

SOBERANIA POPULAR COMO PROCEDIMENTO

UM CONCEITO NORMATIVO DE ESPAÇO PÚBLICO

Jürgen Habermas

Tradução: Márcio Suzuki

Nem sempre se lembra que filósofo tem corpo e alma, constitui uma individualidade peculiar movendo-se na vida cotidiana. Sua letra em geral é tão poderosa e taumatúrgica que a ela só se empresta uma força espiritual. A visita de Habermas a São Paulo, em particular ao CEBRAP, nos fez sentir o filósofo na terra, com suas idiossincrasias, seus lampejos, suas hesitações, em especial sua curiosidade pelas coisas e pelos outros. Não cabe generalizar: Habermas, sob este aspecto, é um filósofo especial, fruto de uma escola que soube dialogar desde o início, antena dos movimentos jovens de 68 que tentavam abrir no status quo as fissuras do anarquismo.

O texto "Soberania Popular como Procedimento" exemplifica sua tentativa de transpor, para o plano da teoria, sua experiência enquanto interlocutor. Nele se critica a hipóstase da vontade geral como resultante da razão, a fim de fazer com que a autonomia do indivíduo se generalize graças ao procedimento do diálogo. O que ele nos deixou não foram apenas a herança de suas idéias e o estímulo para retomar este tema crucial; ofereceu ainda a prova viva de que seus escritos precisam ser lidos de perspectivas diversas, num verdadeiro exercício de tolerância epistemológica, para que possam fazer brilhar suas variegadas dimensões. Só nos cabe agradecer sua presença e a permissão de publicar este artigo.

José Arthur Giannotti

Este artigo foi publicado na revista alemã *Merkur* de junho de 1989.

☆☆☆

A consciência revolucionária de 1789 é o lugar de origem de uma mentalidade marcada por uma nova consciência do tempo, um novo conceito do prática política e uma nova representação do que seja legitimação. Especificamente moderna é a consciência histórica que rompe com

o tradicionalismo de continuidades naturalmente dadas; é a compreensão da prática política sob o signo da autodeterminação e auto-realização; e é a confiança no discurso racional no qual todo domínio político deve legitimar-se. Essa mentalidade tornou-se duradoura, como também trivial: hoje ela não mais continua viva na figura de uma consciência revolucionária, tendo perdido tanto em poder utópico explosivo quanto em força expressiva. Mas com essa mudança da forma paralisaram-se também as energias? Nos centros urbanos delineiam-se os contornos de um trânsito social marcado simultaneamente por formas de expressão socialmente diferenciadas e estilos individualizados de vida. Não se sabe ao certo se nessa "sociedade da cultura" espelha-se tão-só a "força do belo mal-utilizada" para fins comerciais ou de estratégia eleitoral, uma cultura de massas privatizada, semanticamente depurada — ou se ela poderia representar o campo de ressonância de um espaço público (*Öffentlichkeit*) revitalizado, onde brota a semente das idéias de 1789. Tenho de deixar essa questão em aberto, limitando-me no que se segue a argumentos normativos a fim de descobrir como em geral teria de ser *pensada* hoje uma república radicalmente democrática, caso pudéssemos contar com o apoio de uma cultura política de ressonância — não uma república que aceitamos como patrimônio a partir de uma visão retrospectiva das heranças propícias, mas uma que executamos como projeto na consciência de uma revolução que se tornou a um tempo permanente e cotidiana. Não se trata de um prosseguimento trivial da revolução através de outros meios. Já no *Danton* de Büchner pode-se aprender quão rapidamente a consciência revolucionária foi tomada pelas aporias do instrumentalismo revolucionário. A melancolia — a tristeza pelo fracasso de um projeto *todavia irrenunciável* — inscreveu-se na consciência revolucionária. Tanto o fracasso quanto a impossibilidade da renúncia explicam-se pelo fato de que o projeto revolucionário ultrapassou a própria revolução, subtraindo-se a seus próprios conceitos. Tentarei, por isso, traduzir o conteúdo normativo dessa revolução singular para nossos conceitos, uma empreitada que se impõe a alguém de esquerda que vive na Alemanha, tendo em vista as comemorações dos anos de 1789 e 1949, além do aguilhão de outras datas na carne: os princípios constitucionais não deitarão raízes em nossas mentes antes que a razão tenha-se assegurado de seus conteúdos orientadores, de seus conteúdos indicadores de futuro. O Estado de direito democrático conserva um sentido normativo que aponta além do aspecto jurídico — isto é, conserva de uma só vez poder explosivo e formador — apenas como projeto histórico.

A Revolução Francesa constituiu-se de uma série de acontecimentos que são defendidos com argumentos: revestiu-se dos trajes do discurso jurídico-racional. Além disso, deixou rastros eloqüentes nas ideologias políticas dos séculos XIX e XX. Da distância de alguém que nasceu posteriormente, as lutas entre as concepções de mundo de democratas e liberais, de socialistas e anarquistas, de conservadores e progressistas formam-se como modelos fundamentais de uma argumentação ainda hoje instrutiva.

I

A *dialética entre liberalismo e democracia radical* operada pela Revolução Francesa tem imediatamente grande impacto. O conflito gira em torno de como igualdade e liberdade, unidade e multiplicidade, ou o direito da maioria e o direito da minoria podem ser conciliados. Rousseau, o precursor da Revolução Francesa, entende liberdade como autonomia do povo, como participação igual de todos na prática de *autolegislação*. Admitindo que Rousseau teria sido o primeiro a tê-lo posto no "caminho certo", Kant formula isso no famoso parágrafo 46 da *Doutrina do Direito* da seguinte maneira: "O poder legislador pode caber apenas à vontade conjunta do povo. Pois, visto que todo direito tem de emanar dele, é preciso que ele não possa cometer injustiça para com ninguém mediante sua lei. Ora, se uma pessoa decide algo contra outrem, é sempre possível que nisso cometa injustiça para com este, porém jamais no caso em que delibera sobre si mesmo (pois *volenti non fit iniuria*)¹. Portanto, apenas a vontade unânime e conjunta de todos, à medida que cada um delibera o mesmo sobre todos e todos sobre cada um, apenas a vontade totalmente conjunta do povo pode ser legisladora".

O aspecto central dessa reflexão é a unificação de razão prática e vontade soberana, de direitos humanos e democracia. Para que a razão legitimadora do poder (*herrschaftslegitimierende Vernunft*) não mais tenha de se antecipar, como em Locke, à vontade soberana do povo, e para que os direitos humanos não mais tenham de ser apoiados num estado de natureza fictício, uma estrutura racional inscreve-se na própria autonomia da prática legisladora. Uma vez que só pode manifestar-se na forma de leis gerais e abstratas, a vontade conjunta dos cidadãos é constringida *per se* a uma operação que exclui todo interesse que não possa ser generalizado, admitindo apenas aquelas regulamentações que garantam liberdades iguais a todos. O exercício conforme as normas da própria soberania popular assegura, ao mesmo tempo, os direitos humanos.

Através dos discípulos jacobinos de Rousseau, este pensamento inflamou-se na prática, provocando a reação dos adversários liberais. Os seus críticos declaram que a ficção da vontade popular única só poderia efetivar-se ao preço de um encobrimento ou de uma supressão da heterogeneidade das vontades individuais. Com efeito, Rousseau já havia concebido o estabelecimento do soberano popular como um ato por assim dizer existencial de sociabilização, mediante o qual os indivíduos isolados transformam-se em cidadãos orientados para o bem comum. Estes cidadãos constituem então os membros de um corpo coletivo e são o sujeito de uma prática de legislação que se desprende de todos os interesses individuais das pessoas privadas meramente submetidas à lei. A sobrecarga moral que pesa sobre o cidadão virtuoso para como uma grande sombra sobre todas as espécies radicais de rousseunismo. A admissão de virtudes republicanas é realista apenas para uma comunidade com um con-

(1) "Ne se faz injustiça àquele que consente."
(NT)

senso normativo já anteriormente assegurado por tradição e etos. No livro terceiro do *Contrat Social* se afirma: "Quanto menos as vontades individuais se refiram à vontade comum — isto é, os costumes às leis —, tanto mais o poder coercitivo tem de crescer".

Os opositores dessa idéia enfatizam a pluralidade dos interesses que têm de ser postos em equilíbrio, o pluralismo das opiniões que têm de ser convertidas num consenso de maioria. A crítica à "tirania da maioria" surge, na verdade, em duas variantes distintas. O liberalismo clássico de um Alexis de Tocqueville entende a soberania popular como princípio de igualdade que precisa de limitação. Se o estabelecimento do Estado de direito dividido em poderes não *põe limites* à democracia do povo, as liberdades pré-políticas do indivíduo correm perigo. Com isso, naturalmente, a razão prática, que se corporifica na constituição, entra de novo em contradição com a vontade soberana das massas políticas. Retorna, assim, o problema que Rousseau pretendia solucionar mediante o conceito de autolegislação. É por isso que um liberalismo democraticamente esclarecido persiste no intento de Rousseau. Mas agora a soberania popular só deve poder manifestar-se ainda sob as condições discursivas de um processo, em si diferenciado, de formação de opinião e de vontade².

Ainda antes de John Stuart Mill juntar, em seu escrito *On Liberty* (1859), igualdade e liberdade na idéia de um espaço público discursivo, o democrata sul-alemão Julius Fröbel desenvolve num escrito polêmico de 1848 a concepção de uma vontade geral *pensada de uma maneira absolutamente não utilitarista*, a qual deve formar-se mediante discussão e votação a partir da vontade livre de todos os cidadãos. No ano anterior, Fröbel publicara um *Sistema da Política Social*, onde liga de maneira interessante o princípio da livre discussão ao princípio da maioria. Ele atribui ao discurso público o papel que Rousseau prescreve à força supostamente universalizante da mera forma da lei. O sentido normativo da validade de leis que merecem assentimento geral não se deixa explicar com base em qualidades lógico-semânticas de leis abstrato-gerais. Pelo contrário, Fröbel recorre a condições de comunicação sob as quais a formação de opinião orientada para a verdade pode ser combinada com uma formação de vontade majoritária.

Fröbel atém-se ao conceito de autonomia de Rousseau: "sempre há lei apenas para aquele que a fez ou lhe deu assentimento; para qualquer outro ela é um *decreto* ou uma *ordem*"³. Por isso, leis exigem o assentimento fundamentado de todos. O legislador democrático, porém, delibera com maioria. Uma coisa só é conciliável com a outra se a regra da maioria conserva uma referência interna à busca de verdade: o discurso público tem de fazer a mediação entre razão e vontade, entre a formação da opinião de todos e a formação da vontade majoritária dos representantes do povo. Fröbel interpreta, por isso, a decisão majoritária como um consentimento condicional, como o assentimento da minoria a uma prática que se orienta pela vontade da maioria: "Não se exige absolutamente da minoria que ela, resignando-se em sua *vontade*, declare *errô-*

(2) *Formação de vontade* traduz *Willensbildung*, por analogia com *formação de opinião*, que traduz *Meinungsbildung*. (NT)

(3) Julius Fröbel: *System der sozialen Politik*. Segunda Parte. Mannheim, 1847. Reimpressão: Aalen, Scientia, 1975.

nea a sua opinião; não se exige nem mesmo que ela *renuncie* a seu objetivo, mas sim que abdique da aplicação prática de sua convicção *até que* se lhe torne possível fundamentar melhor suas razões e alcançar o número necessário de votantes".

A posição de Fröbel mostra que a tensão normativa entre igualdade e liberdade pode ser resolvida tão logo se abdique de uma *leitura, concretizante do princípio da soberania popular*. Ao contrário do que fizera Rousseau com a mera forma da lei universal, Fröbel não implanta a razão prática na vontade soberana de um coletivo, mas a apóia num procedimento de formação de opinião e de vontade que estabelece quando uma vontade política, que não é idêntica à razão, tem a seu lado a suposição da razão. O estabelecimento majoritário de uma vontade unitária só é conciliável com o "princípio da igual validade da vontade pessoal de todos" se ligado ao princípio de "afastar o erro pela via da persuasão". E este princípio pode afirmar-se contra maiorias tirânicas apenas em discursos públicos.

Fröbel postula, por isso, educação do povo, um nível mais alto de educação para todos, liberdade de manifestação de opinião e propaganda teórica. Ele foi o primeiro a reconhecer também a importância político-constitucional dos partidos e da luta político-partidária em torno da maioria de sufrágios, luta que se realiza com os instrumentos da "propaganda teórica". Ele pinta os frágeis partidos de sua época como associações livres que se especializam em exercer influência sobre o processo de formação de opinião e vontade, sobretudo mediante argumentos. Eles representam o núcleo organizador de um público de cidadãos que, discutindo numa pluralidade de vozes e decidindo em maioria, ocupa o lugar do soberano.

Enquanto em Rousseau o soberano corporificava o poder e o monopólio legal do poder, o público de Fröbel já não é um corpo, mas apenas o meio do processo plurívoco de formação de opinião que substitui violência por entendimento, e que motiva racionalmente decisões majoritárias. Assim, os partidos e a disputa entre os partidos no espaço público político destinam-se a dar prosseguimento ao ato rousseauiano do contrato social na forma de uma, como diz Fröbel, "revolução legal e permanente". Os princípios constitucionais de Fröbel retiram toda a idéia de substância⁴ da ordem constitucional; de uma maneira rigorosamente pós-metafísica, eles não indicam nenhum "direito natural", mas apenas o procedimento de uma formação de opinião e vontade que assegura liberdades iguais sobre os direitos universais de comunicação e participação. Enquanto os três primeiros artigos constitucionais de Fröbel estabelecem condições e procedimentos de uma formação racional e democrática de vontade, o quarto artigo proíbe a inalterabilidade da constituição e toda restrição *de fora* na soberania popular em processo (*prozeduralisiert*). Os direitos humanos não *concorrem* com a soberania popular; eles são idênticos às condições constitutivas de uma prática, que limita a si mesma, de formação de vontade em discursos públicos. A divisão de poderes explica-

(4) Em alemão: "alies Substantielle abstreifen". (NT)

se então a partir da lógica da aplicação e execução controlada das leis assim estabelecidas.

II

O discurso sobre liberdade e igualdade é levado adiante em outro plano *no conflito entre socialismo e liberalismo*. No século XVIII, a crítica à desigualdade social voltou-se contra as conseqüências sociais da desigualdade política. Argumentos jurídicos, isto é, do direito racional, bastavam para reclamar do *Ancien régime* as liberdades iguais do Estado constitucional democrático e da ordem do direito civil privado. À medida que a monarquia constitucional e o Code Napoléon se firmavam, afloravam à consciência desigualdades sociais de *outra* espécie. Em lugar das desigualdades impostas pelos privilégios políticos, surgiam aquelas que só se desenvolveram no âmbito da institucionalização de liberdades iguais no direito privado. Trata-se agora das conseqüências sociais da distribuição desigual de um poder de disponibilidade econômica (*ökonomische Verfügungsmacht*) exercido de modo não-político. Marx e Engels tomam de empréstimo à economia política argumentos com os quais denunciam a ordem do direito civil como expressão jurídica de relações de produção injustas, ampliando assim o próprio conceito do que seja o político. Não apenas a organização do Estado, mas também a própria composição da sociedade como um todo está à disposição.

Com essa mudança de perspectiva apresenta-se à vista uma conexão funcional entre estrutura de classe e sistema do direito que possibilita a crítica ao formalismo jurídico, à desigualdade no que concerne ao conteúdo de direitos formalmente — isto é, no papel — iguais. Mas essa mesma mudança de perspectiva oculta ao mesmo tempo a visão do problema que se põe para a própria formação política de vontade a partir da politização dos conteúdos sociais. Marx e Engels deram-se por satisfeitos com algumas observações sobre a Comuna de Paris, deixando mais ou menos de lado questões sobre a teoria da democracia. Eles leram Rousseau e Hegel demasiadamente com os olhos de Aristóteles e conceberam o socialismo como uma figura histórica privilegiada da moralidade concreta — não como um conjunto de *condições necessárias* para formas emancipadas de vida, sobre as quais os envolvidos teriam, *eles mesmos*, de entrar em acordo.

Ao conceito mais amplo do político não correspondia nenhuma compreensão aprofundada dos modos de funcionamento, das formas de comunicação e das condições de institucionalização da formação da vontade igualitária. A diretriz continuou sendo a idéia holística de uma sociedade politizada de trabalhadores. Os primeiros socialistas ainda tinham confiança em que, a partir de uma produção organizada corretamente, as for-

mas de convivência entre trabalhadores associados livremente surgiriam por si. Essa utopia da sociedade do trabalho não pôde ser salva sequer com Marx — enquanto reino da liberdade que tem de ser erigido sobre a base de um reino da necessidade contínuo e regulado de maneira sistêmica. E a estratégia de Lênin do exercício do poder por revolucionários profissionais não pôde suprir o que faltava à teoria política.

Por outro lado, ao efetivar o compromisso Estado-sociedade, os sindicatos e partidos reformistas que operavam no quadro do Estado de direito democrático fizeram a experiência frustrante de ter de contentar-se com uma adaptação da herança liberal-burguesa e renunciar ao cumprimento de promessas *radicalmente democráticas*. O parentesco espiritual entre reformismo e liberalismo de esquerda (entre Eduard Bernstein e Friedrich Naumann, os padrinhos da coalizão sócio-liberal) funda-se no objetivo comum da universalização sócio-estatal dos direitos civis (*Bürgerrechte*). A massa da população deve ter a chance de viver em segurança, justiça social e crescente bem-estar mediante o fato de o *status* do trabalho remunerado dependente ser normalizado pelos direitos de participação política e pelos direitos na partilha social. Os partidos que chegam ao governo devem fazer uso dos meios do poder administrativo para implantar de maneira intervencionista esses objetivos, com base num crescimento capitalista a um tempo disciplinado e protegido. Segundo a concepção comunista, a emancipação social deveria ser alcançada pela via de uma revolução política que tomasse o aparelho de Estado apenas para destruí-lo. O reformismo, por sua vez, só pode levar ao apaziguamento social pela via de intervenções sócio-estatais; mas com isso os partidos são absorvidos por um aparelho de Estado em expansão. Com o processo de estatização dos partidos, a formação política de vontade desloca-se para um sistema político que programa cada vez mais a si mesmo. Assim, a outra face de um Estado social mais ou menos bem-sucedido é aquela democracia de massas que toma traços de um processo de legitimação *orientado* administrativamente. A isso corresponde, no plano programático, a resignação — tanto o conformar-se com o escândalo de um destino natural infligido pelo mercado de trabalho quanto a renúncia à democratização da sociedade.

Isso explica a atualidade daquele discurso que remonta ao século XIX, e que *o anarquismo* propagou *no início junto com o socialismo*. Nêle, as técnicas de auto-organização (tais quais permanência do conselho, mandato imperativo, rodízio de cargos, entrelaçamento de poderes etc.) talvez sejam menos importantes que a forma preferida de organização — o tipo de associações espontâneas. Estas apresentam apenas um grau mínimo de institucionalização. Os contatos horizontais no plano das interações simples devem adensar-se numa prática intersubjetiva de deliberação e execução que seja o suficientemente forte para manter todas as *outras* instituições no estado fluido de agregado da fase de fundação, preservando-as por assim dizer do coagulamento. Esse anti-institucionalismo tem pontos de contato com antigas concepções liberais de um espaço

público sustentado por associações, no qual a prática comunicativa pode realizar-se numa formação de opinião e vontade dirigida de maneira efetivamente argumentativa. Quando Donoso Cortês denuncia a burguesia liberal como a classe que discute, ele tem ante os olhos as conseqüências anarquistas, voltadas para a *dissolução do poder*, da discussão pública. O mesmo motivo ainda alimenta os incontáveis alunos de Carl Schmitt em sua luta espectral contra os mentores intelectuais de uma "guerra civil européia".

Diferentemente da construção individualista, jurídico-racional do estado de natureza, a forma de organização das associações livres é um conceito *sociológico* que permite pensar relações que surgem espontaneamente e livres de coerção de uma maneira não contratualista. A sociedade livre de coerção não mais precisa ser concebida como a ordem instrumental e, portanto, pré-política que se estabelece por contratos, isto é, por acordos motivados por interesses de pessoas privadas que agem orientadas para o êxito. Uma sociedade integrada em associações, ao invés de mercados, seria uma ordem política e, não obstante, livre de coerção. Os anarquistas atribuem a sociabilização espontânea a um impulso diferente do que o faz o direito racional moderno, ou seja, não ao interesse na troca útil de bens, mas à disposição para o entendimento em vista da solução de problemas e da coordenação da ação.

Esse projeto anarquista de uma sociedade que desponta no entrelaçamento horizontal de associações permaneceu sempre utópico; apenas hoje é que ele fracassa diante da necessidade de direcionamento e organização das sociedades modernas. Orientadas pelos meios (*mediengesteuert*), as interações no sistema econômico ou administrativo são definidas justamente pelo fato de que as funções de organização se desprendem das orientações dos membros; da perspectiva da ação, isso se reflete como uma inversão de meios e fins — como se, de maneira fetichista, o processo de administração e governo tivesse vida própria. No entanto, a desconfiança anarquista pode ser aplicada metodicamente e mesmo criticamente a ambos os lados: tanto contra a cegueira sistêmica de uma teoria normativa da democracia que não vê o despojamento burocrático da base, quanto contra a alienação fetichista de uma teoria sistêmica que remove toda normatividade, excluindo já analiticamente a possibilidade de uma comunicação formadora de imagens da sociedade sobre si mesma como um todo.

III

As teorias clássicas da democracia partem do fato de que através do legislador soberano a sociedade atua sobre si mesma. O povo programa as leis; estas, por sua vez, programam a execução e a aplicação das leis, de modo que os membros da sociedade recebem, através de decisões (válidas para a coletividade) da administração e da justiça, os produtos e re-

gulamentações que eles mesmos programaram no papel de cidadãos. Essa idéia de *um atuar sobre si mesmo por meio de leis* só é plausível a partir da suposição de que no conjunto a sociedade pode ser representada em geral como uma associação que determina para si o próprio direito e o poder político através dos meios. No entanto, a explicação sociológica nos ensinou algo melhor sobre esse movimento circular fático do poder; também sabemos que a forma de associação é por demais complexa (*unterkomplex*) para poder estruturar no todo o conjunto da vida social. Mas não é isso que me interessa aqui. A análise conceitual da constituição recíproca entre direito e poder político mostra, ao contrário, que no meio através do qual deve ocorrer o atuar sobre si programado por lei encontra-se já o *sentido contrário de um movimento circular autoprogramado* de poder: é a administração que programa a si mesma à medida que direciona o procedimento do público eleitor, programa previamente o governo e a legislação, e funcionaliza a decisão jurídica.

O sentido contrário encontrado *conceitualmente* já no meio em que se deve dar o atuar sobre si jurídico-administrativo tornou-se cada vez mais forte também empiricamente, no decorrer do desenvolvimento sócio-estatal. Ficou claro que os instrumentos administrativos para implantar programas sócio-estatais não representam absolutamente um meio passivo, por assim dizer sem qualidades. De fato, o Estado intervencionista fechou-se de tal forma num subsistema centrado em si e orientado pelo poder, e deslocou de tal modo os procedimentos de legitimação para sua esfera, que é conveniente modificar também a idéia normativa de uma auto-organização da sociedade. Proponho que se faça uma distinção no próprio conceito do político.

Podemos distinguir o poder gerado de maneira comunicativa e o poder utilizado administrativamente. No espaço público político entrecruzam-se então dois processos em sentidos opostos: a geração comunicativa do poder legítimo, para o qual Hannah Arendt esboçou um modelo normativo, e a obtenção de legitimação pelo sistema político, com a qual o poder administrativo é refletido. Como os dois processos — a formação espontânea de opinião em espaços públicos autônomos e a obtenção organizada de lealdade das massas — se interpenetram, e quem domina a quem, é uma questão empírica. Aqui me interessa principalmente o fato de que também a compreensão normativa de uma auto-organização democrática da sociedade tem de mudar de acordo com a maneira de como essa diferenciação se torna em geral empiricamente relevante.

Antes de mais nada se põe a questão do modo de atuação. Como o sistema político pode em geral ser programado pelas políticas e leis produzidas a partir de processos de formação de opinião e vontade torna-se um problema, uma vez que ele tem de traduzir todos os dados normativos para sua própria linguagem. Operando no âmbito das leis, a administração obedece a critérios próprios de racionalidade; da perspectiva da aplicação do poder administrativo o que conta não é a razão prática do uso das normas, mas a eficácia na implementação de um programa dado.

Assim, o sistema político lida com o direito de uma maneira precipuamente instrumental; fundamentos normativos, que na linguagem do direito justificam as políticas escolhidas e as normas estabelecidas, valem na linguagem do poder administrativo como racionalizações de acréscimo a decisões anteriormente induzidas. Por certo, o poder político permanece dependente de fundamentos normativos. Isso se explica por seu caráter jurídico (*rechtsförmig*). Os fundamentos normativos constituem, por isso, a cotação (*Währung*) na qual o poder comunicativo se faz valer. A partir da relação entre administração e economia conhecemos o modelo da orientação indireta, da influência sobre os mecanismos de auto-orientação ("ajuda para que o outro se mantenha por si")⁵. Talvez esse modelo possa ser transferido para a relação entre o espaço público democrático e a administração. O poder legítimo gerado comunicativamente pode atuar sobre o sistema político à medida que acolhe em sua gestão o *pool* de fundamentos a partir do qual as decisões administrativas têm de ser racionalizadas. Nem tudo o que seria factível para o sistema político vai adiante, se a comunicação política ligada anteriormente a ele desvaloriza discursivamente os fundamentos normativos alegados, mediante fundamentos contrários.

(5) Em alemão: "Hilfe zur Selbsthilfe". (NT)

Além disso põe-se a questão da possibilidade de uma democratização dos próprios processos de formação de opinião e vontade. Fundamentos normativos só podem visar a um efeito de orientação indireta na medida mesma em que a produção desses fundamentos não seja orientada, por sua vez, pelo sistema político. Ora, os procedimentos democráticos do Estado de direito têm o sentido de institucionalizar as formas de comunicação necessárias para uma formação racional de vontade. Seja como for, o âmbito institucional no qual esse processo de legitimação se efetua hoje pode, sob este ponto de vista, ser submetido a uma avaliação crítica. Com fantasia institucional é possível, além disso, refletir sobre como as corporações parlamentares existentes poderiam ser completadas por instituições que exporiam o Executivo, incluindo também a justiça, a uma pressão mais forte de legitimação por parte da clientela e do espaço público do direito (*Rechtsöffentlichkeit*). O problema mais difícil, porém, reside em como a própria formação já institucionalizada de opinião e vontade pode tornar-se autônoma. Isso o poder comunicativo só pode gerar à medida que as decisões majoritárias satisfaçam àquilo que em sua época Fröbel chamou de condições, isto é, à medida que essas decisões se dêem de maneira discursiva.

A conexão interna pressuposta entre a formação política de vontade e a formação política de opinião só poderia assegurar a racionalidade esperada das decisões se as deliberações no interior das corporações partidárias não ocorram sob premissas *dadas de antemão* ideologicamente. A reação contra isso se deu no sentido da interpretação liberal-conservadora do princípio de representação, vale dizer, com a defesa da política organizada em face da opinião, sempre influenciável, do povo. Mas, considerada sob o ponto de vista normativo, essa defesa da racionalidade contra

a soberania popular é contraditória: se a opinião dos eleitores é irracional, a escolha dos representantes não o é menos. Esse dilema chama a atenção para a relação, não tematizada por Fröbel, da formação de vontade política constituída, que conduz a decisões (em cujo plano se encontram também as eleições gerais), para a esfera dos processos não-constituídos, informais porque não estão sob a pressão da decisão, da formação de opinião. As suposições de Fröbel levam à consequência de que os procedimentos democráticos, estabelecidos de acordo com o direito, podem conduzir a uma formação racional de vontade apenas na medida em que a formação organizada de opinião, que conduz a decisões de responsabilidade no âmbito dos órgãos estatais, permaneça *permeável* aos valores, temas, contribuições e argumentos sugeridos por uma comunicação política que os envolva, e que como tal não possa ser organizada *no seu todo*.

Por fim, a expectativa normativa quanto a resultados racionais funda-se no concurso da formação de vontade política institucionalmente constituída e das correntes de comunicação não-herdadas, espontâneas de um espaço público não organizado neste sentido, não programado para a tomada de decisão. Aqui, o espaço público funciona como um conceito normativo. As associações livres constituem os entrelaçamentos de uma rede de comunicação que surge do entroncamento de espaços públicos autônomos. Tais associações são especializadas na geração e propagação de convicções práticas, ou seja, em descobrir temas de relevância para o conjunto da sociedade, em contribuir com possíveis soluções para os problemas, em interpretar valores, produzir bons fundamentos, desqualificar outros. Elas só podem tornar-se eficazes de uma maneira indireta, vale dizer, pelo fato de deslocarem os parâmetros de uma formação de vontade constituída para uma mudança de posicionamento e de valores de eficácia mais ampla. A relevância crescente que alterações intransparentes (*undurchsichtig*), político-culturais, de opinião têm para o comportamento eleitoral da população mostra que essas reflexões não perderam de todo o contato com a realidade social. Mas aqui devem interessar-nos apenas as implicações normativas desta descrição.

Apoiando-se em Hannah Arendt, Albrecht Wellmer salientou a estrutura auto-referenciada daquela prática pública da qual o poder comunicativo provém. Essa prática comunicativa é onerada com a tarefa de estabilizar-se a si mesma; a cada contribuição importante, o discurso público deve ter simultaneamente presente o sentido em geral de um espaço público político não-distorcido e a própria meta de uma formação democrática de vontade. Com isso, o espaço público tematiza continuamente a si mesmo em sua função; pois os pressupostos para a existência de uma prática não-organizável têm também de ser assegurados por ele. As instituições da liberdade pública repousam sobre o solo oscilante da comunicação política daqueles que, ao fazer uso dela, ao mesmo tempo a interpretam e defendem. Esse modo de uma *reprodução auto-referida* do espaço público revela o lugar ao qual se recolhe a expectativa de uma auto-

organização soberana da sociedade. Com isso, a idéia de soberania popular é dessubstanciada. Mesmo a concepção de que uma rede de associações poderia tomar o lugar do corpo popular que foi afastado — para, por assim dizer, tomar o posto vago da soberania — é demasiadamente concreta.

A soberania totalmente disseminada não se corporifica na mente dos membros associados, mas sim — se é que em geral se possa falar ainda de corporificação — naquelas formas de comunicação sem sujeito (*subjektlos*) que regulam o fluxo da formação discursiva de opinião e vontade de tal modo, que seus resultados falíveis têm a seu lado a suposição da razão prática. Uma soberania popular sem sujeito, tornada autônoma e solucionada intersubjetivamente, não é expressa de modo exclusivo nos procedimentos democráticos e nos pressupostos comunicativos (com pretensão à validade) para sua implementação. Ela se sublima àquelas interações de difícil apreensão entre a formação de vontade institucionalizada de modo jurídico-estatal e aqueles espaços públicos mobilizados culturalmente. A soberania dissolvida (*verflüssigt*) comunicativamente faz-se valer no poder dos discursos públicos, que nasce de espaços públicos autônomos, mas tem de tomar forma nas decisões de instituições de formação de opinião e vontade concebidas democraticamente, porque a obrigação de responder pelas decisões requer uma responsabilidade institucional clara. O poder comunicativo é exercido no modo do assédio. Ele atua sobre as premissas dos processos decisórios do sistema administrativo sem intenção de conquista, a fim de apresentar seus imperativos na única linguagem que a cidadela sitiada entende: ele gere o *pool* de fundamentos com os quais o poder administrativo pode lidar instrumentalmente, sem contudo poder ignorá-los tais como são concebidos juridicamente (*rechtsförmig*).

Decerto, uma "soberania popular" assim processada não poderá operar também sem a retaguarda de uma cultura política que lhe venha em apoio, sem as maneiras de pensar (*Gesinnungen*) de uma população *habituada* à liberdade política: não há formação racional de vontade política sem o auxílio de um mundo de vida racionalizado. No entanto, para que por trás desta tese não deva ocultar-se de novo aquele etos, aquela pressuposição da virtude na tradição republicana, etos e virtude com os quais os cidadãos desde sempre foram moralmente sobrecarregados, é preciso de fato mostrar ainda aquilo que o aristotelismo político introduz subrepticiamente com o conceito de etos. Temos de explicar como em princípio é possível que moral cívica (*staatsbürgerlich*) e interesse próprio se entrelacem. Para que o procedimento político exigido normativamente deva ser *aceitável*, é preciso que a substância moral da autolegislação, que em Rousseau fora concentrada compactamente num único ato, seja separada e resgatada tão-somente em miúdos (*in kleiner Münze*) nos diversos estágios do processo operado (*prozeduralisiert*) de formação de opinião e vontade.

IV

Mas permaneçamos no âmbito de nossas reflexões normativas e suponhamos que sociedades complexas poderiam abrir-se a uma tal democratização fundamental. Neste caso, vemo-nos imediatamente confrontados com aquelas *objeções conservadoras* que desde Burke sempre foram postas em campo contra a Revolução Francesa e suas conseqüências. Num última instância temos de lidar com argumentos com os quais uma consciência demasiadamente ingênua foi advertida para os limites do factível por espíritos como De Maistre e De Bonald. O projeto exaurido de uma auto-organização da sociedade, afirma-se, descarta do peso das tradições, do crescimento orgânico, dos materiais e dos recursos que não podem ser ampliados a bel-prazer. De fato, a compreensão instrumental de uma prática que meramente realiza a teoria teve um efeito devastador. Já Robespierre põe revolução e constituição em oposição: a revolução existe para a guerra e para a guerra civil; a constituição, para a paz triunfal. De Marx a Lênin, a intervenção teoricamente instruída dos revolucionários deveria tão-só levar a cabo a teleologia da história mantida em curso pelas forças produtivas. Mas essa espécie de confiança fundada na filosofia da história já não encontra nenhum amparo na soberania popular tornada processo. Depois que se extraiu da razão prática o sujeito, a institucionalização progressiva do procedimento de formação racional da vontade coletiva já não pode ser concebida como atividade em vista de fins, como um modo sublime do processo de produção. Ao contrário, hoje o processo de uma discutida *efetivação* dos princípios universalistas da constituição prolongou-se até os atos de simples legislação. A constituição perdeu seu caráter estático; mesmo quando a letra das normas permanece inalterada, as interpretações das mesmas estão em fluxo.

O Estado de direito democrático tornou-se projeto, a um tempo resultado e catalisador de uma racionalização do mundo da vida que ultrapassa de longe o político. O único conteúdo do projeto é a institucionalização aprimorada passo a passo do procedimento de formação racional da vontade coletiva, procedimento que não pode prejudicar os objetivos concretos dos envolvidos. Cada passo neste caminho tem efeitos retroativos na cultura política e nas formas de vida; todavia, sem o concurso não intencional destas não podem surgir formas de comunicação adequadas à razão prática.

Uma tal visão culturalista da *dinâmica* da constituição parece sugerir que a soberania popular deve deslocar-se para a dinâmica cultural das vanguardas formadoras de opinião. Essa suposição teria de alimentar novamente uma velha suspeita sobre os intelectuais: estes dominam a palavra e usurpam justamente o poder que pretextam dissolver por meio da palavra. Todavia, duas coisas se opõem ao domínio dos intelectuais: tanto o modo de funcionamento quanto as condições de surgimento do próprio poder comunicativo. Ou seja, este pode tornar-se eficaz apenas indi-

retamente, na forma de uma limitação da efetivação do poder administrativo — isto é, do poder exercido de fato. E essa "função de assédio", uma opinião pública não constituída só pode preenchê-la através dos procedimentos democráticos da formação organizada de vontade. Ainda mais importante é a circunstância de que a influência dos intelectuais só poderia condensar-se em poder comunicativo sob condições que excluem uma concentração do poder. Isso porque espaços públicos autônomos só poderiam cristalizar-se em torno de associações livres à medida que se impusesse a tendência, que hoje vai-se tornando visível, de uma separação da cultura em face da estrutura de classes. Discursos públicos encontram ressonância apenas na medida de sua difusão, portanto, apenas sob condições de uma participação ampla, ativa e, ao mesmo tempo, *disseminante* (*zerstreuend*). Esta participação requer o pano de fundo de uma cultura política igualitária, desprovida de privilégios de formação, e tornada intelectual *em toda amplitude*.

Esse tornar-se reflexivo das tradições culturais, por fim, não tem de estar sob o signo da razão centrada no sujeito e da consciência da história futura. À medida que percebemos o estabelecimento intersubjetivo da liberdade, desmorona a aparência possessivo-individualista de uma autonomia como posse de si. O sentido neoconservador (*jungkonservativ*)⁶ de Benjamin pressentiu na própria revolução cultural uma consciência do tempo que afasta nosso olhar do horizonte dos próprios presentes futuros para voltá-los para as exigências que nos foram feitas pelas gerações passadas. Com certeza, não apenas aquele *pathos* da sobriedade sagrada, que pretende assegurar a posição social do visionário, sucumbe ante a sobriedade de uma cultura de massas profana, irrestrita, igualitária. Também a necessária banalização do cotidiano em meio a uma comunicação política representa um perigo para os potenciais semânticos de que, contudo, essa comunicação política ampliada tem de alimentar-se. Uma cultura sem estímulo seria absorvida por meras necessidades de compensação; ela se estenderia, segundo as palavras de Mathias Greffrath, como uma espuma de aterrissagem sobre a sociedade em risco. Nenhuma religião civil, por mais bem talhada que fosse, poderia evitar essa entropia de sentido. Também não basta aquele momento de incondicionalidade que se exprime teimosamente nas pretensões de validade transcendentais da comunicação cotidiana. Uma *outra* espécie de transcendência se conserva no não-saldado (*Unabgegoltene*) que a apropriação crítica da tradição religiosa formadora de identidade torna acessível; mas uma outra, por sua vez, se conserva na negatividade da arte moderna. O trivial tem de poder ser rompido no puro e simplesmente estranho, abissal, inquietante que se recusa à assimilação no previamente compreendido, embora por trás dele já não se oculte nenhum privilégio.

(6) "Jovem-conservador" traduz o termo alemão *jungkonservativ*, vocábulo que remete ao grupo político dos *Jungkonservativen* (ou "Juventude Conservadora"), que após a Revolução de novembro de 1919 na Alemanha fundou o Clube de Junho (*Juniklub*) e o semanário "A Consciência" (*Das Gewissen*). De 1920 a 1924, o grupo atuou também através do assim chamado Colégio Político e da Escola Superior de Política Nacional, defendendo o afastamento em relação ao Estado democrático europeu e uma renovação social baseada na estrutura corporativa. Era contra o Tratado de Versalhes. Tentava, além disso, uma aproximação de todos os grupos de direita nos partidos da época. Tinha afinidades com os assim chamados *Volkskonservativen* ("Conservadores do Povo"), que em 1929/30 deixaram o Partido do Povo Nacional-Alemão.

Jürgen Habermas é professor de Filosofia na Universidade Wolfgang Goethe de Frankfurt. Já publicou nesta revista "Tendências Apologéticas" (N° 25).