

Justiça, democracia e autoridade: concepções sobre legitimidade política.

Lança de Queiroz Casséte Quintal Mariah.

Cita:

Lança de Queiroz Casséte Quintal Mariah (2010). *Justiça, democracia e autoridade: concepções sobre legitimidade política*. V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-036/707>

Justiça, Democracia e Autoridade: concepções sobre legitimidade política

Mariah Lança de Q. Casséte*

Introdução

Pode-se dizer que a democracia tornou-se tema central de estudos na área das ciências sociais com o advento do século XX. Antes disso, essa forma de governo foi sempre citada e apresentada de maneira mais pontual ou periférica, sempre em um cenário de comparação com outras formas de governo, mas raramente como objeto principal de análise¹. O surgimento e consolidação dos modernos Estados - Nações, as inúmeras transformações sociais que começam a ocorrer de maneira efetiva a partir do século XVIII e, principalmente, a consolidação do liberalismo como sistema predominante nos países ocidentais, acabam por alterar de modo decisivo esse lugar da democracia nos estudos sobre a política. Nesse sentido, ela deixa de ser um tema apenas complementar de análise, para tornar-se foco principal das reflexões a respeito do âmbito político. Não é exagero afirmar que com o passar do tempo, a discussão a respeito das melhores formas de governo - debate este clássico na teoria política ocidental - foi perdendo muito de seu sentido, já que o modelo de democracia liberal consolidou-se de maneira quase que inquestionável como o sistema mais adequado para a organização política de nossas modernas sociedades.

A produção contemporânea em teoria política e social reconhece e aceita como pressuposto fundamental o fato de que a democracia é um tipo de governo melhor que todas as outras opções conhecidas. No entanto, a justificativa disso varia bastante de acordo com o autor ou linha de pensamento político. Isso quer dizer que a legitimidade dos regimes democráticos contemporâneos não é consenso entre os estudiosos. Nesse sentido, este trabalho tem como

* Mestranda em Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

¹ Como exemplos mais ilustres desse tipo de abordagem podemos apontar as obras clássicas de Platão, Aristóteles, Hobbes, Locke e Rousseau.

principal objetivo ilustrar essa diversidade de concepções a respeito da legitimidade democrática. Sendo assim, por um lado mostraremos a concepção de John Rawls, enfatizando a idéia do autor de uma legitimidade constitucional, baseada no exercício da razão pública e da prevalência dos princípios de justiça. Por outro lado, mostraremos como o alemão Jürgen Habermas se fundamenta em uma concepção de legitimidade deliberativa, focada na participação discursiva dos cidadãos no processo democrático, distinta daquela rawlsiana, mas que também não ignora o tema da justiça. E por fim, apresentaremos a concepção de Hannah Arendt sobre legitimidade, introduzindo os conceitos de 'poder' e 'autoridade'. A idéia é demonstrar que a teoria política arendtiana pode se configurar como uma fecunda possibilidade de síntese entre os principais elementos defendidos por Rawls e Habermas em relação à idéia de legitimidade política.

John Rawls e a legitimidade constitucional

A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformadas ou abolidas se são injustas (Rawls, 2002, p. 4).

É com esse trecho que John Rawls inicia sua principal obra, *Uma teoria da justiça*, indicando que sua premissa fundamental é a de que a justiça - antes de qualquer outro princípio - deve ser o objetivo primordial de qualquer sistema político e social. Sendo assim, em nossos contextos democráticos liberais não é a eficiência ou a utilidade que devem nortear e orientar as ações empreendidas no âmbito público, mas sim a busca pela justiça. De fato, um regime democrático pode até mesmo atender a todos os critérios típicos de legitimação e ainda assim ser considerado um governo ruim, longe do adequado. Isso ocorre quando a justiça deixa de ser o pano de fundo, a base para suas decisões. É preciso enfatizar que para o autor, apesar dessa profunda conexão entre justiça e democracia, essas duas categorias são conceitualmente distintas uma da outra. A democracia diz respeito à forma de governo, à configuração dos processos

decisórios, ao estabelecimento das instituições políticas e ao tipo de organização político-social que existe ou deveria existir em uma comunidade. Já a justiça, refere-se ao problema da relação entre igualdade e desigualdade entre um grupo de pessoas, diz respeito ao problema da distribuição dos bens e vantagens sociais e situa-se antes mesmo da própria constituição governamental de uma determinada comunidade.

Nesse sentido, para Rawls, o modo de se escolher os governantes num regime democrático pode atender a todos os critérios tradicionais de legitimação do regime democrático e suas decisões idem. Ainda assim, as decisões desses governos podem ser injustas (Araújo, 2002). Com efeito, a partir do momento em que a justiça não mais é a base da organização política, o regime perde sua legitimidade: é a justiça que traça os limites da legitimidade democrática. De acordo com o autor, uma sociedade só é bem-ordenada quando não apenas é planejada para promover o bem de seus membros, mas quando é também efetivamente regulada por uma **concepção pública** de justiça, ou seja, quando existem uma série de princípios de justiça que são conhecidos e escolhidos pelos cidadãos.

Rawls enfatiza que o liberalismo político deve ser justamente o regime de governo democrático capaz de estabelecer fundamentos de estabilidade e justiça em uma sociedade plural e diversificada. No liberalismo político as inúmeras concepções culturais, religiosas e filosóficas de indivíduos livres e iguais podem conviver em um contexto democrático pacífico. Para que isso ocorra é preciso reconhecer que nenhuma doutrina abrangente sozinha é apropriada enquanto concepção política para um regime. Dessa forma, o único critério adequado para direcionar o exercício do poder político e ordenar nossas sociedades repousaria na existência de "uma constituição, cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, em sua condição de livres e iguais, endossem à luz dos princípios e ideais aceitáveis para sua razão humana comum" (Rawls, 2000, p.182). Para o autor, os princípios fundamentais expressos na constituição de uma sociedade política são os elementos primordiais capazes de garantir um bom ordenamento da diversidade e pluralidade das nossas nações contemporâneas. É por meio da centralidade e prevalência de tais princípios em uma sociedade que um governo político assegura mais que a simples legitimidade procedimental democrática, e sim uma legitimidade que se fundamenta na garantia da justiça aos cidadãos. Nota-se, portanto,

que de acordo com Rawls a legitimidade do liberalismo político é constitucional - repousa na Constituição e não no poder de Estado. Ela está ancorada aos elementos fundamentais que propiciam um contexto de equidade e justiça entre os indivíduos e preserva suas diferenças e o direito a terem costumes, crenças e concepções distintas entre si.

No entanto, é preciso entender como tais princípios constitucionais são instituídos e de que maneira podem assegurar um contexto político livre e equitativo. Como já mencionado anteriormente, é preciso excluirmos as preferências religiosas, concepções filosóficas e peculiaridades culturais do centro do processo de escolha desses princípios básicos e fundamentais. Isso significa que ao invés de selecionarmos apenas uma dessas diversas doutrinas razoáveis para ser a fonte de organização política de uma sociedade, por mais interessante ou coerente que ela seja, faz-se necessário recorrer a aquilo que é anterior a tais doutrinas, ou seja, aqueles elementos primordiais que independente da concepção e escolhas de vida de um indivíduo, sejam passíveis de aceitação, de defesa racional e de aplicação a toda estrutura de base de uma sociedade. Sendo assim, é através do exercício da razão pública que se torna possível a escolha e estabelecimento de tais princípios. Para John Rawls, a razão de uma sociedade política diz respeito às suas prioridades, ao modo como formula seus planos, como se estrutura e realiza as decisões que irão afetar a todos. Uma razão pública, nesse sentido, seria a razão típica de sociedades liberais democráticas. Essa razão baseia-se no valor do raciocínio e seu acesso deve ser evidente e compartilhado por doutrinas razoáveis; além disso, endossa princípios considerados legítimos e compartilhados pela sociedade, representando o exercício político dos cidadãos.

Princípios fundamentais estabelecidos por meio do exercício da razão pública, permitem que cada cidadão “should be ready to explain the basis of their actions to one another in terms each could reasonably expect that others might endorse as consistent with their freedom and equality” (Rawls, 1997, p.97). De fato, o núcleo da razão pública reside justamente em nossa capacidade de explicar aos outros de que forma os princípios por nós adotados dão sustentação aos valores políticos vigentes e estabelecidos publicamente. Sendo assim, um poder político legítimo é aquele em que os cidadãos acreditam que as razões para as suas ações políticas são suficientemente razoáveis, podendo ser aceitas por todos. Por essa razão é que Rawls pode

afirmar que os princípios instituídos pela razão pública têm prioridade em relação a qualquer outro princípio, possuem peso suficiente para superar todos os outros valores que eventualmente entrem em conflito com ele. Porém, é necessário compreender que esse núcleo fundamental de valores que orientam e estruturam o exercício político entre governantes e cidadãos não consiste em um equilíbrio de poder entre as várias doutrinas abrangentes em um contexto de pluralismo razoável², nem tampouco diz respeito a algum tipo de compromisso entre as doutrinas dominantes. De acordo com Rawls, a razão pública baseia-se na idéia de um “consenso sobreposto”. Esse conceito aponta para a idéia de que a concepção política de uma sociedade é anterior e independente de doutrinas e preferências específicas e que é compartilhada por indivíduos pertencentes às mais variadas formas de vida. Nesse sentido, há um consenso entre os cidadãos a respeito dessa concepção, seus valores e princípios, consenso esse que se sobrepõe a toda diversidade, de forma profunda e estável:

Um consenso sobreposto não é apenas um consenso sobre a aceitação de certas autoridades, ou a adesão a certos arranjos institucionais, fundamentados numa convergência de interesses pessoais ou de grupos. Todos os que concordam com a concepção política partem de sua própria visão abrangente e se baseiam nas razões religiosas, filosóficas e morais que essa visão oferece (...) [Em um consenso sobreposto] aqueles que concordam com as várias visões que dão sustentação à concepção política não deixarão de apoiar-se a força relativa de sua própria visão na sociedade aumentar e acabar tornando-se dominante. (Rawls, 2000, p. 193-194)

O consenso sobreposto, para o autor, não é um *modus vivendi*, não realiza apenas uma convergência fortuita e relativa entre as diferentes forças presentes no contexto social, ele diz respeito a um acordo profundo entre os cidadãos, propiciando um contexto político estável e duradouro, uma vez que oferece razões nas quais todos podem se apoiar, independente da situação histórica, econômica e cultural pela qual passe a nação e independente daquilo que

² O pluralismo razoável para John Rawls (2000) refere-se ao contexto social que se estabelece por meio do liberalismo político. Sendo assim, diz respeito à diversidade de doutrinas e concepções razoáveis, resultantes de um ambiente estabelecido de instituições livres e duradouras. Essas diversas doutrinas e concepções podem conviver pacificamente e se fundamentarem nos princípios e valores políticos fundamentais.

acreditam e adotam como concepção de vida. Nesse sentido, uma vez que cada cidadão pode aceitar a concepção política como verdadeira ou razoável a partir de sua própria doutrina e as idéias fundamentais acessadas pela razão pública e expressas em uma constituição são a fonte de organização da vida pública, torna-se possível a existência de um contexto político ao mesmo tempo democrático e justo, pois visa ao bem comum de todos os cidadãos, sem, contudo, abrir mão de princípios de justiça. Sendo assim, o papel da razão pública, consolidada constitucionalmente através de um consenso sobreposto profundo e duradouro, não é criticar e nem atacar as diversas doutrinas abrangentes, a não ser quando são incompatíveis com a idéia de uma sociedade democrática. Se a doutrina é razoável isso quer dizer que ela é parte da aceitação de um regime democrático constitucional - e portanto, da idéia de legitimidade da lei (Diana, 2006).

Nota-se, desse modo, a enorme relevância que os membros do judiciário adquirem nesse contexto político regido pelos valores da razão pública e concretizados nas leis e, principalmente, na Constituição, também denominada pelo autor como Lei Maior³. E de fato, John Rawls aponta que a Suprema Corte de um país é o maior exemplar e maior guardião da razão pública (Rawls, 1997). Isso porque se é na Constituição que se encontra expresso o ideal de auto-governo da população, por meio daqueles princípios mais fundamentais estabelecidos pela razão pública, são os juízes da Suprema Corte aqueles responsáveis por garantirem que tais princípios sejam sempre respeitados, tanto no que diz respeito às leis criadas, como em relação aos atos e decisões do Executivo. De acordo com o autor, isso não significa que essa instância de poder é maior ou que possui prevalência sobre todas as outras. Para Rawls, um regime democrático não pode abrir mão do equilíbrio entre os três poderes, mas o que ele argumenta é que apenas a Suprema Corte, dentre todos os poderes, é aquela que atua exclusivamente em um contexto de razão pública, ou seja, a razão pública é a única razão presente nesse âmbito.

³ O termo utilizado pelo autor é “Higher Law” diz respeito aos princípios fundamentais da Constituição, em contraposição ao termo “Ordinary Law”, que indica as diversas legislações responsáveis por regularem os diferentes assuntos e temas presentes na vida cotidiana de uma sociedade, mas que não se configuram como princípios políticos fundamentais. (Rawls, 1997).

Citizens and legislators may properly vote their more comprehensive views when constitutional essentials and basic justice are not at stake; they need not justify by public reason why they vote as they do or make their grounds consistent and fit them into a coherent constitutional view over the whole range of their decisions. The role of the justice is to do precisely that and in doing it they have no other reason and no other values than the political (Rawls, 1997, p.111).

Nesse sentido, o que o autor aponta é que cidadãos e atores políticos em vários momentos estão sujeitos a nortearem suas ações e decisões por meio de outros tipos de razões não públicas. De fato, quando o assunto em questão não diz respeito aos princípios básicos constitucionais esses indivíduos possuem toda legitimidade de lidarem com ele da forma que acharem mais coerente e adequada - desde que tal forma não contradiga a Constituição. Já a Suprema Corte não possui tal prerrogativa, uma vez que a matéria com a qual lida cotidianamente é a própria Constituição. Sendo assim, apenas os valores políticos fundamentais podem ser aqueles que norteiam e justificam suas ações. De acordo com Rawls, ao aplicar exclusivamente a razão pública como fonte de suas ações, a Suprema Corte previne que a Constituição seja erodida por leis e legislações de maiorias passageiras, ou ainda possivelmente por grupos de interesses restritos detentores de poderes estratégicos. Sendo assim, a Corte é uma instância anti-majoritária por buscar o resguardo dos valores políticos fundamentais em contextos político-sociais tantas vezes instáveis e voláteis, porém, nunca se configura como anti-democrática, já que é sempre baseada na razão pública, que se fundamenta na vontade dos cidadãos e é legitimada por eles. A Constituição não é o que a Suprema Corte determina que ela seja, ao contrário, a Constituição é aquilo o que a população, quando age constitucionalmente pelas vias dos outros poderes, permite eventualmente que a Corte o diga. Nesse sentido, a Suprema Corte realiza o exercício da revisão judicial, promove debates públicos e interpreta a Constituição com o objetivo de fortalecer os princípios legitimados, compartilhados e aceitos pela sociedade. Seu papel não é o de uma instância autoritária e repressora, mas sim o de uma autoridade política legítima e democrática.

Rawls aponta que o respeito à razão pública - expressa na Constituição - e um contexto de justiça se reforçam mutuamente. Dessa forma, uma sociedade bem ordenada, publicamente

regulada por uma concepção política reconhecida, induz os próprios cidadãos a adquirirem ao longo do tempo um senso de justiça e civilidade que faz com que reforcem a autoridade constitucional. Ao mesmo tempo, as instituições de um sociedade bem-ordenada só podem funcionar adequadamente uma vez que a razão pública esteja firmemente estabelecida na conduta dos cidadãos. É exatamente nessa dinâmica, que põe em seu centro o respeito à autoridade da Constituição, por meio do exercício da razão pública, que a democracia adquire e aprofunda sua legitimidade. Sendo assim, é a justiça antes de qualquer coisa que torna um governo democrático legítimo. Nas palavras do autor:

Enfatizo a importância do papel da razão pública nessa explanação. Pois é quando os cidadãos usam e seguem essa razão que eles podem ver que suas instituições políticas e procedimentos democráticos são voluntariamente reconhecidos (Rawls, 2000, p.210).

Jürgen Habermas e a legitimidade da participação

O alemão Jürgen Habermas questiona essa primazia rawlsiana dos princípios de justiça fundamentais como fonte de legitimação política:

My critique is a constructive and immanent one (...) These theoretical decisions result in a construction of the constitutional state that accords liberal basic rights primacy over the democratic principle of legitimation. Rawls thereby fails to achieve his goal of bringing the liberties of the moderns into harmony with the liberties of the ancients (Habermas, 1995, p.110)

O que Habermas aponta é que John Rawls, ao privilegiar os princípios constitucionais como os grandes legitimadores de uma ordem democrática, se afasta do elemento que ao longo do tempo fundamentou e inspirou a democracia: a participação e soberania política popular. Habermas argumenta que um grande problema da concepção rawlsiana é que a razão pública tal como compreendida por esse autor ainda que tenha como base a idéia do bem público e ainda que permita que cidadãos justifiquem suas ações uns aos outros por meio de razões aceitas e compartilhadas por todos, a razão pública é um exercício primordialmente individual, que

baseia-se mais em intuições racionais do indivíduo do que na troca de razões entre indivíduos. Para Rawls, a racionalidade da razão pública “constituiria o resultado de uma reflexão individual: seria o resultado de um plano cujo desfecho suporia uma reflexão cuidadosa na qual o agente tenha revisto à luz de todos os fatos relevantes, como ele gostaria de implementá-los e decidir um certo curso para sua ação” (Avritzer, 2000, p.9).

Nota-se que como Habermas aponta no primeiro trecho citado, a legitimidade pautada em princípios de justiça constitucionais como propõe Rawls, garantiria as liberdades individuais e os direitos fundamentais dos cidadãos - elementos centrais da chamada liberdade dos modernos: a liberdade e individualidade liberais. No entanto, tal contexto não promoveria uma situação adequada para a inserção dos indivíduos no centro da vida pública, não propiciaria uma liberdade efetiva encontrada na participação e envolvimento político, como tanto prezavam os antigos. A proposta de Jürgen Habermas é resgatar esse âmbito em sua teoria. A idéia é somar ao ideal democrático sua fonte de legitimidade original, que reside antes de mais nada na própria sociedade: “uma política intramundana entende-se como expressão e confirmação da liberdade que resulta simultaneamente da subjetividade do indivíduo e da soberania do povo (...) Para que o Estado democrático de direito obtenha um sentido normativo capaz de apontar para além do elemento jurídico” (Habermas, 2003, p.255 e 258). Todavia, na contemporaneidade os problemas inerentes à idéia de soberania popular ficam bastante claros, pois já não é possível pensar em uma coletividade que não seja no plural - um povo não forma um sujeito único, dotado de consciência e vontade (como defenderia Rousseau) e não é capaz de agir e decidir como um todo indivisível.

Nesse sentido, a questão é entender como o autor integra esse ideal de liberdade antiga ao contexto contemporâneo, cunhado por formas de expressão social difusas e estilos de vida individualizados. Como é possível uma legitimidade democrática por meio da participação popular em sociedades complexas e pautadas por exigências legítimas de proteção e valorização do âmbito privado da vida?

É nesse contexto que o autor desenvolve sua concepção deliberativa da política - sua resposta ao problema da legitimidade democrática em sociedades modernas: “uma reinterpretação da soberania do povo só pode manifestar-se sob as condições discursivas de um

processo diferenciado de formação da opinião e da vontade” (Idem, p.260). Dessa forma, ao analisar a modernidade, Habermas identifica a existência de dois subsistemas sociais: o sistema administrativo e o sistema econômico, ambos submetidos a uma lógica racional de ação e tomada de decisão eminentemente estratégica. No subsistema econômico a lógica estratégica é pautada no dinheiro como meio de controle. Já o subsistema administrativo é organizado a partir da lógica estratégica do poder, sob o código negativo da sanção. No entanto, o autor não detém sua análise em uma estrutura sistêmica dual, ele apresenta a existência de outra esfera distinta desses subsistemas, pautada por uma lógica e uma racionalidade também diferente dos mesmos. Essa esfera situa-se no campo de interação social e é denominada por ele como “mundo da vida”: lócus das ações coletivas e práticas sociais, em que a lógica predominante não é a estratégica, mas sim a comunicativa. Ou seja, Habermas trata as ações do mundo da vida como dotadas de outro tipo de racionalidade, uma razão discursiva que precisa de uma comunidade de comunicação livre de impedimentos para se estabelecer. Os fluxos comunicativos do mundo da vida permitem que a cultura, os valores sociais e formas de vida se produzam e se reproduzam em um contexto livre e equalizador. Esse entendimento discursivo permite que se abram aos indivíduos novos horizontes de interações e interpretações (Habermas, 2003b), constituindo assim processos de entendimento racionais e abertos a respeito da comunidade que se está inserido e também da própria realidade social e histórica compartilhada. Entende-se, nesse sentido, o mundo da vida como a reprodução de um modo de socialização discursivo, através do uso público da razão, o qual se desenvolve apenas no interior dessa esfera, em contraposição ao Estado e ao mercado.

Nesse sentido, é nessa esfera de interação intersubjetiva e dialógica que Habermas identifica a fonte de legitimidade dos sistemas democráticos. Isso porque para ele, a administração burocrática estatal não é capaz sozinha de regular e organizar o âmbito social em toda sua complexidade. De fato, quando o sistema administrativo invade o espaço da ação comunicativa e a política se torna resumida a ele, perde-se a conexão com os processos de comunicação entrelaçados horizontalmente, além de ser ignorada toda uma rede de justificação social baseada nas tomadas de posições discursivas dos indivíduos no mundo da vida. Esses fatores são perdas de grande relevância para o âmbito político democrático na modernidade, pois

“a integração social, realizada politicamente, tem que passar através de um filtro discursivo” (Idem, p.46). Em outras palavras, Habermas aponta que o principal problema identificado na política das sociedades contemporâneas seria o fato de que a expansão dos sistemas administrativo e de mercado sobre o mundo da vida altera sua lógica discursiva. A predominância da racionalidade estratégica sobre a comunicativa torna a democracia mais estreita, à medida que reduz sua principal fonte de legitimidade, isto é, o livre desenvolvimento dos procedimentos comunicativos no mundo da vida, restringindo a inserção da própria sociedade na vida pública. A democracia na modernidade, não se defronta mais com obstáculos eminentemente políticos, mas sim, com imperativos sistêmicos de um sistema administrativo e econômico diferenciados:

Sistemas sistematicamente fechados não conseguem encontrar por si mesmos a linguagem comum necessária para a percepção e a articulação de medidas e aspectos relevantes para a sociedade como um todo. Para conseguir isso, encontra-se a disposição uma linguagem comum, a qual circula em toda a sociedade, sendo utilizada nas redes periféricas da esfera pública e no complexo parlamentar para o tratamento de problemas que atingem a sociedade como um todo (...) Isso tudo porque o sistema de ação político está embutido em contextos do mundo da vida. (Idem, p.84)

Podemos, portanto, compreender que a teoria deliberativa tal como desenvolvida pelo autor diz respeito ao entrelaçamento dos processos políticos estatais e o âmbito social, por meio da troca dialógica e do discurso livre e racional; é o fundamento do poder parlamentar nos fluxos comunicativos oriundos da comunidade de cidadãos; enfim, é a legitimação da política através de seu acoplamento com os temas e debates desenvolvidos nas arenas públicas. A democracia deliberativa habermasiana não interpreta a participação popular como uma atuação maciça e presencial dos indivíduos nas vias institucionais dos governos, no entanto, ela garante a abertura das instituições à influência daqueles temas relevantes na vida dos cidadãos e discutidos por eles em esferas públicas.

É importante notar que o autor propõe um fundamento de legitimidade para a democracia bastante distinto daquele rawlsiano. Isso porque não é a Constituição o elemento primordial de orientação e organização política, mas sim as preferências e opiniões dos cidadãos reveladas

discursivamente. Seria incorreto, no entanto, apontar que a teoria habermasiana ignora a legitimidade propiciada pela constituição. Habermas, assim como John Rawls, enxerga as leis e princípios de justiça como aspectos fundamentais para a organização da sociedade política. No entanto, Habermas não as dota de uma anterioridade e independência em relação a qualquer outro aspecto, como realiza Rawls. As leis exigem o assentimento fundamentado de todos, elas precisam estar atreladas ativamente à vontade popular, porém, não apenas no sentido de serem frutos do exercício da razão pública, mas principalmente por serem frutos ativos do uso público da razão por parte dos cidadãos. Isso significa que a autoridade constitucional só é legítima a medida em que deixa de ser estática e se abre a um processo contínuo de revisão e interpretação de seu conteúdo. O Estado democrático de direito, torna-se assim um projeto levado a cabo pelos seus próprios membros. O foco de Habermas, portanto, é completamente diferente do de Rawls, uma vez que para esse último a Constituição é o centro da vida política democrática. Para Habermas, a interação discursiva entre os indivíduos é o que dá vida e movimento à democracia. O próprio conceito de publicidade entre os dois autores é distinto: enquanto para Rawls o público são aqueles princípios e valores que todos podem aceitar e justificar racionalmente, para Habermas o público está na construção discursiva livre e aberta da vontade e opiniões dos indivíduos reunidos.

The public use is in a sense inscribed in reason. Publicity is the common perspective from which the citizens mutually convince one another of what is just and unjust by the force of the better argument (...) Hence, Rawls must be understood to mean that the procedure of the public use of reason remains the final court of appeal for normative statements (Habermas, 1995, p.124).

Hannah Arendt: entre o poder e a autoridade

Podemos dizer que a teoria política de Hannah Arendt apresenta como grande esforço a tentativa de resgate do que a autora denomina de “dignidade da política” em tempos modernos (Arendt, 2005). Na visão de Arendt, há um grande problema de legitimidade dessa esfera nas sociedades contemporâneas, uma vez que dois aspectos fundamentais foram perdidos: a ação conjunta como fonte de poder e a autoridade política como fonte de estabilidade e permanência do espaço público. O que se pode inferir no estudo de sua obra é que sem a existência conjunta

desses dois âmbitos a política perde seu fundamento legítimo e tende a, por um lado, tornar-se instrumentalizada (isto é, ser um mero meio para fins mais importantes), despótica e vazia de sentido; e por outro, a se tornar esfera instável e volátil, passível de ser perdida ou esquecida, transformando-se num verdadeiro “tesouro perdido” (Arendt, 2005b) . Sendo assim, é necessário compreender no que consiste esses dois aspectos tão essenciais.

O poder político, de acordo com a autora, está na capacidade humana de atuar em concordância com outros. Essa ação se expressa no agir comunicativo na esfera pública, em que se verifica a formação de uma vontade comum, orientada para o entendimento recíproco. O poder origina-se do fato de que os participantes agem tendo em vista uma orientação para o bem comum entre eles e não para o sucesso individual; ao invés de utilizarem o poder para a realização de certos fins, a ação comum produz um poder que não é nada mais que a possibilidade de preservação da própria comunidade, do espaço que existe entre as pessoas e que é compartilhado por elas.

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 velas intenções mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades. (Arendt, 2007, p. 212)

Percebe-se que o poder para Arendt além de só existir em comunidade, no agir em conjunto, é um poder comunicativo, que se produz por meio das palavras, na comunicação livre entre as partes integrantes. O debate livre e equitativo permite que os cidadãos compreendam a si mesmos e a realidade do mundo que os rodeia, gerando continuamente a própria existência da vida política de um grupo. A ação conjunta, de acordo com a autora é capaz de criar um espaço público onde a liberdade - o verdadeiro sentido da política - pode efetivamente aparecer. Entretanto, o poder e, conseqüentemente, o espaço público de liberdade que é criado por ele, é instância extremamente fugaz. Isso porque ele “aparece quando os indivíduos agem conjuntamente e desaparece no instante em que eles se dispersam” (Idem, p.212). Decorre daí que a existência de uma vida política baseada no poder da ação conjunta está sujeita, constantemente, ao perigo de ser perdida, desfeita. Não há estabilidade e duração no espaço público se os cidadãos cessam de se reunirem para trocarem suas opiniões e pontos de vista

sobre a realidade das coisas.

Viver em uma esfera política sem autoridade nem a consciência concomitante de que a fonte desta transcende o poder e os que o detêm, significa ser confrontado - sem a confiança religiosa em um começo sagrado e sem a proteção de padrões de conduta tradicionais e, portanto, auto-evidentes - com os problemas elementares da convivência humana (Arendt, 2005b, p.187).

Para a autora esse foi o grande problema da política grega: a falta de uma autoridade que fundamentasse o âmbito político, problema esse resolvido na filosofia de pensadores como Platão e Aristóteles, por meio da sujeição da política a domínios exteriores a seu âmbito.⁴

Contudo, Arendt indica que enquanto não se pode dizer que há uma solução para a volatilidade política entre os gregos - a não ser em instâncias fora da política - na história e tradição romanas encontramos uma sólida fonte de autoridade política que não transcende a seu próprio domínio. De fato, em Roma havia um acontecimento único e especial de sua vida política que representava a verdadeira fonte de sua autoridade. Tal acontecimento diz respeito ao próprio momento da fundação da cidade. Arendt aponta que participar na política significava, antes de mais nada, preservar essa fundação, esse momento peculiar de criação da comunidade. A autora sugere que o próprio conceito “autoridade” surge nesse contexto e deriva-se do verbo *augere*, que significa aumentar. Nesse caso, o que os romanos faziam em suas ações presentes era aumentar o momento da fundação, isto é, trazê-la até eles próprios, preservando-a e mantendo-a viva e atuante através do tempo. Toda autoridade presente derivava da fonte de autoridade maior: dos fundadores, que inspiravam os atos e decisões dos cidadãos e eram tidos como modelos e exemplos para suas ações. É importante ressaltar que o padrão de conduta, o elemento que confere estabilidade e permanência à esfera política do povo romano não se encontra em nenhum aspecto exterior não-político. A autoridade provém do próprio momento da criação desse povo, suas normas e tradição; é autoridade política por excelência. E, de acordo

⁴ Em Platão a política deveria se sujeitar ao governo do filósofo, uma vez que apenas esse detém o conhecimento a respeito do domínio das idéias: padrões através dos quais a *polis* seria organizada e administrada. Já Aristóteles se fundamenta na lógica privada e do domínio natural para justificar a autoridade que uns detêm sobre outros. Ambos pensadores justificam a autoridade política a partir de fora da própria vida política.

com Arendt, foi justamente isso - acima de qualquer outro aspecto - que propiciou ao Império Romano sua longa duração e permanência política por longas gerações.

Contudo, é importante ressaltar que Hannah Arendt alerta que “a característica mais proeminente dos que detém autoridade é não possuir poder” (Idem, p.164). Isso quer dizer que na autoridade reside apenas o aspecto vertical de uma comunidade política. Esse âmbito não diz respeito à ação conjunta e nem à existência de um espaço público. É apenas no exercício do poder que encontramos a possibilidade da participação e inserção dos indivíduos na política e, conseqüentemente, de uma esfera na qual impere sua própria liberdade. Sem o poder conjunto, abre-se a possibilidade de uma autoridade tornar-se despótica, autoritária - como verificamos nos governos totalitários -, além disso, a política sem a ação coletiva dos cidadãos perde seu sentido libertador e sua autonomia em relação a outras esferas da vida, sujeitando-se a elas e tornando-se um simples instrumento, um mero meio para obtenção de outros fins por parte dos indivíduos. É por essa razão que ambos elementos, o poder e a autoridade conjuntamente, são o que garantem e promovem a legitimidade de uma comunidade política.

A autora desenvolve essa concepção de forma aprofundada no livro *Sobre a revolução* (1990), em que compara os percursos políticos trilhados pela revolução francesa e a revolução americana. De acordo ela, as revoluções não são meras mudanças, elas são os únicos eventos políticos que nos confrontam com o novo começo. Dão origem a algo inteiramente novo. As revoluções dizem respeito à fundação da liberdade, por meio da constituição política. Todavia, essa liberdade não pode ser concebida apenas como uma série de salvaguardas dos indivíduos perante o Estado, ditadas pelo governo e atores políticos para o povo, de cima para baixo - mesmo que a intenção e o fundamento dessas pessoas seja o bem público, o interesse dos próprios cidadãos. A liberdade aqui é compreendida enquanto a ação política conjunta de um determinado grupo que se propõe a romper com um estado de dominação, a dizer ‘não’ a uma ordem política vigente e constituir uma nova realidade política livre e liberta, em que o poder emane dos próprios cidadãos. Para tanto, é necessário que o povo constitua seu próprio governo em um ato coletivo de fundação de uma nova ordem, através da ação conjunta dos indivíduos que se propõem a tomar o poder em suas próprias mãos. No caso americano, os colonos já vinham gerando esse poder político por meio de sua ação coletiva antes mesmo da declaração da

Independência e da elaboração da Constituição escrita. Nesse contexto, os indivíduos já constituíam sua comunidade de forma horizontal, de acordo com a sua própria vontade conjunta:

Em outras palavras, o que aconteceu na América colonial antes da revolução foi, teoricamente falando, que a ação levou à formação do poder, e que o poder foi mantido vivo e atuante pela aplicação dos instrumentos de promessa e de pacto, então recentemente descobertos. A força desse poder, engendrado pela ação e mantido pelas promessas, veio à tona quando, para grande surpresa de todas as grandes potências, as colônias, isto é, os municípios e as províncias, as comarcas e as cidades, não obstante suas numerosas diferenças venceram a guerra contra a Inglaterra. (Arendt, 1990, p.140)

Porém, o que Arendt ressalta é que apenas o poder dos indivíduos não é suficiente para garantir a permanência de um corpo político ao longo do tempo, ele não seria capaz de consolidar uma “união perpétua”, uma adequada institucionalização. O poder propicia que a fundação política seja baseada na soberania popular e promova um contexto de liberdade ativa entre os cidadãos. No entanto, o poder é instância volátil, fugaz, que se esvai assim que termina a ação conjunta, assim que os indivíduos se dispersam. Como, portanto, manter a comunidade política viva sem depender apenas do poder conjunto? Nesse sentido, Arendt aponta que além dessa esfera horizontal de geração de poder e liberdade, é necessário que haja uma instância de autoridade a partir da qual os cidadãos possam organizar suas vidas e basear suas leis e normas, tornando o regime político estável e duradouro.

A legitimidade política, nesse contexto, se expressa por meio de dois elementos básicos - a origem do poder e a autoridade. A primeira questão já está resolvida: a origem do poder é a ação conjunta dos cidadãos. Já a segunda questão é respondida por ela ao mostrar que a Constituição política elaborada e homologada pelos fundadores é o âmbito de autoridade legítimo, referência e fundamento duradouro a partir do qual as leis e as formas de conduta devem ser baseadas. Contudo, autoridade aqui não diz respeito a um âmbito absoluto e incontestável. Não há na teoria arendtiana uma confusão entre autoridade e autoritarismo. De fato, esse foi o erro francês e a lição americana para a história: enquanto a Revolução francesa procurou uma instância absoluta para fundar suas leis e para fundar o poder – permitindo, assim, uma série de abusos e violências -, a Revolução americana dissociou esses dois momentos, atribuindo todo poder ao povo e a autoridade à Constituição. Essa última, porém, não permanece

fixa e fechada, ela está constantemente e pacificamente aberta para revisão e atualização por parte dos cidadãos, por meio de uma tradição de direitos que atualiza o ato de fundação que antecedeu a existência do próprio governo. “A possibilidade de sempre voltar ao momento fundador foi, no caso dos Estados Unidos, atualizada no instituto da tradição de direitos e da revisão constitucional” (Avritzer, 2006, p.165).

Na teoria política de Hannah Arendt, assim como em John Rawls e Jürgen Habermas, a legitimidade não se concretiza por meio de uma esfera externa ao espaço político. No conceito de “autoridade”, a autora indica que não há fundamento legítimo para a política que não derive dela própria. Nesse sentido, é sugestiva e interessante a aproximação que Arendt realiza entre os dois tipos de legitimidade discutidos nesse trabalho. Isso porque ao mesmo tempo em que a autora valoriza a existência de uma autoridade legal e de um âmbito político duradouro acima das vontades e interesses privados - como propõe Rawls, por meio dos princípios básicos constitucionais; ela ainda assim, não deixa de ressaltar que o poder autêntico está na ação conjunta dos cidadãos e na participação dos indivíduos na vida política, já que eles próprios possuem a prerrogativa de constantemente atualizarem e ‘refundarem’ o corpo político através da constante revisão de sua própria constituição, por meio da re-fundação de sua própria comunidade, o que se aproxima com a idéia de legitimidade pela participação que encontramos na teoria habermasiana. Nesse complemento entre as idéias de “poder conjunto” e “autoridade” propostas por Hannah Arendt nos deparamos com uma maneira coerente e parcimoniosa de se pensar a legitimidade da democracia: formada não por uma instância puramente horizontal, baseada na prevalência da soberania popular de forma anterior e independente a qualquer outro princípio, nem apenas por um âmbito vertical, que privilegia a prevalência da justiça e das leis sobre qualquer expressão da vontade e participação do povo. A esfera política não pode abrir mão de nenhum desses aspectos, é necessário, portanto, pensar o democrático a partir dessa idéia: como uma efetiva e coerente interação entre eles.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Cícero. (2002), *Legitimidade, justiça e democracia: o novo contratualismo de Rawls*. Lua Nova, nº57.

ARENDT, Hannah. (1990), *Sobre a Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. Editora Ática, São Paulo.

_____. (2005), “Introduction into politics”. In: Kohn, J. (Ed.) *The promise of politics*. Schocken books, New York.

_____. (2005b), *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. Ed. Perspectiva, São Paulo.

_____. (2007), *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10ª Edição. Editora Forense Universitária, Rio de Janeiro.

AVRITZER, Leonardo. (2006), “Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt”. Revista Lua Nova, 68: 147-167.

_____. (2000), “Teoria democrática e deliberação pública em Habermas e Rawls”.

DIANA, Andréia Regina da Silva. (2006), *Uma defesa da razão pública no liberalismo político de John Rawls*. Brasília: Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

HABERMAS, Jürgen. (1995), “Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No. 3: 109-131.

_____. **(2003),** *Direito e Democracia volume II*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2ª Edição, Ed. Tempo brasileiro, Rio de Janeiro.

RAWLS, John. (1997), “The Idea of public reason”. In: Bohman, J. & Rehg, W. (Ed.) *Deliberative Democracy, essays on Reason and Politics*. The MIT Press, Cambridge, Massachussetts.

_____. **(2000),** *O Liberalismo Político: Três idéias Centrais*. Tradução de Álvaro de Vitta. Editora Ática, São Paulo.

_____. **(2002),** *Uma teoria da justiça*. 2ª Edição. Editora Martins Fontes. São Paulo.