level, *communicative* action, the participants share a background consensus that they can take for granted, so that their communication can produce an agreement related directly to practice. If the background consensus should be questioned, however, and fundamental matters of principle raised, then the participants can move to the higher level of *discourse*. Discourse is concerned purely and simply with establishing the truth in matters of principle, and if it is to take place considerations of immediate practical relevance must be put aside, and the participants must be free to pursue the search for truth, however many presuppositions they need to question”. (1983, p.110).

está em jogo não é, como acabamos de anunciar acima, a dimensão sintática e/ou semântica da linguagem, mas sim, a pragmática. Na visão de Gabriel Cohn,

o que está em jogo, quando Habermas estuda a linguagem, não é a dimensão mais formal, das regras de relação entre os signos (uma sintática), nem mesmo a dimensão das relações entre os significantes lingüísticos e as suas referências (uma semântica), mas sim a relação entre a linguagem e seus usuários (uma pragmática). E isso se faz na busca do esclarecimento das relações dos próprios usuários entre si, em redes de relações de crescente amplitude. (1993, p.65).

Habermas, através da teoria dos atos de fala de Austin, busca realizar a tarefa da pragmática universal, a saber, “identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível [...]. [Para isso, parte] do pressuposto de que as outras formas de ação social, como, por exemplo, a luta, a concorrência, o comportamento estratégico podem ser derivadas de uma ação orientada ao entendimento”. (1997a, p.299).

No entender de Austin (1990), a força ilocucionária constitui o sentido de uma oração, que pode ser emitida em atos de fala. Todavia, através de atos de fala fazemos afirmações que nos permitem transformar orações em ações, visto que neste contexto a emissão possui, numa linguagem habermasiana, pretensões de validade objetivas. É necessário destacar ainda que toda e qualquer emissão deve pressupor uma relação, mesmo que implicitamente, entre falante e ouvinte. Assim, poderíamos “dizer que a força ilocucionária de um ato de fala consiste em fixar o modo do conteúdo emitido”. (HABERMAS, 1997a, p.333).

Ora, ao emitir uma oração, inserimo-la num determinado contexto, onde estão situadas as relações de interação. Para Habermas, a relação de interação é previamente estabelecida por meio de emissões realizativas, que pressupõe a existência de ao menos dois sujeitos capazes de linguagem. Contudo, o ato de fala vem acompanhado de uma força ilocucionária, o que nos permite classificá-lo como emissão lingüística acompanhada de ação.

Segundo Habermas, os atos de fala ilocucionários, que viabilizam a transformação das emissões em ações, são acompanhados do que chama de força gerativa. Para ele, somente se obtém um ato de fala quando se estabelece uma relação entre falante e ouvinte. Todavia, é

necessário transcender os limites da mera relação, ou seja, não basta haver somente a relação falante-ouvinte, é necessário que aquele que ouve compreenda e aceite o conteúdo da fala. Por isso, a força gerativa possui um papel fundamental. De acordo com Habermas, ela [a força gerativa] “consiste, pois, que o falante, na execução de seu ato de fala, o realize de tal sorte sobre o ouvinte que este possa estabelecer com ele uma relação interpessoal”. (1997<sup>a</sup>, p.334).

Dessa forma, a exigência das teorias da comunicação, que tem como objetivo orientar a ação ao entendimento, não é de que os atos de fala sejam somente executados e aceitos, mas, sobretudo, que possam ser entendidos e aceitos por outros sujeitos capazes de linguagem, viabilizando o que Habermas chama de relação interpessoal. Nesse sentido, o potencial emancipador da ação comunicativa manifesta-se na relação sujeito-sujeito. Trata-se de uma relação interpessoal, onde cada sujeito passa a regular suas ações por meio de normas de convivência.

O processo interativo é garantido, de modo espontâneo, quando as pretensões de validade forem consensualmente reconhecidas pelos sujeitos da interação. O consenso, entretanto, é perturbado quando qualquer uma destas pretensões (inteligibilidade, verdade, veracidade e retitude) for abertamente contestada. Na opinião de Habermas, as dúvidas quanto à inteligibilidade dos conteúdos e/ou quanto à veracidade do interlocutor podem ser problematizadas e resolvidas no âmbito da própria interação. Porém, quando as dúvidas recaem sobre o conteúdo proposicional (verdade) e/ou sobre as normas subjacentes ao comportamento (retitude), a problematização só poderá ocorrer fora do contexto da interação, ou seja, no contexto do discurso. No discurso, conforme a síntese de Freitag e Rouanet,

todos os *Geltungsansprüche* ficam suspensos até que a **afirmação** seja confirmada ou refutada, e até que a **norma** seja considerada legítima ou ilegítima. No discurso, ficam postos fora do circuito – “virtualizados” – todos os interesses e motivos característicos da interação normal. Nele, o único motivo admitido é a busca cooperativa da verdade, à base do melhor argumento. (1993, p.18, grifo nosso).

O consenso, quanto à legitimidade ou não de uma norma, é debatido no âmbito do discurso prático, enquanto que o consenso quanto à verdade ou à falsidade de uma afirmação, é analisado no contexto do

discurso teórico. Por meio da teoria consensual (justificação discursiva), Habermas pretende eliminar o abismo, alimentado principalmente por Max Weber e pelos positivistas modernos, entre proposições descritivas e proposições prescritivas. Ou seja, de acordo com Habermas, através da teoria consensual, as questões relativas a valores (proposições prescritivas) – ou, conforme a tradição grega, *à vida desejável* – também são, no contexto do discurso prático, suscetíveis de serem verdadeiras.

A racionalidade da comunicação reside, nesse sentido, na ação de construir consensos bem fundados. É importante ressaltar, entretanto, que o consenso racional não é atributo de algo dado, mas ato. O que está em jogo não é a simples compreensão do que é transmitido, mas sim, o entendimento mútuo. A ideia de consenso racional, estribado na razão, pressupõe argumentantes capazes de – através de um processo discursivo – explicar reflexivamente suas reivindicações, bem como defendê-las mediante a apresentação de razões que justifiquem a posição assumida. Ocorre que,

[...] em determinadas circunstâncias, o consenso racional, obtido mediante discursos livres de quaisquer coerções além das impostas pela exigência de se apresentarem razões, não tem como realizar-se. [E o consenso racional] é substituído por consensos viciados pela incorporação, no interior do próprio processo comunicativo, de outras coerções relativas à dominação, numa “comunicação sistematicamente distorcida”. (COHN, 1993, p. 68 – grifo do autor).

Com a distorção da comunicação, motivada pela forte presença da dominação, tem-se a substituição do entendimento mútuo pela obediência. E a questão fundamental passa a ser: “distinguir o falso consenso do verdadeiro”. (FREITAG; ROUANET, 1993, p.19). Enfim, pode haver uma situação em que os discursos possam ser considerados automaticamente verdadeiros? Para Habermas, um discurso só pode ser considerado automaticamente válido se estiver amparado num ideal de comunicação, ou seja, numa *situação ideal da fala*. Sobre isso, pondera:

Chamo ideal a uma situação de fala em que as comunicações não somente não vêm impedidas por influxos externos contingentes, mas tampouco pelas coações que se seguem da própria estrutura da comunicação. A situação ideal de fala exclui as

distorções sistemáticas da comunicação. E a estrutura da comunicação deixa de gerar coações somente se a todos os participantes forem dadas oportunidades simétricas de eleger e executar atos de fala. (HABERMAS, 1997a, p.153).

*A situação ideal da fala* oportuniza a participação de todos os interessados no processo de interação e garante que todos tenham oportunidades idênticas de argumentação. Supõe, além disso, que o agir dos participantes não seja movido pela coação, nem pela mentira, e que os participantes, se desejarem ser admitidos na esfera do discurso, não apenas satisfaçam o pressuposto da veracidade, mas também orientem seu agir por um conjunto justificável de normas.

## **[2.2] Discurso, ação e poder: o modelo político de Hannah Arendt**

A teoria habermasiana da competência comunicativa despertou, sem dúvida nenhuma, o interesse de muitos intelectuais, pois, através dela, Habermas promete a fuga do subjetivismo moderno e a possibilidade de uma comunicação não distorcida, que aponta para um consenso racional. Assim, Habermas mostra que o homem, mediante sua capacidade de engajamento, é envolvido pela dinâmica do discurso racional e, por isso, pode rever e corrigir constantemente seus pontos de vista, bem como superar o âmbito da opinião pessoal, avançando na direção da verdade que, segundo ele, nada mais é do que um consenso racional alcançado entre indivíduos, em discursos livres.

O interesse de Habermas pelo tema da comunicação é antigo. Em palestra realizada em Kyoto, em 2004, admite, numa tentativa de explicar o próprio percurso intelectual, que as primeiras intuições sobre a natureza social do homem ou mesmo sobre o mundo simbólico da linguagem foram motivadas por dificuldades pessoais de comunicação. (PINZANI, 2009, p.13). Todavia, admite Habermas, a direção adequada para este tema, abordado de forma mais sistemática em *Teoría de la acción comunicativa*, lhe foi dada a conhecer por Hannah Arendt. Em 1980, um ano antes da publicação de *Teoría da ação comunicativa*, na obra *Perfiles filosófico-políticos*, no capítulo (17) dedicado a Alfred Schütz, Habermas afirma literalmente: “de Hannah Arendt aprendi por onde haveria de começar uma teoria da ação comunicativa”. (1986b, p.358). Para Habermas, H. Arendt oferece ao leitor de *A condição humana* a oportunidade de acessar, através da recuperação da venerável distinção aristotélica entre poesis e práxis, uma interpretação

diferenciada do conceito de ação. Preocupada com a dissolução de confusões conceituais elementares, que associavam e reduziam a prática política dos cidadãos a ações de tipo instrumental e/ou estratégica, H. Arendt buscou, diz Habermas, articular no conceito de ação como práxis tanto as experiências históricas quanto as perspectivas normativas daquilo que hoje se ousa chamar de democracia participativa. (1986b, p.357). Trata-se, como lembra Margaret Canovan, de uma interpretação *sui generis* da ação em sentido político. Pois,

enquanto a maioria das teorias da ação contemporâneas entende a prática política em termos instrumentais e estratégicos, no modelo de indivíduos estabelecendo alvos e ajustando meios para atingir finalidades, Arendt forneceu um conceito de ação como práxis que articula as experiências históricas e as perspectivas normativas as quais hoje chamamos de democracia participativa. (CANOVAN, 1983, p.106).

Para Habermas, o conceito arendtiano de ação como práxis remete a três características fundamentais, a saber, a da pluralidade humana, a da natureza simbólica das relações humanas e a da natalidade humana. A *pluralidade*, resume Habermas, centra-se na intersubjetividade das ações comuns, ou seja, os diferentes pontos de vistas e/ou as múltiplas perspectivas individuais formam, em função da mediação intersubjetiva, vínculos entre si. Para ele, “a força unificadora da intersubjetividade protege a pluralidade de perspectivas individuais”. (HABERMAS, 1986b, p.357). A segunda característica, no entanto, definida como *natureza simbólica das relações humanas*, aparece associada à centralidade da linguagem. Para Habermas, a linguagem, nesse contexto, funciona como um mecanismo capaz de sintonizar a diversidade de ações. Através da comunicação, os indivíduos, apesar de únicos, devem se reconhecer como iguais quanto à capacidade de dizer sim ou não. Assim, “enquanto os homens falam entre si com a intenção de alcançar um consenso, a ideia de um entendimento recíproco, inscrita na linguagem mesma, funda uma pretensão de igualdade radical, que pode ficar temporalmente em suspenso”. (HABERMAS, 1986b, p.357). A natalidade, por sua vez, como terceira característica do conceito de ação como práxis, revela o agente como portador de uma vontade livre. Afinal, pondera H. Arendt, a promessa de um novo começo está

necessariamente associada aos recém chegados pelo nascimento. Nesse sentido, agir significa, conforme nos lembra Habermas, ser capaz de intervir no real, de tomar iniciativas e de fazer não apenas o planejado.

H. Arendt, assevera Habermas, parte do modelo comunicativo de ação. Logo no início do capítulo V de *A Condição Humana*, Hannah Arendt trata da importância da ação e do discurso na revelação dos sujeitos. Mostra que a condição básica da ação e do discurso, concebida no duplo aspecto da igualdade e da diferença, é pluralidade humana. Para ela, igualdade, característica fundamental do espaço público, não tem a ver com a uniformização de pessoas no sentido de torná-las idênticas, mas com a “igualização” de direitos. Explica que, se os homens não fossem iguais, não conseguiriam compreender-se entre si e muitos menos planejar e prever as necessidades das futuras gerações. No entanto, se não fossem diferentes, não necessitariam de categorias tão complexas como estas, a saber, discurso e ação, para comunicarem suas necessidades imediatas e idênticas. Assim, afirma que

através deles [discurso e ação], os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Esta manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. (ARENDR, 2004b, p.189).

Ao comentar, por exemplo, a *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant, H. Arendt define o pensar no plural como a possibilidade de o sujeito ser capaz de pensar no lugar e na posição dos outros. Lembra que o pensar no plural (diálogo no plural) implica transcender a estrutura monológica, extrapolando os limites do pensamento puro (diálogo do eu consigo mesmo), assimilando a do diálogo com os outros no intuito de produzir consenso. A modalidade diálogo no plural requer, todavia, o espaço da palavra e da ação, pois é no diálogo com o outro, e não no diálogo metafísico do eu consigo mesmo, que se toma consciência da presença ou da ausência da liberdade. É importante afirmar, assim, que uma política que não efetiva a ação e o discurso, retirando dos sujeitos o papel de protagonista - ou seja, de atores que não apenas detêm a palavra, mas que também agem de forma autônoma - é uma política

queperpetua e reitera relações de poder fundadas no domínio e no controle. Para que o diálogo no plural se efetive, é necessário que a relação entre os participantes seja simétrica, relegando ao ostracismo quaisquer formas que remetam ao uso coercitivo do poder. Aliás, para H. Arendt, poder (*Macht*) nada mais é do que a relação que leva à formação de uma vontade comum. Para ela, a formação do acordo resulta, não do confronto entre superiores e inferiores e/ou da relação baseada na obediência e na submissão, mas, fundamentalmente, de um processo comunicativo. Nesse caso,

o poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades. (ARENDDT, 2004, 212).

Para Arendt, ação e discurso são modos através dos quais os homens podem se inserir no mundo, revelando-se uns aos outros. Dito de outro modo, através de atos e palavras nos inserimos no mundo dos humanos. Por meio da ação, iniciamos algo novo e o que é mais significativo, por nossa própria iniciativa. Trata-se de um agir motivado pela presença e pela companhia do outro. A faculdade do agir capacita o homem a viver com seus pares, permitindo-lhe circular livremente, aventurando-se diante do novo. O discurso, por sua vez, garante ao homem a possibilidade de viver entre iguais sem negar sua singularidade. A busca pelo acordo pressupõe, nesse sentido, sujeitos que sejam não apenas capazes de se aventurar diante do novo, iniciando uma trajetória de transformações, mas ao mesmo tempo sujeitos que possam, através do discurso, revelar a ação que se inicia. Por isso, diz H. Arendt, “sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras”. (2004, p.191). Nesses termos, não há como pensar na possibilidade do poder diante do divórcio entre ação e discurso, pois só mediante a capacidade reveladora do discurso e através do desejo criador do homem se poderia defender uma noção de poder (*Macht*)

fundada na capacidade humana de instituir formas de vida em comum (ação), através da comunicação discursiva (discurso)<sup>4</sup>.

Para Habermas, o poder comunicativo, assim como foi definido por H. Arendt, surge das estruturas de uma intersubjetividade intacta e só poderá formar-se em esferas públicas. No espaço público, cada indivíduo, através da liberdade comunicativa, poderá fazer o uso público da razão, garantindo com isso a produtividade de um modo de pensar mais amplo, ou seja, a possibilidade de que cada um possa, além de ater seu juízo ao juízo de outros, também colocar-se no lugar do outro. Desse modo, o poder não surge do monopólio da violência e se o relacionássemos somente com a idéia de mando e obediência estaríamos cometendo um grave erro. Tal constatação leva, então, Habermas a concluir que o poder político em H. Arendt não é um potencial para a imposição de interesses próprios ou a realização de fins coletivos, nem um poder administrativo capaz de tomar decisões obrigatórias coletivamente; ele é, ao invés disso, uma força autorizadora que se manifesta na criação do direito legítimo e na fundação de instituições. Ele manifesta-se em ordens que protegem a liberdade política, na oposição às repressões que ameaçam a liberdade política a partir de dentro ou de fora, principalmente nos atos instauradores de liberdade “que dão vida a novas instituições e leis”. (2003a, p.187).

Na visão de Habermas, é o conceito de poder comunicativo que permite H. Arendt distinguir poder de violência. De acordo com ela (2004a, p.116), o ideal absoluto de poder, predominante no contexto moderno, tem invadido e determinado o campo das relações humanas (políticas). Pois, “o poder só existe enquanto os atores continuam

---

<sup>4</sup> . Hannah Arendt, imbuída do objetivo de desestruturar a malha conceitual da política moderna, recusa-se a reconhecer na palavra *Herrschafta* forma originária do poder. Para ela, a forma originária do poder está mais bem representada pela palavra *Macht*. Na opinião de Duso (et al, 2005, p.456), H. Arendt acredita que “a *Herrschaft* moderna quebra [...] o caráter horizontal da ação política e substitui a dimensão comunicativa do agir em comum pela imposição de uma violência coercitiva que torna impossível o agir em comum em que consiste o poder (*Macht*)”. Diferentemente de Max Weber (2004, p.33), que definiu o poder (*Herrschaft*) como capacidade de um indivíduo impor aos demais sua própria vontade, H. Arendt acredita que poder (*Macht*) “é o potencial de uma vontade comum formada numa comunicação não-coagida”. (HABERMAS, 2003a, p.187).

reafirmando a sua intenção de agirem juntos<sup>5</sup>. No momento em que um só dos atores passa a deter o poder da iniciativa, o próprio poder, que é sempre poder somado, se destrói”. (DRUCKER, 2003, p. 204).

### **[2.2.1] Poder e violência: diferentes aspectos da dominação política**

Para alguns dos clássicos da política (Wright Mills, Max Weber, Karl Marx), o Estado (espaço público - político) nada mais é do que a legitimação da violência, ou melhor, a possibilidade de o homem legitimar seu domínio sobre outros homens. Na perspectiva marxista, por exemplo, o corpo político, suas leis e instituições, nada mais são do que supra-estruturas coercitivas. O Estado seria, nesses termos, um instrumento de dominação nas mãos da classe dominante. Nesse contexto, é também possível pensar o poder como instinto de dominação. Há em cada homem o desejo de subjugar. De acordo com Jouvenel (apud ARENDT, 2004a, p.117) “um homem se sente mais homem quando está se impondo e fazendo dos outros instrumentos de sua vontade. [...] Mandar e ser obedecido – sem isto não há poder – e com isto não é necessário qualquer outro atributo para que haja [...] a coisa essencial, sem a qual não há poder: ordens”. Arendt explicita, através da citação de Jouvenel, os nexos entre poder e comandar, poder

---

<sup>5</sup> . Segundo Habermas, pode-se verificar em certo momento um retrocesso explícito no pensamento de H. Arendt. Ao demonstrar o surgimento do poder político e a possibilidade de manutenção da esfera pública, H. Arendt lança mão da noção de contrato ao invés de explorar profundamente seu próprio conceito de práxis comunicativa. Conforme escreve a Professora Cláudia Drucker, a noção de contrato em H. Arendt tem de ser pensada na perspectiva de horizontalidade. De acordo com essa concepção, “os participantes [do contrato] não se unem para transferir o seu poder a um governante, mas para constituir e somar o poder da própria república. [...] No contrato horizontal, os agentes reafirmam sua disposição de perpetuar aquele espaço que surgiu entre eles por meio da promessa a se obrigarem reciprocamente aos compromissos assumidos”. (DRUCKER, 2003, p.204). Sobre a crítica de Habermas a H. Arendt conferir também: CANOVAN, Margaret. A case of distorted communication: a note on Habermas and Arendt. *Political Theory*. Vol 1, n. 1, Feb. 1983, p.105-116.

e obedecer. Entretanto, apesar da evidente impossibilidade de dissociar violência de poder, a julgar pela posição de Jouvenel – explicitada na citação acima, Arendt reluta em associar violência com poder ou Estado. Recusa-se a aceitar a posição defendida por alguns dos teóricos do pensamento político clássico. Para ela (2004a, p.116), tanto Wright Mills - ao afirmar que “toda a política é uma luta pelo poder; [e que] a forma básica de poder é a violência” - quanto Max Weber - ao declarar que o poder tem a ver com o “domínio do homem pelo homem por meio da violência legítima [Estado], isto é, supostamente legítima” - equivocaram-se. Para Arendt, a essência do poder não pode estar vinculada, por exemplo, ao poder de comando (força). Por isso afirma: “se a essência do poder está na eficiência da ordem então não há poder maior que aquele que nasce do cano de um fuzil e seria difícil dizer de que modo a ordem dada por um policial [força institucionalizada] é diferente da dada por um pistoleiro [força qualificada]”. (ARENDDT, 2004a, p.117).

Na intenção de refutar o “aparente” nexos entre poder e violência, Arendt utiliza como referência a constituição da cidade-estado de Atenas (*isonomia*) e a forma de governo dos romanos (*civitas*). Ao declarar ser a *civitas* sua forma de governo, ou a *isonomia* sua constituição, romanos e gregos tinham em mente, diz Arendt, “um conceito de poder e lei cuja essência não se fiava na relação ordem-obediência e não identificava poder com domínio ou lei com ordens” (2004a, p.120). Na vida pública da pólis, conforme mencionamos, as decisões eram tomadas tendo como referência não a força e a violência, mas a palavra e a persuasão. Nesse sentido, ser político pressupunha a exclusão definitiva de atitudes consideradas naturais para o contexto da organização doméstica. Ordenar ao invés de persuadir e/ou forçar através da violência eram consideradas, pelos gregos antigos, atitudes pré-políticas. Só no âmbito da organização doméstica (espaço pré-político) havia espaço para o exercício incontestado e despótico do poder. Por esse motivo, conforme já afirmamos,

a pólis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer <<iguais>>, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão. (ARENDDT, 2004b, p.41).

De acordo com Hannah Arendt, é possível, a partir da delimitação do espaço ocupado pelo político na antiguidade grega ou mesmo na definição moderna de república (século XVIII), não apenas diferenciar poder e política de violência, mas também colocá-los em espaços contraditórios. Para ela (2004a, p.132), poder e violência devem ser considerados, em termos políticos, não apenas como distintos conceitualmente, mas como, absolutamente, excludentes. Só há espaço para a violência, quando o poder estiver em perigo.

É uma pena, afirma Arendt (2004a, p.122), que no dia-a-dia, nas conversas informais, as pessoas utilizem indistintamente conceitos como: poder, violência, autoridade, força, fortaleza. Para ela, há em cada conceito uma referência a uma realidade distinta; por isso, seus significados deveriam ser cuidadosamente examinados e/ou avaliados. A confusão conceitual reflete uma concepção reduzida de política. Nesse sentido, a utilização destes conceitos

[poder, violência, autoridade, força, fortaleza] como sinônimos indica não somente uma certa surdez para significados lingüísticos, o que seria bem grave, mas também resulta numa espécie de cegueira para as realidades a que correspondem. Em tal situação [...] o que está envolvido não é simplesmente uma questão de conversa descuidada. Atrás da aparente confusão está uma firme convicção à cuja luz todas as distinções são, quanto muito, de menor importância: a convicção de que o mais crucial problema político é, e sempre foi, a questão de quem domina quem? (ARENDR, 2004a, p.122).

No intuito de afastar as confusões, motivadas pelas imprecisões no uso dos conceitos, Arendt (2004a, p.123) se põe a analisar separadamente os conceitos de poder, fortaleza, força, autoridade e violência. É preciso alertar, entretanto, que a distinção conceitual realizada por Hannah Arendt não pode ser vinculada a momentos sociais estanques. Por isso, haverá situações em que tais conceitos, apesar de distintos, demonstrarão correspondência. Passemos, então, antes da efetiva demonstração de correspondência, à definição dos conceitos. Para esta autora, o *poder* jamais poderá ser considerado propriedade de um indivíduo. Pelo contrário, *poder*, conforme já afirmado, tem a ver com a capacidade humana de produzir consenso. Além da capacidade de ação, cada indivíduo precisa demonstrar que é capaz de unir-se a outros

indivíduos e de agir em concordância com eles. Por isso, o poder, de acordo com a definição de Arendt, não pode ser considerado propriedade de um indivíduo. Caso considerássemos isso possível, estaríamos confundindo *poder* com *fortaleza*. Para ela, *fortaleza* designa algo que é próprio de um determinado objeto ou pessoa. Designa, ao contrário do poder, algo no singular. Trata-se de uma entidade individual.

Quando, por exemplo, utilizamos expressões do tipo: “homem poderoso”, “personalidade poderosa”, estamos nos referindo a algo que é inerente ao homem ou a algo que é próprio de uma personalidade; individual, portanto. Nessas circunstâncias, o poder, cuja origem é o grupo, desaparece. Nesse sentido, através da expressão “homem poderoso” referimo-nos apenas de forma metafórica ao poder, pois, “no momento em que o grupo, do qual se originou a princípio o poder, desaparecer, “seu poder” some também”. (ARENDDT, 2004a, p.123).

Conforme afirmado anteriormente, as pessoas, em suas conversas diárias, confundem o significado dos conceitos, aproximam (tornar sinônimo) os termos e, na informalidade, acabam utilizando estes conceitos para designar uma mesma função, a saber, a de domínio do homem sobre o homem. Nessa perspectiva, os conceitos de poder, fortaleza, força, autoridade e violência podem ser utilizados para designar a mesma coisa ou para responder a uma única pergunta: *a quem devo obedecer?* Com a palavra *força* não é diferente e, segundo H. Arendt, a confusão continua. Ela tem sido usada ordinariamente como sinônimo de violência. Para ela (2004a, p.123), o significado dessa palavra deveria estar restrito à indicação “da energia desprendida pelos movimentos físicos e sociais”. Na visão de H. Arendt, esses conceitos deveriam estar diretamente vinculados ao movimento gerado pelas “forças da natureza” e/ou pelas “forças das circunstâncias”. Entretanto, utilizam-nos para caracterizar a violência, especialmente quando esta é utilizada como meio para a coação.

Para Arendt (2003, p.129), “a *autoridade* sempre exige obediência” e por isso, talvez, é comumente confundida com alguma forma de poder ou violência. A verdade é que a utilização da força e/ou de quaisquer outros meios de coação já são, segundo Arendt, representativos do fracasso da autoridade. Para ela (2004a, p.123), o exercício da autoridade pode estar vinculado a pessoas e cargos. Em qualquer dos casos, entretanto, autoridade pressupõe o “reconhecimento incondicional daqueles que devem obedecer”. Por esse motivo, a conservação da autoridade não está vinculada a nenhuma espécie de coação e/ou persuasão, mas à garantia do reconhecimento. Assim, diz

Arendt, “um pai pode perder sua autoridade tanto batendo [violência] no filho, quanto tentando argumentar com ele, ou seja, tanto se comportando como um tirano, como tratando a criança como um igual”. (2004a, p.124)<sup>6</sup>.

Apesar da aparente proximidade com quase todos os conceitos aqui analisados, a *violência*, por definição, diferencia-se deles por seu caráter instrumental. A violência, ao contrário do poder, “não depende de quantidade ou opiniões, mas de implementos, e os implementos da violência [...] assim como qualquer ferramenta, aumentam e multiplicam a fortaleza humana”. (ARENDR, 2004a, p.130). Nesse sentido, a violência, por sua natureza instrumental, aproxima-se, fenomenologicamente, de fortaleza e insere-se na lógica da relação meio-fim. Instrumental por natureza, a violência adquire o status de racional à medida que se torna eficaz na obtenção do fim que a justifica. Todavia - em função da dinâmica da ação humana e das incertezas que

---

<sup>6</sup> . No capítulo três da obra *Entre o passado e o futuro* Arendt analisa o problema da autoridade (*O que é autoridade?*). Apesar da formulação do título perguntar pelo “*que é*”, logo no início do texto, afirma que sua intenção é tratar “*do que foi*” e não “*do que é*” a autoridade. Diz isso, pois, segundo ela, o conceito de autoridade acabou por desaparecer do mundo moderno, sendo necessário resgatar seu sentido histórico. A crise de autoridade, deflagrada no mundo moderno, é, em sua origem e natureza, uma crise política, afetando diretamente as áreas pré-políticas. De acordo com Arendt, o sintoma mais significativo desta crise pode ser percebido no comportamento dos pais na criação dos filhos. Sobre este aspecto afirma literalmente: “O sintoma mais significativo da crise, a indicar sua profundidade e seriedade, é ter se espalhado em áreas pré-políticas tais como a criação dos filhos e a educação, onde a autoridade no sentido mais lato sempre fora aceita como uma necessidade natural, requerida obviamente tanto por necessidades naturais, o desamparo da criança, como por necessidade política, a continuidade de uma civilização estabelecida que somente pode ser garantida se os que são recém-chegados por nascimento forem guiados através de um mundo preestabelecido no qual nasceram como estrangeiros”. (2003, p.128). Essa forma de autoridade, por mais simples e elementar que seja, serviu, na história, de referência para o pensamento político, justificando, inclusive, formas autoritárias de governo. Ocorre, entretanto, que com a crise da autoridade na esfera pré-política, todas “as antigas e reputadas metáforas e modelos para relações autoritárias perderam sua plausibilidade. [Por isso, diz Arendt] Tanto prática como teoricamente, não estamos mais em posição de saber o que a autoridade realmente é”. (2003, p.128).

rondam as consequências do que eventualmente se faz - a violência só pode ser considerada racional na medida em que se propõe fins a muito curto prazo. É provável, todavia, que, mediante a impossibilidade de se atingir rapidamente determinados objetivos, os meios predominem sobre os fins e a prática da violência passe a ser parte integrante do corpo político. Por isso, diz Arendt,

a essência da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, que quando aplicada a questões humanas tem a característica de estar o fim sempre em perigo de ser sobrepujado pelos meios que ele justifica e que são necessários para atingi-lo. O fim da ação humana, em contraposição aos produtos finais de fabricação, nunca pode ser previsto com segurança, deste modo freqüentemente os meios utilizados para alcançar objetivos políticos são muitas vezes mais relevantes para o mundo futuro do que os próprios objetivos pretendidos. (2004a, p.94).

Conforme já se afirmou neste texto, as distinções conceituais (poder, força, fortaleza, autoridade e violência) aqui reconstruídas não correspondem a uma realidade estanque, logo - apesar do esforço, nada arbitrário, realizado para elucidar cada termo - é importante que cada conceito, apesar de único, possa ser pensado na relação com os demais. Para Arendt (2004a, p.124), a institucionalização do poder nas comunidades politicamente organizadas pode ser citada como exemplo. Segundo ela, o poder surge junto a estas comunidades na forma de autoridade e, por isso, exige, para fins de legitimidade, reconhecimento instantâneo e incondicional. É bom lembrar que o reconhecimento, apesar de ser uma característica da autoridade, é apresentado, no exemplo que acabamos de dar, como a principal exigência para a legitimação do poder. E acrescenta Arendt, “nenhuma sociedade poderia funcionar sem isso”(2004a, p.125), o que demonstra, conforme nossa interpretação, uma evidente relação de dependência entre poder e autoridade. É provável, entretanto, que entre os demais conceitos também possamos identificar alguma forma de conexão. Apesar disso, diz Arendt (2004a, p.125), não estamos autorizados a fazer, como fazem as pessoas comuns, nenhum tipo de julgamento que permita confundir funções, colocando todos os conceitos sob um mesmo significado linguístico.

### [2.2.2] *A ação política e a dimensão comunicativa do poder*

A vida, a mundaneidade e a pluralidade são consideradas, por Arendt (2004, p.15), características fundamentais da condição humana. A elas se vinculam, respectivamente, três atividades humanas fundamentais, a saber, *trabalho*, *obra* e *ação*<sup>7</sup>. As duas primeiras atividades vinculam-se à esfera privada e a última à esfera pública. A ação, por pertencer à esfera pública, e por corresponder à condição humana da pluralidade, deve ser definida como a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria”. (ARENDR, 2004b, p.15). Por isso, a pluralidade humana é *a conditio sine qua non*, ou melhor, a *conditio per quam* de toda a vida política. É preciso que se diga, entretanto, que todas as atividades humanas estão condicionadas à convivência entre homens. Ocorre que a ação, diferentemente do trabalho e da obra, é a única atividade que, sob hipótese alguma, deve ou pode ser pensada fora da sociedade dos homens. Por esse motivo, a ação, e só a ação, deve ser considerada prerrogativa exclusiva do homem, dependendo “inteiramente da constante presença de outros”. (ARENDR, 2004b, p.31).

Para Arendt, ao homem é permitido viver sem trabalhar. O fato de viver à custa do trabalho alheio não o impede de viver. O mesmo ocorre com aquele indivíduo que decide usufruir das coisas do mundo sem acrescentar a ele um único objeto que seja. Pode viver “tranquilamente” da exploração do trabalho alheio. A vida de explorador e/ou de parasita pode ser injusta, mas, diz Arendt, nem por isso deixa de ser humana. (2004b, p.189)<sup>8</sup>. Entretanto, a vida sem ação e sem discurso

---

<sup>7</sup> . Ao tratar das atividades humanas fundamentais, decidiu-se pela tradução de Adriano Correia, que, diferentemente, por exemplo, de Celso Lafer (Tradutor da edição portuguesa de *A condição Humana* – Editora Forense Universitária), opta por traduzir as referidas atividades da seguinte forma: *Trabalho, obra e ação*. Cf. sua justificativa: “As várias traduções deste texto apresentam os seguintes títulos: "Arbeit, Herstellen, Handeln" (alemã); "Travail, oeuvre, action" (francesa); "Lavoro, opera, azione" (italiana); "Labor, trabajo, acción" (espanhola). Ao optar por "Trabalho, obra, ação", seguimos as próprias indicações de Arendt, tanto no próprio texto traduzido quanto em notas de *A condição humana* (HC). ARENDR, Hannah. *Trabalho, obra e ação*. Tradução de Adriano Correia. Cadernos de Ética e Filosofia Política. São Paulo, n. 7, v.2, p.187-213, 2005.

<sup>8</sup> . Para Hannah, as três atividades humanas podem ser assim caracterizadas: “O *trabalho* assegura não apenas a sobrevivência, mas a vida da

é morta. Ao contrário do trabalho e da obra, a ação autêntica é sempre interação. E, nesse caso, é a ação e o discurso que possibilitam nossa interação com o mundo, permitindo que a essência humana seja preservada. Dito de outro modo, é através da ação e do discurso que nos inserimos no mundo dos homens; e essa inserção soa como um segundo nascimento - não se trata, portanto, de algo imposto pela necessidade e/ou pela utilidade. Nossa inserção é, isto sim, determinada pela exigência da natalidade (assumir e confirmar o fato original e singular de nosso aparecimento físico original) e o nascimento de cada indivíduo passa a significar a possibilidade de um novo começo. Nesse sentido, ao contrário da fabricação (trabalho), no isolamento não há ação; no isolamento estaremos privados de nossa capacidade de agir. A esse respeito, pondera Arendt:

A ação e o discurso necessitam tanto da circunvizinhança de outros quanto a fabricação necessita da circunvizinhança da natureza, da qual obtém matéria-prima, e do mundo, onde coloca o produto acabado. A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato. (2004b, p.201).

A ação e o discurso, atividades humanas fundamentais, pertencem à esfera pública (política) e, conforme já dissemos anteriormente, estão intimamente relacionados com as dimensões da pluralidade e da natalidade humanas. Para Arendt, o agir autêntico, viabilizado pela interação e pela capacidade de iniciar e/ou começar algo novo, coincide com a fundação do espaço público. Por esse motivo, a esfera política resulta da ação conjunta, ou melhor, da “cooparticipação

---

espécie[Caracteriza-se pela repetição de uma mesma atividade]. A *obra* e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano [Caracteriza-se por ser uma atividade que tem começo, meio e fim]. A *ação*, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos cria condições para a lembrança, ou seja, para a história [Caracteriza-se por ser infinita e imprevisível; bem como, por atribuir significado ao mundo transformando-o em algo efetivamente nosso]”. (2004b, p.16).

de palavras e atos”. No entender de H. Arendt, “a ação [...] não apenas mantém a mais íntima relação com o lado público do mundo, comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui”. (2004b, p.210). Evidencia-se, com isso, o fato de que a política tem sua origem na relação *entre* os homens e não *no* homem. É importante frisar, nesse momento, que - apesar da ideia arendtiana de política estar fortemente vinculada a lembranças da antiga polis - sua interpretação do homem enquanto *zoon politikon* é distinta da que, erroneamente, as pessoas comuns costumam fazer. Para ela, a pergunta pelo sentido da política é absolutamente distinta da pergunta sobre o que é o homem. Logo, dizer que existe no homem algo de político e que este algo pertence à sua essência, não procede, pois o homem é a-político. Sendo assim, afirma Arendt, “a política surge no entre-os-homens; portanto, totalmente fora dos homens. Por conseguinte não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação”. (2004c, p.23). A política baseia-se na pluralidade dos homens. Por isso, a espontaneidade e a liberdade<sup>9</sup> - manifestadas através da sua capacidade de agir, de tomar iniciativas e de impor um novo começo - são os pressupostos para o surgimento e a consolidação do espaço público. O político, no sentido da polis, é a garantia da criação e da manutenção de um espaço que possibilita o aparecimento da liberdade enquanto virtuosismo. E é neste espaço, de aparecimento da liberdade, de ação coletiva e de convivência entre homens que o poder brota. Trata-se de um fenômeno coletivo, e o único fator indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens.

O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes; e, portanto, a fundação das cidades que, como as cidades-estados, converteram-se em paradigmas para

---

<sup>9</sup> . Conforme escreve Celso Lafer - em sua obra *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder* - “a liberdade, para Hannah Arendt, é a liberdade antiga, relacionada com a polis grega. Significa liberdade para participar, democraticamente, do espaço público da palavra e da ação. Liberdade, nesta acepção, e a política surgem do diálogo no plural, que aparece quando existe este espaço público que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora” (2003, p.31).

toda a organização política ocidental, foi na verdade a condição prévia material mais importante do poder. (ARENDDT, 2004b, p.213).

Ao remontar o poder político à fala recíproca e à ação conjunta dos indivíduos (práxis), Arendt elimina a necessidade de justificação do poder. Trata-se, na verdade de uma prática inerente à própria existência da comunidade política. Nesses termos, o poder é sempre um potencial de poder passando a existir entre os homens apenas quando estes agem juntos. Conforme Arendt (2004a. p.129), o poder brota onde quer que as pessoas se unam e atuem em comum acordo; sua legitimidade, entretanto, vincula-se não à ação decorrente da decisão inicial da união, mas da união mesma. A interação, nesse contexto, “requer um começo e este começo do agir assinala a fundação que confere autoridade ao poder. A interação e a fundação são a base da autoridade, a fonte da legitimação do poder”. (MAGALHÃES, 1985, 189). Arendt acredita que o poder só é legítimo quando resulta do consenso. Por isso, para ela, nenhuma liderança política pode obter poder fora do espaço público. De modo que a preservação de um agrupamento político, conforme dissemos acima, depende de seu potencial de poder. Ocorre, entretanto, que a não realização deste potencial implica a extinção da comunidade política e, conseqüentemente, a perda do poder e/ou a impotência. Sobre isso, pondera Habermas:

nenhuma liderança política pode substituir impunemente o poder pela violência; e só pode obter o poder através do espaço público (*Oeffentlichkeit*) não-deformado. [...] [o espaço público não-deformando deve ser considerado como uma fonte, senão a fonte do poder] pelo menos da legitimação do poder. [É preciso considerar, entretanto, que a esfera pública] só pode engendrar poder legítimo, enquanto exprimir as estruturas de uma comunicação não-deformada. (1993, p.105).

### **[2.3] Por um conceito amplo de política: a crítica de J. Habermas a H. Arendt**

Segundo Habermas (1993, p.100), o conflito ocasionado pela dificuldade em distinguir poder de violência associa-se a uma compreensão de poder vinculada ao modelo teleológico de ação. De

acordo com este modelo, o sujeito (indivíduo) não apenas determina antecipadamente o fim (objetivo) de sua ação, mas também escolhe os meios adequados para garantir sua realização. O sucesso da ação depende da capacidade e/ou da criatividade do sujeito na eleição dos meios mais adequados para a realização dos fins. No contexto das relações interpessoais, o princípio é o mesmo, a saber, no caso da efetivação dos fins depender do comportamento de outros sujeitos, cabe ao ator dispor de meios adequados para induzir e/ou impor sua vontade (fim) à vontade do outro. Por isso, diz Habermas (1993, p.101), para Weber “o poder significa aquela probabilidade de realizar a própria vontade, dentro de uma relação social, mesmo em face de resistência”. Ora, quando se define poder como a possibilidade de se utilizar quaisquer meios para impor uma vontade, se está vinculando, de forma direta, poder e violência; aliás, a expressão “*impor a vontade*” já caracteriza, sem a necessidade de nenhum esforço analógico, um ato violento.

Para Habermas, H. Arendt, ao tentar distinguir poder de violência, parte de um modelo comunicativo de ação. Para reforçar esta convicção, cita literalmente o texto onde H. Arendt afirma que “o poder resulta da capacidade humana, não somente de agir ou de fazer algo, como de unir-se a outros e atuar em concordância com eles”. (1993, p.101). A tese de H. Arendt, de que a gestação do poder reside na formação de uma vontade comum ou na idéia de comunicação orientada ao entendimento, desperta, pelo seu potencial criativo, a atenção e a simpatia de Habermas. Por isso, quando se dispõe a demonstrar a existência de uma suposta fragilidade na tese de H. Arendt, fá-lo a partir do vínculo que o conceito de poder mantém “com a constelação histórica e conceitual do pensamento aristotélico” e não tanto partir de seu estatuto normativo. Aliás, Habermas diz acreditar que os pontos vulneráveis da tese de H. Arendt sobre a dimensão comunicativa do poder “não se localizam tanto em seu estatuto normativo”. (1993, p.104). O “fascínio” de Habermas pela teoria de H. Arendt parece estar, de acordo com nossa concepção, vinculada ao que ela potencialmente representa, ou seja, a possibilidade de conceber poder e violência como “dois aspectos distintos do exercício da mesma dominação política”. (1993, 101). Mais tarde, ainda em *O conceito de poder em Hannah Arendt*, mostra que com as teorias de Talcott Parsons e Max Weber, por trabalharem com uma concepção teleológica do poder, “perde-se a diferenciação específica que distingue entre o poder inerente à comunicação linguística unificadora e a violência exercida instrumentalmente”. (1993, p.102). Habermas supõe que, ao definir

poder como capacidade de gerar consenso, por meio de uma comunicação voltada ao entendimento mútuo, H. Arendt estaria garantindo as condições necessárias para que poder e violência pudessem ser pensados como distintos, afinal “um acordo genuíno constitui um fim em si mesmo, não podendo ser instrumentalizado para outros fins”. (1993, p.102).

Habermas parece aceitar, ou ao menos ver com bons olhos, o esforço de H. Arendt em distinguir poder de violência através de um conceito comunicativo de poder – carregado de conteúdo normativo. Para Habermas, o grande limite de H. Arendt está no fato de ela não ter desvinculado seu conceito comunicativo de poder de uma teoria da ação em sentido aristotélico, o que, na sua opinião, acabou por restringir o político ao âmbito da práxis<sup>10</sup>, ou melhor, não compreendeu “o acordo sobre questões práticas como uma formação racional da vontade”. (1993, p.117). Assim, acredita Habermas, H. Arendt equivocou-se não só quando desconectou a razão estratégica do cenário político, mas também quando explicitou sua teoria acerca da gestação comunicativa do poder.

Ao vincular juízos políticos a juízos reflexionantes, H. Arendt defende um acordo gestado a partir de uma perspectiva estética, ou seja, não a partir “de um ponto de vista racional ou argumentativo”. (DUTRA, 2004, p.334). Nesse sentido, H. Arendt, ao defender a construção de um acordo - no âmbito do espaço público - com base num ideal de consenso forjado no senso comum ou “na faculdade que têm os sujeitos, capazes de linguagem e de ação, de fazerem promessas e as cumprirem” (HABERMAS, 1993, p.118), não apenas enfraquece o espaço constituinte, mas também permite que ali sejam construídos consensos ilusórios. Para Habermas, entretanto, “sem especificar um critério que nos permita distinguir [...] as convicções ilusórias das não ilusórias” (1993, p.116), não há como aceitar a proposta arendtiana de poder constituinte.

Não podemos esquecer, entretanto, que, de acordo com H. Arendt, a liberdade e a revolução representam, respectivamente, o princípio constituinte e o ideal de começo. Para ela, é só quando a violência e a guerra estiverem afastadas do princípio constituinte que

---

<sup>10</sup>. Ver sobre isso a posição de Margaret Canovan em: - \_\_\_\_\_. A case of distorted communication: a note on Habermas and Arendt. *Political Theory*. Vol 1, n. 1, Feb. 1983, p.105-116.

algo pode ser iniciado, começado; é assim na história. A história moderna começa quando há uma ação revolucionária, ou seja, quando o princípio da liberdade coincide com a experiência de um novo começo. (ARENDDT, 2001, p.32). A liberdade transforma-se no espaço público, no lugar onde se constituem as relações comunicativas, no lugar onde estão dadas as condições de possibilidade da própria liberdade. O mérito de H. Arendt residiria - conforme Negri - em nos ter dado “a imagem mais nítida do princípio constituinte, na sua radicalidade e na sua potência”. (2002, p.33). Tem-se a impressão, nesse sentido, que Habermas partilha dessa opinião, pois, de acordo com ele, é através do conceito de poder comunicativo que podemos atingir o surgimento do poder político. Ocorre que, H. Arendt, ao iluminar a natureza do poder constituinte, conferindo-lhe *status* de força autorizadora, “torna-o [ao mesmo tempo] indiferente em sua idealidade, ou equívoco em sua exemplificação histórica” (NEGRI, 2002, p.30).

A verdade é que, com o conceito de poder comunicativo, atinge-se apenas, através de um consenso original, a gestação do poder político. Mas também é verdade que ninguém poderá disputá-lo ou exercê-lo senão através de leis e de instituições políticas, “cuja sobrevivência repousa, em última instância, sobre as convicções comuns, sobre a opinião em torno da qual muitos se puseram publicamente de acordo”. (HABERMAS, 1993, p.112). Dito de outro modo, Habermas afirma com H. Arendt, que, através da harmonia entre ação e discurso, se pode, sim, avaliar a legitimidade de um poder. Por outro lado, dessa vez contra H. Arendt, Habermas avalia que sua teoria não consegue explicar como a legitimidade do poder constituinte poderá estender-se ao âmbito de sua utilização administrativa. Habermas observa, desde *O conceito de poder em Hannah Arendt* (1976), que, ao limitar o conceito comunicativo de poder ao contexto da práxis em sentido aristotélico (à fala recíproca e a ação conjunta dos indivíduos), H. Arendt acaba por excluir do âmbito da política, conforme já afirmamos, a ação estratégica<sup>11</sup>. A julgar pelo modo como compreende a

---

<sup>11</sup> . É importante, em uma análise posterior, avaliar o alcance da interpretação habermasiana da teoria de H. Arendt. Penso que é necessário verificar, por exemplo, até que ponto Habermas tem razão quando afirma: a) que H. Arendt limitou o conceito de político, b) que H. Arendt, por limitar o conceito de político, pagou o preço de: “excluir da esfera política todos os elementos estratégicos, definindo-os como violência; c) de isolar a política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida através

política, Habermas acredita que o conceito de poder comunicativo nos obriga a pensar o poder político a partir de uma dupla diferenciação. Por isso, considera que

a política não pode coincidir, no seu todo, com a prática daqueles que falam entre si, a fim de agir de forma politicamente autônoma. O exercício da autonomia política significa a formação discursiva de uma vontade comum, porém não exclui ainda a implementação de leis que resultam desta vontade. O conceito do político estende-se também ao emprego do poder administrativo e à concorrência pelo acesso ao sistema político. (HABERMAS, 2003a, p.189).

Trata-se de um conceito amplo de política. E é nesse contexto, diz Habermas, que o conceito de poder comunicativo, ao contrário do que pensava H. Arendt, não pode se esgotar como ato constituinte. Partindo da idéia de co-originariedade entre direito e poder comunicativo, Habermas acredita, principalmente por este último estar potencialmente sempre presente, que o direito é o *médium* que permite ao poder comunicativo transformar-se em poder administrativo. (2003a, p.190). Para ele, esta transmutação tem o sentido de uma procuração. O direito deve, tanto como sistema jurídico que acabou de nascer quanto como sistema de normas concretas, associar-se ao poder comunicativo. Afinal, a legitimidade permanente do direito ocorre tanto por mecanismos procedimentais formais (processo democrático de criação das normas jurídicas) quanto por mecanismos informais (o debate público), possibilitando ao “poder comunicativo expressar-se no processo democrático de decisão e de formação de normas”. (PINZANI, 2005, p.181).

Em *Direito e democracia*, Habermas não só manifesta sua simpatia pela definição de H. Arendt, como a assume, deslocando a reflexão sobre a origem do poder para o âmbito do direito. Para ele, a diferenciação realizada por H. Arendt entre poder e violência elimina também a oposição entre poder e direito, que agora “surtem co-originarmente da opinião em torno da qual muitos se uniram publicamente”. (2003a, p.186). Apesar de Habermas concordar com H. Arendt - e de utilizar em sua própria tese alguns de seus principais

---

do sistema administrativo; d) de não poder compreender as manifestações da violência estrutural”. (HABERMAS, 1993, p. 110).

conceitos<sup>12</sup>, dando a impressão de que está lendo e/ou reconstruindo o conceito de poder comunicativo à luz da teoria do discurso<sup>13</sup>-, confirmando que “o direito se liga naturalmente a um poder comunicativo capaz de produzir direito legítimo”, (2003a, p.188), ele não deixa de problematizar a teoria do consenso original de H. Arendt. Segundo Habermas, ela [Hannah Arendt] está, agora, obrigada a demonstrar e/ou esclarecer “como os cidadãos associados estatuem direito legítimo ao formar um poder comunicativo e como eles asseguram juridicamente tal prática, a saber, o exercício de sua autonomia política”. (2003a, p.188).

Para Habermas, o direito de participação política vincula-se a uma formação pública da opinião e da vontade, cuja institucionalização jurídica deverá culminar em resoluções sobre leis e políticas. Para ele, a determinação das estruturas de formação da opinião e da vontade, dado seu caráter público, deverá realizar-se de forma comunicativa. A esse propósito vincula o princípio do discurso em seus dois aspectos, a saber, o teórico e o prático.

---

<sup>12</sup> . De acordo com Jean-Marc Ferry “*Habermas utilize dans ses propres thèses les thèmes de H. Arendt: <<consensus>>, <<espace public>>, <<communication sans contrainte>>, <<intersubjectivité intacte>>, etc. A l’instar de H. Arendt, il propose une conception de la pratique, s’opposant à la technique comme une autre forme de rapport à l’étant, et qui correspond tout à fait au concept de praxis chez Aristote. Qui plus est, suivant cette conception, l’ <<étique communicationnelle>>, la <<situation idéale de langage>>, la <<formation discursive (i.e. dans une discussion) de la volonté>>, la visée finale d’une <<morale universelle politique>> de consensus, constituent les pièces maîtresses de l’idéal politique de Habermas*” (1980, p.110).

<sup>13</sup> . Aqui talvez se pudesse explorar, fazendo coro com Pinzani (2005, p.180), se Habermas, ao assumir, mesmo de modo parcial, a interpretação de H. Arendt não estaria supervalorizando o conceito de poder constituinte. Dito de outro modo, Habermas não estaria sobrecarregando o conceito de poder constituinte de H. Arendt, equiparando-o ao de poder comunicativo, no sentido forte da teoria discurso? Se poderia também, ainda na trilha de Pinzani, explorar o fato de “Habermas não ter considerado suficientemente o fato [...] de que o poder genuinamente político, que é o poder constituinte [...] é justamente um poder limitado no tempo. É um poder que se manifesta e se esgota no evento revolucionário ou na criação da nova comunidade política” (2005, p.180).

O princípio do discurso tem inicialmente o *sentido cognitivo* de filtrar contribuições e temas, argumentos e informações, de tal modo que os resultados obtidos por este caminho têm a seu favor a suposição da aceitabilidade racional: o procedimento democrático deve fundar a legitimidade do direito. Entretanto, o caráter discursivo da formação da opinião e da vontade na esfera pública política e nas corporações parlamentares implica, outrossim, o *sentido prático* de produzir relações de entendimento as quais são “isentas de violência”, no sentido de H. Arendt, desencadeando a força produtiva da liberdade comunicativa. (HABERMAS, 2003a, p.191, grifo do autor).

Nesse sentido, talvez seja importante lembrar, antes de qualquer coisa, que, para Habermas, o discurso não pode ser definido como a “simples” emissão de fatos e de acontecimentos que marcam o cotidiano cultural de cada indivíduo. De acordo com ele, o discurso é a mais eficiente alternativa para se resgatar o consenso perturbado pela convicção das interpretações particulares, devendo ser compreendido como possibilidade para a reflexão, ou seja, a garantia de que as condições necessárias para o consenso serão preservadas. No dizer de Habermas, a solução discursiva exige que a pretensão de validade (oriunda de uma convicção cotidiana), tornada problemática, possa ser elevada ao nível da situação ideal da fala, garantindo a exclusão das distorções geradas pela sistemática da comunicação. Nesses termos, o discurso é considerado, por Habermas, como a instância de restauração da comunicação distorcida. É, portanto, na esfera do discurso que as diferentes interpretações, explicações e justificativas são colocadas em discussão e o consenso racional alcançado.

Temos consciência, todavia, que H. Arendt reposiciona o conceito moderno de poder e lhe confere um estatuto comunicativo. Habermas diz assumir, pelo menos em parte, não apenas a distinção entre poder e violência, mas também, como consequência, a dimensão comunicativa e/ou constituinte da definição arendtiana de poder. Entretanto, quanto à teoria do consenso original, alguns desafios ainda permanecem, a saber: como a teoria política de H. Arendt pode de fato se tornar fonte de inspiração para a teoria habermasiana, ou melhor, como as ideias arendtianas de consenso original e poder comunicativo são recepcionadas por Habermas em sua teoria discursiva da política? Como

Habermas procede para garantir o ideal de poder constituinte inerente à teoria de H. Arendt? Ao tentar corrigir as “deficiências” inerentes ao conceito arendtiano de poder constituinte, introduzindo no acordo, através da teoria do discurso, um ponto de vista racional, Habermas não estaria eliminando definitivamente sua riqueza, seu potencial criativo e sua força autorizadora?



### [3] - REVOLUÇÃO E PODER CONSTITUINTE: A FISIONOMIA POLÍTICA DO SÉCULO XX

Busca-se, através do presente capítulo, retomar aspectos que se mostram fundamentais para a defesa de uma teoria do poder constituinte. Habermas vê, na investigação realizada por H. Arendt sobre a história das duas revoluções (francesa e americana), aspectos que lhe serão extremamente úteis frente ao desafio de fundamentar não só uma teoria discursiva da política, mas também sua versão sobre a execução, a natureza e a titularidade do poder constituinte. Para ele, é fascinante, por exemplo, observar como H. Arendt, motivada pelos efeitos de uma experiência de dominação totalitária, identifica os perigos de um Estado total, bem como as consequências de um modelo de democracia elitista, que valoriza o governo e os partidos representativos, canalizando de forma restrita a participação política de uma população despolitizada. Para ela, diz Habermas, a tese da banalidade do mal (*Banalität des Bösen*) encontra respaldo na ideia de uma população mediatizada por espaços burocratizados de participação e pela consequente mobilização do apolítico, gerando as condições sociopsicológicas da dominação totalitária.

Consciente disso e atenta aos alertas de Jefferson, H. Arendt se interessa pelos movimentos emancipatórios (revoluções burguesas do século XVIII, movimento de protesto estudantil e a desobediência civil dos anos 60, insurreição húngara de 1956, etc.), mais especificamente pelo modo como concebem o poder, ou seja, pelo poder da convicção comum manifesta nestes movimentos. Para Habermas, contudo, é encantador observar como H. Arendt consegue perceber nestas diferentes ocasiões a manifestação de um mesmo fenômeno, ou seja, o de que ninguém possui verdadeiramente o poder e que o mesmo surge no entre homens, ou melhor, na ação conjunta destes. Interessado pela investigação de H. Arendt, mais especificamente pelo modo como concebe a origem e a aplicação do poder, Habermas vê no fenômeno revolucionário elementos de uma consciência histórica, de uma nova mentalidade, que hoje poderão constituir a força-motriz dos processos de democratização, a consolidação de uma prática política ancorada na ideia de autodeterminação e de autorrealização, bem como apoiar a tese de uma dominação política legitimada na confiança de um discurso público racional.

Nesse sentido, acredita-se que a reconstrução da reflexão de H. Arendt sobre o tema da revolução mostra-se fundamental para o aprofundamento e a explicitação de um conceito comunicativo de poder,

assim como a ampliação da concepção clássica de poder constituinte, que com H. Arendt, diferentemente do que defende Sieyès, não está fundado na noção de soberania nacional onde o povo aparece subsumido na ideia de nação. Para ela, o poder constituinte manifesta-se no próprio ato da fundação. Assim, Habermas, entusiasmado com o modo arendtiano de conceber o poder, baseando-se fundamentalmente no modelo americano de revolução, busca ir além de H. Arendt, explicitando não apenas o modo de gestação do poder constituinte, mas também como este adquire caráter performativo, não se esgotando com o fim da revolução e associado-se à ideia de uma soberania popular sem sujeito.

Todavia, a preocupação de Habermas com o tema da revolução não é recente. Em 1971, na introdução à nova edição de *Teoría y Práxis: estudios de filosofía social*, anuncia que, entre outras coisas, o diálogo pode ser mais eficiente do que a luta revolucionária. Afirma que o reformismo radical, viável frente à possibilidade de mudanças motivadas pela ampla condição de convencimento mútuo entre os envolvidos, constitui uma alternativa à violência revolucionária. Em outras palavras, para Habermas, o diálogo, ao criar as condições para o entendimento mútuo, mostra-se “mais rico do que a luta revolucionária”. (2000, p.40). Essa interpretação, entretanto, não se modifica com a publicação, dez anos depois, de *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Nesta obra, Habermas vai detalhar sua tese acerca do papel da linguagem na teoria crítica e, conseqüentemente, sua importância frente ao desafio da emancipação. Assim, propõe-se a repensar o programa da primeira fase da teoria crítica, cuja causa do fracasso reside, segundo ele, no esgotamento do paradigma da filosofia da consciência. (HABERMAS, 1987a, p.493). A teoria crítica deve ser repensada nos termos do paradigma da filosofia da linguagem. Segundo ele, a mudança de paradigma na direção de uma teoria da comunicação permite desconectar a ideia de emancipação social e política da tese de uma revolução violenta, associando a referida emancipação a um processo democrático.

Ao transformar a ação comunicativa na principal referência de sua teoria social, Habermas (1987a, p.493) deposita esperança na possibilidade de retomar o projeto de uma teoria social crítica e de reestruturar uma teoria política baseada na capacidade de ação de indivíduos que, por meio de entendimento mútuo, harmonizam seus planos individuais. Trata-se, portanto, de uma iniciativa que busca a reestruturação de uma teoria política, cuja essência repousa não sobre o núcleo da violência revolucionária, mas sobre a base de uma reforma

democrática, que se concretiza no modelo de uma democracia deliberativa.

Nesse ponto, portanto, é possível situar o esforço desenvolvido por Habermas em *Soberania do povo como processo* (1988). Nesse ensaio, Habermas busca, no rastro dos acontecimentos históricos, mapear algumas das convicções que possibilitaram a caracterização da consciência revolucionária. Nesse momento, esforça-se por demonstrar, problematizando, possíveis vínculos entre a consciência revolucionária e a convicção de que é possível um novo começo, de que o poder de decidir sobre regras e modo de convivência pertencem ao povo e que o exercício da autoridade política deve ser justificado unicamente pela razão. Habermas quer saber se estas convicções - historicamente consideradas fundamentais na caracterização de uma consciência revolucionária - mantêm ou não a vitalidade em contextos de sociedades complexas. Ou melhor, nos contextos atuais, podemos ou não, por exemplo, afirmar que a consciência revolucionária se expressa na expectativa de um futuro melhor e/ou na certeza de que é possível um novo começo. Enfim, pergunta Habermas, “será que a mudança de mentalidade, que se deu [por exemplo] nos anos da Revolução Francesa, contém aspectos que podemos aproveitar [em termos de teoria política]”? (2003b, p.250). Contudo, tal indagação remete-nos provisoriamente a uma das conclusões de Habermas, a saber, a que sustenta

que restou um único candidato capaz de afirmar a atualidade da Revolução Francesa: trata-se do Estado democrático de direito. A democracia e os direitos formam o núcleo universalista do Estado constitucional, que resultou das múltiplas variantes da Revolução Americana e Francesa. Esse universalismo manteve sua vitalidade e sua força explosiva, não somente nos países de Terceiro Mundo e na área do poder soviético, mas também nas nações européias, onde uma mudança de identidade atribui ao patriotismo constitucional um novo significado. (2003b, p.252).

Todavia, antes de adentrarmos, com Habermas, nos argumentos sobre a relevância do fenômeno da revolução para atualidade, parece importante, devido à reconhecida influência que opera sobre o pensamento de nosso filósofo, resgatar a leitura arendtiana das duas revoluções, bem como sua recepção pela teoria política habermasiana.

Dessa forma, o presente trabalho buscará, compreender não apenas o significado político das revoluções francesa e americana, mas principalmente verificar como H. Arendt resolve o problema da fundação de um novo corpo político. Importa, nesse momento, alertar para os distintos modos com que os revolucionários franceses e americanos lidam com o problema da necessidade de um absoluto para resolver a questão do círculo vicioso que se forma no interior da esfera política. O ponto em discussão é: podemos, com H. Arendt, justificar a fonte de autoridade do novo corpo político sem recorrer a um absoluto para solucionar o problema de um “círculo vicioso”, supostamente presente no ato da fundação e na elaboração das constituições?

Assim, o texto que segue divide-se em três atos. O primeiro, busca demonstrar a especificidade da revolução e, conseqüentemente, a formação de uma nova mentalidade política [3.1]. O segundo ato, recoloca o problema da revolução frente à necessidade da fundamentação de um novo corpo político [3.2]. E, por fim, o terceiro ato que procura analisar, com Habermas, a partir do exemplo da Revolução Francesa, a tese da consciência revolucionária como berço de uma nova mentalidade [3.3].

### **[3.1] A especificidade das revoluções: a formação de uma nova mentalidade política**

Para Hannah Arendt, a guerra e a revolução não apenas caracterizam a fisionomia do século XX, mas também se constituem nos problemas centrais da política daquele século. Logo nos primeiros parágrafos de *Da Revolução*, H. Arendt procura diferenciar guerra de revolução a partir de uma referência histórica e conceitual. Para ela, a revolução, enquanto fenômeno essencialmente moderno, representa a esperança de emancipação da espécie humana. A guerra, por sua vez, mostra-se como um dos fenômenos mais antigos da história da humanidade, e que se caracteriza por colocar a espécie humana sob a constante ameaça de aniquilação.

Voltada para os exemplos da *polis* e da *civitas*, H. Arendt busca na antiguidade os elementos necessários para justificar a guerra. Pondera, entretanto, que, entre os gregos, as relações políticas não deveriam ser colocadas sobre a égide da violência. Para H. Arendt, “a *polis* grega, a cidade-Estado, definia-se a si mesma, explicitamente, como sendo uma maneira de viver baseada exclusivamente na persuasão, e não na violência”. (1988, p.10). Assim, de acordo com H. Arendt, a primeira justificação da guerra e, conseqüentemente, a

primeira noção de guerra justa e injusta só será encontrada na antiguidade romana. Apesar disso, H. Arendt, em tempo, pondera que mesmo entre os romanos essas justificativas e/ou definições não são capazes de distinguir, por exemplo, guerras ofensivas de defensivas e, muito menos, de retratar com profundidade a noção de liberdade. Justiça é necessidade, ou como afirma Tito Lívio: “a guerra que é necessária é justa”. No entanto, diz H. Arendt, o termo necessidade, de Tito Lívio até hoje, tem significado tantas coisas que não se teria dificuldade alguma em encontrar justificativas para qualificar uma guerra antes como injusta do que como justa. Para ela, a realidade da política ofereceu, ao longo da história, uma série de “necessidades” que acabaram por legitimar a decisão da guerra. Dentre as necessidades citadas, podem-se encontrar:

Conquista, expansão, defesa do capital investido, manutenção do poder em face do aparecimento de novas potências ameaçadoras, ou apoio a um determinado equilíbrio do poder – todas essas bem conhecidas realidades da política do poder não somente foram, de fato, causas da eclosão da maioria das guerras na História, como também foram tidas como ‘necessárias’, isto é, como motivos legítimos para fundar uma decisão pelas armas. (ARENDR, 1988, p.10).

A verdade é que a liberdade não aparece entre os argumentos da forma tradicional de justificação da guerra. Conforme H. Arendt, o argumento da necessidade pareceu, pelo menos por um longo período da história, superior ao da liberdade. Afinal, a guerra, enquanto necessária para garantir determinadas realidades da política do poder (conquista, expansão, defesa de capital, manutenção do poder, etc.) não pode se ligar à noção de liberdade. Ou melhor, só em raros casos, a guerra, no contexto de uma justificação tradicional, ligava-se à noção de liberdade. Para H. Arendt, a ideia de liberdade passa a integrar o debate da guerra só depois da humanidade ter-se dado conta de que as estratégias de aniquilamento atingiram um alto índice de irracionalidade. Dito de outro modo,

[...] a idéia de liberdade foi introduzida no debate do problema da guerra depois que se tornou bastante óbvio que havíamos atingido um estágio de desenvolvimento técnico em que os meios de destruição eram tais que excluía seu emprego

racional. Em outras palavras, a liberdade apareceu nesse debate como um *deus ex machina*, para justificar aquilo que, em termos racionais, se tornara injustificável. (ARENDDT, 1988, p.11).

É chocante observar a introdução do argumento da liberdade no debate sobre o problema da guerra. Tal sentimento, afirma H. Arendt, tem origem em nossa falta de hábito. Afinal, não estamos habituados a identificar a liberdade, conforme mencionamos acima, entre os argumentos que são corriqueiramente utilizados para legitimar e/ou fundamentar qualquer decisão armada. Faz-se importante pensar como que “de uma hora para outra” – dada a ameaça de aniquilamento total, viabilizada pelo domínio técnico dos meios de destruição -, se invoca o argumento da liberdade e se procura, através dele, oferecer solução a um problema que, pelo menos aparentemente, parece não ter solução. A liberdade aparece, nesse contexto, como um *deus ex machina*, ou seja, como saída para uma situação aparentemente irresolúvel.

Conforme H. Arendt (2008, p.198), a partir dos séculos XV e XVI, tem-se a consolidação de uma concepção soberana de Estado. Para ela, esta noção de soberania reforça a possibilidade das nações recorrerem à guerra para resolver seus conflitos de caráter internacional. Todavia, em entrevista concedida, no verão de 1970, ao escritor alemão Adelbert Reif – *Reflexões sobre política e revolução: um comentário* - pondera que a guerra entre as grandes potências, apesar de ser definida como o último recurso do Estado soberano, tornou-se, hoje, “impossível devido ao monstruoso desenvolvimento dos meios de violência”. (ARENDDT, 2008, p.198). H. Arendt aponta, nesse sentido, para uma mudança significativa na forma de se conceber a guerra. A substituição das guerras quentes pelas guerras frias, perceptível no horizonte da política internacional do pós-guerra, torna visível o que H. Arendt chama de guerra hipotética:

É como se o armamento nuclear tivesse se transformado numa espécie de guerra experimental, na qual os oponentes demonstram, uns para os outros, o potencial destruidor das armas de que dispõem; e, ao passo que é sempre possível que esse jogo mortal de indefinições e negações possa repentinamente se transformar numa coisa real, não é absolutamente inconcebível que, algum dia, a vitória e a derrota possam pôr

fim a uma guerra que realmente nunca eclodiu.  
(ARENDR, 1988, p.13).

De acordo com H. Arendt, há - com a transformação da estratégia da intimidação em princípio básico da corrida armamentista - uma mudança radical na natureza da guerra. Isso significa que esta, sob as condições modernas, deve a todo o custo ser evitada. E, segundo ela, tal intenção não é apenas o objetivo de uma política global, mas também um princípio militar básico. A mudança é tão grande que os militares, por exemplo, “não mais estão se preparando para a guerra que os estadistas esperam nunca venha a irromper; seu próprio objetivo passou a ser o aperfeiçoamento de armas que tornem a guerra impossível”. (ARENDR, 1988, p.13).

Dissemos, todavia, no início deste texto que, tanto a guerra, quanto a revolução são responsáveis pelo delineamento da fisionomia política do século XX. Dito de outra forma, “guerras e revoluções [...] formam as experiências políticas básicas de nosso século”. (ARENDR, 2007, p.125). A verdade, diz H. Arendt, é que por mais que se tente mudar a fisionomia desse século, retirando dele a marca da guerra, jamais conseguiremos modificá-lo totalmente, ou seja, ele pode até deixar de ser o século da guerra, mas com toda a certeza permanecerá sendo o século das revoluções. H. Arendt, além de demonstrar a existência de um vínculo inter-relacional entre guerra e revolução, faz questão de sinalizar não apenas para o aumento gradual dessa relação, mas também para o deslocamento da ênfase desse relacionamento, a saber, da guerra para a revolução. Ao observar a história das revoluções, compreende-se não somente que a relação entre guerra e revolução não é um fenômeno recente, mas, principalmente, que as revoluções precediam, acompanhavam ou levavam à guerra. No exemplo de H. Arendt, as revoluções, “ou eram precedidas e acompanhadas de uma guerra de libertação, como a Revolução Americana, ou levavam à guerra de defesa e agressão, como a Revolução Francesa”. (1988, p.14).

H. Arendt está atenta para as mudanças estruturais que afetam a política moderna e dá-se conta, por exemplo, de que a guerra, conforme destacamos há pouco, é um dos fenômenos mais antigos de que se tem registro. Sinaliza também para uma mudança na forma de se conceber as confrontações bélicas. Para ela, a revolução modificou significativamente a relação entre os povos e, conseqüentemente, a forma de se compreender o conflito armado. Por essas e outras razões, acredita Arendt, guerra e revolução mostram-se não apenas como

dependentes uma da outra, mas também incapazes de se diferenciar. Dito de outro modo, conforme a natureza do conflito, tudo se modifica e a fúria da guerra pode significar tanto o prelúdio da violência desencadeada pela revolução quanto a revolução pode significar a causa da guerra. Para Habermas, isso revela “que os limites entre guerra e revolução se confundem e com frequência tornam-se irreconhecíveis”. (1994, p.201). Nesse sentido, conclui H. Arendt,

[Hoje] tornou-se quase natural que o fim da guerra seja a revolução, e que a única causa que pode justificá-la é a causa revolucionária da liberdade. Na disputa que hoje divide o mundo, e na qual tanta coisa está em jogo, provavelmente ganharão aqueles que entenderem de revolução, ao passo que aqueles que ainda depositam fé na política de força, no sentido tradicional do termo, e, por conseguinte, na guerra como último recurso de toda a política externa, podem muito bem descobrir, num futuro não muito distante, que se tornaram mestres num ofício inútil e obsoleto. (1988, p.14).

Entretanto, o que a guerra e a revolução possuem em comum? O que garante e/ou permite que ocorra entre elas uma relação de reciprocidade ou de inter-relacionamento? O que assegura a uma delas a possibilidade de se tornar o fim e/ou a justificativa da outra? As revoluções, na visão de H. Arendt, revelam uma inclinação quase natural para as guerras e estas com facilidade se transformam em revoluções. Na base dessa reciprocidade há um denominador comum, ou seja, tanto a guerra quanto a revolução não podem ser, de acordo com esse raciocínio, concebidas fora do domínio da violência; e, por essa razão, também devem ser, pelo menos em um primeiro momento, consideradas à parte do âmbito da política. Isso ocorre em função de que, para H. Arendt, a política, para ser assim denominada, precisa, como denominamos na segunda parte desse trabalho, ser entendida não apenas como ação e diálogo entre iguais, mas, fundamentalmente, em aberta contraposição com a guerra e a violência. Diante disso, considera: “na medida em que a *violência desempenha um papel predominante* nas guerras e revoluções, ambas ocorrem fora do campo político, no sentido estrito, não obstante seu relevante papel na História”. (ARENDR, 1988, p.16 – grifo nosso).

### [3.1.1] Revolução e violência: o renascimento da política

Ancorada na tradição grega, H. Arendt, ao caracterizar a atividade política, maximiza o papel da ação e da linguagem, em detrimento do trabalho e da obra. Baseada na caracterização aristotélica de homem, H. Arendt (1988, p.15) sente-se autorizada a excluir a violência da esfera política. Acredita que a violência, por ser incapaz de se manifestar pela fala, transforma-se em um fenômeno marginal e, portanto, alheio a toda e qualquer manifestação que se refira ao campo da política. Ocorre, entretanto, que, na modernidade, em contraste com o cenário da antiguidade grega, as capacidades produtivas do homem são fortemente exaltadas, ou seja, o trabalho constitui para os modernos a atividade humana mais elevada. Além disso, é importante lembrar, nesse contexto, que o processo de produção, vinculado à extração da matéria-prima, é sempre violento. Portanto, a violência, na esfera da produção, deve ser concebida como um meio necessário e eficiente para se atingir os fins propostos. Em consequência disso,

se produz [na modernidade] a convergência do entusiasmo político por construir novas e melhores sociedades, com a convicção de que o único meio para fazê-lo era a violência. [Nesse sentido], as revoluções sucedidas a partir do século XVII são testemunhos desta combinação de meios violentos com a aspiração de construir novas sociedades. (DI PEGO, 2006, p.104).

A questão é, então, saber se a revolução, dada à impossibilidade de concebê-la fora do domínio da violência, pertence ou não a esfera da política. H. Arendt, no entanto, se apressa em dizer que as revoluções não são inteiramente marcadas pela violência. (1988, p.15). Em 1967, em uma carta enviada ao estudante Hans-Jürgen Benedict<sup>14</sup>, H. Arendt

---

<sup>14</sup> . Sobre a relação entre violência e revolução pondera Hans-Jürgen Benedict (2009): “Permita-me, ainda a esse respeito, acrescentar mais uma questão, derivada da **introdução a seu novo livro**: mesmo contrapondo-se antiteticamente revolução e política de poder, não haverá distintas formas de violência, uma que se exerce como fim em si mesma, e uma outra que se exerce como meio de abolir a si mesma? A violência será mesmo "muda"? A resistência violenta dos oprimidos do Terceiro Mundo não fala por muitos livros?”.

(2009) - respondendo a um questionamento sobre a relação entre revolução e violência – reforça o que já havia afirmado na introdução de *Da Revolução* dizendo que “*não há revolução que tenha triunfado graças à simples violência*”. Interpreta-se que, ao dizer isso, H. Arendt aponta para a ideia de que as revoluções não podem se reduzir a uma simples explosão de violência. Acredita-se que ela esteja, com isso, sinalizando para a ideia de que as revoluções, apesar da “origem” violenta, sejam acontecimentos que viabilizam, pela ação livre dos homens, uma profunda alteração da realidade, atribuindo-lhe um significado completamente novo. Assim, considera que,

a violência não é mais adequada para descrever o fenômeno das revoluções do que a mudança; somente onde ocorrer mudança, no sentido de um novo princípio [começo], onde a violência foi utilizada para constituir uma forma de governo completamente diferente, para dar origem à formação de um novo corpo político, onde a libertação da opressão almeje, pelo menos, a constituição da liberdade, é que podemos falar de revolução. (ARENDR, 1988, p.28).

H. Arendt não nega a presença da violência no seio da tradição revolucionária, entretanto, ao destacar que a revolução não pode ser simplesmente reduzida à “política da força”, pretende mostrar que o fenômeno revolucionário é mais bem representado pelo desejo e pela capacidade humana de iniciar algo completamente novo. Por isso, a revolução significa, conforme H. Arendt, a possibilidade de o homem moderno recuperar sua liberdade, sua capacidade de ação e, por via de consequência, garantir as condições necessárias para o exercício da vida política. Na compreensão de Anabella Di Pego, “os elementos que configuram o fenômeno revolucionário: a novidade, a ação e a constituição da liberdade, na medida em que tornam possível a reparação da política, instituem também as revoluções como acontecimentos indubitavelmente políticos”. (2006, p.114).

Eis, portanto, a resposta à nossa pergunta, a saber, a revolução pertence ou não à esfera da política? Ora, ao definir revolução distanciando-a da noção de violência e aproximando-a de elementos como *novidade, ação e liberdade*, H. Arendt a coloca nos trilhos da política; ou seja, garante à revolução o *status* de acontecimento político, permitindo o renascimento da política no seio da modernidade. Em *A condição humana*, por exemplo, H. Arendt defende uma concepção de

política amparada no modelo da *polis*, o que não parece totalmente compatível com a linha de reflexão adotada em *Da revolução*. Teria H. Arendt se dado conta de que os fenômenos políticos da modernidade talvez não possam ser adequadamente compreendidos através do modelo grego clássico? Para Anabella Di Pego, foi justamente isso o que aconteceu, ou seja, H. Arendt teria se dado conta “das limitações do modelo grego clássico para abordar os fenômenos políticos da modernidade”, (2006, p.114), e, quiçá, por essa razão, modificado significativamente a linha de sua argumentação no que tange à caracterização das atividades políticas. Veja-se o que afirma literalmente a comentadora:

Talvez por isso, em *A condição humana*, concebe a sanção de leis e a fundação de corpos políticos como atividades pré-políticas, que são condição de possibilidade do surgimento da política, quer dizer, que constituem somente o meio para instituir o espaço público que torna possível a aparição da política. Enquanto que em seu livro *Da revolução*, e seguindo o modelo romano, Arendt considera que a fundação do corpo político é uma das atividades políticas por excelência, constituindo inclusive a única e esporádica aparição da política na época moderna através das experiências da revolução. (DI PEGO, 2006, p.115).

Se a análise de Anabella Di Pego (2006) estiver correta, como parece estar, e H. Arendt tenha de fato alterado o seu modo de conceber o núcleo da atividade política - mostrando, por exemplo, que as relações *entre-os-homens* não ocorrem apenas no âmbito de um espaço público já constituído (*A condição Humana*), mas antes que tais relações ocorrem já no momento da fundação do corpo político (*Da revolução*) - então, se teria, de fato, motivos suficientes para acreditar não apenas que é possível aproximar a revolução da política, mas também, e principalmente, que o êxito, embora “parcial”, da revolução americana está diretamente associado ao modelo romano e não ao grego. Para H. Arendt, a influência romana sobre os pais da revolução americana (*founding fathers*) é bastante clara. Acredita, por exemplo,

[Que] a noção de uma coincidência de fundação e preservação, que se englobam num aumento – a

idéia de que o ato “revolucionário” de dar início a alguma coisa inteiramente nova e o zelo preservativo, destinado a proteger esse novo início através dos séculos, estão inter-relacionados –, estava profundamente enraizada no espírito romano e transparecia nitidamente em quase todas as páginas da história romana. (ARENDR, 1988, p.162).

Resumidamente, a política significava, de um lado, para os gregos, ação e diálogo confinados em um espaço público delimitado e, de outro, para os romanos, a própria fundação do espaço político, bem como todas as disputas e conflitos inerentes ao ato de fundar. Assim - por estarem mais próximas do modelo romano, por restringirem o uso da violência ao âmbito da fundação (dar início a algo novo no mundo) e por garantirem o reaparecimento da política -, as revoluções, devem, segundo H. Arendt, integrar o *roll* dos fenômenos políticos mais excepcionais da modernidade. Todavia, na modernidade, as revoluções não são meras mudanças sociais; são, antes de qualquer coisa, o começo de algo totalmente novo, ou “a noção de que o curso da história começa subitamente de um novo rumo, de que uma história inteiramente nova, uma história nunca antes conhecida ou narrada está para se desenrolar”. (ARENDR, 1988, p.23). É o novo significado político da revolução. Ao perder sua conotação astronômica, deixando de significar a restauração de uma ordem política original, a revolução, a partir das manifestações dos revolucionários franceses e americanos, transforma-se num evento que visa, além de instituir um novo começo da história, trazer a liberdade para a esfera pública. (ARENDR, 1988, p.34).

### **[3.1.2] As Revoluções Francesa e Americana: a garantia da liberdade**

Os interesses de H. Arendt pelas Revoluções Francesa e Americana não se associam a questões históricas. Por isso, sua análise transcende o olhar tradicional do historiador e caminha na direção de quem quer “pensar a revolução como o palco onde se travou um confronto decisivo da história secreta da modernidade e do presente”. (DUARTE, 2000, p.270). Dito de outra forma, H. Arendt não quer simplesmente recontar a história das revoluções modernas, mas, antes de tudo, compreender a natureza do espírito revolucionário e o modo como ele se articula nas históricas revoluções do século XVIII.

A Revolução Francesa, por exemplo, busca, inicialmente, a partir de um novo começo histórico, instaurar a liberdade. Entretanto, o que isso significa? Ou melhor, “o que os homens das revoluções tinham em mente ao proclamarem que a revolução tinha por alvo a liberdade, e que o nascimento da liberdade significava o início de uma história inteiramente nova”. (ARENDDT, 1988, p.25). Para dar conta dessas questões, H. Arendt sugere que prestemos atenção no fato de que os revolucionários, ao proclamarem que o alvo da revolução é a liberdade, não estavam se referindo apenas às liberdades associadas ao governo constitucional. Pois, para ela, os chamados direitos civis não são resultados da revolução, mas produtos dos chamados direitos primordiais. As revoluções teriam, então, o mérito de assegurar à vida, à liberdade e à propriedade o caráter de direitos humanos inalienáveis. Apesar disso, a liberdade ainda não significaria outra coisa que uma simples garantia contra a repressão injustificada; trata-se da defesa de uma concepção de liberdade que não vai além do direito de ir e vir, ou, como prefere H. Arendt, do direito de locomoção sem reclusão.

É preciso, entretanto, seguir com H. Arendt, pois a liberdade das revoluções não pode, pelo menos em um primeiro momento, confundir-se com a simples garantia dos direitos civis. Assim, “se a revolução tivesse tido como meta, apenas a garantia dos direitos civis, não teria, com isso, visado à liberdade, mas tão somente a libertação dos governos que tivessem extrapolado seus poderes e infringido direitos antigos e bem enraizados”. (ARENDDT, 1988, p.26).

É necessário, portanto, distinguir nesse momento liberdade de libertação. Para H. Arendt, a libertação é a condição da liberdade, muito embora se possa ter libertação sem liberdade. De acordo com ela, enquanto ao desejo de libertação se associa a intenção de livrar-se da opressão, o próprio desejo de liberdade mostra-se como um modo político de vida. H. Arendt também fala da liberdade em sentido negativo (*freedom*) e positivo (*liberty*). A primeira, por ser negativa, segue a libertação e diz respeito, basicamente, à liberdade de movimento e à liberdade de não ser restringido. A segunda, por sua vez, é positiva e deriva da fundação de um espaço que torna possível o aparecimento da política. André Duarte, ao reconstruir o argumento de H. Arendt sobre o lugar da liberdade nas revoluções modernas, afirma que:

As revoluções modernas não almejavam apenas a garantia das liberdades negativas mas, fundamentalmente, a garantia da participação e da admissão popular na esfera pública, aspecto em

relação ao qual teriam fracassado. Seu argumento é de que as liberdades negativas poderiam ser garantidas mesmo em uma monarquia, ao passo que o exercício da liberdade em sua dimensão positiva requeria a descoberta e a constituição de uma república. (2000, p.271).

A verdade é que, segundo H. Arendt, as revoluções modernas, apesar de almejam tanto a liberdade quanto à libertação, acabaram por confundir uma com a outra e, por via de consequência, dificultando a integral concretização de seus objetivos. Na sua concepção, a falta de discernimento dos homens das revoluções do século XVIII justificava-se pela natureza do empreendimento revolucionário. Ou seja, é só no ato da libertação que os homens das revoluções se dão conta de suas capacidades e desejos frente aos “encantos da liberdade”. Em função disso, por exemplo, a Revolução Francesa acabou por abandonar o intento de fundar a liberdade. Com o surgimento dos *sans-culottes*, os objetivos iniciais da Revolução Francesa foram sensivelmente modificados e o ideal de instaurar a liberdade, através de um novo começo histórico, foi substituído pela mais sagrada das leis e pelo mais irrefutável dos títulos, a saber, o bem-estar do povo e a necessidade, respectivamente. H. Arendt acredita que

foi sob o ditame dessa necessidade que a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres. Quando eles surgiram no cenário da política, com eles surgiu a necessidade, e o resultado foi que o poder do Antigo Regime tornou-se impotente e a nova república nasceu morta; a liberdade teve de render-se à necessidade, à urgência do próprio processo vital. (1988, p.48).

Por outro lado, os revolucionários americanos foram vitoriosos quanto ao intento de fundar um novo começo histórico (liberdade positiva). Na opinião de H. Arendt, o êxito americano deve-se aos eventos que antecederam o estabelecimento da constituição, ou seja, antes do advento da revolução (guerra da independência), eles já tinham garantido a “convivência humana fundada na igualdade política” e, contrariamente aos franceses, a eliminação da miséria absoluta. (1988, p.54). Todavia, apesar do sucesso inicial garantido pela fundação de um

novo começo na história americana, o ideal de liberdade, condição para que se pudesse iniciar algo novo, perdeu-se em meio ao sistema de representatividade. A verdade é

que a revolução embora tivesse dado liberdade ao povo, não conseguira proporcionar um espaço onde essa liberdade pudesse ser exercida. Apenas os representantes do povo, e não o próprio povo tiveram uma oportunidade de engajar-se nas atividades de expressão, discussão e decisão, as quais, num sentido positivo, são as atividades da liberdade. (ARENDDT, 1988, p.188).

Conforme H. Arendt, a maioria das revoluções não só não conseguiram garantir “origem à *constitutio libertatis*”, como também não foram capazes de assegurar os chamados direitos constitucionais. Já no caso das revoluções francesa e americana, os acontecimentos que sucederam ao advento da revolução sinalizaram para o desaparecimento do espírito revolucionário. Entretanto, apesar dos “fracassos”, não há como negar que essas revoluções trouxeram à luz a experiência de ser livre. É essa a novidade que marca a história do homem moderno. Assim, a novidade trazida pela experiência de ser livre se junta com a experiência da faculdade humana de começar algo novo; ou seja, uma *nova experiência* que revela a *capacidade humana para a novidade*. Para H. Arendt, a *nova experiência* e a *capacidade humana para a novidade* “estão na base do enorme *pathos* que encontramos tanto na Revolução Americana como na Francesa”. (1988, p.27). Afinal, só há revolução onde o *pathos* da novidade estiver presente, e onde a novidade estiver relacionada com a ideia de liberdade.

### **[3.2] Da revolução à fundamentação de um novo corpo político**

*[...] as revoluções são os únicos eventos políticos que nos confrontam direta e inevitavelmente com o problema do começo. (ARENDDT, 1988, p.17).*

Para H. Arendt, não há dúvida de que o espírito revolucionário se define pela fundação de um novo começo e pelo desejo de instauração da liberdade. De acordo com ela, a violência não é “a

parteira da história” e não pode, portanto, definir o que é uma revolução. Dessa forma, as revoluções não são apenas insurreições bem-sucedidas e, por isso, não podem ser confundidas com qualquer guerra civil e/ou golpe de estado (*coup d'état*). Segundo H. Arendt, as rebeliões e as guerras civis precisam vir acompanhadas de uma revolução, cujo objetivo é a instituição da liberdade pública. Do contrário, estar-se-ia cometendo um equívoco básico, ou seja, confundindo rebelião com revolução e, conseqüentemente, luta por libertação com fundação da liberdade. Assim, afirma H. Arendt, “não há nada mais inútil do que rebelião e libertação, se essas não forem seguidas pela constituição da liberdade recém conquistada”. (1988, p.114). Assim, citando John Dickinson, H. Arendt olha para o passado e mostra que a sina usual de uma rebelião, não acompanhada de uma revolução, é a escravidão do povo, que acaba, com o término da guerra, submetido ao jugo dos afortunados conquistadores.

A questão é que, pelo fato histórico, as revoluções tinham inicialmente o propósito de restaurar e/ou recuperar antigas liberdades e direitos. Dito de outro modo, o movimento revolucionário foi, antes de tudo, uma tentativa de restauração e recuperação da liberdade. Entretanto, se a revolução não é sinônimo de levante armado, o desafio agora é demonstrar quando e como essas tentativas de restauração se transformam, efetivamente, em acontecimentos revolucionário. Por isso, é preciso

[...] evitar o logro do historiador, que tende a colocar sua ênfase no primeiro e violento estágio de rebelião e libertação, no levante contra a tirania, em detrimento do segundo e mais silencioso estágio de revolução e constituição, porque todos os aspectos dramáticos de sua história parecem estar contidos no primeiro estágio, e talvez também porque as turbulências da libertação tenham, com tanta frequência, derrotado a revolução. (ARENDR, 1988, p.114).

Não há nada mais prejudicial para o real entendimento do significado da revolução do que associá-lo ao fim da guerra. Nada mais comum, é verdade, mas também nada tão equivocado quanto supor que o processo revolucionário acaba com a conquista da libertação, com o fim da violência e do tumulto que acompanha toda e qualquer guerra pela independência. Para a autora, o processo revolucionário supõe dois atos. O primeiro associado ao desejo de libertação, que se viabiliza pelo

levante armado, pela guerra civil, pela rebelião. E o segundo, que supõe o primeiro e acrescenta-lhe a necessidade de consolidar o poder da revolução na constituição da liberdade (*Constitutio Libertatis*).

Com o olhar fixo na história, H. Arendt afirma que o objetivo da revolução é a constituição da liberdade e que a meta do governo revolucionário é a fundação da república. Em outros termos, a ideia central da revolução é a fundação da liberdade, ou seja, a fundação de um corpo político que garanta o espaço onde a liberdade possa se manifestar. Para André Enegrén, "[...] a revolução se define, com a máxima exatidão, por seu próprio fim, que é a constituição da liberdade: eis, em sua nudez, o vigor da reflexão de Arendt sobre a revolução como desenvolvimento de um novo espaço político". (1980, p.47)<sup>15</sup>. H. Arendt, conforme citação abaixo, busca na Revolução Americana o exemplo histórico necessário para demonstrar que a revolução transcende a luta pela libertação. Assim afirma:

[...] na América, o levante armado das colônias e a Declaração da Independência foram seguidos pelo aparecimento espontâneo de projetos de constituição em todas as treze colônias, [...] de sorte que não houve nenhuma interrupção, nenhum hiato, e quase que nenhuma pausa para respiração entre a guerra da libertação, a luta pela independência, que era condição da liberdade, e a constituição dos novos Estados. (1988, p.113).

O fim de uma revolução não está atrelado ao fim da guerra. Assim, voltando ao exemplo americano, tem-se o fim da guerra antes do fim da revolução. Entretanto, H. Arendt faz questão de ressaltar que esses dois estágios do processo revolucionário, apesar de completamente diferentes, começam quase ao mesmo tempo e se desenvolvem paralelamente até o fim do primeiro estágio (guerra da independência). Além disso, parece importante sublinhar, no exemplo da citação acima, o fato de que não houve uma interrupção significativa, ou melhor, nenhum hiato constitucional entre a guerra da libertação e a constituição dos novos Estados. Diz-se isso, pois a eficácia da nova ordem depende

---

<sup>15</sup>. Cf. “[...] la révolution se définit en toute rigueur par son but même que est la constitution de la liberté: voilà, dans sa nudité, le nerf de la réflexion d’Arendt sur la révolution comme aménagement d’un nouvel espace politique”. (ENEGRÉN, 1980, p.47).

também da superação desse limite temporal, ou seja, quanto menor o hiato constitucional entre a velha e a nova ordenação, menor a limitação do poder constituinte e, conseqüentemente, maior a chance de consolidação do poder da revolução na constituição da liberdade.

Diante da tarefa de definir a especificidade da revolução, Hannah Arendt, em *Da Revolução* (1988), afirma literalmente, que só se pode falar em revolução e/ou em espírito revolucionário onde o *pathos* da novidade estiver presente e onde a novidade estiver conectada a ideia de liberdade. Nesse sentido, o desafio é demonstrar que o espírito revolucionário - frente à história que se modifica pelo aparecimento e pelo desaparecimento de impérios – pode ser definido a partir das ideias de inovação e durabilidade, buscando, a partir desses dois elementos, “a durabilidade de algo novo”. (WAGNER, 2006, p.109).

Para H. Arendt é natural que o espírito revolucionário seja predeterminado pelo governo que deseja superar. Em outras palavras, a revolução, do ponto de vista político, busca a instauração e a caracterização de um tipo de governo que supere completamente o modelo que ela pretendeu banir. Assim, diz H. Arendt, “nada [...] parece mais plausível do que explicar o novo absoluto, o absoluto da revolução, pela monarquia absoluta que o precedera, e concluir que, quanto mais absoluto o governo, tanto mais absoluta será a revolução que o substituir”. (1988, p.124).

Para exemplificar, H. Arendt mostra que a revolução significou para franceses e americanos, apesar de concordarem sobre aquele que seria o objetivo maior da revolução e sobre aquela que seria a verdadeira meta do governo revolucionário, algo completamente diferentes. Enquanto os americanos viam na revolução a possibilidade histórica de romper com a herança política de uma “monarquia limitada”, os franceses associavam a revolução ao desejo de deixar para trás as heranças de um absolutismo que remetia aos primeiros séculos do Império Romano. Nesse sentido, H. Arendt acredita que o processo revolucionário caracterizava-se pela possibilidade de se estabelecer, frente ao *ancien régime*, um novo fundamento para o poder e, conseqüentemente, uma nova fonte de lei.

### [3.2.1] Revolução e poder constituinte: a fundamentação da autoridade política

*A revolução foi precisamente o legendário hiato entre o fim e o princípio, entre um não mais e um ainda não. (ARENDETT, 1988, p.165).*

A França, da segunda metade do século XVIII, encontrava-se socialmente dividida, estruturando-se a partir de três diferentes estados, a saber, o *Primeiro Estado*, formado pelo Clero, o *Segundo Estado*, formado pela Nobreza, e o *Terceiro Estado*, constituído por burgueses, camponeses, artesãos, aprendizes e proletários. O *Terceiro Estado*, como conta a história, era sistematicamente oprimido pelo Clero e pela Nobreza. O ímpeto reformista do *Terceiro Estado*, que buscava construir uma nova França, foi durante muito tempo contido pelo Clero e pela Nobreza. Todavia, em 15 de junho de 1789 o *Terceiro Estado* proclama a *Assembleia Nacional*, que mais tarde se transforma em *Assembleia Constituinte*. Entre os primeiros feitos da *Assembleia Constituinte* pode-se evidenciar a aprovação da abolição dos *Direitos Feudais* e a aprovação da *Declaração dos Direitos do Homem*. Os revolucionários franceses, através da *Assembleia Nacional Constituinte*, instituem o princípio da soberania do povo em substituição ao princípio da soberania do rei, de fundamentação divina. Ou não foi isso o que aconteceu quando Emmanuel Sieyès<sup>16</sup> justificou a necessidade de colocar “a soberania da nação no lugar antes ocupado por um rei soberano?”(1988, p.124). Ainda,

o que poderia ter sido mais natural para ele [Sieyès] do que colocar a nação acima da lei, já que a soberania do rei francês há muitodeixara de

---

<sup>16</sup>. De acordo com Habermas (2003b, p.282), com a Revolução Francesa e com Sieyès, a nação se transformou na fonte da soberania do Estado. Nesse sentido, diz Sieyès, a nação nada mais é do que “um corpo de associados que vivem sob uma lei comum e representados pela mesma legislatura”. (1988, p.69). Entretanto, “a nação existe antes de tudo, ela é a origem de tudo. Sua vontade é sempre legal, é a própria lei. [...] A vontade nacional [...] só precisa de sua realidade para ser sempre legal: ela é a origem de toda a legalidade”. (SIEYÈS, 1988, p.117 e 119).

significar independência de pactos e obrigações feudais e [...] passara a traduzir o verdadeiro absolutismo do poder real, uma *potestas legibus soluta*, um poder isento de leis? (1988, p.125).

Assim, segundo H. Arendt, os homens da revolução passaram a ver no povo o fundamento do poder e a origem das leis. Por isso,

[...] quando os homens da Revolução Francesa colocaram o povo no assento do rei, foi muito natural que eles vissem no povo, em concordância com a antiga teoria romana, e em plena harmonia com os princípios da Revolução Americana, não apenas a fonte e o fulcro de todo o poder, como também a origem de todas as leis. (ARENDR, 1988, p.125).

No entanto, para H. Arendt, o problema do absoluto é inerente a qualquer evento revolucionário e está sujeito a aparecer em qualquer revolução, mesmo naquelas em que a herança do absolutismo não foi tão forte (Revolução Americana). O absoluto assume, ao longo dos acontecimentos, diferentes disfarces, manifesta-se de diferentes modos, mas sua função na esfera política é sempre a mesma, ou seja, sem ele parece impossível romper com os círculos viciosos que se formam no interior da esfera política.

Conforme H. Arendt, são dois os círculos viciosos que justificam a exigência de um absoluto, a saber, aquele que é inerente à elaboração humana das leis e aquele que é próprio de *petitio principii* (petição de princípio) e está associado à função da fundação. Os dois estão diretamente relacionados à necessidade de *fazer lei* (problema da legalidade das novas leis) e de *fundar um novo corpo político* (problema da legitimidade do novo poder). O primeiro trata da necessidade de uma “lei maior” que, enquanto fonte externa, transcenda o ato legislativo e forneça autenticidade a todas as leis positivas humanas. Em Sieyès, por exemplo, o soberano absoluto é substituído pela nação que, por ser fonte de legalidade e manancial de justiça, não deve estar submetida a nenhuma lei positiva. Assim, segundo ele, “seria ridículo supor a nação ligada pelas formalidades ou pela constituição a que ela sujeitou seus mandatários”. (SIEYÈS, 1988, p.118). O segundo, próprio do *petitio principii*, é inerente à tarefa da fundação e se faz presente em cada novo começo.

Em *Da Revolução*, H. Arendt mostra que Sieyès pretende resolver o problema que o absolutismo, ao identificar o absoluto com a pessoa do soberano, parece não ter conseguido resolver, a saber, o de impedir que a ação do soberano absoluto pudesse degenerar em tirania e despotismo. A solução dada por Sieyès aos círculos viciosos que se formam no interior da esfera política, passa primeiro pela famosa distinção entre *pouvoir constituant* e *pouvoir constitué*, depois pelo posicionamento do *pouvoir constituant* num perpétuo estado de natureza (*l'état de nature*). Ainda, de acordo com H. Arendt, Sieyès parece ter, aparentemente, resolvido o problema da legitimidade do novo poder e o problema da legalidade das novas leis, ancorando-os na vontade da nação que, conforme se pode observar na citação abaixo, “se mantinha fora e acima de todos os governos e de todas as leis”. (ARENDR, 1988, p.130).

Devemos conceber as nações sobre a terra como indivíduos fora do pacto social, ou, como se diz, no estado de natureza. O exercício de sua vontade é livre e independente de todas as formas civis. Como existe somente na ordem natural, sua vontade, para surtir todo o seu efeito, não tem necessidade de levar os caracteres naturais de uma vontade. Qualquer que seja a forma que a nação quiser, basta que ela queira; todas as formas são boas, e sua vontade é sempre a lei suprema. (SIEYÈS, 1988, p.120).

Ao mostrar a diferença entre poder constituinte e poder constituído e ao colocar o poder constituinte num perpétuo estado de natureza, Sieyès pretende fundamentar no absoluto da nação (poder constituinte), com sua vontade livre e independente, a justificativa para resolver os problemas da legitimidade do poder e da legalidade da lei. Ao ancorar poder e lei na nação, Sieyès mostra, por exemplo, que a legitimidade do novo poder, do poder constituído, reside na vontade livre e independente do poder constituinte. Rompe-se assim, com a *petitio principii*, pois, nesse caso, não é mais preciso supor o que se deve provar e o fundamento da legitimidade pode ser encontrado, pelo menos teoricamente, na vontade nacional. O mesmo ocorre com o problema da legalidade das novas leis. Doravante, diz Sieyès, a nação, cuja vontade é sempre lei suprema, passa a ser também a origem de toda a legalidade, cumprindo com a exigência da necessidade de uma “lei

maior”, cujo objetivo é a garantia e a validade das novas leis. Para Arendt,

[...] ele [Sieyès] aparentemente resolveu ambos os problemas: o problema da legitimidade do novo poder, o *pouvoir constitué*, cuja autoridade não podia ser garantida pela Assembléia Constituinte, o *pouvoir constituant*, pois o poder da própria Assembléia não era constitucional, e jamais poderia sê-lo, uma vez que era anterior à própria constituição; e o problema da legitimidade das novas leis, que necessitavam de uma “fonte com autoridade suprema”, a “lei maior”, de onde promanaria sua validade. [E conclui], tanto o poder como a lei estavam ancorados na nação, ou melhor, na vontade da nação. (ARENDDT, 1988, p.130).

Andrew Arato lembra que H. Arendt submeteu a posição democrática revolucionária a uma crítica intensa. Em *Da Revolução* busca demonstrar, se utilizando do exemplo americano, que é perfeitamente possível derivar o poder constituinte de órgãos políticos organizados e, a autoridade legal da constituição, de uma fonte que não seja a identidade do constituinte. Pois, diz ela, a história constitucional da França evidencia, mesmo durante a grande revolução, não apenas a sucessão de constituições, mas também, a dificuldade em fazer cumprir as leis e/ou os decretos revolucionários. Assim, “os homens da revolução francesa, convencidos de que todo o poder emana do povo, abriram a esfera política para essa força pré-política natural da multidão e foram arrastados por ela, assim como o rei e os antigos poderes haviam sido anteriormente”. (ARENDDT, 1988, p.146).

H. Arendt, entretanto, acredita que existe uma solução, sem recorrer a um absoluto, para as perplexidades do começo e, conseqüentemente, para o problema do círculo vicioso que parece enredar toda e qualquer tentativa de fundar o poder e de justificar a lei. Antes, porém, afirma que os revolucionários franceses, ao contrário dos americanos, cometeram o grave e funesto erro de acreditarem que povo seria a única fonte de poder e de autoridade legal. Dessa forma, segundo ela, acertaram os americanos quando apresentaram o povo como fundamento do poder e a constituição como fonte da lei. Ainda assim, como mostra Arato, H. Arendt não deixa de apontar para possíveis limites da Constituição americana, afirmando “que os americanos

[apesar de tudo] não estabeleceram a liberdade pública em uma forma semelhante ao que Jefferson propõe como um sistema distrital, um tipo de “federalismo dentro do federalismo”, ou elementos de democracia direta como escolas de cidadania e participação”. (1997, p.44).

Voltando à questão anterior, a saber, a da necessidade ou não de um absoluto para solucionar o problema de um “círculo vicioso”, supostamente presente no ato da fundação e na elaboração das constituições, H. Arendt pondera:

o que salva o ato de iniciação de sua própria arbitrariedade é que ele traz dentro de si mesmo a sua própria norma [...]. O absoluto, do qual o começo deve derivar sua própria validade e que deve salvá-lo de sua inerente arbitrariedade, é a norma, que aparece no mundo ao mesmo tempo que o começo. O modo pelo qual o iniciador principia o que quer que pretenda fazer determina a lei da ação a ser observada por todos os que a ele se unirem, para partilhar de seu empreendimento e levá-lo a concretização. A norma, como tal, inspira as ações que deverão de se seguir e permanece atuante durante todo o tempo em que essas ações perdurarem. (ARENDR, 1988, p.170).

Importante talvez seja, nesse contexto, lembrar, com H. Arendt, que os revolucionários franceses e americanos operavam com definições de poder relativamente distintas. Se para os homens da Revolução Francesa o poder era a força “natural” que emanava do povo, permitindo-lhes destruir, através da revolução, todas as instituições do *Ancien Régime*; para os homens da Revolução Americana poder e violência não são a mesma coisa. Para estes, o poder tem origem “onde o povo passou a se unir e a se vincular através de promessas, pactos e compromissos mútuos”. (ARENDR, 1988, p.146). É sabido, entretanto, que os pactos e as promessas não são suficientes para conferir estabilidade/durabilidade às coisas humanas, garantindo a construção de uma sociedade futura. Então, o que é necessário para justificar a autoridade de um novo corpo político, resolvendo “definitivamente” o problema do início? Para H. Arendt, a fonte de autoridade do novo corpo político, não é a Nação Absoluta de Sieyès nem o Legislador Imortal de Robespierre, mas, como vimos acima, o próprio ato de fundação. Para ela, a autoridade de uma Constituição, por exemplo, tem

origem no modo como os delegados desse poder organizaram a elaboração e a ratificação das convenções. Assim, diz Arato, fica mais fácil entender

[...] o que Arendt quer dizer por um início contendo seu próprio princípio, salvando o ato da fundação da “violência impositiva” sem referência alguma a um absoluto. O princípio da discussão pública envolvendo “compromisso mútuo e deliberação comum” é, portanto, a fonte da autoridade do novo sistema de poder. [Assim], [...] o princípio de deliberação e respeito mútuo contido no início é, para Arendt, o fundamento, tanto da autoridade legal posterior, quanto da sacralização da constituição. (1997, p.22).

### **[3.2.2] Originalidade e atualidade das revoluções: o exemplo francês**

As considerações de H. Arendt, em *Da Revolução*, mostram que os revolucionários franceses cometeram erros que os revolucionários americanos poderiam ter cometido, mas não cometeram, a saber, “(1) o de perder seu poder constituinte ao sacrificar o poder constituinte dos estados; (2) o de derivar de uma única fonte tanto o novo sistema de poder como a autoridade da constituição”. (ARATO, 1997, p.44).

Conforme Habermas (1986, p.200), H. Arendt pretende, em *Da Revolução (1962)*, dar continuidade à tarefa, iniciada em *A Condição Humana (1958)*, de reabilitação da política clássica. Na obra de 1958, H. Arendt dedicara-se, sem referência ao direito natural tradicional, a recuperar aspectos da filosofia política clássica, que, segundo ela, talvez pudessem ajudar a compreender determinados fenômenos da política moderna. Na obra de 1962, H. Arendt quer verificar o que ainda se pode aprender da política de Aristóteles e com esse propósito buscar, através de categorias da política aristotélica, compreender um fenômeno que, a primeira vista, parece próprio da experiência política moderna, a saber, o fenômeno da revolução.

Nesse sentido, salienta que as revoluções, ao determinarem as relações entre os povos, alteram a natureza dos confrontos bélicos. Para ela, guerra e revolução são fenômenos dependentes, cujas diferenças se dissiparam com facilidade. Como diz Habermas, em época de guerra civil os limites entre guerra e revolução praticamente desaparecem e a primeira parece ser condição para a segunda e esta motivação para aquela.

Habermas, entretanto, acredita que a concepção arendtiana de revolução apresenta algumas limitações peculiares. Para H. Arendt, revolução é a fundação e a constituição da liberdade (*Constitutio Libertatis*), a qual supõe participação efetiva dos cidadãos nos assuntos da *polis*. Habermas, nesse sentido, considera que, ao situar o fenômeno da revolução no contexto de um marco conceitual clássico, H. Arendt dissolve o contexto que faz com que as revoluções do mundo moderno sejam o que de fato são, a saber, “uma relação sistemática entre as comoções políticas e a emancipação de uma classe social”. (1986, p.201). Assim, sem poder negar os fatos, H. Arendt mostra que as revoluções do mundo moderno estão intimamente associadas às questões sociais e que essa associação significa a contaminação de um processo político puro. Dessa forma, alinhada com o pensamento de Aristóteles, H. Arendt defende a tese de que “a institucionalização da liberdade pública não deve ser sobrecarregada por conflitos de trabalho social e que as questões políticas não devem ser misturadas com questões socioeconômicas”. (HABERMAS, 1986, p.201). Com o objetivo de demonstrar que sua tese pode ser validada não apenas por meio de uma referência a tradição, pois assim pensava Aristóteles e assim também lemos nos manuais da velha política, H. Arendt busca, através da história das revoluções francesa e americana, explicitar que os princípios de uma política pura também podem encontrar validade em sua conformidade com a natureza humana.

Desse modo, constrói a história de duas revoluções ou, como diz Habermas, de uma revolução boa e de uma revolução má. Assim, a revolução má teve origem na França e, desde o princípio, não fez outra coisa que lançar na cena política a massa pauperizada, transformando a luta pela constituição da liberdade política (*Constitutio Libertatis*) numa luta de classes. A revolução boa, por sua vez, teve origem na América e, desde o início, buscou consolidar-se não como uma luta contra a opressão e/ou a exploração social, mas sim, na luta pela constituição da liberdade política. Bom e mau são aqui adjetivos que parecem servir de *pedra de toque* para se avaliar, à luz da política clássica, o êxito e/ou o fracasso de uma revolução. Nessa perspectiva, fiel à tese aristotélica de uma política pura, não misturada às questões socioeconômicas, H. Arendt conclui que enquanto o movimento revolucionário francês, cujo principal instrumento foi o terror, produziu apenas a contrarrevolução, o movimento americano resultou numa constituição política manejável e proveitosa.

Diante disso, não se pode mais, segundo Habermas, aceitar, sem nenhuma discussão, a frase: “a Revolução Francesa não se compara a

nenhum outro evento histórico”. (2003c, p.249). Essa interpretação ganha força com Walter Markov, historiador das revoluções, que em 1967, na obra *Die Jakobinerfrage heute*, escreveu: “as gerações posteriores à Revolução Francesa não a sentiram como um episódio fechado em si mesmo e destinado a ocupar um lugar no museu”. (apud HABERMAS, 2003c, p.249). Todavia, não se pode dizer o mesmo dessa revolução depois da obra *Penser la Révolution Française* de François Furet. Para Habermas, depois de Furet fica difícil compartilhar, com a historiografia testamentária, a tese de que a Revolução Francesa deve ser concebida como origem e mentora da atualidade. Para Furet, a Revolução Francesa acabou. A questão é: quem está certo? Markov e os representantes da historiografia testamentária que afirmam a atualidade da Revolução Francesa ou François Furet que define essa revolução como um evento do passado, cuja influência na atualidade inexistente?

Habermas, entretanto, diz não estar preocupado com a controvérsia entre os historiadores. Para ele, o que interessa é verificar a atualidade da Revolução Francesa do ponto de vista da teoria política. Nesse sentido, mostra alguns dos aspectos, que não são consequência direta da Revolução Francesa, mas que na França tiveram seu desenvolvimento diretamente atrelado a este movimento revolucionário. Dentre os aspectos menciona: a) a aceleração do desenvolvimento da sociedade civil e do sistema capitalista; b) o surgimento do moderno aparelho do Estado; c) a consolidação de um modelo de Estado nacional; e, d) a formação do Estado democrático de direito.

A verdade, pondera Habermas, é que não se consegue, frente à maioria dos aspectos mencionados acima, demonstrar o impulso inovador e a atualidade da Revolução Francesa. Ao se evidenciar, por exemplo, o papel imprescindível da Revolução no *desenvolvimento de uma sociedade civil móvel e de um sistema econômico capitalista* esquece-se de que em outros lugares, fora da França, esses mesmos processos “se realizaram sem uma transformação revolucionária do poder político e do sistema jurídico”. (HABERMAS, 2003c, p.251). Além disso, hoje em dia, parece impossível extrair “do projeto capitalista-produtivista uma promessa não resgatada”, uma proposta emancipadora. Para Habermas, a utopia da sociedade do trabalho está esgotada e com ela aspectos que possibilitariam afirmar a atualidade da Revolução Francesa.

O mesmo ocorre com o *surgimento do moderno aparelho do Estado*. Primeiro, porque, segundo Habermas, a Revolução Francesa também não trouxe nenhuma contribuição original para a formação dos estados e da burocratização. Para ele, citando Tocqueville, a

contribuição da Revolução está mais fortemente associada à aceleração de elementos pré-existentes nestas sociedades do que ao desenvolvimento de algo absolutamente novo. Depois, porque “hoje em dia, a pressão de movimentos regionais, de organizações paraestatais e de empresas que operam em nível mundial, faz com que este nível estatal de integração perca cada vez mais competência”. (HABERMAS, 2003c, p.251).

O *modelo de Estado nacional*, entretanto, parece ser entre todos os aspectos mencionados até agora, a única contribuição original trazida pela Revolução Francesa. O modelo francês de Estado nacional não apenas possibilitou a imposição de uma consciência nacional (patriotismo), capaz de garantir a viabilidade de um serviço militar obrigatório, mas também serviu de referência de organização para uma leva significativa de Estados saídos da colonização. Através do esquema da nação-Estado, busca-se defender, por exemplo, a construção da cidadania através de um projeto hegemônico. Na Europa, a unificação alemã e a criação do Estado Nacional Alemão, foram concebidas como tentativas de agrupar o povo germânico sob a mesma organização política, agrupar aqueles que falavam a mesma língua e tinham os mesmos costumes. Todavia, o modelo de Estado nacional, apesar de sua origem, não poder ser considerado como o aspecto que pode garantir a atualidade da Revolução Francesa. Isso porque, segundo Habermas, atualmente, os estados “herdeiros do sistema estatal europeu eliminaram o nacionalismo e adotaram o caminho de uma sociedade pós-nacional”. (2003c, p.252).

Para Habermas, o núcleo universalista do Estado constitucional é resultado de uma série de variantes, cuja origem encontra-se na Revolução Francesa e Americana. Nesse sentido, acredita que o *Estado democrático de direito* seja a única - dentre todos os aspectos já mencionados - grande herança que a Revolução Francesa legou à atualidade. Numa frase, Habermas (2003c, p.253) mostra a especificidade da Revolução Francesa, distinguindo-a das demais revoluções burguesas. Para ele, enquanto a Revolução Francesa é resultado da ação de revolucionários que tinham a consciência de estar fazendo a revolução, a Revolução Americana é resultado de um conjunto de acontecimento e só se reconheceu como revolução – o mesmo aconteceu com holandeses e ingleses – a partir da francesa.

Diante disso, citando François Furet, sinaliza que a consciência da prática revolucionária, especificidade do movimento francês, transformou-se em “uma nova prática do agir histórico”. E nisso consiste o legado mais importante que a Revolução Francesa pode

oferecer à atualidade, pois “[...] a França é o país que descobre a cultura democrática através da revolução e que revela ao mundo uma das consciências mais fundamentais do agir histórico”. (apud HABERMAS, 2003c, p.253). Entretanto, diz Habermas, se, de um lado, depois de transcorridos mais duzentos anos da Grande Revolução, ainda continuamos, a fim de modificar a ordem existente, apelando para a vontade de ação e para a orientação política e moral de cada cidadão, de outro compreendemos [perdemos a esperança] que estas modificações não podem mais ocorrer via revolução.

### **[3.3] A consciência revolucionária: berço de uma nova mentalidade política**

*[...] as revoluções são os únicos eventos políticos que nos confrontam direta e inevitavelmente com o problema do começo. (ARENDR, 1988, 17).*

Seguindo a trilha de H. Arendt, Habermas, no texto *A soberania do povo como processo (1988)*, mostra que a especificidade da revolução, da consciência revolucionária, reside justamente no fato de ela poder se constituir no berço de uma nova mentalidade. Segundo ele, na consciência revolucionária, encontram-se as razões que justificam a consagração de uma nova mentalidade, manifesta nos conceitos modernos de prática política, de consciência do tempo e de legitimação do poder. Dito de outro modo, o discurso racional, a ideia de autodeterminação e de autorrealização, bem como o rompimento com o tradicionalismo de continuidades tidas como naturais - características especificamente modernas - possibilitaram não apenas a consolidação de uma nova consciência histórica, mas também uma nova compreensão da prática política e uma nova forma de legitimação do poder político. Ocorre que estas importantes ideias, que notadamente marcaram a consolidação dessa nova mentalidade, parecem desaparecer no tempo, ou melhor, como diria Habermas, empalidecer-se, por exemplo, diante do olhar retrospectivo que lançamos sobre estes mais de duzentos anos que nos separam da Queda da Bastilha (1789) e, conseqüentemente, da Grande Revolução. Veja, nesse sentido, os principais argumentos de Habermas:

**a) Uma nova consciência do tempo:** Como se disse acima, a consciência revolucionária orienta-se, entre outras coisas, pela exigência de uma ruptura com a tradição e pela máxima de que é possível um novo começo. Ou, como diria H. Arendt, de que é possível, diante da presença efetiva de cada recém-nascido, acreditar na possibilidade de um futuro melhor (natalidade). Com a Revolução, o horizonte das possibilidades futuras é consideravelmente ampliado e a atualidade do instante adquire a vitalidade necessária para modificar o destino das gerações futuras. O novo, que não tem aqui um sentido puramente cronológico, designa “a ousadia de separar o presente do passado”. (HABERMAS, 2003c, p.254).

A consciência revolucionária inaugura um novo tempo, contribuindo para a consolidação dos assim chamados tempos modernos. A questão é que a vitalidade inerente, como diria H. Arendt, a condição humana da natalidade, há tempos não é mais a de uma consciência revolucionária. O sentimento de um futuro melhor, diante da vista de cada recém-nascido - característica marcante do processo revolucionário -, é suplantado pela normalidade da aplicação do enfoque hipotético sobre as formas tradicionais de vida e sobre as instituições existentes. É, diz Habermas, como se a Revolução tivesse ela mesma passado para o nível da tradição e apoiada num conceito de progresso, que anseia o futuro e esquece as vítimas das gerações passadas, assimilado uma dinâmica autodestrutiva que libera dissidentes, não mais rebelados contra a tirania dos antigos regimes, mas contra a própria Revolução.

**b) Um novo conceito de prática política:** Associada à convicção de que é possível um novo começo encontra-se outra característica da mentalidade revolucionária, a saber, a de um novo conceito de prática política. Para Habermas, a Revolução de 1789 altera significativamente a forma de se pensar a política, legando para a história a convicção de que os indivíduos são sujeitos emancipados e, por consequência, aptos a exercerem a autoria de seus destinos. Trata-se de uma definição intramundana da política, cujo modo de convivência e o poder de decidir sobre suas regras são consequências da prática cooperativa de indivíduos emancipados. Dito de outro modo, a produção de um contexto vital, centrado na formação política consciente da vontade, supõe indivíduos emancipados e, portanto, capazes de imporem a *sí mesmos* as regras que desejam obedecer. Nas palavras de Habermas, a consciência revolucionária solidifica a mentalidade de “uma política radicalmente intramundana [que] entende-se como expressão e

confirmação da liberdade que resulta simultaneamente da subjetividade do indivíduo e da soberania do povo”. (2003c, p.255).

Assim, a teoria política supõe, desde sua origem, uma duplicidade de princípios que, de um lado, privilegia o indivíduo (princípios individualistas) e, de outro, concentra o ideal de nação (princípios coletivistas). A verdade é que a liberdade política é, e sempre será, vista como liberdade de um sujeito que se determina e se autorrealiza na prática da produção e da reprodução de uma vida digna. Nesse sentido, a Revolução busca, ao tentar conciliar princípios individualistas e coletivistas, fundamentar um conceito holista de prática política, através do qual a liberdade do sujeito é preservada e mantida no ideal de nação.

A questão, afirma Habermas, é que o novo conceito de prática política, apresentado sob o signo da autodeterminação e da autorrealização, também perde, a exemplo do que ocorreu com a consciência do tempo, sua força motivadora. Para ele, a institucionalização, em termos de Estado de Direito, da igual participação de todos os cidadãos na formação da vontade política tem explicitado limites e contradições do próprio conceito de soberania popular. Ou seja, o povo, definido pelo ideal revolucionário como fundamento do poder e origem das leis, surge sempre como conceito abstrato, não identificado com a singularidade de um sujeito dotado de consciência e vontade, sendo, portanto, incapaz de ação e de decisão. E é por isso que a mentalidade revolucionária esmaeceu, ou como diria Habermas, perdeu brilho e força motivadora. Afinal, “em sociedades complexas, até os esforços mais sérios de auto-organização política fracassaram perante obstáculos resultantes do sentido próprio do mercado e do poder administrativo”. (2003c, p.255).

**c) Uma nova ideia de legitimação:** Por fim, relata Habermas, a consciência revolucionária manifesta-se na convicção de que o exercício da autoridade política deve ser justificado unicamente pela razão. A Revolução de 1789 evidencia a necessidade de um novo princípio legitimador para a autoridade política. Pela lógica da mentalidade revolucionária, o exercício da autoridade política deve fundar-se no discurso racional, de características pós-metafísicas, afastando-se decisiva e definitivamente de qualquer justificativa religiosa e/ou metafísica. A verdade é que as doutrinas do direito natural racional não só superaram o argumento da autoridade divina e o do direito natural ontologicamente fundado, mas também interaliaram os ideais aristotélicos de um poder de livres e iguais sobre si mesmos com

categorias da filosofia do sujeito. Esforço que faz “jus a uma compreensão individualista da liberdade e a uma compreensão universalista da justiça, [...] [que torna] possível entender a prática revolucionária como uma realização dos direitos humanos, precedida por uma teoria; e a própria revolução como algo que surgia de princípios da razão prática”. (HABERMAS, 2003c, p.256).

Nesse sentido, é preciso acabar, através da prática, com a falsa santificação da razão e, via teoria, com a tensão entre a noção apodíctica da razão e a formação soberana da vontade. O intelectualismo revolucionário deu voz a uma razão autoritária, que negligenciou a possibilidade de um entendimento intersubjetivo, e permitiu a formação de uma dialética de oradores que, enquanto porta-vozes desta razão, encarregaram-se de apagar as diferenças entre a estratégia e a moralidade. Assim, diz Habermas, é preciso alertar para o poder dos oradores intelectuais, que colocando o poder na palavra, subvertem o princípio revolucionário e justificam o terror virtuoso, transformando o consenso em simples adorno.

Parece não haver dúvida de que a consciência revolucionária de 1789 é o lugar de origem da mentalidade que, modernamente, modificou a consciência do tempo, o conceito de prática política e o modo de legitimação da autoridade política. Entretanto, para Habermas, essa mentalidade, apesar de duradoura, trivializou-se e não forma mais a figura de uma consciência revolucionária, pois perdeu sua força expressiva, seu poder utópico e explosivo. Apesar disso, Habermas acredita que as energias desencadeadas pela Revolução Francesa ainda não se esgotaram por completo. Diz que, somente hoje, duzentos anos depois, a grande Revolução conseguiu, através de sua dinâmica cultural, produzir as condições necessárias para um ativismo cultural despido de privilégio de formação e de intromissões administrativas. A verdade é que, na atual sociedade de cultura, fortemente marcada por uma espécie de intercâmbio social, manifestam-se estilos de vida individualizados e formas diferenciadas de expressão social. Entretanto, esse dinamismo social impede-nos, pelo menos num primeiro momento, de saber “ao certo se esta sociedade de cultura reflete apenas a *força do belo*, utilizada comercialmente de modo abusivo e estratégico – uma cultura de massas privatizante, polida semanticamente -, ou se ela poderia representar a caixa de ressonância para uma esfera pública revitalizada, propícia à germinação das ideias de 1789”. (HABERMAS, 2003c, p.257).

Determinado a não se ocupar especificamente com as repercussões geradas pela revolução na sociedade de cultura, Habermas,

em *Soberania do povo como processo*, opta por restringir sua investigação a argumentos normativos, buscando, fundamentalmente, “descobrir como uma república democrática radical em geral e com ressonância na cultura política deveria ser pensada”. (HABERMAS, 2003c, p.257). Em outras palavras, Habermas quer justificar, do ponto de vista normativo, a viabilidade de uma república que, via consciência revolucionária, se desenvolve e se atualiza diária e permanentemente. Não se trata, como esclarece na sequência da citação acima, de continuar, por outros meios, a Revolução, mas de demonstrar que o projeto revolucionário ultrapassa a própria Revolução e resiste aos próprios conceitos. O desafio imposto por Habermas, a si mesmo, é de traduzir para o contexto político contemporâneo e, conseqüentemente, para âmbito do Estado democrático de direito, o conteúdo normativo da revolução, obtendo, talvez, as condições necessárias para que o Estado adquira os elementos fundamentais que lhe permitam apontar para além do aspecto jurídico. Não bastasse isso, Habermas quer também, ao traduzir para o contexto da teoria política o conteúdo normativo da Revolução, demonstrar que “os princípios da constituição não lançarão raízes em nossa sensibilidade, a não ser depois que a razão tiver tomado consciência de seus conteúdos orientadores, que apontam para o futuro”. (HABERMAS, 2003c, p.258).

## **[4] O DIREITO COMO CATEGORIA DE MEDIAÇÃO SOCIAL NO QUADRO DA TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA**

As considerações feitas até aqui tiveram uma finalidade propedêutica. Nos capítulos anteriores, retomaram-se aspectos fundamentais da teoria de Habermas, bem como elementos de contato entre sua teoria e a teoria política H. Arendt. Tal opção deve-se ao fato de se acreditar que a teoria habermasiana do poder constituinte mantém fortes vínculos com a leitura arendtiana da política e do poder, de maneira especial, com a concepção de um poder comunicativo que emana da natureza emancipacionista da consciência revolucionária.

Dessa forma, essa parte do trabalho tem como propósito situar o lugar ocupado pela categoria direito no quadro categorial da teoria da ação comunicativa. Para isso, busca-se, num primeiro momento, explicitar os problemas inerentes ao tema da integração social, situando o direito como uma importante categoria de mediação [4.1] e, num segundo momento, apoiado no modelo das eclusas, mostrar não só como Habermas pensa a relação entre poder comunicativo e poder administrativo, mas também como é possível transformar poder comunicativo em poder administrativo, influenciando, com isso, a longa cadeia da decisão política no Estado democrático de direito [4.2].

### ***[4.1] O problema da integração social: a ação comunicativa e o direito***

A teoria da competência comunicativa garante a Habermas as condições necessárias para retomar, na linha dos discursos teórico e prático, suas críticas ao conhecimento, à cultura e ao estado. Cabe, neste momento, apenas chamar a atenção para as inúmeras possibilidades de aplicação desta teoria. A verdade é que Habermas não apenas apresenta e fundamenta uma teoria da racionalidade comunicativa, como também especula sobre a possibilidade de sua aplicação nas mais diferentes áreas (ética, direito, política, etc.). Para Dutra, por exemplo, a teoria da racionalidade comunicativa permite a Habermas “mostrar como [são tratados os temas centrais] da filosofia política, a saber, o direito, o poder e o estado, bem como as condições possibilitadoras do exercício legítimo da autoridade”. (2005, p.190). Nesse contexto, a filosofia de Habermas busca, através do ideal de aplicação, a comprovação da teoria da racionalidade comunicativa na fundamentação e na compreensão de alguns dos principais conceitos filosóficos. (DUTRA, 1995, p.191).

Um dos grandes objetivos do projeto social de Habermas é, por exemplo, a reconstrução do espaço público. Tendo como pano de fundo

os pressupostos da comunicação não distorcida, Habermas – alinhado com o pensamento de Arendt - fundamenta uma concepção de política como prática comunicativa. (ARROYO, 2000, p.187). Ocorre que, segundo Habermas, as instituições políticas (modernas), dominadas pela violência estrutural, impedem a formação de um consenso livre, bloqueando “imperceptivelmente aqueles processos comunicativos nos quais se formam e se reproduzem as convicções dotadas de eficácia legitimadora”. (1993, p.115).

Historicamente, as instituições adquiriram características que acabaram por impossibilitar, seja por violência física ou ideológica, a formação de consensos verdadeiros e, conseqüentemente, a justificação discursiva de normas. Cabe, por essa razão, desobstruir, ou seja, liberar o espaço público das conseqüências de uma comunicação deformada. Tal liberação não ocorre, entretanto, apenas por meio de uma moldura discursiva. Para Habermas, o conceito do político, ao contrário do que pensa H. Arendt, deve ampliar-se para abranger, ao lado da ação comunicativa, também a ação estratégica. Contrariando H. Arendt, Habermas afirma que a ação estratégica não é essencialmente apolítica, ocorrendo apenas fora dos muros da cidade. Para ele, “a ação estratégica se realiza dentro dos muros da cidade; ela se manifesta nas lutas pelo poder, na concorrência por posições vinculadas ao exercício do poder legítimo”. (1993, p.111). Na visão de Theresa Calvet de Magalhães (1985, p.193), é através da distinção entre ação comunicativa e ação estratégica, por exemplo, que se pode perceber, com clareza, as diferenças entre poder (*Macht*) e violência (*Gewalt*) em Habermas. A ação estratégica, confundida por H. Arendt com ação instrumental, tem para Habermas uma importante função na esfera do político, a saber, “[...] impedir outros indivíduos ou grupos de defender seus próprios interesses”. (1993, p.112). Por outro lado, é preciso recordar que a geração legítima do poder ocorre não apenas porque alguém está em condições de impedir que outros indivíduos realizem seus interesses, mas também porque estes indivíduos são capazes de se colocar, através de um processo de comunicação não-coercitivo, publicamente de acordo<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> . Sobre os diferentes tipos de ação afirma, literalmente, Habermas: “Ações instrumentais podem ser associadas com interações sociais. Ações estratégicas representam, elas mesmas, ações sociais. Falo, em troca, de ações comunicativas, quando os planos de ação dos atores envolvidos não se coordenam através de resultados egoístas, mas mediante atos de entendimento”. (1987a, p.367).

Todavia, a ação comunicativa não pode ser encontrada em seu estado puro. Na vida social, por exemplo, a reprodução de uma ação de tipo comunicativo supõe certos graus de estabilização, a partir dos quais torna-se possível garantir não somente a continuidade da comunicação, mas também a eficácia dos resultados. O que leva a concluir que uma ação de tipo instrumental também não poderá ser encontrada em seu estado puro. Assim, da mesma forma que ação comunicativa não pode se reproduzir, na vida social, sem a estabilidade de uma ação orientada ao êxito, a ação de tipo instrumental, para ter sentido, deve pressupor o entendimento mútuo, “neutralizado em favor de um objetivo de autopreservação e de reprodução material da sociedade”. (NOBRE, 2008, p.22).

Diante disso, sobra dizer que a esses dois tipos de ação (Instrumental e Comunicativa) correspondem diferentes domínios da vida social. De um lado, o “sistema”, domínio da vida social em que predomina a ação de tipo instrumental; de outro o “mundo da vida”<sup>18</sup> que, como descreve Nobre, corresponde ao domínio da vida social onde predomina a influência das ações de tipo comunicativo. (2008, p.22).

No âmbito das sociedades tradicionais, defende Habermas, sistema e mundo da vida imbricavam-se de maneira inseparável. Todavia, com a passagem para a modernidade, essas duas categorias desacoplaram-se e, semelhantemente ao que aconteceu com as esferas culturais de valor, adquiriram autonomia e se tornaram independentes uma da outra. Assim, pensa Nobre (2008, p.22), nas sociedades modernas, o conflito e o dissenso deixa de estar restrito as esferas culturais de valor e se estende, de maneira geral, ao âmbito da relação entre a lógica sistêmica e a lógica do mundo da vida, entre a lógica instrumental e a lógica comunicativa. Nesse sentido, dissenso e conflito

---

<sup>18</sup> . Para Habermas (2003a, p.40), o primeiro passo para se reconstruir as condições da integração social remete ao conceito de mundo da vida, que, segundo ele, pode ser sinteticamente descrito a partir duas perspectivas, a saber, a pragmático-formal e a sociológica. Sobre isso, no entanto, pondera: “A autoridade de instituições detentoras de poder atinge os que agem no interior de seu mundo vital social. A partir daí, este não é mais descrito na perspectiva pragmático-formal do participante, como saber que serve de pano de fundo, uma vez que é objetivado na perspectiva do sociólogo observador. O mundo da vida, do qual as instituições são uma parte, manifesta-se com um complexo de tradições entrelaçadas, de ordens legítimas e de identidades pessoais – tudo reproduzido pelo agir comunicativo”. (2003a, p.42).

tornam-se ingredientes motivadores de embate; nesse caso, de embate entre diferentes lógicas. Ocorre, entretanto, que tal embate pode, às vezes, levar a “colonização” de um domínio de ação pelo outro, ou seja, a interferência cada vez maior da especificidade de uma lógica sobre a outra. Assim,

o desacoplamento entre sistema e mundo da vida dá lugar a um processo de colonização do mundo da vida por parte do sistema, ou seja, um processo de monetarização e burocratização das relações sociais em geral, de modo que a lógica da racionalidade com respeito a fins, ou a racionalidade cognitivo-instrumental, se impõe sobre a racionalidade comunicativa como um todo, e isso justamente nos núcleos de reprodução simbólica. O princípio da integração social, o meio linguístico, entra em choque com o princípio da integração sistêmica. (REPA, 2008, p.67-68).

Para Habermas, a “colonização” ocorre, por exemplo, a partir do momento em que um determinado domínio de ação passa a sofrer fortes interferências da lógica instrumental. A “colonização”, desse modo, supõe que o sentido das ações seja determinado, exclusivamente, pela dinâmica da lógica instrumental. A consequência imediata, nesse caso, é a dominação da racionalidade sistêmica, em contextos onde a racionalidade comunicativa deveria prevalecer. Na visão de Habermas, a “colonização” do mundo da vida pelo sistema tem início com o deslocamento da função integradora, antes viabilizada pela socialização comunicativa, agora pelos meios sistêmicos do dinheiro e do poder. (2003a, p.61). Com a subordinação do mundo da vida aos imperativos sistêmicos, os elementos prático-morais são eliminados da vida privada e pública e o cotidiano (vida social) torna-se cada vez mais burocratizado e monetarizado. Trata-se, como sugere Habermas, de uma patologia da modernidade.

A hipótese global que de tudo isto se obtém para a análise dos processos de modernização é que o mundo da vida, progressivamente racionalizado, acaba desacoplado dos âmbitos da ação formalmente organizados e cada vez mais complexos que são a economia e a administração estatal, ficando sob sua dependência. Está

dependência, que provém de uma mediatização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos, assume a forma patológica de uma colonização interna na medida em que os desequilíbrios críticos na reprodução material (isto é, as crises de controle analisáveis em termos de teorias dos sistemas) só podem evitar-se ao custo de perturbações na reprodução simbólica do mundo da vida (ao custo de crises, pois, que “subjetivamente” experimentam-se como ameaças à identidade ou patologias). (2001a, p.432).

Todavia, as estruturas comunicativas mobilizam recursos a fim de resistir à lógica colonizadora e de garantir a preservação de espaços próprios do mundo da vida. É bem verdade que a resistência ocorre de modo informal e que não é suficiente, do ponto de vista de uma teoria dirigida à emancipação, para se romper definitivamente com a dinâmica da colonização sistêmica. Contudo, esses processos de resistência, viabilizados pelas redes de comunicação, de ação e de discussão, contribuem, pelo menos, no sentido de explicitar a parcialidade da razão instrumental e, conseqüentemente, para barrar sua interferência sobre formas de vida estabelecidas.

No entanto, esses movimentos defensivos, apesar de significativos, não são suficientes para garantir a emancipação da dominação. Não podem ser movimentos de mão única e/ou iniciativas em que o mundo da vida apenas se defende das investidas do sistema. É preciso, diz Habermas, garantir a expansão dos domínios sociais, nas quais o entendimento deve predominar, pois só assim se poderia alcançar minimamente o objetivo da emancipação da dominação, a saber, o de reduzir ao extremo a necessidade de domínio pelo sistema.

A ideia de Habermas é, portanto, modificar a lógica da “colonização”, fazendo com que os processos democráticos de decisão, aos quais os imperativos sistêmicos devem se submeter, sejam amplamente comandados pela razão comunicativa. Ou melhor, o que Habermas pretende é viabilizar processos de direcionamento do sistema pelo mundo da vida, demonstrando de que maneira a lógica comunicativa pode - sem ameaçar a reprodução material da sociedade, viabilizada pela lógica instrumental - influenciar o funcionamento do sistema. Entretanto, como Habermas fundamenta isso? Ou melhor, como responde às seguintes questões: de que forma a lógica comunicativa poderá influenciar no funcionamento do sistema? Ou

ainda, como modificar politicamente as relações entre sistema e mundo da vida?

A intenção de Habermas é a de demonstrar que a política precisa ser pensada a partir de uma dupla perspectiva, a saber, tanto pelo viés do sistema político, onde predomina uma matriz administrativa, quanto pelo viés do mundo da vida, onde predominam as ações de tipo comunicativo. A verdade é que o núcleo administrativo da política só obterá legitimidade, segundo Habermas, se for constantemente alimentado pelo núcleo comunicativo. Dito de outro modo, ao ser influenciado pelo núcleo comunicativo, o sistema administrativo regenera-se e, através da aplicação de características próprias, como conhecimentos e capacidades instrumentais, redireciona suas ações a fim de efetivar intenções e interesses determinados comunicativamente.

A convivência entre-homens, desde a Antiguidade até a Modernidade, foi, entre outras coisas, possibilitada pela divisão do trabalho, compreendida como estratégia de sobrevivência em ambientes inóspitos, pela homogeneidade de valores nos termos da *polis* grega, pelo vínculo pessoal de caráter transcendental e divinatório entre reis e súditos e pelo nacionalismo implícito no conceito de Estado-nação. Todavia, como é possível em tempos de hoje, em sociedades complexas, onde impera a busca pessoal por projetos de vida boa, estabelecer a solidariedade entre estranhos? Como resgatar a noção de bem comum, impedindo atitudes isoladas e orientadas unicamente pelo desejo egoísta de prosperidade? Ou ainda, repetindo a questão formulada por Habermas e já citada no primeiro capítulo deste trabalho, “como integrar socialmente mundos da vida diferenciados (...) uma vez que cresce simultaneamente o risco de dissenso nos domínios da ação comunicativa, desligada de autoridades sagradas e de fortes instituições.” (HABERMAS, 2003a, p. 46).

Todavia, recorrer ao conceito de ação comunicativa para explicar a integração social parece, pelo menos num primeiro momento, contraproducente, já que aponta estruturalmente para um processo de discussão, na qual, a qualquer momento, atores podem fazer uso de seu poder-dizer-não. Ou seja, ao recorrer ao conceito de ação comunicativa, poder-se-ia, pelo menos aparentemente, em busca da desintegração social, uma vez que esse conceito aponta para um processo de discussão em que nada pode reivindicar validade absoluta. O fato é que o agir comunicativo, caso não esteja inserido em contextos do mundo da vida, assume a forma especialmente precária de um risco de dissenso, sempre presente, que figura embutido no próprio mecanismo de entendimento. Dessa forma, o conceito de mundo da vida assume uma função

importante frente ao esforço de explicitar as condições da integração da social. Afinal, sem a estabilização viabilizada pelos contextos do mundo da vida, o agir comunicativo continuaria associado a um alto risco de dissenso e à ideia de integração social; pela via do uso da linguagem orientada ao entendimento, tornar-se-ia, como diz Habermas, inteiramente implausível. Assim, conclui:

A motivação racional para o acordo, que se apóia sobre o “poder dizer não”, tem certamente a vantagem de uma estabilização *não-violente* expectativas de comportamento. Todavia, o alto risco de dissenso, alimentado a cada passo através de experiências, portanto através de contingências repletas de surpresas, tornaria a integração social através do uso da linguagem orientado pelo entendimento inteiramente implausível, se o agir comunicativo não estivesse embutido em contextos do mundo da vida, os quais fornecem apoio através de um maciço pano de fundo consensual. (2003a, p.40).

Em resumo, a possibilidade da integração social pela via da ação comunicativa supõe, então, primeiramente, uma referência ao conceito de mundo da vida, definido por Habermas a partir de uma dupla perspectiva de análise, a pragmático-formal e, ao par desta, a sociológica. Na dimensão pragmático-formal, segundo Habermas, o mundo da vida forma o horizonte para situações de fala e, ao mesmo tempo, constitui a fonte das interpretações, reproduzindo-se somente mediante ações de tipo comunicativas. Durante a prática comunicativa, somos envolvidos pelo mundo da vida e, conseqüentemente, pela certeza imediata que orienta nossa fala e nossa vivência. Assim, nessa dimensão do mundo da vida, faz-se presente um tipo de saber não problematizado, interpretado pelos atores como certeza óbvia e imediata, ou seja, um tipo de saber que não é falível nem falsificável e que, por isso, não pode representar um saber em sentido estrito. Afinal, lembra Habermas, “falta-lhe o nexa com a possibilidade de vir a ser problematizado, pois ele só entra em contato com pretensões de validade criticáveis no instante em que é proferido e, nesse momento da tematização, ele se decompõe enquanto pano de fundo do mundo da vida”. (2003a, p.41). Dito de outro modo, quando tematizado, esse tipo de saber deixa de ser mundo da vida para entrar em contato com as pretensões de validade, porém, é através desse processo de

problematização que o mundo da vida, do qual as instituições são uma parte, se reproduz e forma um complexo de tradições culturais entrelaçadas, de ordens legítimas e de identidades pessoais. Insere-se, nesse momento, a dimensão sociológica do conceito de mundo da vida, onde a *cultura*, a *sociedade* e a *personalidade* figuram como três componentes estruturais; sendo a *cultura* compreendida como uma importante referência interpretativa, enquanto acervo de saber, para os atores; a *sociedade* entendida, de forma estrita, como o conjunto de ordens legítimas que viabilizam a criação da solidariedade; e a *personalidade*, concebida como o conjunto das competências que permitem formar, em processos de interação, a identidade pessoal.

Nesse sentido, a solução para o problema da integração social passa, pelo menos num primeiro momento, pela ideia de que o mundo da vida deve figurar como conceito complementar da ação comunicativa, afinal, o entendimento mútuo deve supor, num primeiro momento, uma base enorme de convicções comuns, um conjunto de certezas imediatas que formam uma totalidade e não se deixam penetrar a bel-prazer. Assim, como menciona Habermas, a referência ao conceito de mundo da vida é importante como primeiro passo reconstrutivo das condições da integração social, e fundamental para a tarefa de demonstrar que os processos comunicativos não são apenas dissenso e conflito, ou melhor, as interações comunicativas, como lembra Repa,

estão sempre inseridas no interior da sociedade – entendida em sentido amplo de mundo da vida estruturado simbolicamente – de cujos elementos os agentes não podem se dispor a bel-prazer; ao contrário, eles mesmos são produtos de tradições culturais, de grupos a que pertencem, de processos de socialização e aprendizagem a que estão submetidos. (2008, p.62).

A verdade é que a introdução do conceito de mundo da vida como complemento ao de ação comunicativa, apesar de significar um grande passo, não é suficiente para resolver o problema da integração social. Isso porque a ideia do complemento entre esse par de conceitos só faz mostrar que os processos comunicativos não partem de um grau zero, do ponto de vista cultural e social. De acordo com Habermas, tal passo, embora importante, permanece restrito a um plano ainda muito abstrato, e doravante mais adequado seria que o problema da integração social considerasse a natureza histórica do complexo de tradições

culturais, das ordens legítimas e das identidades pessoais. Afinal, seguindo a tese da evolução social, a passagem de sociedades pré-modernas para modernas não altera a relação de complementação entre mundo da vida e ação comunicativa?

A tese de Habermas aponta na direção de que “é certo que os espaços para o risco do dissenso embutido em tomadas de posição em termos de sim/não em relação a pretensões de validade criticáveis crescem no decorrer da evolução social”. (2003a, p.44). Nesse sentido, parece óbvio dizer que a relação de complementação entre mundo da vida e ação comunicativa se modifica em função da passagem de um modelo de sociedade para outro. Todavia, tudo isso talvez fique mais claro diante da retomada, por exemplo, do papel cumprido pelas visões míticas, religiosas e metafísicas do mundo na organização cultural e institucional das sociedades pré-modernas. Na compreensão de Habermas, tais visões exercem no interior do mundo da vida, uma espécie de poder totalizador que mantém a *cultura*, a *personalidade* e a *sociedade* coladas uma na outra, formando um leque reduzido de formas de vida. Assim, em sociedades pré-modernas, o mundo da vida

se apresentava suficiente para garantir a integração social, porque era possível estabilizar expectativas de comportamento e criar o complexo cristalizado de convicções, crenças e tradições por meio da formação de instituições fortes, regidas por uma autoridade inquestionável, que ritualizava processos de entendimento de forma a limitar a comunicação, protegendo aquele complexo da instabilidade provocada pela problematização dos conteúdos. (REPOLÊS, 2003, p.68).

Em contrapartida, com o enfraquecimento das imagens metafísicas e religiosas de mundo, as estruturas gerais do mundo da vida (*cultura, sociedade e personalidade*) libertam-se das amarras do poder totalizador, garantindo que sua reprodução simbólica passe a depender da cooperação entre atores envolvidos em ações comunicativas. Em outras palavras, o processo de racionalização do mundo da vida passa a significar para a *cultura*, a revisão permanente de tradições que se tornaram reflexivas; para a *sociedade*, como a legitimidade das normas não pode mais apelar para os costumes, ou melhor, para uma determinada forma de vida em particular, a ruptura com a visão de mundo pré-moderna significou o atrelamento da legitimidade das

normas a um conjunto de procedimentos formais, em última instância discursivos; e, por fim, sobre as estruturas da *personalidade*, surge a necessidade de autorregulação de uma identidade pessoal e abstrata. (REPA, 2008, p.63).

O processo de racionalização significa para Habermas, pelo menos num primeiro momento, a liberalização cada vez maior dos potenciais de racionalidade inscritos na ação comunicativa. Assim, apesar da ampliação significativa de espaços de dissenso, a possibilidade de acordos cooperativos continua presente, ou seja, o risco do dissenso exige dos atores envolvidos em ações comunicativas um dispêndio maior na busca cooperativa de acordos. Isso porque, o processo de racionalização do mundo da vida acaba por intensificar e sobrecarregar as realizações comunicativas, que buscam, frente à tensão entre dissenso e consenso, a construção de um acordo em contextos de natureza diversa e de formas de vida plurais. Como se isso não bastasse, tal fenômeno também contribui para uma diferenciação cada vez maior entre esferas de ação orientadas ao entendimento e esferas de ação orientadas ao êxito.

Habermas (2003a, p.44), porém, lembra que tanto a introdução do agir comunicativo em contextos do mundo da vida quanto à regulamentação do comportamento através de instituições originárias podem explicar a possibilidade da integração social em grupos relativamente pequenos e indiferenciados. Todavia, quanto maior for a complexidade da sociedade e quanto mais se amplia a perspectiva inicialmente restringida etnocentricamente, maior será a pluralização das formas de vida e a individualização de histórias de vida, o que acaba por inibir a convergência de convicções que se encontram na base do mundo da vida. Por isso, afirma Habermas, o problema típico das sociedades modernas é o de “como estabilizar, na perspectiva dos próprios atores, a validade de uma ordem social na qual ações comunicativas tornam-se autônomas e claramente distintas de interações estratégicas?”(2003a, p.45).

A questão é que os mecanismos do mundo da vida e do agir comunicativo estão sobrecarregados. O primeiro, porque se retrai frente ao constante risco de dissenso, o segundo, pela tensão entre dissenso e consenso. Nesse contexto, o direito moderno, em função de suas características, ganha uma capacidade cada vez maior de garantir a integração social. Afinal, afirma Habermas, a saída para o problema da integração social é a “*regulamentação normativa de interações estratégicas*, sobre a qual os próprios atores se entendem”. (HABERMAS, 2003a, p. 46 – grifo do autor). Em outras palavras,

o direito moderno pode reunir tanto um aspecto como outro, tanto o aspecto da facticidade da imposição de delimitações para a ação estratégica como o aspecto da validade do reconhecimento intersubjetivo das normas jurídicas, sem a qual estas não poderiam ter nenhuma força social integradora. As normas jurídicas propiciam a disposição para a sua obediência devido a esse duplo caráter: coerção fática e validade legítima. Ao mesmo tempo, elas põem à disposição dos seus destinatários o enfoque tanto da ação estratégica como o da ação comunicativa. (REPA, 2010, p.145-146).

O direito moderno, como se pode observar na citação acima, é capaz não apenas de absorver o agir orientado por interesses e de neutralizá-lo, no sentido de demonstrar que a validade das normas jurídicas encontra-se no próprio direito e não mais em garantias metassociais, mas também de regulamentar, a partir de suas normas, as interações estratégicas. Cabe ao direito, portanto, a regulamentação normativa de interações estratégicas. Trata-se de uma tarefa, cuja justificativa reside na capacidade do direito moderno reunir tanto o aspecto da facticidade da imposição de delimitações para a ação estratégica quanto o aspecto da validade do reconhecimento intersubjetivo das normas jurídicas. Nesse caso, é em função desse duplo caráter, a saber, a coerção fática e a validade legítima, que as normas jurídicas criam as disposições necessárias para sua obediência, colocando ao alcance dos seus destinatários o enfoque da ação estratégica e o da ação comunicativa. A verdade é essas regras apresentam, para aqueles que agem comunicativamente e para aqueles que agem estrategicamente, um caráter ambivalente, pois parecem conciliar pontos de vista inconciliáveis. Observe, diz Habermas, que para os atores orientados pelo próprio sucesso, todos os componentes de uma determinada situação são fatos e como tais devem ser analisados à luz de suas próprias preferências. Nesse caso, as normas jurídicas mostram-se como limites fáticos aos quais os atores se veem forçados a se adequarem. De outra parte, os atores que agem orientados pelo entendimento dependem da compreensão recíproca da situação dada e da negociação dos seus componentes à luz de pretensões de validade reconhecidas intersubjetivamente. Nessa perspectiva, as normas jurídicas precisam desenvolver uma força social integradora, em que a

obrigação de obedecê-las só se torna possível se sustentada sobre a base de pretensões de validade normativas reconhecidas intersubjetivamente.

Habermas, nesse ponto, sinaliza na direção de que há uma clara separação entre as dimensões da facticidade e da validade. Para ele, as normas modernas não só garantem a tensão entre facticidade e validade, solucionando o problema dos dois pontos de vista a princípio excludentes, mas também asseguram os direitos subjetivos privados. Ou melhor, as normas modernas garantem, através da coação do direito objetivo, a criação das condições necessárias para o exercício das liberdades subjetivas de ação. Nesse contexto, situa-se a conclusão de Habermas:

Nesta linha, a coação fática e a validade legítima deveriam assegurar ao tipo procurado de normas a disposição em segui-las. Normas desse tipo devem apresentar-se com uma autoridade capaz de revestir a validade com a força do fático, porém desta vez sob a condição da polarização que já se estabeleceu entre agir orientado pelo sucesso e agir orientado pelo entendimento e, deste modo, sob a condição de uma incompatibilidade percebida entre facticidade e validade. Partimos do fato de que as garantias meta-sociais do sagrado caíram, as quais tinham tornado possível a força de ligação ambivalente de instituições arcaicas e, assim, uma ligação entre facticidade e validade, na própria dimensão da validade. Encontramos a solução desse enigma no sistema de direitos que provê as liberdades subjetivas de ação com a coação do direito objetivo. Do ponto de vista histórico, os direitos subjetivos privados, que foram talhados para a busca estratégica de interesses privados e que configuram espaços legítimos para as liberdades de ação individuais, constituem o núcleo do direito moderno. (2003a, p.47).

Em síntese, cabe ao direito, no contexto de sociedades complexas, aliviar o mecanismo do entendimento, próprio do agir comunicativo e do mundo da vida, da sobrecarga provocada pelo risco do dissenso e pela tensão entre dissenso e consenso. A tarefa do direito, de aliviar os mecanismos do entendimento, associa-se a dois outros aspectos, a saber, a coerção e a positividade, de um lado, a

aceitabilidade racional e a legitimidade, de outro. Assim, faz-se necessário lembrar, primeiramente, que a coerção e a positividade precisam estar fundadas, sob pena de produzirem decisões arbitrárias e de gerarem desintegração social, na aceitabilidade racional, e na legitimidade. Nesse caso, a coerção garante um nível de aceitação da norma, o da eficácia. Todavia, ela deve procurar manter uma ligação constante com o chamado segundo nível da validade, expresso na ideia de autolegislação, pois os destinatários das normas também exercem sua autonomia política como participantes nos processos de produção do direito. (HABERMAS, 2003a, p.61). Na visão de Habermas, portanto, a integração da comunidade passa necessariamente pelo caráter emancipatório do Direito, que supõe formas específicas de construção e observância das normas de conduta social. Nessa perspectiva, a comunidade política integra-se não apenas pelo temor das sanções, mas pelo reconhecimento de que se trata de normas legítimas, submetidas a uma racionalidade comunicativa.

#### **[4.2] Do poder comunicativo ao poder administrativo: do sitramento às eclusas**

Para Habermas, como se buscou mostrar, a categoria direito assume uma posição chave frente à exigência da explicação do fenômeno da integração social. Inicialmente, Habermas trata a questão da integração social, introduzindo a categoria direito na perspectiva da teoria da ação comunicativa. Ocorre que as operações de integração social do direito não seguem apenas a linha de acordos normativos construídos sobre os pressupostos de um resgate discursivo de pretensões de validade. Por isso, acrescenta a tudo isso, a ideia de que as sociedades modernas também se integram sistemicamente, através de mercados e do poder empregado administrativamente. Desse modo, acredita que

dinheiro e poder administrativo constituem mecanismos de integração da sociedade, formadores de sistema, que coordenam as ações de forma objetiva, como que por trás das costas dos participantes da interação, portanto não necessariamente através da sua consciência intencional ou comunicativa. (HABERMAS, 2003a, p.61).

De acordo com Habermas, o dinheiro e o poder burocrático seguem o caminho da institucionalização jurídica e, ancorados nas ordens do mundo da vida, integram-se à sociedade através do agir comunicativo. Por essa razão, pode-se concluir que o direito não está apenas ligado à fonte de integração social que se dá via entendimento, mas também a essas duas outras fontes sistêmicas; a saber, o dinheiro e o poder administrativo. Tem-se, com isso, a abertura do direito às três fontes de integração social, a saber, a solidariedade, o dinheiro e o poder administrativo (HABERMAS, 2003b, p.308; 2002, p.281). Com a ideia de autolegislação, por exemplo, o direito passa a extrair sua força integradora de fontes da solidariedade<sup>19</sup> social. Em outras palavras, ao se abrir para o agir comunicativo, o direito incorpora em suas estruturas uma ideia de liberdade que lhe possibilitará afastar-se da “acusação de ser um invólucro artificial, vindo, assim, a constituir-se enquanto

---

<sup>19</sup> . Para Alessandro Pinzani, a ideia de solidariedade (solidariedade 2) precisa ser analisada na perspectiva de um conceito sócio-teórico que não possui um conteúdo normativo imediato. Lembra que, apesar de Habermas não definir diretamente solidariedade, é possível, a partir de um esforço de interpretação do texto, elaborar uma definição. Assim escreve: “Solidariedade 2 é um consenso de um fundo prévio relativo a valores compartilhados intersubjetivamente pelos quais os atores se orientam. Ela nasce em um contexto ético de hábitos, lealdades e confiança recíproca, com base no qual podem ser solucionados os conflitos que surgem em contextos de interação. Habermas fala em “estruturas pretensiosas de reconhecimento recíproco, as quais descobrimos nas condições de vida concreta”(DD I 107 [FG 103]). Como força de integração social, a solidariedade 2 é um dos três recursos a partir dos quais “as sociedades modernas satisfazem suas necessidades de integração e de regulação”(DD II 22 [FG 363]). Os outros dois recursos são – como já vimos – o dinheiro e o poder administrativo [...]. A posição entre mundo da vida e sistema emerge aqui novamente, desta vez como a oposição entre solidariedade, por um lado, e dinheiro e poder administrativo, por outro. Das três forças de integração social, a solidariedade parece ser a mais fraca. Com efeito, por um lado, os dois sistemas da economia e da administração tendem a colonizar o mundo da vida pelos meios do dinheiro e do poder administrativo. Por outro, a crescente complexidade da sociedade e dos processos de racionalização tornam impossível dispor de um potencial solidário sócio-integrativo suficiente. Abre-se uma “lacuna de solidariedade” que pode ser preenchida somente pelo direito. Em reação ao processo de racionalização característico da modernidade o direito recebe uma dupla função”. (PINZANI, 2009, p.146).

instituição que efetiva a liberdade”. (MOREIRA, 1999, p.152). De outro lado, recorda Habermas, as instituições do direito privado e público possibilitam o estabelecimento de mercados e a organização de um poder de Estado, “pois as operações do sistema administrativo e econômico [...] completam-se em formas do direito.” (HABERMAS, 2003a, p.62). Nesse caso, tanto o mercado quanto o poder administrativo se utilizam do recurso da positividade para transformar o ilegítimo em norma jurídica. Dessa forma, o direito moderno, como procedimento que pressupõe uma validade falível, coloca-se em permanente vigilância, a fim de exorcizar-se da colonização exercida pelo sistema, pois sua meta visa, através da ideia de autodeterminação, assentar-se sobre fontes que realizam a liberdade. Afinal, escreve Habermas,

É verdade que um direito, ao qual as sociedades modernas atribuem o peso principal da integração social, é alvo de pressão *profana* dos imperativos funcionais da reprodução social; ao mesmo tempo, porém, ele se encontra sobre uma certa coerção *idealista* de legitimá-los. As realizações sistêmicas da economia e do aparelho do Estado, que se realizam através do dinheiro e do poder administrativo, também devem permanecer ligadas, segundo a autocompreensão constitucional da comunidade jurídica, ao processo integrador da prática social de autodeterminação dos cidadãos. (HABERMAS, 2003a, p.62-63 – grifo do autor).

Na compreensão de Habermas (2003a, p.82), o direito adquire a função de articulação (charneira) entre sistema e mundo da vida. Assim, enquanto mediador da relação entre sistema e mundo da vida, o direito desempenha, tanto quanto o dinheiro e o poder administrativo, funções sistêmicas e, por isso, assume também, como eles, o papel de *medium*. Todavia, trata-se de um *medium* especial, dotado da “capacidade de traduzir em termos de dinheiro e poder administrativo (ou seja, em termos instrumentais) os influxos comunicativos”. (NOBRE, 2008, p.27). Ao desdobrar essa afirmação, Marcos Nobre lembra que, ao disporem de códigos altamente especializados e funcionais, o dinheiro e o poder são surdos à linguagem cotidiana. Nesse sentido, para que ambos possam ser manejados em um sentido determinado, o direito precisa traduzir as pretensões comunicativas cotidianas nos termos

especializados de cada um desses *media* sistêmicos. Assim escreve Habermas:

O direito funciona como uma espécie de transformador, o qual impede, em primeiro lugar, que a rede geral da comunicação, socialmente integradora, se rompa. Mensagens normativas só conseguem circular em toda a amplitude da sociedade através da linguagem do direito; sem a tradução para o código do direito, que é complexo, porém aberto tanto ao mundo da vida como ao sistema, estes não encontrariam eco nos universos de ação dirigidos por meios. (2003a, p.82).

A metáfora do *direito como transformador* oferece a Habermas (2003a, p.112) as condições necessárias para que possa completar o movimento iniciado em *Teoria da ação comunicativa*, a saber, que a relação entre mundo da vida e sistema é uma via de mão dupla e que, portanto, supõe tanto pretensões colonizadoras quanto iniciativas emancipatórias. Nessa perspectiva, o papel *transformador* do direito está intimamente associado ao fato de este ter seus pés fincados tanto no mundo da vida como no sistema, servindo, por isso, ao poder comunicativo e ao poder administrativo. Dessa forma, o direito é tanto a voz da administração e do sistema, quanto a expressão de um processo de formação coletiva da opinião e da vontade, permitindo-lhe figurar, respectivamente, como coerção legítima e como expressão da autocompreensão e da autodeterminação de uma comunidade de pessoas de direito.

Para Habermas, por ser o direito a instância mediadora entre sistema e mundo da vida, contribui para transformar o poder comunicativo em poder administrativo. Ocorre, contudo, que na base da descrição do direito como instância mediadora se situa a reflexão de Habermas sobre o sistema político e suas diferenças internas. Para ele, o sistema político se diferencia internamente em domínios do poder comunicativo e do poder administrativo. Dessa forma, a questão central da teoria política é, antes de tudo, a de determinar não somente as fronteiras entre esses dois diferentes domínios, mas também a relação que estabelecem entre si. A tese de Habermas é a de que a política não pode ser entendida unicamente em termos instrumentais e, por isso, deve ser analisada não somente com instrumentos da teoria da ação, mas também com as da teoria sistêmica. Nessa perspectiva, defende que o

núcleo administrativo, que é o cerne instrumental do sistema político, só pode funcionar de maneira legítima se for constantemente alimentado por fluxos comunicativos. Assim, é necessário retroceder na argumentação e mostrar como Habermas concebe o tema da circulação do poder.

Para resolver o problema da transformação do poder comunicativo em poder administrativo, Habermas usa, como se viu acima, a metáfora do direito como “*transformador*”. Todavia, para explicar o problema da circulação do poder, ou melhor, para responder a questão sobre “como os cidadãos podem influenciar o sistema político por meio dos processos de formação da opinião e da vontade coletivas sem, ao mesmo tempo, prejudicar a dinâmica própria desse sistema”, Habermas (1997b, p.87) desenvolveu dois diferentes modelos: o do sitiamento e o das eclusas. O primeiro, apresentado e desenvolvido em *Soberania do povo como processo (Volkssouveränität als Verfahren)*; o segundo, em *Direito e democracia (Faktizität und Geltung)*.

No primeiro modelo, desenvolvido no quadro categorial da *Teoria da ação comunicativa (Theorie des kommunikativen Handelns)*, Habermas serve-se da imagem do sitiamento realizado pelos cidadãos em torno do sistema político. De acordo com ele, os cidadãos, por meio de discursos públicos, sítiam a “fortificação política” e, sem intenção de conquistar o poder administrativo - como ocorre em uma revolução - tentam interferir nos processos de decisão e julgamento. Assim, diz Habermas,

o poder comunicativo é exercido à maneira de um assédio. Mesmo não tendo intenções de conquista, ele interfere nas premissas dos processos de juízo e de decisão do sistema político, a fim de fazer valer seus imperativos, na linguagem capaz de ser entendida pela fortaleza sitiada: ele administra o *pool* de argumentos que o poder administrativo pode, é verdade, manipular instrumentalmente, porém não ignorar, uma vez que é estruturado conforme o direito. (2003c, p.273).

Ao tratar do sitiamento do poder burocrático das administrações públicas pelo poder comunicativo dos cidadãos, Habermas pretende, como reconhece em entrevista concedida a Mikael Carlehedem e René

Gabriels (1995)<sup>20</sup>, contrapor-se ao modelo clássico de revolução, no qual a conquista e a destruição do poder do Estado (*ancien régime*) eram condições obrigatórias. Ao analisar esse modelo, em *Soberania do povo como processo*, Habermas pretende, através do uso público da razão, viabilizar a efetivação das liberdades comunicativas, pois, até então, acreditava, que o poder comunicativo, forjado no horizonte de uma esfera pública democrática, bem como a influência das opiniões concorrentes, só poderiam se tornar efetivas caso atuassem com a intenção, não de conquistar, mas apenas de influenciar, por meio de processos de formação da opinião e da vontade coletivas, o poder administrativo. Só assim, pensava Habermas, poder-se-ia resolver o problema da relação entre sistema e mundo da vida, ou melhor, o problema da relação entre os domínios do poder administrativo e os do poder comunicativo.

Porém, em *Direito e democracia*, bem como na entrevista concedida a Mikael Carlehedem e René Gabriels, Habermas reconhece que o modelo do sitiamento

é por demais derrotista, principalmente [diz ele] se se entende a distribuição de poderes de tal maneira que as instâncias da administração e da justiça que *aplicam* o direito devam ter um acesso apenas limitado àquelas razões mobilizadas pelas instâncias legisladoras para justificar amplamente suas decisões”. (1997b, p.88 – grifo dos tradutores).

Para Habermas, o núcleo do sistema político é formado por complexos institucionais, a saber, a administração, o judiciário e a formação democrática da opinião e da vontade. Nesse sentido, pensa que - como se pode observar na citação acima - o acesso limitado das instâncias da administração e da justiça às razões mobilizadas pelas instâncias legisladoras, acaba por gerar um déficit de legitimidade. Acredita, assim, que a administração e a justiça - em função de que determinadas matérias não permitem *ex ante*

---

<sup>20</sup> . Cf. HABERMAS, Jürgen. Uma conversa sobre questões da teoria política: entrevista de Jürgen Habermas a Mikael Carlehedem e René Gabriels. *Novos Estudos do Cebrap*. Nº 47, p. 85-102, mar. 1997b.

regulamentação suficientemente definida pelo legislador político – exercem uma espécie de atividade legislativa paralela, o que geraria a necessidade de outras formas de participação. Assim, essa atividade legislativa paralela, para ser legítima, deveria garantir, através de outras formas de participação, a migração de uma dose significativa de formação democrática da vontade para dentro da própria administração, assim como o judiciário, que implementa o direito, deveria se justificar diante de fóruns ampliados de crítica jurídica. Por essa razão, conclui-se que “o modelo das eclusas conta com uma democratização mais abrangente que o modelo do sítio”. (HABERMAS, 1997b, p.88).

Nessa linha, Habermas, como ele próprio reconhece em *Direito e democracia* (2003b, p.86), continua procurando, apoiado no modelo desenvolvido por Bernhard Peters, uma resposta à questão relativa à implantação da circulação do poder regulado pelo Estado de direito. Chega-se, dessa forma, ao modelo das eclusas que supõe, por sua vez, um sistema político, constituído a partir do Estado constitucional, e representado pela imagem de um centro e de uma periferia. A imagem do centro, no modelo das eclusas, figura associada ao núcleo do sistema político formado, como se afirmou acima, pela administração, pelo judiciário e pelas instituições de formação democrática da opinião e da vontade (corporações parlamentares, eleições políticas, concorrência entre partidos, etc). Por outro lado, vinculada à imagem da periferia estão as associações e organizações formadoras de opinião e capazes de gerar influência pública. Assim, no modelo das eclusas, os influxos comunicativos têm de acumular volume suficiente para alcançar o patamar mais alto e, assim, influenciar o centro de decisão, ou melhor, a longa cadeia da decisão política no Estado democrático de direito. Nesse sentido, escreve Nobre:

Os sucessivos obstáculos a serem transpostos são também filtros específicos das pretensões geradas no mundo da vida. Esses filtros tanto moldam cada uma das pretensões nos seus termos específicos como fazem parte de um processo mais amplo de formação da opinião e da vontade dos participantes. Esse processo será tanto mais bem sucedido do ponto de vista dos avanços emancipatórios quanto mais profunda e abrangente for a discussão sobre os procedimentos nos termos dos quais se dá cada discussão e cada embate político em cada um dos níveis. (2008, p.26).

Ao substituir, em *Direito e democracia*, o modelo do sitiamento pelo modelo das eclusas, Habermas acaba por alterar o caráter da esfera pública. Doravante, porém, a esfera pública deixa de ser meramente defensiva - como no modelo sitiamento - e adquire um caráter mais ofensivo, assumindo um papel mais amplo e mais ativo nos processos formais mediados institucionalmente. Na lógica das eclusas, os processos de comunicação e decisão do sistema político figuram, por meio de uma esfera pública sensível, ancorados no mundo da vida por uma abertura estrutural porosa, que permite introduzir no sistema político os conflitos da periferia. Dessa forma, o sistema político - que se perfila perante uma periferia ramificada e que já não pode mais ser pensado autopoieticamente - passa a se formar de modo polárquico. Assim,

no interior do núcleo, a "capacidade de ação" varia, dependendo da "densidade" da complexidade organizatória. O complexo parlamentar é o que se encontra mais aberto para a percepção e a tematização dos problemas sociais [...] Nas margens da administração forma-se uma espécie de periferia *interna*, que abrange instituições variadas, dotadas de tipos diferentes de direitos de auto-administração ou de funções estatais delegadas, de controle ou de soberania (universidades, sistemas de seguros, representações de corporações, câmaras, associações beneficentes, fundações, etc.). Tomado em seu conjunto, o núcleo possui uma periferia *exterior*, a qual se bifurca, *grosso modo*, em *compradores e fornecedores*. (HABERMAS, 2003b, p.87).

Por fim, cabe recordar que o modelo centro-periferia, por ser mais democrático, reforça o núcleo normativo da política deliberativa e sinaliza para a necessidade de uma justificação racional e pública das questões que carecem de argumentação jurídica. Na verdade, o modelo das eclusas aponta para uma concepção modificada tanto no direito, que assume a função de um *medium* através do qual o poder comunicativo se transforma em poder administrativo, como na esfera pública, que doravante assume um caráter mais ofensivo, adquirindo um papel mais amplo e mais ativo nos processos formais mediados institucionalmente. A verdade é que essas conclusões são fundamentais para que possamos

esclarecer, no próximo capítulo, aspectos, relacionados à dimensão habermasiana do poder constituinte, por exemplo. Dado que, ao apresentarmos a tese de que o poder constituinte é essencialmente um procedimento discursivo/linguístico teremos, não só de supor que a compreensão dos conceitos tradicionais do constitucionalismo moderno (nação, povo, cidadão, direito e esfera pública) estão defasados, mas também que, por isso, precisam ser repensados à luz da teoria discursiva de Jürgen Habermas.



## [5] O PODER CONSTITUINTE NO MARCO DA TEORIA DO DISCURSO, DA DEMOCRACIA E DO DIREITO DE JÜRGEN HABERMAS

Para Habermas, o problema da legitimidade do direito moderno está associado à falência dos modelos de legitimação fundados na tradição sagrada e na ideia moderna do contrato social. Assim, pode-se considerar que a base do problema da legitimação do direito moderno vincula-se às dificuldades impostas pela mentalidade moderna às cosmovisões e concepções de mundo baseadas tanto no *ethos* socialmente compartilhado, quanto no direito natural de base racional. A dificuldade fica por conta da exigência de se encontrar uma nova fonte de legitimação pós-tradicional para o direito. Trata-se de uma constatação evidente, pois, conforme preconiza Orlando Villas Bôas Filho (2008, p.150), “se o direito não pode mais estar fundado nem no amálgama holístico que articula as diversas esferas do agir e do vivenciar nas sociedades tradicionais, nem no direito natural que começa a padecer de um crescente *déficit* de realidade”, então, se não quisermos reduzi-lo a um conjunto de normas postas e alteradas de acordo com a vontade do legislador político, é preciso oferecer ao direito outra fonte pós-tradicional de legitimação.

Com o propósito de responder à questão “onde se fundamenta a legitimidade de regras que podem ser modificadas a qualquer momento pelo legislador político?” Habermas (2003b, p.308) introduz o conceito de processo democrático e afirma que a fonte pós-metafísica da legitimidade reside no processo democrático da criação do direito. Ao tratar desse tema, pela perspectiva da teoria do discurso, mostra que, através do processo democrático, é possível assegurar um caráter discursivo à formação da vontade política. Isso porque, segundo ele, via processos democráticos, pode-se garantir minimamente o fluxo de informações e de argumentos, além, é óbvio, da livre flutuação de temas e opinião. Todavia, a questão persiste: de onde o direito retira sua força legitimadora? A primeira vista, pensa Habermas, a resposta dada pela teoria do discurso parece simples e inverossímil. De pronto, porém, haveria, pela sua leitura, pelo menos duas ponderações a serem feitas em favor do princípio da teoria do discurso.

A primeira das duas considerações está relacionada ao papel que o direito assume em termos e/ou na perspectiva de uma *teoria da sociedade*. Nessa seara, Habermas considera que o direito desempenha - assim como a solidariedade, o dinheiro e o poder administrativo - funções de integração social, funcionando como uma espécie de correia

de transmissão, cuja função principal consiste em transportar, abstrata e impositivamente, para o âmbito das interações entre estranhos e anônimos, as estruturas de reconhecimento recíproco que ocorrem entre conhecidos e em contextos concretos do agir comunicativo. Assim, o direito assume, através da estabilização das expectativas de comportamento, a tarefa de garantir, entre os titulares abstratos de direitos subjetivos, relações simétricas de reconhecimento recíproco. Por essa razão, Habermas acredita não apenas na existência de semelhanças estruturais entre direito e agir comunicativo, mas também que a comprovação dessas semelhanças mostra-se fundamental para que se possa explicar “por que discursos, portanto formas do agir comunicativo que se tornaram reflexivas, desempenham papel constitutivo na produção e no emprego de normas do direito”. (2003b, p.309).

A legitimidade das ordens jurídicas modernas é extraída da ideia de autodeterminação. Por isso, do ponto de vista da segunda consideração, ou seja, *da perspectiva da teoria do direito*, as pessoas devem poder se conceber, simultaneamente, como autoras e destinatárias do direito; pois, assim, colocam-se na condição de quem compreende que as normas que devem obedecer são as mesmas normas que ajudaram a fundar.

Em busca de uma resposta para a questão da legitimidade do direito, as teorias contratualistas concebem a autonomia dos sujeitos particulares “como arbítrio privado de partes que celebram um contrato”. (HABERMAS, 2003b, p.309). A verdade é que a coincidência de ações e de decisões racionais entre atores independentes, bem como a decisão de atribuir às pessoas em estado natural uma capacidade genuinamente moral, já não é mais suficiente para fundamentar uma ordem social. Nesse sentido, Habermas acredita que é necessário substituir o modelo do contrato pelo modelo do discurso. Pensa, diante disso, ser perfeitamente possível, através da teoria do discurso, reinterpretar essa compreensão deontológica da moral, justificando não somente a substituição de um modelo por outro, mas também, e principalmente, a tese de que a base de uma comunidade jurídica não está no contrato social, mas no entendimento obtido pela via do discurso.

Nesse sentido, o presente capítulo, alinhado com a proposta de Habermas, visa revelar não só que a fonte pós-metafísica da legitimidade reside no processo democrático da criação do direito, mas também, associado ao núcleo fundamental da tese, a ideia de que o poder constituinte, no marco da teoria do discurso, não se restringe ao

problema do início, devendo ser compreendido como um fenômeno perene vinculado a um exercício de patriotismo constitucional. Diante disso, o texto segue dividido em três partes: a primeira trata da relação complementar entre direito e moral [5.1], a segunda, analisa o argumento de Habermas na formulação e na transformação do princípio do discurso (D) em princípio da universalização (U) e da democracia (Pde) [5.2] e, por fim, a terceira e última parte pretende mostrar a possibilidade da prática constituinte adquirir, no marco da teoria discursiva, um sentido performativo exercido pela figura do cidadão como indivíduo que, nesse contexto, assume o papel de sujeito político [5.3].

### ***[5.1] A relação entre direito e moral***

Para Habermas, a relação entre direito e moral é muito mais complicada do que se pode supor. Faz-se necessário romper com a tradição do direito racional, impedindo que a argumentação moral, como acredita Kant, possa servir de padrão para o discurso constituinte. Do contrário - ou seja, se não houver o rompimento da tese, que aproxima discurso constituinte e argumentação moral -, a autonomia cidadã e a vontade livre de pessoas morais continuará coincidindo e, conseqüentemente, a moral e o direito natural continuarão formando o núcleo do direito positivo. Nesse sentido, Habermas (2003b, p.310), diante do desafio de apresentar uma nova fonte de legitimação para o direito, diz-se forçado a adotar o que denominou de autocompreensão procedimentalista do Estado democrático de direito. De acordo com sua proposta, o direito positivo não estaria mais subordinado ao direito moral, e passaria a buscar legitimação nos pressupostos comunicativos e nas condições do processo de formação democrática da opinião e da vontade. Isso porque, segundo ele,

o processo democrático carrega o fardo da legitimação. Pois tem que assegurar simultaneamente a autonomia privada e pública dos sujeitos de direito; e para formular adequadamente os direitos privados subjetivos ou para impô-los politicamente, é necessário que os afetados tenham esclarecido antes, em discussões públicas, os pontos de vista relevantes para o tratamento igual ou não igual de casos típicos e tenham mobilizado poder comunicativo para a

consideração de suas necessidades interpretadas de modo novo. (HABERMAS, 2003b, p.310).

A proposta de Habermas mostra-se, nessa perspectiva, incompatível com as teses que buscam: a) legitimar o direito positivo através da referência a um direito superior e, b) negar a possibilidade de qualquer tipo de legitimidade que extrapole as contingências das decisões legisladoras. Todavia, para levar adiante sua proposta, Habermas precisa, entre outras coisas, provar a existência de um nexo conceitual ou interno entre Estado de direito e democracia. Nesse sentido, associado a esse desafio, surge a exigência de se justificar, por exemplo, como o direito positivo pode relacionar-se com a moral sem estar submetido a ela? Ainda, como demonstrar a existência de um enlace simétrico entre direitos humanos e soberania popular? E, por fim, como fundamentar a pressuposição de que o princípio da democracia deve apresentar raízes próprias, independentes da moral?

Nesse contexto, o desafio de Habermas é, primeiramente, o de reconstruir o direito sem recorrer a um direito precedente, dotado de dignidade moral. Dito de outro modo, Habermas precisa mostrar que o direito não pode ser simplesmente submetido à moral. Para isso, entretanto, precisa empreender a reconstrução do direito sem se apoiar num direito superior. (2002, p.286).

A introdução de direitos subjetivos garante aos atores espaço para que possam agir de acordo com suas preferências, pautando-se pela máxima do direito moderno, que faz valer o princípio de que permitido é tudo o que não for explicitamente proibido. (HABERMAS, 2003b, p.311). Assim, enquanto subsiste na moral uma simetria entre direitos e deveres, no direito, os deveres (obrigações jurídicas) são consequência da restrição legal das liberdades subjetivas, exigência imposta pela necessidade de preservação de direitos. Nota-se claramente, nesse caso, que a preservação de direitos assume a dianteira na hierarquia dos conceitos e adquire privilégios em relação aos deveres. Tal situação, entretanto, pode ser mais bem compreendida pela via dos conceitos de sujeito de direito e de comunidade jurídica. Na visão de Habermas, uma comunidade jurídica, situada no espaço e no tempo, protege a integridade de seus integrantes, quando esses assumem o status de titulares de direitos subjetivos. No universo da moral, porém, não há limites e a proteção estende-se por sobre todas as pessoas naturais, na sua complexidade biográfica. Aqui, a própria moral se estende até a defesa da integridade de pessoas plenamente individuadas.

Habermas acredita que a relação de complementaridade entre direito e moral também pode ser pensada em termos de uma visão extensional.

Pontua, esclarecendo, que as matérias jurídicas carentes de regulamentação são, comparativamente aos assuntos moralmente relevantes, mais restritas e mais abrangentes. Mais restritas, porque o direito só tem acesso à dimensão coercível do comportamento, ou seja, as matérias jurídicas são mais restritas que as questões moralmente relevantes, pois o direito só tem acesso ao comportamento exterior. De outra parte, porém, as matérias jurídicas mostram-se mais abrangentes. Nesse caso, o direito, enquanto meio de organização, não fica restrito à regulamentação de conflitos interpessoais, passando a se ocupar, de forma ampla, também com o cumprimento de programas políticos e com demarcações de políticas de objetivos. Assim, é possível concluir, com Habermas (2003b, p.312), que as regulamentações jurídicas tangenciam, além das questões morais em sentido estrito, as questões éticas e pragmáticas, bem como o acordo entre interesses conflitantes.

Destarte, a reivindicação de legitimidade que acompanha as normas jurídicas e a prática legislativa, diferentemente da reivindicação normativa de validação dos mandamentos morais, depende de uma rede ramificada de discursos, de negociações. A práxis legislativa justificadora, diz Habermas, deve se apoiar sobre vários tipos de razões e não depender apenas de discursos morais.

Conforme a argumentação desenvolvida em *A inclusão do outro*, a tese do direito natural, associada a uma hierarquia de direitos com padrões distintos de dignidade, leva a extravios. Para Habermas, o direito precisa ser adequadamente compreendido, abandonando o estereótipo de complemento funcional da moral. Pois, assim,

o direito positivamente válido, legitimamente firmado e cobrável através de ação judicial pode tirar das pessoas que agem e julgam moralmente o peso das grandes exigências cognitivas, motivacionais e organizacionais que uma moral ajustada segundo a consciência subjetiva acaba impondo a elas. O direito pode compensar as fraquezas de uma moral exigente que, se bem analisada suas consequências empíricas, não proporciona senão resultados cognitivamente indefinidos e motivacionalmente pouco seguros. (HABERMAS, 2002, p.289).

A questão, como se pode perceber, não é submeter e/ou mesmo separar direito e moral. A proposta de Habermas é, justamente, a de demonstrar

complementaridade entre esse par de conceitos. Por isso, a citação acima não deve ser compreendida como justificativa que libera o legislador e a justiça da preocupação de garantir as condições necessárias para que o direito permaneça em consonância com a moral. Ocorre, entretanto, que as regulamentações jurídicas são por demais concretas para manterem sua legitimidade atrelada ao simples fato de não contrariar princípios morais. Todavia, se o direito positivo não pode legitimar-se por meio de sua relação com um direito moral superior, resta saber, então, como e onde ele pode obter essa legitimidade. Provocado por esse desafio e consciente da necessidade de demonstrar que a relação entre direito e moral é mais de complementaridade do que de subordinação<sup>21</sup>, Habermas afirma:

essa relação não deve levar-nos a subordinar o direito à moral, no sentido de uma hierarquia de

---

<sup>21</sup> . Na *Metafísica dos costumes* (Introdução à doutrina do direito), Kant (2005, p.42) parte do conceito fundamental da *lei da liberdade moral* extraído dela as *leis jurídicas*. Assim, diz Habermas, o princípio do direito é obtido pelo caminho da tríplice redução das propriedades atribuídas as normas morais. Os conceitos superiores - *vontade e arbítrio, dever e inclinação, ação e mola impulsionadora, lei e legislação* -, fornecidos pela teoria moral e que, em um primeiro momento, servem para a determinação do julgar e do agir moral são, no âmbito da doutrina do direito, reduzidos a três dimensões, a saber: a) o direito corresponde apenas ao arbítrio dos sujeitos de ação. Dito de outro modo, o conceito de direito refere-se ao arbítrio dos destinatários e não à vontade livre como supõe a teoria moral; b) o direito considera simplesmente a relação externa de uma pessoa com outra; e c) o direito recebe autorização para impor-se mediante coerção, desconsiderando a motivação dos sujeitos de ação. Assim, segundo Habermas, Kant deduz o princípio geral do direito da aplicação do princípio moral as relações externas; pois, “a partir dessa limitação, a legislação moral *reflete-se* na jurídica, a moralidade na legalidade, os deveres éticos nos deveres jurídicos, etc”. (HABERMAS, 2003a, p.140). Na opinião de Habermas, Kant subordina o direito à moral (2003a, p.140), pois ao explicitar o modo como concebe o conceito de autonomia deixa claro que o mesmo foi pensado a partir da perspectiva moral e que, portanto, a universalização das máximas de ação, ou seja, a transformação das máximas em leis universais, se dá por meio do imperativo categórico. O princípio do direito, entretanto, é extraído da “aplicação do princípio da moral a relações externas”. (HABERMAS, 2003a, p.135).

normas. A de que ideia de existe uma hierarquia faz parte do mundo pré-moderno do direito. A moral autônoma e o direito positivo, que depende de fundamentação, encontra-se numa *relação de complementação* recíproca. (HABERMAS, 2003a, p.141 – grifo do autor).

Nesse sentido, Habermas acredita que a tal relação de complementação só pode ser compreendida do ponto de vista sociológico, ou seja, a partir do ponto de vista de uma reconstrução da evolução social. Assim, no contexto da emergência da sociedade moderna, a forma direito, pensada a partir do ponto de vista sociológico, apresenta-se como uma invenção necessária para a resolução dos desafios da integração social. A partir desse ponto de vista, não há dúvida de que a forma direito contribui no sentido de complementação da moral, pois, “a constituição da forma jurídica torna-se necessária, a fim de compensar *déficits* que resultam da decomposição da eticidade tradicional”. (HABERMAS, 2003a, p.148- grifo do autor). Dessa forma, com o abalo dos fundamentos sagrados do tecido moral, tem-se início o processo de diferenciação, o que implica dizer que no nível cultural, por exemplo, as questões jurídicas separam-se das morais e éticas; o mesmo ocorre no nível institucional, no qual o direito positivo separa-se dos usos e dos costumes que, nesse contexto, figuram desvalorizados como simples convenções. Todavia, lembra Habermas, apesar de distintas, as questões morais e jurídicas referem-se, a partir de diferentes ângulos, aos mesmos problemas.

[...] mesmo tendo pontos em comum, a moral e o direito distinguem-se *prima facie*, porque a moral tradicional representa apenas uma forma de saber cultural, ao passo que o direito adquire obrigatoriedade também no nível institucional. O direito não é apenas um sistema de símbolos, mas também um sistema de ação. (2003a, p.141).

Por isso, dizer que direito e moral são distintos não implica dizer que sejam excludentes. Todavia, salta aos olhos a necessidade de esclarecer como se dá, então, essa relação de complementaridade. Habermas defende que o direito, diferentemente da moral, possui um caráter funcional, pois exige tanto a tomada de decisões como a implementação delas em um nível institucional. A moral, por sua vez, opera no jogo interno de argumentação, não sendo necessária a

institucionalização das decisões tomadas. O que a moral pretende é a aceitabilidade universal das normas que se submetem ao princípio moral. Em suma, a moral pretende que a aceitabilidade da norma ocorra no âmbito da argumentação, pois o princípio moral, nada mais é do que um critério de argumentação, construído racionalmente, que, além de reduzir a decisão ao âmbito da validade, opera na construção das regras do jogo argumentativo, como princípio de universalização.

Assim, tem-se, de um lado, o direito moderno que, dada sua especificidade, é capaz de reunir tanto o aspecto da facticidade da imposição de delimitações para o agir estratégico, quanto o aspecto da validade do reconhecimento intersubjetivo das normas jurídicas. Nessa perspectiva, afirma Habermas, é devido ao seu duplo caráter, a saber, a coerção fática e a validade legítima, que a norma jurídica ganha em disposição para obediência, colocando ao alcance de seus destinatários a possibilidade da escolha entre o enfoque da ação estratégica e o enfoque da ação comunicativa.

A moral, todavia, assentada sobre as mesmas bases sociais do direito, apresenta três importantes *déficits* estruturais e que, segundo Habermas, são compensados pelo direito. Veja como Repa resume isso:

[Em primeiro lugar], uma indeterminação cognitiva a respeito da aplicação concreta de normas que anteriormente são fundamentadas em um alto nível de abstração; esse déficit é compensado pela facticidade da posituação jurídica, determinando as normas que valem como direito e os procedimentos judiciais para os confrontos de interpretação. Em segundo lugar, a moral universalista padece de uma incerteza motivacional, já que é considerado justo e obrigatório no nível da justificação das normas morais pode entrar em conflito com os próprios interesses particulares imediatos daquele que aceita o mandamento moral; tal incerteza motivacional é sanada pelo direito dado seu caráter impositivo, que generaliza e consolida expectativas de comportamento. Por fim, o preenchimento de exigências morais requer não só uma ação individual de conformidade, mas também uma ampla organização social que confere sentido a ela. Ou seja, exigências morais só podem se realizar em estruturas institucionais que sustentam esforços cooperativos. Por sua vez,

o direito se organiza ele próprio na forma de instituições que controlam as relações interpessoais, dando possibilidade, em grande escala, para a satisfação de princípios morais. (2010, p.146).

Dessa forma, a tarefa do direito, diz Habermas (2002, p.290), semelhantemente à da moral, consiste em defender equitativamente a autonomia de todos os envolvidos e atingidos. Assim, a legitimidade do direito também deverá ser comprovada, como ocorre no campo da moral, pelo asseguramento da liberdade. Nesse particular, Habermas (2003b, p.310) parte do pressuposto de que direito e moral carregam em si a função de regular conflitos interpessoais e de proteger, simetricamente, participantes e afetados. Curioso, contudo, é que, apesar da equivalência de funções, a autonomia sofre no contexto do direito positivo uma divisão, algo sem precedentes no campo da moral. Enquanto a autodeterminação moral constitui um conceito unitário, a autodeterminação do cidadão apresenta uma dupla feição. No caso da moral, cabe ao sujeito seguir as normas que ele, conforme a imparcialidade de seu juízo, determinou como obrigatórias. Já no âmbito da autodeterminação cidadã, tem-se a separação da autonomia em pública e privada, fazendo com que, através dessa dupla feição, autonomia jurídica e liberdade em sentido moral não coincidam. Assim, a autonomia jurídica contém em si outros dois momentos, a saber, o da liberdade da pessoa que decide eticamente e o da liberdade de arbítrio do ator que decide, de forma racional, com respeito a fins. Vejamos o que Habermas diz literalmente sobre isso:

A positividade do direito obriga a uma decomposição peculiar da autonomia, para a qual não há contrapartida no lado da moral. A autodeterminação moral em sentido kantiano é um conceito unitário à medida que exige de cada indivíduo *in própria persona* que siga as normas que ele próprio estabelece para si, após um juízo imparcial próprio – ou almejado em conjunto com todas as outras pessoas. Com isso, no entanto, a obrigatoriedade das normas jurídicas remonta não apenas a processos da formação de opinião e vontade, mas sim a decisões coletivamente vinculativas, por instâncias que estabelecem e aplicam o direito. (2002, p.290).

Como se pode observar na citação acima, Habermas acredita que a autonomia jurídica, diferentemente da autonomia moral, não é um conceito monolítico e também não se deixa reger pelos princípios da universalidade e da adequabilidade. Para ele, a autonomia jurídica surge, contudo, sobre a égide da dupla forma da autonomia pública e privada. Desse modo, a autonomia das pessoas do direito, ramificada no uso público das liberdades comunicativas e no uso privado das liberdades subjetivas, torna-se clara a partir da positividade do direito que remonta não apenas a processos legislativos, mas também a processos administrativos e jurisdicionais. Por isso, acredita-se que “a autonomia das pessoas de direito, ao contrário da autonomia moral, que se esgota na capacidade de autolegislação racional, inclui três componentes distintos: a autonomia dos cidadãos, exercitada em comum, a capacidade para a escolha racional e a auto-realização ética”. (HABERMAS, 2003b, p.311).

Ora, parece evidente que a autonomia das pessoas de direito é mais abrangente que a autonomia em sentido moral, logo, o direito positivo não pode ser entendido, como querem alguns, como um caso especial da moral. Em outras palavras, o tema da legitimidade do direito não pode ser explicado a partir do vínculo hierárquico, onde a moral determina o que é ou não legítimo. A legitimidade do direito está diretamente associada à capacidade de mediação entre autonomia pública e autonomia privada, ou seja, é preciso garantir que uma autonomia não prejudique a outra. É pensando nisso que Habermas sinaliza para o fato de que a obrigatoriedade da norma remete não apenas para processos de formação de opinião e vontade, mas também a decisões coletivamente vinculativas. Trata-se de uma divisão de tarefas ou, como afirma Habermas, de uma partilha de papéis entre atores. De um lado, há atores que criam (e enunciam) o direito, de outro, destinatários submetidos ao direito vigente. Assim, a liberdade individual do sujeito privado e a liberdade pública do cidadão devem se possibilitar reciprocamente, pois só assim se estaria viabilizando ao direito as condições adequadas para o asseguramento da liberdade e, conseqüentemente, a comprovação de sua legitimidade. Pois, pensa Habermas, “as pessoas de direito só podem ser autônomas à medida que lhes seja permitido, no exercício dos seus direitos civis, compreender-se como autores dos direitos aos quais devam prestar obediência [...]”. (2002, p.290).

O fato de a autonomia das pessoas de direito ser mais abrangente do que a autonomia em sentido moral mostra que o direito

positivo, como se acabou de evidenciar, não deve ser entendido como um caso especial da moral. Todavia, esta não é a única razão que impede a hierarquização entre direito natural e positivo. Para Habermas, as prescrições morais e jurídicas são distintas e se regulam por matérias diferentes. Nesse caso, é possível constatar, por exemplo, que as estruturas do direito, por se mostrarem bem mais complexas, impedem que a justificação seja apenas sob pontos de vista morais. Isso ocorre porque o direito, além de desencadear e circunscrever liberdades de ação subjetivas, também integra objetivos coletivos e regulamentações concretas. Assim, o direito não pode mais ser concebido como subordinado do direito natural e, como alternativa, Habermas sugere que o direito positivo possa ser considerado um complemento funcional da moral. Tal alternativa retira das pessoas o fardo das exigências cognitivas, motivacionais e organizatórias, ou seja, o direito, como complemento da moral, alivia as pessoas de agirem e julgarem apenas com base em uma consciência subjetiva.

Doravante, cabe ao direito, portanto, compensar as fraquezas funcionais de uma moral que muitas vezes produz resultados indeterminados e inseguros, respectivamente, do ponto de vista cognitivo e motivacional. Isso, porém, não deve significar a neutralidade moral do direito. A mencionada relação complementar deverá permitir, no âmbito do processo legislativo, que razões morais fluam para o direito, pois, conclui Habermas, a política e o direito, numa base comum de fundamentação pós-metafísica, devem estar afinados com a moral. (2003b, p.313).

### ***[5.2] A institucionalização do princípio do discurso: o principio da democracia***

A clássica separação do direito em direito natural e positivo sugere não somente a existência preliminar de uma ordem superior, mas também e, principalmente, que as ordens jurídicas históricas são cópias fiéis dessa ordem inteligível. A articulação do direito em termos de teoria do discurso tenta evitar as armadilhas colocadas tanto pelo positivismo jurídico quanto pelo direito natural. Nesse sentido, Habermas acredita que é possível, através de premissas modificadas pela teoria do discurso, reformular a pergunta inicial do direito

natural racional<sup>22</sup>. Para ele, é preciso, diante disso, indagar sobre “que direitos as pessoas têm que atribuir-se mutuamente, quando se decidem a construir uma livre associação de parceiros do direito e a regular legitimamente sua convivência com os meios do direito positivo?”. (2003b, p.314).

Entretanto, convém lembrar que a reconstrução do direito sem apoio num direito superior traz consigo duas importantes exigências: a) Construir uma justificativa para a suposta simetria entre autonomia pública e privada. Ou seja, localizar em que dimensão se encontram os direitos políticos dos cidadãos, se os direitos de liberdade, concebidos como direitos humanos, localizam-se na mesma dimensão do direito positivo; b) Mostrar como, diante da tese da complementaridade entre direito e moral, o princípio do discurso pode, sem coincidir com o princípio moral, ser determinante para a legitimação do direito.

A legitimidade do direito não depende apenas, assegura Habermas, da introdução de um princípio do discurso no âmbito da prática constituinte. É preciso fazer com que o princípio do discurso assuma figura jurídica, pois o julgamento das pessoas sobre a legitimidade do direito que estabelecem, depende, antes de qualquer coisa, da institucionalização jurídica de formas de comunicação que garantam a formação discursiva de uma vontade política racional. Entretanto, como se pode viabilizar a institucionalização jurídica de formas de comunicação necessárias para a criação legítima do direito?

Habermas lembra ao leitor que, ao assumir figura jurídica, o princípio do discurso se transforma num princípio da democracia (2003b, p.315). Entretanto, para que isso de fato ocorra, será necessária a instauração de um código de direito. Dito de outra forma, a disponibilidade de um código jurídico torna-se fundamental diante da exigência de avaliar a legitimidade do direito firmado à luz do princípio discursivo; ou seja, a institucionalização das condições necessárias a um

---

<sup>22</sup> . Sobre a diferença entre a proposta de Habermas e a dos contratualistas, Repa (2010, p.150) pondera que: Habermas parece querer evitar uma espécie de avatar da idéia de contrato social. Isso se torna mais claro quando a perspectiva inicial do teórico reconstrutivo é relativizada. A recusa de ver os direitos fundamentais de liberdade como direitos naturais dados antes e determinando o legislador democrático tem como contrapartida o ancoramento histórico da reconstrução. Pois esses direitos só vêm à consciência em uma prática constituinte dada, de cujas regras intersubjetivamente estruturadas e juridicamente condicionantes os participantes têm um saber intuitivo.

processo legislativo democrático, sob a forma de direitos políticos, exige a disponibilidade de um código jurídico.

Habermas defende que, sem a garantia da autonomia privada, não há direito positivo e, sem os direitos clássicos de liberdade não há *medium*, não há como institucionalizar juridicamente as condições necessárias para que cada indivíduo, como cidadão, possa fazer uso de sua autonomia. Desse modo, a instauração do código do direito supõe a criação de uma ordem de *status* para os possíveis sujeitos do direito, isto é, para as pessoas que, enquanto portadoras de direitos subjetivos, pertencem a uma associação voluntária de parceiros do direito e fazem valer de forma efetiva suas demandas jurídicas. Diante disso, intui Habermas, “a autonomia privada e a pública pressupõe-se mutuamente, sem que os direitos humanos possam reivindicar um primado sobre a soberania popular, nem essa sobre aquele”. (2002, p.293).

A intuição de que é possível superar o conflito histórico entre autonomia privada e pública (tese da pressuposição mútua) assenta-se, por um lado, sobre as ideias de uma autonomia privada equanimemente assegurada e de uma autonomia pública adequadamente utilizada por cidadãos independentes; e, por outro, sobre a ideia de que só o uso adequado da autonomia política, por parte dos cidadãos do Estado, poderá garantir uma regulamentação capaz de produzir consenso.

Esse pensamento, porém, inclui uma ponta de crítica ao liberalismo. Para Habermas, os liberais, ao defenderem o primado dos direitos do homem, seguem a intuição de que os sujeitos de direito precisam ser protegidos das arbitrariedades do poder de um Estado que monopoliza o exercício da violência. Para o autor, entretanto, o modo de pensar liberal não faz jus ao nexos constitutivo existente entre direito e política. Na visão de Habermas, o pensar liberal

confunde soberania do povo com monopólio do poder [violência], não conseguindo atingir o sentido naturalmente técnico e não repressivo de um poder administrativo que se apresenta na forma do direito – na medida em que este poder só é exercitado no quadro das leis democráticas. E, o que é mais importante: ele passa ao largo do sentido da autonomia dos cidadãos, exercitada intersubjetivamente, constitutiva para toda comunidade política. (2003b, p.318).

A verdade, como se acabou de afirmar, é que o modo de pensar liberal, de fato, não faz jus ao nexó constitutivo entre direito e política. A única forma, acrescenta Habermas, de se fazer jus a estes dois aspectos é garantir a sua reconstrução em dois níveis: o primeiro, que supõe cidadãos horizontalmente associados e que, por isso, se reconhecem mutuamente como portadores dos mesmos direitos; o segundo, que leva ao disciplinamento do poder estatal pressuposto em termos de Estado de direito. Pela dinâmica dos níveis, é possível perceber, pelo menos inicialmente, que os direitos liberais, que protegem o indivíduo das arbitrariedades do Estado, não são originários, mas surgem de uma transformação das liberdades subjetivas de ação mutuamente outorgadas. Dessa forma, só num segundo momento os direitos subjetivos adquirem sentido negativo, ou seja, de delimitação de um campo particular que deve ser protegido de intervenções administrativas arbitrárias. Diante disso, salienta Habermas, na estrutura lógica do sistema dos direitos, não há espaço para se fundamentar o primado dos direitos humanos e, muito menos, para se defender a tese de um valor fundamental para os direitos de defesa, como quer Charles Larmore. (2003b, p.317). Afinal, conclui Habermas, “os direitos de defesa nascem junto com o princípio da legalidade da administração”. (2003b, p.319).

Em resumo, Habermas demonstra entre outras coisas, em *Direito e democracia*, que o direito moral superior não é mais a fonte de legitimidade do direito positivo. Para o futuro, afirma o autor, seria conveniente pensar em um modelo onde a legitimidade do direito fosse alcançada através de um processo racional de formação da opinião e da vontade. Nesse sentido, Habermas, à luz da teoria do discurso, analisa o processo democrático e conclui que só as regulamentações normativas e os modos de agir merecedores do assentimento de todos os participantes podem pretender legitimidade. Sob a perspectiva do princípio do discurso, os sujeitos, envolvidos pela dinâmica do discurso racional, examinam quais direitos devem ou não conceder uns aos outros. Trata-se de uma prática de autolegislação, que os sujeitos - enquanto pessoas do direito - devem ancorar no *medium* do direito. Para garantir a validade da prática da autolegislação, os sujeitos devem

institucionalizar juridicamente os próprios pressupostos comunicativos e os procedimentos de um processo de formação da opinião e da vontade, no qual é possível aplicar o princípio do discurso. Por conseguinte, o estabelecimento do

código do direito, levado a cabo com o auxílio do direito geral a liberdades subjetivas de ação, tem de ser *completado* através de direitos de comunicação e de participação, os quais garantem um uso público e equitativo de liberdades comunicativas. Por este caminho [como mencionado acima] o princípio do discurso assume a figura jurídica de um princípio da democracia. (HABERMAS, 2003b, p.320).

Diante disso, Habermas propõe que os fundamentos do Estado democrático de direito sejam vistos como resultado de um processo deliberativo e decisório, iniciado pelos fundadores, frente ao desejo de fundar uma associação autônoma de participantes do direito, livres e iguais. O propósito é, justamente, o de responder razoavelmente à questão sobre quais direitos devem ser reciprocamente atribuídos, caso se deseje, pelos meios do direito positivo, regular legitimamente a convivência em sociedade. Assim, Habermas, decidido a assumir o modo discursivo de deliberar, recorda duas importantes constatações, com as quais se pretende encerrar provisoriamente essa discussão. Na primeira, lembra que legítimo é apenas aquilo que encontra, sob as condições de um discurso racional, o assentimento fundamentado de todos. Em outros termos, legítimo, diz ele, é tudo aquilo em torno do qual os participantes da deliberação livre podem unir-se por si mesmos, sem depender de ninguém. Na segunda constatação, recorda que os participantes se comprometem a assumir o direito moderno como *medium* para regular sua convivência. (HABERMAS, 2003e, p.162). Desse modo,

os membros de uma dada comunidade jurídica têm de se atribuir direitos para que possam se constituir membros de uma comunidade jurídica autônoma. Assim, a ideia de que o ordenamento jurídico se constitui enquanto uma instância externa dos cidadãos, heterônoma, cede lugar a ideia de uma produção efetiva de seres livres que têm, no ordenamento jurídico, a manifestação de sua vontade livre, ou seja, o Direito é ao mesmo tempo, criação e reflexo da produção discursiva da opinião e da vontade dos membros de uma dada comunidade jurídica. (MOREIRA, 1999, p.157).

Doravante, o desafio consiste em demonstrar, com Habermas, que o princípio moral não pode ser - como ocorria no âmbito do direito natural - a única fonte legitimadora do direito. Tomando para si a objeção de Albrecht Welmer (1994, p.81), Habermas reconhece que a teoria discursiva do direito e da moral padecem de um problema de delimitação, sendo, portanto, necessário mostrar que o princípio do discurso não esgota inteiramente o conteúdo do princípio de generalização (U), da ética do discurso. (2003b, p.321)<sup>23</sup>. Para ele, o problema da delimitação está diretamente associado à utilização do princípio do discurso para explicar não apenas o princípio da democracia, mas também para explicar, de modo geral, o sentido da avaliação imparcial de questões normativas de qualquer tipo.

Tal atitude, afirma Habermas, coloca-nos, de fato, diante do risco de embaralhar as fronteiras que demarcam os limites entre a fundamentação de *normas especificamente morais* e a fundamentação pós-convencional de *normas de ação em geral*. Por isso, diz ele, o princípio do discurso precisa situar-se, em relação à moral e ao direito, em um nível de abstração suficientemente neutro. (2003a, p.142). Assim, avalia que tal princípio deve, por um lado, possuir conteúdo moral suficiente para avaliar de forma imparcial normas de ação em geral, porém, de outra parte, considera que o princípio do discurso não pode coincidir com o princípio moral, pois o modo como o primeiro se desdobra no segundo difere substancialmente do modo como o primeiro se desdobra no princípio da democracia. Daí a necessidade de demonstrar que o princípio do discurso (“D”), ao contrário do que pensa Wellmer (apud HABERMAS, 2003b), não se esgota por completo no princípio da generalização (“U”).

---

<sup>23</sup> . Em *Consciência moral e agir comunicativo*, Habermas apresenta o princípio U sob a seguinte formulação: “Toda a norma válida deve satisfazer a condição de que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de *cada* um dos indivíduos do fato de ser ela *universalmente* seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos”. (1989, p.86; p.116 – grifo do autor). Em *Direito e democracia*, porém, admite que em pesquisas anteriores (*Consciências Moral e Agir Comunicativo*) não teria esclarecido satisfatoriamente a distinção entre princípio D e princípio U. Literalmente afirma: “Nas minhas pesquisas sobre ética do discurso, publicadas até o momento, não há uma distinção satisfatória entre princípio moral e princípio do discurso”. (2003a, p.143).

O princípio D é formulado por Habermas (2003a, p.142; 2003b, p.321) da seguinte maneira: “D: são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”. Para ele, essa formulação remete a dois conceitos centrais, a saber, o de *normas de ação* e o de *discursos racionais*. A verdade é que, apesar da centralidade desses dois conceitos, há, nessa formulação, vários outros que carecem de explicação. Por exemplo, a que se refere o predicado “válido”? Ou ainda, quem são os “atingidos” e, por que sua concordância pode ou não validar normas de ação?

Iniciemos pelos conceitos de *normas de ação* e de *discursos racionais*. Para Habermas, enquanto as *normas de ação* revelam expectativas de comportamento generalizadas nas dimensões temporal, social e de conteúdo, o *discurso racional* manifesta toda e qualquer tentativa de entendimento, diante de pretensões de validade problemáticas. Nesse caso, a expressão *discurso racional*, “realiza-se sob condições de comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público constituído através de obrigações ilocucionárias”. (2003a, p.142). Destaque para o fato de Habermas, na definição do princípio D, utilizar a expressão *discurso racional*, deixando de se referir diretamente à moral, demonstrando, ao contrário, que o princípio moral será deduzido do princípio D.

Ainda na esteira da formulação do princípio D, convém salientar que o predicado “válido”, outro conceito que, no dizer de Habermas, carece de explicação, figura de forma indeterminada, não se referindo à validade moral e nem à legitimidade. Nesse sentido, Habermas salienta que “o predicado ‘válidas’ refere-se a normas de ação e a proposições normativas gerais correspondentes; ele expressa um sentido não específico de validade normativa, ainda indiferente em relação à distinção entre moralidade e legitimidade”. (2003a, p.142). Ora, nessa formulação, a validade está especificamente associada à razão comunicativa e o que está em jogo, portanto, é a possibilidade de se satisfazer discursivamente pretensões de validade. Associada à definição do que Habermas chama de *válido* está a questão da aceitabilidade racional (assentimento) dos *atingidos*. Afinal, quem são os *atingidos*, ou os *possíveis atingidos*? “Para mim, [afirma ele], é todo aquele cujos interesses serão afetados pelas prováveis consequências provocadas pela regulamentação de uma prática geral através de normas”. (2003a, p.142). Assim, a formulação de D sugere, por um lado, que a validade das normas deve pressupor a possibilidade dos

*possíveis atingidos* darem a elas seu assentimento e, por outro, que a satisfação das pretensões de validade ocorra pela via do assentimento racional. Supõe-se, nesses termos, que sem a apresentação de razões, ou seja, de ‘bons’ motivos, não haverá como validar uma norma.

Em resumo, o princípio o discurso (D), conforme formula Habermas, é abstrato, neutro, procedimental, sem conteúdo e tem sentido normativo. *Abstrato*, pois indica o ponto de partida para a fundamentação imparcial de normas de ação; *neutro*, por se referir apenas a normas de ação em geral; *procedimental*, pois o reconhecimento mútuo, a relação de inclusão e a consequente simetria entre participantes devem se constituir em condições para uma forma de vida comunicativamente estruturada. É um princípio *sem conteúdo*, já que só a discussão poderá determinar o conteúdo dos argumentos a serem utilizados na fundamentação das normas de ação; e, por fim, com *sentido normativo*, uma vez que indica que as questões práticas podem ser decididas racionalmente e julgadas imparcialmente. Todavia, cabe salientar que, apesar de seu sentido normativo, o princípio do discurso continua neutro em relação à moral e ao direito<sup>24</sup> (HABERMAS, 2003a,

---

<sup>24</sup>. A tese da neutralidade do princípio do discurso é bastante polêmica, pois, em função dessa neutralidade, ele poderia ser especificado, por um lado, como princípio moral, assumindo a forma do princípio “U”, atuando argumentativamente na resolução de conflitos vinculados a normas morais. E, por outro lado, se converteria em princípio da democracia, atuando diretamente, em processos de positivação de direito, na legitimação de normas jurídicas. Entretanto, essa tese é considerada por alguns, como uma das mais controversas da teoria do direito e da democracia de Habermas. A formulação do princípio do discurso (D) evidencia, com certa clareza, a existência de conteúdo normativo. Entretanto, apesar de conter conteúdo normativo, o princípio do discurso, diz Habermas, não se equivaleria a um princípio moral primordial. Na visão de Repa (2008, p.90), por exemplo, é justamente a diferença entre os princípios do discurso e da moral, que a tese da neutralidade ganha contornos suficientemente polêmicos. Todavia, não pretendemos, nesse momento, reconstruir os argumentos levantados contra essa tese, mas apenas sinalizar para a importância de considerá-la diante de tarefa de reconstruir, de interpretar, e de avaliar alcances limites da teoria habermasiana do direito e da política. Sobre isso, ver as seguintes referências: APEL, Karl-Otto. *Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskurs-differenzierung in Habermas’ Faktizität und Geltung (Dritter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken)*. In: \_\_\_\_\_. *Auseinandersetzungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1998. (S. 727-838). APEL, Karl-Otto. *Dissolução da ética do discurso?* Trad.

p.142), limitando-se unicamente a indicar a possibilidade de se fundamentar, imparcialmente, normas de ação em geral.

Nesse sentido, os *discursos racionais* e as diferentes *normas de ação*, permanecem indeterminados, e abrem um espaço suficientemente amplo para que se possa deduzir do princípio do discurso (D) tanto o princípio moral (U), cujas normas devem interessar a todas as pessoas, quanto o princípio da democracia (Pde), cuja aplicação se restringe às normas do direito. Por conseguinte, pode-se vislumbrar como Habermas diferencia o princípio discursivo da moral (princípio de universalização - U) do princípio discursivo do direito (princípio da democracia – Pde) e, também como justifica a tese de que ambos resultam do princípio do discurso (D). Afinal, como bem afirma Habermas,

[...] o princípio moral *resulta* de uma especificação do princípio geral do discurso para normas de ação que só podem ser justificadas sob o ponto de vista da consideração simétrica dos interesses. O princípio da democracia *resulta* de uma especificação correspondente para tais normas de ação que surgem na forma do direito e que podem ser justificadas com o auxílio de argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais – e não

---

Cláudio Molz. In: \_\_\_\_\_. OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004. p. 201-321. HABERMAS, Jürgen. Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung”. In: \_\_\_\_\_. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. HABERMAS, Jürgen. Sobre a arquitetura da diferenciação do discurso: pequena réplica a uma grande controvérsia. (Trad. Flávio Beno Siebeneichler). In: \_\_\_\_\_. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 91-114. REPA, Luiz. A normatividade do princípio do discurso em Habermas: sobre a neutralidade do princípio do discurso em relação ao direito e à moral. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n.2, p.89-111, out. 2008. CENCI, Angelo Vitório. Dissolução da ética do discurso? Diferenciação discursiva versus ampliação pragmático-transcendental da ética do discurso. In: \_\_\_\_\_. *Apel Versus Habermas: a controvérsia acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Passo Fundo: Editora UPF, 2011. p.275-309.

apenas com o auxílio de argumentos morais. (2003a, p.143 – grifo nosso).

Assim, enquanto o princípio moral (U), que não especifica os tipos de normas, funciona como regra de argumentação, servindo exclusivamente para a formação do juízo, o princípio da democracia (Pde), sem precisar formas de argumentação e de negociações, estrutura o saber e a prática dos cidadãos. Na verdade, o primeiro (U) funciona como regra de argumentação para a decisão racional de aspectos morais, sendo possível, a partir dela, avaliar se um determinado interesse pode ser ou não universalmente justificado. O segundo (Pde), por sua vez, não é uma regra de argumentação e, por si mesmo, não é capaz de dizer se e como é possível abordar discursivamente questões prático-morais (políticas); porém, pressupõe a possibilidade da decisão racional de questões práticas, ou melhor, a possibilidade de todas as fundamentações realizadas pelos vários tipos de discursos (éticos, morais, pragmáticos e inclusive as negociações das quais depende a legitimidade das leis).

Desse modo, na formulação do Pde, Habermas mostra que tal princípio

[...] destina-se a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito. Ele significa, com efeito, que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva. O princípio da democracia explica, noutros termos, *o sentido performativo da prática da autodeterminação* de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente. (2003a, p.145 – grifo nosso).

Como é possível observar acima, o princípio da democracia, de acordo com a formulação de Habermas, limita-se a articular as condições de formação racional da opinião e da vontade que, a partir de um sistema de direitos, não só assegura os pressupostos para a comunicação, mas também garante a todos igualdade de participação no processo de institucionalização das normas jurídicas. Vislumbra-se claramente, nesse contexto, uma mudança de perspectiva, no que tange ao papel dos participantes. Como pondera Repolês, o Pde “muda a

perspectiva dos membros da ‘humanidade’ para membros livres e iguais, associados, que se reconhecem mutuamente como sujeitos de direito, ao mesmo tempo autores e destinatários da ordem jurídica por eles instituída”. (2003, p.101). No princípio da democracia, como destaca Habermas, pressupõe-se um *sentido performativo* que garante aos participantes, como sujeitos do direito, as condições para a autodeterminação e para a livre construção de uma associação. Assim,

enquanto o princípio moral opera no nível da constituição *interna* de um determinado jogo de argumentação, o princípio da democracia refere-se ao nível da institucionalização externa e eficaz da participação simétrica numa formação discursiva da opinião e da vontade, a qual se realiza em formas de comunicação garantidas pelo direito. (HABERMAS, 2003a, p.146).

Em síntese, no contexto de um mundo pós-metafísico, onde, segundo Habermas, não é mais possível recorrer à moral ou à religião, o princípio do discurso (D) figura como o único princípio normativo, que pode ser fundamentado racionalmente. O princípio D, quando aplicado a procedimentos de instauração do direito resulta em princípio da democracia (Pde) e, quando aplicado a questões morais - desempenhando função de regra num jogo de argumentação, no qual a resolução de problemas deve acontecer através do interesse simétrico de todos os possíveis atingidos – resulta em princípio de universalização (U). Assim, de acordo com Habermas (2003a, p.146), os princípios de universalização (U) e de democracia (Pde) se distinguem pelos níveis de referência e pela forma jurídica. Sendo a totalidade dos seres racionais a referência do princípio de universalização (U) e a generalidade de uma comunidade política, definida de forma estatal, a referência do princípio da democracia (Pde). Sob o ponto de vista da forma jurídica, os dois princípios distinguem-se pela diferença entre normas jurídicas e demais normas de ação. Desse modo, enquanto o princípio da democracia (Pde) se restringe às normas jurídicas, o princípio de universalização (U) se estende a todas as normas justificáveis com a ajuda de argumentos morais.

**[5.3] A teoria do discurso e o sentido performativo da prática constituinte**

Reformular, em termos de teoria do discurso, a pergunta inicial do direito natural racional, significa, em última instância, admitir um sentido performativo para a prática constituinte e, ainda, que o conteúdo do Estado democrático de direito é revelado *in nuce* por essa prática. Habermas pensa, por essa razão, que os princípios do Estado democrático de direito, e até mesmo o sistema de direitos podem ser desenvolvidos pelo viés performativo da prática constituinte. Em outras palavras, se o primeiro ato de autoconstituição de uma comunidade de direito for motivado pela dinâmica de uma prática constituinte, de natureza performativa, há uma grande chance de essa prática não só revelar de forma nuclear o conteúdo do Estado democrático de direito, mas também a possibilidade de ela contribuir para o desenvolvimento do sistema de direitos e dos princípios desse mesmo Estado.

Em *A inclusão do outro*, Habermas (2002, p.294) mostra que autonomia pública e autonomia privada devem pressupor-se mutuamente, sem que haja primazia de uma sobre a outra. Nesse sentido, os cidadãos só podem fazer uso adequado de sua autonomia pública quando são, em função de uma autonomia privada equanimemente assegurada, independentes. De outra parte, convém afirmar também que esses mesmos cidadãos só poderão chegar a uma regulamentação capaz de produzir consenso quando fizerem uso adequado de sua autonomia política. A ideia de Habermas é a de que a explicitação de umnexo interno entre autonomia pública e privada pode contribuir para a reconstrução de uma visão não-conflitiva da relação entre Estado de direito e democracia. Isso porque, de acordo com a Teoria discursiva da democracia, o êxito da política deliberativa depende da institucionalização jurídico-constitucional dos procedimentos e das condições de comunicação correspondentes, bem como da consideração de “que os princípios do Estado Constitucional são uma proposta consistente à questão de como podem ser institucionalizadas as exigentes formas comunicativas de uma formação democrática da vontade e das opiniões políticas”. (OLIVEIRA, 2007, p.110).

Diante disso, o constitucionalismo e a própria constituição do Estado democrático de direito, não podem mais serem pensados em termos exclusivamente liberais, como defesa da esfera privada e do exercício da autonomia enquanto liberdade negativa, concebidas naturalisticamente, contra o público; bem como em termos republicanos,

onde predomina a defesa de uma estabilidade ético-política e do exercício da autonomia enquanto liberdade positiva. Com a democracia não é diferente, pois, também, não deve mais ser concebida exclusivamente em termos liberais e republicanos<sup>25</sup>. Ou seja, a democracia não pode mais ser concebida como uma simples disputa de mercado regulada mecanicamente por regras, nem como um processo autocompreensivo que garante, através de uma identidade ética presumidamente homogênea, a realização concreta de uma comunidade.

Nesse caso, para que possa se articular com uma visão procedimentalista da democracia, a Constituição não pode ser reduzida a um mero “*instrument of government*”, garantidor, perante o poder administrativo-estatal, de uma esfera privada de livre-arbítrio. Em contextos atuais, sob as condições de uma sociedade complexa, o sistema de direitos fundamentais não pode continuar sendo interpretado à luz dos históricos direitos liberais de defesa da esfera privada contra o Estado. A verdade é que o exercício da autonomia privada não se encontra ameaçado apenas por uma administração Público-Estatal - que, conforme mostra a história, foi tantas vezes privatizada e desvinculada da formação comunicativa do poder -, mas também pelas posições desiguais entre o poder social e o poder econômico. Assim, os princípios do Estado democrático de direito precisam viabilizar a “domesticação”

---

<sup>25</sup> . Desde o século XVII as questões políticas são pensadas a partir da rivalidade entre liberais e republicanos. Do lado do liberalismo, tem-se a institucionalização jurídica de direitos subjetivos (liberdades iguais) e a defesa de que a vontade do legislador precisa supor o primado da constituição, assim como os direitos do homem devem gozar de uma primazia normativa sobre a democracia. Os liberais, portanto, “entenderam que a própria pessoa é portadora de determinados direitos relativos a sua liberdade subjetiva de ação e válidos independentemente da estrutura política”. (DURÃO, 2009, p.125). Do outro lado, ou seja, do lado republicano tem-se a compreensão de que os direitos do homem são a manifestação da vontade soberana do povo - manifesta na prática coletiva de sujeitos livres e iguais - e a constituição, consequência da vontade ilustrada do legislador democrático. Entrementes, para evitar injustiças, acredita-se necessário evitar que qualquer pessoa legisle em nome de outra. Para eles, os republicanos, o poder legislador só pode ser o da vontade reunida do povo. Assim, “os direitos devem decorrer exclusivamente da soberania popular, neles incluídos os direitos humanos, pois o povo democraticamente reunido jamais legislaria contra os seus direitos fundamentais”. (DURÃO, 2009, p.125).

dos poderes sociais e econômicos. Tal processo efetiva-se através da garantia da igualdade de oportunidades, sejam elas sociais, econômicas ou culturais; do acesso ao processo de formação do poder político-estatal e da redefinição pública permanente do que é público e do que é privado, bem como do reconhecimento de novos direitos fundamentais, viabilizado pela abertura constitucional a um processo público e plural da interpretação jurídica. O que, segundo Oliveira,

significa que a Constituição do Estado democrático de Direito deve ser compreendida, fundamentalmente, da perspectiva de um processo constituinte permanente de aprendizado social, de cunho hermenêutico crítico, aberto ao longo do tempo histórico, que atualiza, de geração em geração, o sentido performativo do ato de fundação em que os membros do povo se comprometem, uns com os outros, com o projeto de construção de uma república de cidadãos livres e iguais. (2007, p.111).

O projeto de construção de uma república de cidadãos livres deve ser levado adiante, de modo reflexivo, na defesa de um patriotismo constitucional, garantindo, pois, uma defesa pluralista da Constituição democrática. Assim, no decorrer de um processo de aprendizagem social, realizado no arco do tempo histórico, desenvolve-se uma cultura político-jurídica plural e aberta, permitindo, entre outras coisas, uma interpretação construtiva do sistema de direitos fundamentais. A constituição, nesse caso, é a interpretação construtiva do sistema de direitos fundamentais, que garantem a autonomia privada e pública e que se apresentam como as condições procedimentais para a institucionalização jurídica das formas de comunicação necessárias para uma legislação política autônoma.

A tensão entre liberalismo e republicanism, que marcou a história do constitucionalismo e da democracia, também se manifesta em relação ao poder constituinte. Nesse sentido, tem-se de um lado, a ideia de indivíduos livres que mediante associação criam o Estado e a Constituição, a fim de, através de uma estrutura normativa mínima, manter sua individualidade e sua liberdade. De outra parte, porém, vive a ideia de nação como uma identidade coletiva que forma o substrato para a possibilidade do exercício do poder. Nesse caso, o poder constituinte vinculado, ora à ideia de indivíduo, ora à ideia de nação, é reduzido ao momento da fundação do direito, manifestando-se, a partir

dessa perspectiva, controlado e limitado pelo direito. A questão, no entanto, parece ser a da necessidade de superar os extremos, evitando pensar o poder constituinte a partir da oposição dos paradigmas liberal e republicano, posto que, tomados com exclusividade, conforme sinaliza Habermas, tais paradigmas não contribuem com a ideia de uma sociedade complexa, plural e multicultural.

Assim, se é verdade que o direito ocupa um lugar central na organização da sociedade contemporânea e, se é verdade que essa centralidade se apoia em grande parte na Constituição, então nada mais adequado do que pensar o poder constituinte como possibilidade constante de fortalecimento do constitucionalismo e da democracia. Nesse caso, talvez seja necessário ir além tanto da concepção que limita o poder constituinte, trazendo-o para dentro do sistema normativo estatal, visando à sua operacionalização através de instituições do próprio Estado, como da concepção que o define como uma manifestação política que não integra o próprio direito, caracterizando-se, portanto, como uma força social que cria o direito e, em seguida, recolhe-se para que a organização normativa da sociedade se realize no âmbito estatal<sup>26</sup>.

Habermas, nesse aspecto, parece seguir na direção intermediária, ou seja, na direção daqueles que acreditam que o poder constituinte pode ocupar uma dupla posição, definindo-se tanto como manifestação política que integra o ato revolucionário da fundação, quanto como força social que permanece implícita, como tensão, no cotidiano do legislativo e do judiciário. Veja o que afirma o autor: "O que é óbvio naqueles raros momentos de fundação de uma constituição revolucionária permanece implícito no trabalho diário do

---

<sup>26</sup> . Sobre isso pondera Giorgio Agamben: "contra a tese que afirma o caráter originário e irredutível do poder constituinte, que não pode ser de modo algum condicionado e constrangido por um ordenamento jurídico determinado e se mantém necessariamente externo a todo o poder constituído, encontra hoje sempre maior consenso (no âmbito da tendência contemporânea mais geral de regular tudo mediante normas) a tese contrária, que desejaria reduzir o poder constituinte ao poder de revisão previsto na constituição e põe de lado como pré-jurídico ou meramente factual o poder do qual nasceu a constituição". (2010, p.46).

Legislativo e do Judiciário e, assim, deve ser laboriosamente decifrado pelo historiador." (HABERMAS, 1996, p. 389).<sup>27</sup>

Seguindo o curso da argumentação de Delamar José Volpato Dutra (2014, mimeografado), a expressão *remains implicit* (permanece implícito) parece sugerir que o poder constituinte permanece operante mesmo depois da constituição do Estado democrático de direito, ou melhor, que o poder constituinte revolucionário continua a obrar no trabalho diário do legislativo e do judiciário. Tal tese encontra, ou parece encontrar, sustentação em Carl Schmitt, um importante teórico da política, que divergindo do constitucionalismo liberal, afirma, logo nas primeiras linhas do § 8 da sua clássica obra *Verfassungslehre (Teoria da Constituição)*, que o “poder constituinte é a vontade política, cuja força ou autoridade é capaz de adotar a concreta decisão de conjunto sobre o modo e a forma da própria existência política, determinando assim a existência da unidade política como um todo”. (2003, p.94). O poder constituinte, conforme a leitura de Schmitt, manifesta-se como vontade

---

<sup>27</sup> . Confira o que registra a tradução inglesa: “What is obvious in those rare moments of a revolutionary founding of a constitution *remains implicit* in the everyday work of the legislature and the judiciary and so must be laboriously deciphered by the historian.” (HABERMAS, 1996, p. 389 – grifo nosso). Porém, no texto original essa mesma citação aparece assim transcrita: “Was in den seltenen Augenblicken einer revolutionären Verfassungsgründung offen zutage liegt, muss der Historiker aus der alltäglichen Arbeit von Gesetzgebung und Justiz mühsam entschlüsseln.” Diante disso, parece importante mencionar as considerações de Delamar José Volpato Dutra (2014, mimeografado): “A expressão *remains implicit* parece não estar contida no sentido do texto original. Contudo, aprendemos duas coisas da introdução do tradutor da versão inglesa: a) que Habermas fez sugestões de tradução “I want especially to thank [...] Jürgen Habermas for his extensive, and very helpful, suggestions on the penultimate draft,” (REHG, 1996, p. XXXVI-XXXVII) e, presume-se, estas teriam sido aceitas pelo tradutor; b) que Habermas teve “a considerable hand in the translation, in some cases adapting and rewriting the text for the Anglo-American audience. As a result, the English occasionally departs from the German original, for example by adding clarifying phrases, dropping cumbersome and unnecessary insertions, or simply by finding another way of wording things.” (REHG, 1996, p. XXXVI). Essas, são razões para se considerar que Habermas partilha a autoria da tradução, de tal forma que se pode atribuir à versão inglesa um estatuto privilegiado para equipará-la ao texto original, e, quiçá, até para privilegiá-la, já que nela o autor da obra traduzida participou da tradução para tornar clara a própria obra traduzida”.

de poder, cuja formação de uma unidade política constitui o seu principal objetivo. Trata-se de uma definição de poder que preserva, por se caracterizar como unitário e indivisível, um forte vínculo com a noção de soberania. Assim, o poder constituinte mostra-se, para Schmitt, como uma decisão única que expressa uma vontade de poder e que busca acima de tudo estabelecer e/ou restabelecer uma unidade política hegemônica. Por isso, reafirma “o poder constituinte é unitário e indivisível. Não é mais um poder, coordenado por outros distintos poderes (legislativo, executivo e judiciário). É a base que envolve todos os outros poderes e divisões de poderes”. (2003, p.95). Assim, ao tratar da permanência do poder constituinte pondera:

[o poder constituinte] não é suscetível de transpasse, alienação, absorção ou consumação. *Resta-lhe sempre a possibilidade de seguir existindo* e se encontra ao mesmo tempo acima de toda Constituição, que é derivada dele, de toda determinação legal-constitucional, válida no marco dessa Constituição. (2003, p.108 – grifo nosso).

A natureza do poder constituinte, postulada por Schmitt, sugere, no que tange à ideia de permanência, certa convergência com aquela encontrada em Habermas, parecendo referir-se não somente a um ato ou momento, mas a um procedimento que abarca vários momentos institucionais, vários agentes e várias forças intelectuais em disputa. Isso, porém, suscita uma série de questionamentos, como por exemplo: qual é, então, o lugar do poder constituinte no contexto de um Estado democrático de direito já constituído? Qual é a possibilidade de se pensar na conservação do poder constituinte, no âmbito do Estado democrático de direito, sem se cair na instabilidade institucional gerada pela ideia de revolução permanente? Por outro lado, quais as chances de se ter um Estado democrático de direito, cuja constituição deve permanecer aberta às demandas das novas gerações, se o germe anárquico do poder constituinte originário<sup>28</sup> não permanecer latente na

---

<sup>28</sup> . Nesse momento, é importante registrar que a teoria constitucional europeia opera, a partir da década de 1970, significativas mudanças na forma de conceber e qualificar o poder constituinte originário. Até o início dos anos 70, havia na doutrina europeia certa unanimidade em condenar o uso da expressão, poder constituinte derivado ou de segundo grau (reforma). Salientava-se, na ocasião, que ao qualificar de constituinte um

ordem constituída? Ou ainda, como recorda Delamar J. V. Dutra, “a tradução inglesa indica que o poder revolucionário parece obrar no trabalho diário do legislativo e do judiciário. Se o poder constituinte puder ser equiparado ao poder revolucionário, então, pode-se concluir

---

poder constituído pela constituição, se estaria assumindo a contradição de atribuir o status e a legitimidade de constituinte a um simples poder de reforma. Hoje, porém, lembra Mauricio Fioravanti (2001), as elaborações teóricas, por considerarem irreversível a consolidação da democracia constitucional, defendem simplesmente a utilização do termo, poder constituinte para designar, sem qualquer outro qualificativo, o poder de reforma constitucional, previsto pela própria constituição. Na visão de Maurizio Fioravanti (2001, p.163), a fórmula contemporânea da democracia constitucional parece estar contida na aspiração do justo equilíbrio entre o *princípio democrático*, dotado de valor constitucional através das instituições da democracia política, e a idéia-inserida em toda a tradição constitucional-*dos limites da política*, definida pela força normativa da constituição em particular por meio do controle de constitucionalidade, sem predeterminar o campo das democracias modernas. No entanto, diz Fioravanti, o equilíbrio almejado pela fórmula contemporânea da democracia constitucional, adquire contornos inevitavelmente instáveis e se mostra submetido a tensões de diferentes gêneros, como, por exemplo, a que afeta as relações entre os sujeitos protagonistas desse equilíbrio. Ou seja, a busca do equilíbrio não elimina a tensão entre os sujeitos da política democrática e os sujeitos da garantia jurisdicional. Veja o que diz literalmente Maurizio Fioranti: “Este equilíbrio, precisamente por ter sido alcançado em tempos recentíssimos porque, em suma, não tem uma longa tradição a referir-se, é instável está, inevitavelmente, submetido a tensões de diferentes gêneros. A primeira delas, a única que pode ser mencionada aqui, em conclusão, afecta a relação entre os protagonistas deste equilíbrio: os sujeitos da política democrática, o parlamento, os governos e os partidos, por um lado, e os sujeitos da garantia jurisdicional, incluindo os juizes e os Tribunais constitucionais, por outro. A manutenção do equilíbrio e a sua progressiva consolidação pressupõe que uns não sigam a tentação de invadir o campo dos outros, e vice-versa. Porém, não é sempre assim na vida real de nossas democracias constitucionais, nelas é recorrente a intolerância da política frente aos vínculos e aos limites da ordem constitucional; porém também, por outra parte, com frequência a causa das faltas e da inobservância da mesma política, existe uma difusa tendência a estender de maneira considerável o papel dos juizes e, em particular, o controle de constitucionalidade”. (2001, p.164).

que o poder constituinte não se desvanece pelo ato de seu exercício”. (2014, mimeografado). Habermas, por exemplo, estaria se referindo a isso quando afirma, no prefácio de *Direito e Democracia*, que:

pretendo mostrar, por este caminho, que a teoria do agir comunicativo, ao contrário do que se afirma muitas vezes, não é cega para a realidade das instituições – nem implica anarquia. Concordo, no entanto, que qualquer potencial de liberdade *comunicativas*, imprescindíveis em todo o Estado democrático de direito, disposto a garantir efetivamente liberdades *subjetivas* iguais, traz em seu bojo certos germes anárquicos. 2003a, p.11).

Habermas parece não se ocupar diretamente com essas questões, todavia, sugere, em várias passagens, como na recente citação, que a problemática do poder constituinte deve ser enfrentada de forma a se poder pensar junto com ele também os conceitos de direito e de práxis constitucional, cuja tarefa consiste em atualizar o ato fundador. Afinal, a

prática destinada a produzir uma comunidade política de cidadãos livres e iguais, que se destinam a si mesmos, foi apenas enunciado no teor da constituição. Ele continua dependente de uma explicação reinterada, no decorrer das posteriores aplicações, interpretações e complementações das normas constitucionais. (HABERMAS, 2003e, p.167).

A constituição, que conforme os modelos liberais e republicanos se constituía, respectivamente, como limite do Estado em favor do exercício da autonomia privada e como bússola da ação estatal em favor de valores sociais predominantes, agora se vê “como condição de possibilidade para o exercício recíproco e simultâneo da soberania popular e dos direitos fundamentais”. Nesse sentido, a cidadania ativa, pelo fato de a soberania popular e os direitos humanos não serem mais concebidos de forma separada como previam os modelos liberal e republicano, passa a ocupar lugar de destaque no rol das preocupações de Habermas, constituindo-se em elemento único para a (re) construção

da sociedade e do Estado. (CRUZ, 2006, p.76). Assim, afirma Habermas, em *Sobre a legitimação pelos direitos humanos*:

A teoria política deu uma resposta dupla à questão da legitimidade através da soberania do povo e dos direitos humanos. O princípio da soberania do povo estabelece um procedimento que, a partir de suas características democráticas, fundamenta a suposição de resultados legítimos. Esse princípio expressa-se nos direitos à comunicação e à participação que garantem autonomia pública dos cidadãos. Em contraposição a isso, aqueles direitos humanos clássicos que garantem aos membros da comunidade jurídica vida e liberdade privada para seguir os seus projetos pessoais, fundamentam uma soberania das leis que as torna legítimas a partir de si mesmas. Sob esses dois pontos de vista normativos deverá legitimar-se o Direito codificado, portanto, modificável como um meio de garantir uniformemente a autonomia privada e pública do indivíduo. [...] [Assim], o nexo interno que se buscava entre direitos humanos e soberania do povo consiste, pois, em que os direitos humanos institucionalizam as condições de comunicação para formar a vontade de maneira política e racional. Direitos que possibilitam o exercício da soberania do povo, não podem, a partir de fora, ser impostos a essa prática como restrições. (HABERMAS, 2003d, p.69-71).

Habermas, contrariando as teses liberais e republicanas<sup>29</sup>, considera que soberania popular e direitos humanos são princípios co-

---

<sup>29</sup> . Para Habermas, como já foi dito, as compreensões republicana e liberal de política, enquanto fontes de legitimação do Estado democrático de direito, concorrem entre si, opondo-se uma a outra. A verdade é que, frente o desafio de legitimar o Estado democrático de direito, liberais e republicanos discutem sobre qual liberdade deve ter prioridade, a saber, a liberdade dos modernos ou a liberdade dos antigos? Dito de outro modo, “os direitos subjetivos de liberdade dos cidadãos da sociedade econômica moderna ou os direitos de participação política dos cidadãos democráticos?”. (2003e, p.154). A dialética entre liberais e republicanos conduz, inevitavelmente, a conclusão de que a fundamentação normativado Estado democrático de direito está diretamente associada a uma hierarquia

originários. Para ele, a intuição da co-originariedade também pode expressar-se, por exemplo, na relação complementar entre autonomia pública e autonomia privada. Tais conceitos são, na visão de Habermas, interdependentes. Na perspectiva da interdependência entre autonomia pública e privada, os cidadãos precisam - a fim de usarem adequadamente sua autonomia pública - assegurar simetria na vida privada, configurando-a de maneira suficientemente independente. Entretanto, enquanto, num primeiro momento, o uso adequado da autonomia pública está condicionado à independência dos cidadãos na configuração da sua vida privada; num segundo momento, só é possível assegurar aos cidadãos da sociedade (Gesellschaftsbürger) o gozo simétrico da vida privada se eles, enquanto cidadãos do Estado (Staatsbürger), usarem adequadamente sua autonomia política.

Por sua vez, Habermas, trabalha com a ideia de que a co-originariedade da autonomia privada e pública somente poderá ser demonstrada quando, através da teoria do discurso, se conseguir decifrar o modelo da autolegislação. Pois, somente assim, se poderia justificar o ensinamento de que os destinatários dos direitos são simultaneamente seus autores. Desse modo,

a almejada coesão interna entre direitos humanos e soberania popular consiste assim em que a exigência de institucionalização jurídica de uma prática civil do uso das liberdades comunicativas

---

de princípios, permitindo vincular, por um lado, a legitimidade das leis aos direitos humanos e, por outro, à formação democrática da vontade. No primeiro caso, as leis, incluída a Lei Fundamental, tornam-se legítimas simplesmente por coincidirem com os direitos humanos, garantindo ao legislador democrático, as condições necessárias para que possa decidir, sem se preocupar com as consequências e/ou prejuízos que sua decisão poderia gerar para o princípio da soberania do povo. Afinal, a aplicação da lei é ela mesma a garantia da efetiva observância do princípio dos direitos humanos. No segundo caso, entretanto, pode-se considerar a hipótese de prejuízos ao Estado democrático de direitos, pois ao admitir que a legitimidade das leis surge da formação democrática da vontade corre-se o risco de permitir, ao legislador democrático, a criação de uma constituição arbitrária. Assim, diz Habermas, aos olhos de muitos “a fundamentação normativa do Estado democrático de direito pressupõe o estabelecimento de uma hierarquia entre o princípio dos direitos humanos e o da soberania popular”. (2003e, p.154).

seja cumprida justamente por meio dos direitos humanos. Direitos humanos que possibilitam o exercício da soberania popular não podem impingir de fora, como uma restrição. (HABERMAS, 2002, p.292).

Para Habermas, os direitos humanos, concebidos como elementos constitutivos do direito, podem até ser bem fundamentados como direitos morais; não podem, porém, ser paternalisticamente impostos a um legislador soberano. Assim, para que os destinatários do direito possam entender-se como seus coautores (autodeterminação), o legislador político não pode ser investido de direitos humanos e, muito menos ter sua ação limitada à simples operacionalização desses direitos. Na visão de Habermas (2002, p.293), se o legislador constitucional democrático simplesmente encontrasse os direitos humanos, enquanto fatos morais prontos, e se restringisse a positivá-los estaria seguramente em contradição com a ideia de autodeterminação; ou seja, nessas circunstâncias, os destinatários do direito não se veem como coautores do direito. Assim, a função do legislador político é, ao mesmo tempo, ampla e restrita. Ampla, porque, como se acabou de dizer, sua função não se limita, sob pena de contradizer à ideia de autodeterminação, a operacionalização e/ou positivação dos direitos humanos. Restrita, porque o mesmo legislador fica impedido de tomar qualquer decisão que fira os direitos humanos. Diante de tais perspectivas, afirma Habermas, “a solução desse dilema só foi facilitada, porque caracterizamos o direito como um *medium sui generis*, cujas características formais o distinguem da moral”. (2003b, p.315).

É importante considerar, nesse contexto, que a noção habermasiana de procedimento não se desconecta, em nenhum momento, dos direitos fundamentais. Para Habermas, tais direitos precisam ser compreendidos como condição e consequência de um procedimento discursivo. Assim, os direitos fundamentais são, através da garantia de participação discursiva, estendidos a todos. A questão que nos parece fundamental esclarecer diz respeito à forma como isso ocorre. Ou melhor, como os direitos fundamentais podem transformar-se em condição e em consequência de um procedimento discursivo? E ainda, em que sentido a totalidade dos direitos fundamentais e não apenas os direitos políticos dos cidadãos são indispensáveis para o processo da autolegislação?

Conforme mencionado, no âmbito do princípio do discurso, os direitos fundamentais devem ser compreendidos como garantia de

participação discursiva, servindo de referência para o entendimento das mais diferentes questões e, conseqüentemente, para a construção de sua própria substância. Assim, num primeiro momento, o princípio do discurso retira dos direitos fundamentais sua dimensão substantiva clássica, fazendo-os assumir um papel próprio da comunicação humana. Logo, tais direitos assumem condições específicas onde, por exemplo, a *dignidade da pessoa humana* passa associar-se às condições simétricas de participação no discurso. A *liberdade*, outro exemplo, restringe-se à possibilidade de participação dos indivíduos nos discursos sociais de fundamentação e aplicação das normas jurídicas, e a *igualdade*, a designar idêntica possibilidade de acesso ao discurso.

A questão, diz Habermas, é que os participantes dão-se conta de que, por pretenderem realizar seus projetos por meio do direito, necessitam criar uma ordem de *status* que prevê a todo e a qualquer futuro membro da associação a condição de portador de direitos subjetivos. Entretanto, Habermas lembra que uma ordem de direito positivo e obrigatório só deverá se concretizar se forem introduzidas categorias de direito que considerem as exigências de legitimidade de um assentimento geral. Por isso, entre as categorias de direitos, exigidas para a fundação de uma associação de parceiros jurídicos, destacam-se as seguintes:

- (i) Direitos fundamentais (de conteúdo concreto variável), que resultam da configuração autônoma do direito, que prevê a maior medida possível de *liberdades subjetivas de ação* para cada um.
- (ii) Direitos fundamentais (de conteúdo concreto variável), resultam da configuração autônoma do *status de membro de uma associação livre de parceiros do direito*.
- (iii) Direitos fundamentais (de conteúdo concreto variável), que resultam da configuração autônoma do *igual direito de proteção individual*, portanto da reclamabilidade de direitos subjetivos. [...]
- (iv) Direitos fundamentais (de conteúdo concreto variável), que resultam da configuração autônoma do direito *para uma igual participação*, em igualdade de condições, na legislação política.
- (v) Direitos fundamentais de bem-estar social, técnico e ecológico, que permitem materialmente o

exercício da autonomia privada e pública.]. (HABERMAS, 2003e, p.169 – grifo nosso).<sup>30</sup>

Tais direitos devem ser compreendidos, pela intenção de Habermas, como “condições que possibilitam a prática discursiva”. Em outras palavras, estes direitos fundamentais são a condição para que comunidades humanas possam se fazer compreender, buscando acordos sobre quaisquer questões, sejam elas de natureza científica, moral, estética, religiosa e/ou política. Todavia, Habermas chama a atenção para o fato de que esse cenário, destinado a se cristalizar numa prática deliberativa, não só não aconteceu ainda de *modo real* como nem poderia ter acontecido, pois a clareza sobre o empreendimento escolhido, por ocasião da decisão de entrar em uma prática constituinte, deve anteceder o primeiro ato de criação do direito. Assim, lembra que

---

<sup>30</sup>. Para uma reconstrução detalhada dos direitos fundamentais sugere, além do capítulo 3 de *Direito e democracia*, conferir também o texto de PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009. (p.138-159). WERLE, de Denílson L.; SOARES, Mauro V. Política e direito: a questão da legitimidade do poder político no Estado Democrático de Direito. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008. p.117-145 e REPA, Luiz. A teoria reconstrutiva do direito. Notas sobre a gênese lógica do sistema dos direitos fundamentais em Habermas. *dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 2, p.141-156, out. 2010. Repa, nesse texto, mostra que as “três primeiras categorias de direito garantem a autonomia privada dos sujeitos de direito unicamente no sentido de eles se reconhecerem mutuamente como *destinatários* da lei. Somente a quarta categoria permite que esses sujeitos de direito assumam também o *status* de cidadãos, isto é, de autores da própria ordem jurídica. Trata-se aqui dos direitos de participação igual nos processos de formação da opinião e da vontade. Essa quarta categoria, que garante a autonomia pública, tem um caráter reflexivo, já que permite interpretar e configurar concretamente em termos jurídicos tanto as primeiras categorias como a si própria. Na configuração política de todas essas categorias surge uma relação de implicação delas com a quinta categoria dos direitos fundamentais de bem-estar social, técnico e ecológico, isto é, direitos sociais, em sentido amplo, que permitem materialmente o exercício da autonomia privada e pública”. (p.147-148).

o andamento da exposição [*Darstellung*] vai do abstrato ao concreto, sendo que a concreção ocorre pelo fato de que, inicialmente, a perspectiva da exposição, trazida de fora, é internalizada pelo sistema exposto. Ora, esse sistema deve conter exatamente os direitos que os cidadãos têm de se adjudicar reciprocamente, se eles querem regular legitimamente seu convívio com os meios do direito positivo. (HABERMAS, 2003b, p. 155).

Tão logo ocorra a implementação do discurso, os direitos fundamentais, antes concebidos como condição da prática discursiva, agora se transformam em produto desse mesmo discurso, assumindo densidade de conteúdo, adquirindo substância. Nesse sentido, vale lembrar que o exercício do discurso de fundamentação de qualquer norma ocorre numa referência a um mundo da vida específico e a um contexto histórico determinado, possibilitando aos direitos fundamentais conteúdo diferenciado. Por isso,

os participantes que entram em si mesmos através da reflexão e que até agora estavam ocupados com um esclarecimento conceitual que beirava a filosofia tem que lançar fora o véu da ignorância do não saber empírico, que eles mesmos teceram e captar aquilo que, nas circunstâncias históricas dadas, deve ser regulado, e determinar que direitos são exigidos para tal matéria carente de regulamentação. [...] Somente a partir do momento em que as características relevantes do mundo ambiente lançarem luz sobre os nossos interesses, tornar-se-á claro que necessitamos dos direitos que conhecemos, por exemplo o direito a celebrar contratos, de adquirir propriedade, de formar associações e de manifestar publicamente opiniões, confessar a própria religião, etc., para configurar nossa vida pessoal e nossa vida política. (HABERMAS, 2003e, p. 170).

As decisões produzidas pelo discurso supõem não só o assentimento de todos os afetados, mas também a exigência de que o processo de deliberação seja feito pelo viés do melhor argumento. Nesse

sentido, quando transportado para o âmbito das deliberações constitucionais, o discurso torna-se o limite<sup>31</sup> do poder constituinte, impondo ao Direito um respeito necessário aos direitos fundamentais e à democracia e, por consequência, impede que o produto do trabalho constituinte seja ditatorial, arbitrário, violador da democracia e dos direitos humanos. Afinal, é o próprio discurso que exige a configuração de uma Constituição que respeite a democracia e os direitos fundamentais. Assim, é através da teoria do discurso, conforme lembra Habermas, que as pessoas em qualquer número, decidem entrar numa prática constituinte.

A teoria do discurso, do mesmo modo que as teorias precursoras apoiadas no contrato social, simula um estado inicial que serve de ponto de partida: neste estado, pessoas em qualquer número resolvem entrar, por si mesmas, numa prática constituinte. A ficção de liberdade de arbítrio preenche a condição importante de uma igualdade originária de participantes, cujo “sim” e “não” contam, tanto para um quanto para outro. Além disso, os participantes têm que preencher mais três condições: em

---

<sup>31</sup> . Conforme demonstra Álvaro de Souza Cruz (2006, p.80), a prática discursiva, apesar de situada em contextos espaciais e culturais bem determinados não autoriza a conclusão de um poder constituinte ilimitado. Segundo ele, o discurso impõe um respeito necessário do Direito aos direitos humanos e à democracia. Assim, qualquer reivindicação normativa, que tenha pretensão de legitimidade em contextos pós-metafísicos e pós-positivista, deverá observar os seguintes requisitos: “a) a igualdade de chances no emprego dos atos de fala por todos os possíveis participantes do discurso, incluindo aqui o direito de proceder a interpretações, fazer asserções e pedir explicações de detalhamentos sobre a proposição, dissentir, bem como de empregar atos de fala regulativos; b) capacidade dos participantes de expressar ideias, intenções e intuições pessoais; c) a ausência total de coação interna ou externa ao discurso; d) um *medium* linguístico comum que permita que os interlocutores entendam adequadamente os termos do debate; e) um conhecimento ilimitado sobre o tema em questão; f) tempo também ilimitado para que o consenso pudesse surgir de modo que todos os interessados pudessem concordar com o conteúdo final”.

primeiro lugar, eles se reúnem na mesma decisão de regular legitimamente sua convivência futura com os meios do direito positivo. Em segundo lugar, eles estão dispostos a participar de discursos práticos, portanto a preencher os pressupostos pragmáticos exigentes de uma prática de argumentação. [...] Finalmente, a entrada na prática constituinte exige a disposição de traduzir o sentido desta prática num tema explícito. (HABERMAS, 2003e, p.168).

Habermas, através da Teoria discursiva do direito e da democracia, entende que a integração social, em sociedades complexas, exige certa “neutralidade” diante dos diferentes projetos de vida digna. Assim, o conceito de povo precisa deixar de ser um dado pré-político ou mesmo extrajurídico, para ser reconduzido na forma de um consenso voltado para a compatibilização e coexistência de diferentes projetos de vida boa, perdendo, com isso, o caráter de ethos compartilhado, enquanto elemento histórico-cultural para subsumir-se no processo circular de autocompreensão estabelecido por meio de comunicação entre cidadãos, inclusive entre aqueles de diferentes nacionalidades.

A proposta de Habermas é, portanto, a de situar a ideia de povo no âmbito da noção de Patriotismo Constitucional<sup>32</sup>, termo originalmente concebido pelo cientista político Dolf Sternberger (2001). De acordo a tese apresentada por Sternberger, no final da década de 1970, a Constituição alemã gerou uma verdadeira transformação nos sentimentos dos cidadãos germânicos, possibilitando-lhes um estágio de consciência limpa. Ainda de acordo com Sternberger, a Lei Fundamental teria conseguido atrair o respeito e a admiração da

---

<sup>32</sup>. De acordo com Marcelo Cattoni de Oliveira, “a defesa Habermasiana do **patriotismo constitucional** não estaria orientado por uma normatividade tradicional que se imporia por uma facticidade social irrefletida. Ao contrário, a defesa habermasiana do **patriotismo constitucional** diz respeito à construção, ao longo do tempo, de uma identidade coletiva advinda de um processo democrático autônomo e deliberativamente constituído internamente por princípios universalistas, cujas pretensões de validade vão além, pois, de contextos culturais concretos. Em outras palavras, trata-se de uma adesão racionalmente justificável, e não somente emotiva, por parte dos cidadãos, às insituições político-contitucionais; uma lealdade política ativa e consciente”. (2006, p.624 – grifo do autor).

população alemã, desencadeando uma espécie de segundo patriotismo, agora politicamente ancorado na Constituição e não nas tradicionais referências de pertencimento linguístico e/ou histórico-étnico<sup>33</sup>. (MAIA, 2008, p.177).

Habermas, nesse sentido, resgata o conceito de patriotismo constitucional de Sternberger e busca empregá-lo no contexto de uma argumentação que objetivava oferecer uma resposta ao problema de como os alemães podiam se reconciliar com sua própria história totalitária. Nesse contexto, afirma que “patriotismo constitucional significa, entre outras coisas, ter orgulho do fato de que fomos capazes de superar permanentemente o fascismo, estabelecendo uma ordem baseada na lei, e ancorando-a em uma cultura política liberal razoável”. (HABERMAS apud MAIA, 2008, p.178). Assim, Habermas, apoiado na ideia de patriotismo constitucional, substituirá o conceito de cidadania de vertente romântica e autoritária do nacionalismo, por uma proposta ligada a um contexto pós-nacional, assegurando “a diversidade e a integridade de diferentes formas de vida coexistindo numa sociedade multicultural, em pleno acordo com a constitucionalização do estado de direito”. (OLIVEIRA, 2008, p.67). Trata-se, pois, de um processo aberto, que busca, através da autorreflexão, ampliar horizontes de compreensão.

Dessa perspectiva, a autocompreensão ético-política do cidadão de uma coletividade democrática não surge como elemento histórico-cultural primário que possibilita a formação democrática da vontade, mas como grandeza de fluxo em um *processo circular que só se põe em movimento por meio da institucionalização jurídica de uma comunicação entre cidadãos de um mesmo Estado*. (HABERMAS, 2002, p.183 – grifo nosso).

---

<sup>33</sup> . De acordo com Sternberger, “hoje sofremos e, todavia, hoje esperamos. Desde então cresceu no sentimento nacional uma clara consciência da bondade desta lei fundamental. A constituição saiu da penumbra em que se encontrava ao nascer. Na medida em que ganha vida, ao surgirem atores e ações vigorosas das simples normas, e com isto se vivificam os órgãos que delineavam como devemos utilizar, nós mesmos, as liberdades que ali se garantiam, aprendemos a mover-nos com e dentro do Estado. Pois bem, nessa medida se formou de maneira imperceptível um segundo patriotismo, que se funda precisamente na constituição”. (2001, p.45).

Ao afirmar que a autocompreensão ético-política do cidadão não surge como elemento histórico-cultural primário, mas como processo circular, posto em movimento pela institucionalização jurídica de uma comunicação entre cidadãos, Habermas quer demonstrar não somente que o conceito de povo poderá subsumir-se no processo circular de autocompreensão, garantida pela comunicação entre cidadãos de um mesmo Estado e/ou mesmo de nacionalidades diferentes, mas também que o poder constituinte deverá, doravante, supor a busca de um consenso procedimentalista em torno de princípios universais de liberdade e igualdade. Dessa forma,

o poder constituinte, embora ilimitado em relação a ordem com a qual rompe, 'encontra-se vinculado a criar instituições capazes de garantir esses princípios [liberdade e igualdade] jurídica e politicamente, pois, ao institucionalizar o poder público, o faz de tal modo que a própria Constituição dos órgãos e a forma de atuação dos mesmos os densifique. (OLIVEIRA apud CRUZ, 2006, p.68 – Acréscimo do autor).

A democracia radical, concebida pela teoria discursiva, compreende o poder constituinte como um poder permanente, que se constrói diuturnamente e não apenas de forma episódica, pois, na visão de Habermas, o processo constituinte, como qualquer prática comunicativa, possui significado performativo. Assim, Habermas mostra que o processo constituinte,

provê uma perspectiva normativa a partir da qual as gerações posteriores podem criticamente apropriar-se da missão constitucional e de sua história [...]. [Desse modo] minha versão do significado performativo implícito na prática de elaboração de uma Constituição é o seguinte: os membros do povo fundam uma associação voluntária de cidadãos livres e iguais, e prosseguem no exercício do autogoverno, por mutuamente acordarem, uns com os outros, regulando, assim, sua vida em comum por meio do direito positivo e coercitivo, de um modo legítimo. Graças a esse conhecimento do que significa elaborar uma Constituição, qualquer cidadão pode se colocar, a qualquer momento, na

posição de um constituinte e verificar se, e em que medida, as práticas e as regulações da deliberação e da tomada de decisão democrática encontram no presente as condições requeridas para procedimentos que conferem legitimidade. (2003f, p.193 – grifo nosso).

Fundado na noção de Patriotismo constitucional, Habermas procura compreender a noção de povo fora da perspectiva de uma teoria clássica do poder constituinte, preconizando, entre outras coisas, uma nova forma de conceber a relação entre autonomia pública e privada, bem como aspectos performativos do princípio da democracia (Pde), que transformam os destinatários das normas jurídicas em seus autores, garantindo, a cada indivíduo, as condições adequadas para que possam utilizar, da melhor forma possível, suas liberdades subjetivas e comunicacionais. Nesse caso, a integração social não mais dependeria da materialização de virtudes éticas no conjunto de cidadão capazes de ação e nem da necessidade de se conceber um direito natural anterior ao Estado. Na perspectiva de Habermas, a integração social, associada ao modelo de racionalidade comunicativa, permitiria a todos, através da institucionalização de procedimentos de criação e aplicação normativa, perceberem-se como autores e destinatários do ordenamento jurídico. Assim, lembra Pinzani, “o poder de constituir a comunidade política e de dar-lhe uma lei fundamental é dos cidadãos como indivíduos, ainda que se trate de um poder que só pode ser exercido em comum com os demais”. (2012, p.XXVI).

Baseado na ideia de Patriotismo Constitucional, Habermas mostra, por exemplo, que o respeito mútuo e a solidariedade não supõem que se compartilhem de forma homogênea, tradições, crenças e valores. A identidade cívica e a tolerância são garantidas pela Constituição reconhecida, como anuncia Habermas, na formulação do princípio do discurso, por todos os interessados/afetados (“todos os possíveis atingidos”). Isso ocorre, basicamente, por conta da legitimidade da Constituição, aferida não por seu conteúdo, mas pelo processo exercido discursivamente, balizado pela situação *ideal de fala*, de modo a garantir a participação de todos os atingidos. Assim, lembra Habermas, “qualquer cidadão pode se colocar, a qualquer momento, na posição de um constituinte e verificar se, e em que medida, as práticas e as regulações da deliberação e da tomada de decisão democrática

encontram no presente as condições requeridas para procedimentos que conferem legitimidade”. (HABERMAS, 2003f, p.193)<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> . Cf. “Thanks to the intuitive knowledge of what it means to frame a constitution, any citizen can put herself at any time in the shoes of a framer and check whether, and to what extent, the established practices and regulations of democratic deliberation and decision-making meet at present the required conditions for legitimacy-conferring procedures”. (HABERMAS, 2003f, p.193).



## [6] CONSIDERAÇÕES FINAIS

Debates intelectuais raramente terminam em consenso, não simplesmente porque a abordagem de um tema sofre com intervenções ideológicas e/ou psicológicas, mas principalmente porque é difícil para “pensadores vigorosos e originais” falarem sobre uma mesma coisa, apesar de aparentemente usarem os mesmos conceitos. Por mais que o ponto de partida seja similar, não demorará muito tempo para que as controvérsias apareçam. Trata-se de algo absolutamente natural, afinal, estamos diante de “vigorosos e originais pensadores”. Assim, é de se esperar, mesmo diante de um início tranquilo e aparentemente consensual, que, no desenrolar de um debate, surjam novas ideias, novas conexões, diferentes perspectivas de abordagem, e que a convergência inicial ceda lugar ao dissenso. Com Habermas e H. Arendt, não parece ser diferente. Apesar de ambos acreditarem, por exemplo, que os germes da política autêntica residem na capacidade de se instituir, entre os homens, um espaço público de deliberação e de ação, divergem, porém, sobre o modo como cada um desses elementos deve ser avaliado; suas análises são marcadas por métodos e estilos diferentes.

Ainda que as circunstâncias não tenham proporcionado condições para que protagonizassem debates diretos, H. Arendt fez, como se pode conferir nos apêndices de *Sobre a Violência* (X - nota 40), observações pontuais sobre Habermas, mencionando o fato de ele, que é “um dos mais perspicazes e inteligentes cientistas sociais da Alemanha”, ter reconhecido, em *Ciência e Técnica como Ideologia*, que certas categorias da teoria de Marx (luta de classes e ideologia) não podem mais ser aplicadas sem causar transtornos. Habermas, por sua vez, reconhece H. Arendt como interlocutora privilegiada (*O conceito de poder em Hannah Arendt (1976)*, *Direito e democracia (1992)*), afirmando, por exemplo, ter aprendido com ela “por onde haveria de começar uma teoria da ação comunicativa”.

*O conceito de poder em Hannah Arendt (1976)* é escrito por Habermas e originalmente publicado na *Social Research*, em edição comemorativa ao trabalho da autora. Nesse texto, Habermas elogia a capacidade analítica e interpretativa de H. Arendt, sugerindo, inclusive, que os estudos realizados por ela, sobre os movimentos emancipatórios, parecem corroborar com sua hipótese central sobre o poder, ou seja, a de que o poder surge entre os homens e que, por isso, ninguém o possui verdadeiramente, afinal, o poder supõe, diz H. Arendt, a atuação conjunta dos homens, desaparecendo quando estes se encontrarem dispersos. Assim, a fonte do poder ou pelo menos da legitimidade do

poder que se institucionaliza estaria no espaço público. Por isso, o poder não pode ser algo que se retenha essencialmente, mas algo inerente à atuação comunicativa e articulada de indivíduos.

A verdade é que, para H. Arendt, a política deve ser concebida como consequência das múltiplas e diferenciadas ações do homem; ação que não pode ser realizada solitariamente, exigindo não apenas a presença do outro, mas também de um espaço público para poder se manifestar. Assim, para H. Arendt, a política é a ação que tende a desenvolver a capacidade de poder do ser humano para defender seus direitos e exercer sua liberdade na esfera pública.

Contrariando a clássica tese de que a busca do poder é o principal objetivo da política, H. Arendt sustenta que o poder pertence a todos os homens livres e deve ser concebido como pré-condição da ação política. Nesse sentido, seguindo a trilha de H. Arendt, não há como defender a tese de que o poder degradou política. A causa da moderna degradação da política é, antes, o exercício da autoridade, que baseado na força e na violência despoja de poder o homem livre. Assim, o poder precisa, diz Arendt, ser concebido como fim em si mesmo, ou seja, como ação que resulta de um processo comunicativo, cujo objetivo último é a formação da vontade comum e o consequente desejo de entendimento. Dessa forma, a “única” maneira de impedir que o poder político degenera em estratégias marcadas pela força e pela violência é manter o espaço público longe das deturpações provocadas por ações ideológicas e partidárias. Nessa perspectiva, o espaço público deve ser definido não apenas como requisito fundamental para incentivar e coordenar a ação livre dos homens, mas também como um espaço de aparição, que possibilita a manifestação de uma pluralidade de identidades e interesses presentes na sociedade.

Para H. Arendt, enquanto a violência é instrumental e, por isso, o meio para a moderna dominação política, o poder é a condição que garante o desenvolvimento das potencialidades e da capacidade humana de instituir - através do exercício compartilhado da virtude e da comunicação discursiva - formas de vida em comum. Para ela, a fonte do poder e do direito legítimo não reside na dominação ou na violência, mas no entendimento recíproco daqueles que deliberam entre si, na busca de uma ação comum. A esfera pública não deformada é, então, o meio social próprio para o surgimento do poder comunicativo, é a fonte *par excellence* da legitimação do poder. Nessa perspectiva, o político, para H. Arendt, associa-se a uma noção de poder político que é, antes de tudo, uma força autorizadora que se manifesta não só na criação do

direito legítimo, mas também na fundação das instituições. (HABERMAS, 2003a, p.187).

Habermas parece concordar com a ideia de que há, no modelo arendtiano de espaço público, aspectos importantes que garantem o aparecimento de um potencial de poder que poderá contribuir para o fortalecimento da política. Ocorre que tal modelo parece revelar fraquezas diante da tarefa de manejar as realidades complexas e pluralistas da sociedade moderna. Nesse contexto, em favor de H. Arendt há, lembra Habermas, o argumento de que a dominação política só é duradoura se estiver atrelada ao poder comunicativo. Contra ela, todavia, pesa o fato de ter associado muito fortemente a imagem do político e da política ao universo da *polis* grega. Em razão disso, Habermas acredita que H. Arendt, reduz a política a práxis daqueles que conversam entre si, deixando de analisar uma série de outras dimensões da política moderna, ou seja, sua análise deveria, obrigatoriamente, estender-se, por exemplo, para o âmbito do emprego do poder administrativo e da concorrência motivada pela necessidade de acesso ao sistema. Habermas (2003a, p.172 - 173), nesse sentido, vai além de H. Arendt, mostrando que a incorporação do exercício da autonomia política dos cidadãos no Estado exige a ampliação do conceito do político, o qual deverá compreender tanto a esfera pública política de formação da opinião e da vontade quanto a participação política no interior e no exterior dos partidos políticos, em votações gerais, na consulta e na tomada de decisões de corporações parlamentares. Assim, diferentemente de H. Arendt, Habermas acredita que a autodeterminação política dos cidadãos não pode ser concebida como um poder contra o Estado, mas, fundamentalmente, como um poder no Estado. Nesse caso, a política, para Habermas, “constitui-se como campo conflituoso de mediação entre Estado e sociedade”. (WERLE, 2008, p.138).

Por essa razão, Habermas precisa, a fim de mediar as diferentes dimensões do político, ir além de H. Arendt e mostrar, por exemplo, que o poder comunicativo é resultado de uma articulação complexa que envolve resolução de conflitos e acordos de diferentes ordens. Logo, o poder comunicativo deve adquirir uma conotação mais realista, possibilitando que a formação discursiva da opinião e da vontade do legislador político se realize em formas de comunicação, garantindo, principalmente, que a pergunta “o que devo fazer?” seja respondida de várias maneiras. (HABERMAS, 2003a, p.212). Assim, o poder comunicativo e a autonomia política não podem ser reduzidos a uma simples negociação de interesses e/ou de formação de compromissos. Nesse âmbito, as comunicações que podem ser sobre os mais variados

assuntos, desde que sejam de interesse público, precisam atingir o nível das instituições e, conseqüentemente, influenciar as decisões do sistema político-administrativo. Habermas acredita, contudo, que a função de articulação entre o poder comunicativo e o poder administrativo possa ser exercida pelo *medium* do direito.

Outro aspecto considerado frágil, por Habermas, na leitura de H. Arendt, refere-se ao modo como ela resolve o problema da relação entre poder e liberdade. Em relação a isso, comenta: “a fim de assegurar o núcleo normativo de uma equivalência original entre o poder e a liberdade, ela [Arendt] prefere recorrer, em última análise, à figura venerável do contrato, que ao seu próprio conceito de práxis comunicativa”. (HABERMAS, 1980, p.118). Desse modo, o fato de H. Arendt ter recorrido à figura do contrato, sem explorar até as últimas conseqüências o potencial inerente de seu conceito de práxis comunicativa, leva Habermas a concluir que ela teria retrocedido a tradição do direito natural. Logo, na base do poder está o contrato, que realizado entre sujeitos livres e iguais, garante as condições necessárias para que as partes possam se obrigar mutuamente. Habermas, contudo, não é o único a fazer esse tipo de crítica a H. Arendt. Antônio Negri, por exemplo, a acusará de defender que o consentimento que legitima o poder constituído exige a abdicação de poder de parte daqueles que o constituíram, subordinado, com isso, sub-repticiamente, o poder constituinte ao poder constituído. Literalmente, afirma que H. Arendt, na realidade, “começa refutando e conclui exaltando o contratualismo; funda inicialmente o seu raciocínio na força do poder constituinte, e termina por esquecer sua radicalidade; afirma inicialmente as razões da democracia, mas conclui sustentado o liberalismo”. (NEGRI, 2002, p.32)<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> . Oportunamente, caberá traçar, em detalhes, um paralelo entre a interpretação de Habermas, corroborada por Negri, e a de André Enegrén, compartilhada por André Duarte. Para os dois últimos, talvez não haja evidências suficientes para se afirmar que há em H. Arendt “uma verdadeira teoria do contrato”. Para André Duarte, há razões suficientes para se mostrar, contrariando Habermas e Negri, que o poder constituinte em H. Arendt, enquanto princípio ontológico radical, não teria sido sacrificado em nome da estabilidade jurídica. Para Duarte, H. Arendt teria reconhecido “a tensão e a crise existentes entre o princípio da estabilidade jurídica, próprio do poder constituído, e o princípio ontológico do poder constituinte, radicado na inovação política derivada do agir coletivo”. (2010, p.48). Para o aprofundamento desse ponto sugerem-se os seguintes textos: ENEGRÉN,

É no contexto dessa discussão que se insere o problema fundamental desta tese. Na visão de Habermas, Arendt está certa quando busca, através da noção de poder constituinte, explicar a origem das grandes construções jurídicas modernas. Todavia, diz Habermas, seu empreendimento se fragiliza quando afirma que o que mantém esses indivíduos unidos é a força vinculante das mútuas promessas. Para Habermas, ao contrário, o processo constituinte assume a forma de uma práxis comunicativa de cidadão capaz de fundar o consenso em bases racionais, vinculando a política deliberativa à institucionalização de procedimentos. Nesse sentido, é possível defender, com Habermas, e além H. Arendt, que o poder constituinte não só assume a condição de um procedimento discursivo/linguístico, mas que também permanece implícito no trabalho diário do Legislativo e do Judiciário. (HABERMAS, 1996, p. 389). Diferentemente do que pensa H. Arendt, o poder constituinte, na visão de Habermas, permanece operante mesmo depois da constituição do Estado democrático de direito, não se referindo, portanto, a um único momento, mas a um procedimento que envolve vários outros momentos institucionais, vários agentes e inúmeras forças intelectuais em disputa.

---

André. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984. ENEGRÉN, André. Révolution et fondation. *Revue Esprit*, nº.6, p.46-65, juin. 1980. DUARTE, André. Hannah Arendt : repensar o direito à luz da política democrática radical. *Revista Estudos Políticos*, Rio de Janeiro, n. 0, p.45-63, jun. 2010/1.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADEODATO, João Mauricio Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: Homo Sacer II*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: Edições UFC, 2001.
- \_\_\_\_\_. Política e finitude em Hannah Arendt. In: OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O. A.; SAHD, L.F.N.A.S. (Orgs.) *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes. 2003.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.
- \_\_\_\_\_. O poder em Hannah Arendt. In: SIVIERO, Iltomar; ROSIN, Nilva. *Hannah Arendt: diversas leituras*. Passo Fundo: Editora Ifibe, 2010. p.27-46.
- APEL, Karl Otto. *Penser avec Habermas contre Habermas: La moralité du monde vécu peut-elle assurer à la «Théorie critique» un fondement normatif?* Paris: Éditions de l'éclat, 1990.
- \_\_\_\_\_. Dissolução da ética do discurso? In: OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004. p.201-321.
- ARATO, Andrew. Construção constitucional e teorias da democracia. *Lua Nova*, São Paulo, nº 42, p.05-51, 1997.
- ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; BARBOSA, Ricardo José Corrêa. *Filosofia prática e modernidade*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2003.

- ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola, 2010.
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- \_\_\_\_\_. *On Revolution*. Nova York: Viking Press, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Between Past and Future*. Eight exercises in political thought. New York: Viking Press, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Da Revolução*. Brasília/São Paulo: Editora UNB/Ática, 1988.
- \_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Ed, UFRJ, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva. 2003.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária. 2004b.
- \_\_\_\_\_. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2004c.
- \_\_\_\_\_. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004d.

- \_\_\_\_\_. Trabalho, obra e ação. Tradução de Adriano Correia. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, n. 7, v.2, p.187-213, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- ARENDT, Hannah. Reflexões sobre política e revolução. In: \_\_\_\_\_. *Crises da República*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2008. p.171 – 201.
- \_\_\_\_\_. Correspondência ao estudante Hans-Jürgen Benedict–1967. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u397646.shtml>. Acesso em: 15/01/2009.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- VELASCO, Juan Carlos. *La teoria discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Habermas: El uso público de la razón*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- AUDARD, Catherine. O princípio da legitimidade democrática e o debate Rawls-Habermas. In: - ROCHLITZ, Rainer (Coord.) *Habermas o uso público da razão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. p.81-112.
- \_\_\_\_\_. *Cidadania e democracia deliberativa*. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.
- AVRITZER, Leonardo. Reflexões críticas sobre o conceito de poder em Habermas. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 20, nº 61, p.235-256, 1993.
- \_\_\_\_\_. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo: Perspectiva; UFMG, 1996.

- BARREIRA, César; PINHEIRO, Ângela de A. *A.Poder e disciplina: diálogos com Hannah Arendt e Michel Foucault*. Fortaleza: Edições UFC, 2000.
- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. New Edition. Lanham et al.: Rowman & Littlefield, 2003.
- \_\_\_\_\_. *El Ser y el Otro en la ética contemporânea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa, 2006.
- BERTEN, André. *Filosofia Política*. São Paulo: Paulus, 2004.
- BOBBIO, Norberto (org). *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário de política*. Brasília: Ed. UnB, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Teoria geral da política: a filosofia política e a lição dos clássicos*. Org.: Michelangelo Bovero. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- BREA, Gerson; NASCIMENTO, Paulo; MILOVIC, Miroslav (Orgs.). *Política ou filosofia? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010.
- CANOVAN, Margaret. A case of distorted communication: a note on Habermas and Arendt. *Political Theory*. Vol 1, n. 1, Feb. 1983, p.105-116.
- \_\_\_\_\_. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- CARVALHO, Maria do Carmo B. (Org.). *Teorias da ação em debate*. São Paulo: Cortez/FAPESP, 1993.
- CENCI, Angelo V. *Apel e Habermas: a controvérsia acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2011.

- CHAMBERS, Simone. *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*. Ithaca (NY) e London: Cornell University Press, 1996.
- COHN, Gabriel. A teoria da ação em Habermas. In: CARVALHO, Maria do Carmo B. (Org.). *Teorias da ação em debate*. São Paulo: Cortez/FAPESP, 1993. p.63 – 75.
- COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- CORREIA, Adriano. O significado político da natalidade. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006. p.225-236.
- \_\_\_\_\_. Habermas, Arendt e o conceito de poder. In: FELDHAUS, Charles; DUTRA, Delamar J. V. (Orgs). *Habermas e interlocuções*. São Paulo: DWW Editorial, 2012. p.173-190.
- CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. Poder constituinte e patriotismo constitucional. In: GALUPPO, Marcelo Campos. (Org). *O Brasil que queremos: reflexões sobre o Estado democrático de direito*. Belo Horizonte: Editora Puc Minas, 2006. p. 47-103.
- CUNNINGHAM, Frank. *Teorias da democracia: uma introdução crítica*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- DELRUELLE, Édouard. *Le consensus impossible: le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*. Bruxelles: Ousia, 1993.
- D' ENTRÈVES, Maurizio Passarin. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York : Routledge, 2003.
- DI PEGO, Anabella. Poder, violencia y revolución em los escritos de Hannah Arendt: algunas notas para repensar la política. *Argumentos – Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco/México*, año/vol. 19, n.052, p.101-122, sept./dic.2006.

- DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p.81-94.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento a sobra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt, Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_. Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical. *Revista Estudos Políticos*, Rio de Janeiro, n. 0, p.45-63, jun. 2010/1.
- DURÃO, Aylton Barbieri. *Derecho e democracia: la crítica de Habermas a la filosofia política y jurídica de Kant*. 2003. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidad de Valladolid, Valladolid/Espanha, 2003.
- \_\_\_\_\_. Habermas: os fundamentos do estado democrático de direito. *Trans/formação*, São Paulo, v.32, n. 1, p.119-137, 2009.
- DRUCKER, Cláudia. O destino da tradição revolucionária: auto-incompreensão ou impossibilidade ontológica? In: MORAES, Eduardo J.; BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora de UFMG, 2003. p.198 – 214.
- DUSO, Giuseppe (Org.). *Poder: história da filosofia política moderna*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- DUSO, Giuseppe et al. Crise da ciência política e filosofia: Eric Voegelin, Leo Strauss e Hannah Arendt. In: DUSO, Giuseppe (Org.). *Poder: história da filosofia política moderna*. Petrópolis: Vozes, 2005. p.443 – 462.
- DUTRA, Delamar José Volpato. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- \_\_\_\_\_. Direito, poder e violência: Habermas x Derrida. *Dissertatio*, Pelotas, n.19-20, p.323 – 341, inverno – verão/2004.

- \_\_\_\_\_. A legalidade como forma de Estado de direito. *Kriterion*, Jun 2004, vol.45, nº.109, p.57-80.
- \_\_\_\_\_. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. Florianópolis: EDUFSC, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Manual de filosofia do direito*. Caxias do Sul: Educs, 2008.
- \_\_\_\_\_. Habermas: do paradigma do trabalho ao paradigma da linguagem. In: ALMEIDA FILHO, Agassiz; BARROS, Vinícius Soares de Campos (Orgs.). *Novo manual de ciência política*. São Paulo: Malheiros, 2008. p.549-566.
- \_\_\_\_\_. *Uma chave de leitura para a filosofia política de Habermas*. 2014. (mimeografado).
- ENEGRÉN, André. Révolution et fondation. *Revue Esprit*, nº.6, p.46-65, juin. 1980.
- \_\_\_\_\_. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- FELDHAUS, Charles; DUTRA, Delamar J. V. (Orgs.). *Habermas e interlocuções*. São Paulo: DWW Editorial, 2012.
- FERRY Jean-Marc. Habermas, critique de Hannah Arendt. **Esprit**, Paris, nº 6, p.106-124, jun. 1980.
- \_\_\_\_\_. *Habermas: l'Éthique de la Communication*. Paris, PUF, 1987.
- \_\_\_\_\_. Habermas: crítico de Hannah Arendt. *Educação e Filosofia*, Uberlândia/MG, v.17, nº 33, p.25-46, jan./jun. 2003.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da Comunicação*. São Paulo: Paulus, 2007.
- FRY, Krin A. *Compreender Hannah Arendt*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- GARCIA, Cláudio Boeira. Arendt: revolução e constituição da liberdade. In: SIVIERO, Iltomar; ROSIN, Nilva. *Hannah Arendt: diversas leituras*. Passo Fundo: Editora Ifibe, 2010. p.47-61.

- \_\_\_\_\_. Habermas, Arendt e o poder político. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n.181/182, p.67-80, 2010.
- GARCÍA-MARZÁ, Domingos. Sociedad civil radical: algo más que opinión pública. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n.181/182, p.241-260, 2010.
- GIMBERNAT, José Antônio (Ed.). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.
- GUIMARAENS, Francisco de. *O poder constituinte na perspectiva de Antônio Negri: um conceito muito além da modernidade hegemônica*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2004.
- GÜNTER, Klaus. Communicative Freedom, Communicative Power and Jurisgenesis. In: ROSENFELD, Michel; ARATO, Andrew. *Habermas on Law and Democracy: critical exchanges*. Berkeley/Los Angeles/London: University California Press, 1998. p.234-256.
- HABERMAS, Jürgen. *Ciência e técnica como ideologia*. Lisboa: edições 70, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Hannah Arendt Begriff der macht*. Merkur, n.371, dez.1976. p.946 -960.
- \_\_\_\_\_. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: FREITAG, B.; ROUANET, S. (Orgs) *Habermas*. São Paulo: Editora Ática. 1980. p.100-118.
- \_\_\_\_\_. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Mudança estrutural na esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- \_\_\_\_\_. Hannah Arendt: la historia de dos revoluciones (1966). In: HABERMAS, Jürgen. *Perfiles Filosófico políticos*. Madrid: Taurus, 1986a.p.200-205.
- \_\_\_\_\_. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1986b.

- \_\_\_\_\_. El concepto de poder de Hannah Arendt (1976). In: HABERMAS, Jürgen. *Perfiles Filosófico políticos*. Madrid: Taurus, 1986c. p.205 – 222.
- \_\_\_\_\_. *Teoria de la acción comunicativa* (Vol. I). Madrid: Taurus, 1987a.
- \_\_\_\_\_.Arquitetura moderna e pós-moderna. *Novos Estudos do CEBRAP*. Nº 18, p. 115 – 124, set. 1987b.
- \_\_\_\_\_.*Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- \_\_\_\_\_.*Teoria de la acción comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. Madrid: Catedra, 1989.
- \_\_\_\_\_. *La rivoluzione in corso*. Milano: Feltrinelli, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1990a.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990b.
- \_\_\_\_\_. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. (Trad. W. Rehg: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats). Cambridge: Polity Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *La logica de las ciencias sociales*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1997a.

- \_\_\_\_\_. Uma conversa sobre questões da teoria política: entrevista de Jürgen Habermas a Mikael Carlehedem e René Gabriels. *Novos Estudos do Cebrap*. Nº 47, p. 85-102, mar. 1997b.
- \_\_\_\_\_. A nova intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos do CEBRAP*. Nº 18, setembro de 1997c. p. 103 – 114.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos políticos*. 3. ed. Barcelona: Península, 1997d.
- \_\_\_\_\_. *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- \_\_\_\_\_. O “espaço público” 30 anos depois. Tradução Vera Ligia Westin e Lúcia Lamounier. *Caderno de Filosofia e Ciências Humanas*: revista do Centro Universitário Newton Paiva, v. 7, n. 12, abr. 1999.
- \_\_\_\_\_. Eurocentrismo, Europa dos mercados ou Europa dos cidadãos (do mundo). *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, nº 138, p.33-54, jul-set/1999.
- \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Teoría y praxis: estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa* (Vol. II). Madrid: Taurus, 2001a.
- \_\_\_\_\_. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Lettera Mundi, 2001b.
- \_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.v. 1.

- \_\_\_\_\_. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b. v.2
- \_\_\_\_\_. A soberania do povo como processo (1988). In: HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003c. v.2, p.249-278.
- \_\_\_\_\_. Sobre a legitimação pelos direitos humanos. In: MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz. (Orgs). *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003d.
- \_\_\_\_\_. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003e.
- \_\_\_\_\_. On law and disagreement: some comments on “interpretative pluralism”. *Ratio Juris*, Oxford, v.16, n.2, p.187-194, jun. 2003f.
- \_\_\_\_\_. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Constituição da Europa: um ensaio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.
- HABERMAS, J.; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998.
- HECK, José Nicolau. As recepções de Tugendhat e Habermas da doutrina kantiana do direito. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 27, n. 89, Ano, p. 349 - 374.
- \_\_\_\_\_. *Direito e moral: duas lições sobre Kant*. Goiânia: Ed. da UFG; Ed. da UCG, 2000.
- \_\_\_\_\_. Jürgen Habermas, o espaço público e a vontade geral. In: PINZANI, Alessandro; LIMA, Clóvis Montenegro de; DUTRA, Delamar José Volpato. (Org.) *Pensamento vivo de Habermas: uma versão interdisciplinar*. Florianópolis: Nefiponline, 2009. p.289-307.

- HEDRICK, Todd. *Rawls and Habermas: reason, pluralism, and claims of political philosophy*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.
- HONNETH, Axel. *Crítica Del potere: la teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*. Bari: Dedalo, 2002.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- KOHN, Carlos. A ideia de liberdade como práxis política na “teoria da ação comunicativa” de Hannah Arendt. In: BREA, Gerson; NASCIMENTO, Paulo; MILOVIC, Miroslav (Orgs.). *Política ou filosofia? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010. p.59-70.
- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das letras. 1988.
- \_\_\_\_\_. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- \_\_\_\_\_. A mentira: um capítulo das relações entre a ética e a política. In: NOVAES, Adauto. *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.318-335.
- LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre a democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- LOPES, Sílvia Regina Pontes. *Vida humana e esfera pública: contribuições de Hannah Arendt e de Jürgen Habermas para a questão da anencefalia fetal no Brasil*. Belo Horizonte: Argumentvm, 2008.
- LUHMANN, Niklas. *Poder*. Barcelona: Anthropos, 1995.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Ação e poder em H. Arendt e J. Habermas. *Ensaio*, São Paulo, v. 15/16. 1986. p.185-200.

- \_\_\_\_\_. Ação, linguagem e poder: uma releitura do Capítulo V da Obra a *The Human Condition*. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006. p.35-74.
- MAIA, Antônio Cavalcanti. *Jürgen Habermas: filósofo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.
- MARTINS, Clélia Aparecida. Direitos humanos e soberania popular. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 9, p. 77-93, 2/2006.
- MCCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1995.
- MELKEVIK, Bjarne. *Rawls e Habermas: un debate de filosofía del derecho*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2006.
- MICHELMAN, Frank. Law's Republic. *The Yale Law Review*, nº 97, p. 1493-1547, 1988.
- MORAES, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton. *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do direito em Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos/Fortlivros, 1999.
- \_\_\_\_\_. Direito, procedimento e racionalidade. In: OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004. p.177-200.
- NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.
- NOBRE, Marcos. Habermas e a teoria crítica da sociedade: sobre o sentido da introdução da categoria do direito no quadro da *Teoria da Ação Comunicativa*. In: OLIVEIRA, N. F.; SOUZA, D.G. (Orgs.). *Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. p.273-292.
- NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. Moral, direito e democracia: o debate Apel *versus* Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. In: OLIVEIRA, M. A.; MOREIRA, L. *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004. p.145-176.
- OLIVEIRA, Nythamar. Mundo da vida, ethos democrático e mundialização: a democracia deliberativa segundo Habermas. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n.2, p.49-71, out. 2008.
- OLIVEIRA, Marcelo A. C. *Direito, política e filosofia: contribuições para uma teoria discursiva da constituição democrática no marco do patriotismo constitucional*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.
- \_\_\_\_\_. Patriotismo Constitucional. In: BARRETO, Vicente de Paulo (coord.). *Dicionário de filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Renovar; São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- OUTHWAITE, William. *Habermas: a critical Introduction*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- PASSERIN D'ENTREVES, Maurizio. Il Concetto di Giudizio Político nella filosofia di Hannah Arendt. In: R. Esposito (Ed.). *La Pluralità Irrappresentabile*. Urbino: Edizioni Quattro Venti, 1987.
- PASSERIN D'ENTREVES, Maurizio. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge & Kegan Paul, 1994.
- PERES, Daniel Tourinho. Notas sobre Hannah Arendt leitora de Kant. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006. p.303-313.
- PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- \_\_\_\_\_. O conceito de poder em Habermas: uma comparação com Arendt e Luhmann. In: PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar José Volpato (Orgs.) *Habermas em discussão*. Florianópolis: Nefipo, 2005. p.176 – 183.

- \_\_\_\_\_. Apresenta a edição brasileira de sobre a Constituição da Europa. In: HABERMAS, Jürgen. *Sobre a Constituição da Europa: um ensaio*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012. p.XI-XXXI.
- PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar José Volpato (Orgs.) *Habermas em discussão*. Florianópolis: Nefipo, 2005.
- PINZANI, Alessandro; LIMA, Clóvis Montenegro de; DUTRA, Delamar José Volpato (Orgs.). O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar. *Anais do V Colóquio Habermas realizado na UFSC*. Florianópolis, Nefipo, 2009.
- PRESS, Ulrich K. Communicative Power and the Concept of de Law. In: ROSENFELD, Michel; ARATO, Andrew. *Habermas on Law and Democracy: critical exchanges*. Berkeley/Los Angeles/London: University California Press, 1998. p.323-335.
- REHG, William. Translator's Introduction. In: HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. (Trad. W. Rehg: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats). Cambridge: Polity Press, 1996. p.IX - XXXVII.
- REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.
- \_\_\_\_\_. A teoria reconstrutiva do direito. Notas sobre a gênese lógica do sistema dos direitos fundamentais em Habermas. *dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 2, p.141-156, out. 2010.
- \_\_\_\_\_. Direito e teoria da ação comunicativa. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008. p.55-71.
- RIBEIRO, Renato Janine. *A última razão dos reis: ensaios sobre filosofia política*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- RICOEUR, Paul. *O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- RIUTORT, Bernat (Coord.). *Indagaciones sobre la ciudadanía: transformaciones em la era global*. Barcelona: Icaria Editorial, [s.d.].
- ROCHLITZ, Rainer (Coord.) *Habermas o uso público da razão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- ROMAN, Joel. Habermas lecteur d' Arendt: une confrontation philosophique. *Les Cahiers de Philosophie*, 4, Hannah Arendt, Confrontations, Lille, Presses de l'Université de Lille – III, 1987.
- ROSENFELD, Michel; ARATO, Andrew. Habermas on Law and Democracy: critical exchanges. Berkeley/Los Angeles/London: University California Press, 1998.
- ROUSSEAU, Jean-Jaques. *O contrato social e outros escritos*. São Paulo: Cultrix, 1999.
- SOUZA, José Crisóstomo de (Org.). *Filosofia, racionalidade, democracia : os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005.
- SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- STERNBERGER, Dolf. *Patriotismo Constitucional*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2001.
- STRAUSS, Leo. & CROUSEY, Joseph. (Compiladores) *História de la filosofia política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- SCHMITT, Carl. *Teoria de la Constitución*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa: Qu'est-ce que le Tiers État?* Rio de Janeiro: Liber Juris, 1988.
- VALLE, Maria Ribeiro do. *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse: raízes e polarizações*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- VILLA, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Legitimidade e legalidade no pensamento de Jürgen Habermas. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008. p.147-172.
- WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: ética e política*. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2006.
- WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade*. 4.ed. Brasília: Editora UNB, 2004. v. 1.
- WERLE, Denilson Luis. *Justiça e democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Singular/Esfere Pública, 2008.
- WERLE, Denilson L.; SOARES, Mauro V. Política e direito: a questão da legitimidade do poder político no Estado democrático de direito. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e Democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008. p.117-145.
- WHITE, Stephen K. (Ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Razão, justiça e modernidade: a obra recente de Jürgen Habermas*. São Paulo: Ícone, 1995.
- WOLF, Francis. *Aristóteles e a política*. 2ª edição. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- XARÃO, Francisco. *Política e liberdade em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora Unijuí, 2000.
- YOUNG-BRUEHL, E. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.