

Fundamentação do Estado e reconstrução da legitimidade, facticidade, validade e poder comunicativo.

Prof. Dr. José Marcos Miné Vanzella

Resumo: O presente ensaio tem por objetivo reconstruir as condições de legitimidade do Estado democrático de Direito. Inicia expondo o sentido ético-moral da fundamentação clássica. Apresenta o desengate ético da política e economia modernas através das abordagens “realistas” de Maquiavel, Marx e Foucault. Aborda o esforço de reconstrução da legitimidade entre facticidade e validade, direito e democracia de Habermas. Propõe uma compreensão dialética entre a facticidade das teorias modernas e uma nova compreensão de validade, que procura fundamentar legitimidade crítica da ordem política. Mostra as conexões entre Estado de direito, poder administrativo e poder comunicativo social.

Palavras chaves: Direito; Estado, legitimidade, validade e agir comunicativo.

Abstract: This essay aims to reconstruct the conditions of legitimacy of the democratic rule of law. Starts exposing the ethical-moral sense of classical reasoning. Presents ethical disengagement from politics and modern economy through "realistic" approaches of Machiavelli, Marx and Foucault. Approach the reconstruction effort of legitimacy between facticity and validity, law and democracy of Habermas. Proposes a dialectical understanding between the facticity of modern theories and a new understanding of validity, which seeks to base critical legitimacy of the political order. Shows the connections between the rule of law, administrative authorities and communicative social power.

Key words: Law; State, legitimacy, validity and communicative action.

Introdução

A questão que motiva este ensaio filosófico é: como reconstruir as condições de legitimidade do Estado democrático de Direito a partir do pensamento de Habermas? Ela se justifica em função das crises de legitimidade que os Estados enfrentam atualmente. O trabalho tem por objetivo contribuir com uma melhor compreensão do Estado democrático e sua relação com a esfera pública.

Num primeiro momento, procuraremos retomar o sentido ético-moral da fundamentação clássica. Em seguida apresentaremos o desengate ético da política e economia modernas através das abordagens “realistas” de Maquiavel, Marx e Foucault. Por fim, abordaremos o esforço de reconstrução da legitimidade do Direito proposto por Habermas, através da apresentação dos engates entre as categorias: de facticidade e validade, direito e democracia, agir comunicativo e agir estratégico, finalizando com a relação entre poder administrativo e esfera pública.

1 O sentido ético-moral da fundamentação clássica do Estado

Iniciamos nossa abordagem de reconstrução da questão da legitimidade da ordem política, retornando a filosofia dos Clássicos, para posterior confronto com o pensamento moderno e elaboração de Habermas. Desta feita abordaremos o sentido dado à ordem política por Platão e Aristóteles.

Não é por acaso que a obra “A República” de Platão tenha por subtítulo “ou da Justiça”. No preâmbulo, escrito José Antônio Munhoz, encontra-se o seguinte comentário: “sua conclusão – pela qual assentará as razões do Estado legítimo – descobre toda a riqueza de seu pensamento filosófico e de seu profundo amor a justiça.” (1977, p. 655) Platão desdobra a questão da república com base na pergunta pela justiça como fio condutor. Em seu pensamento a justiça é o fundamento da boa ordem da República. Ele a entende, porém como virtude sediada no sujeito, ligada a sabedoria, como se depreende desde o início de seu diálogo com Transimaco: Por conseguinte, o homem bom e sábio não desejará obter vantagem sobre seu semelhante, senão sobre seu dessemelhante e contrário. [...] Mas o homem mau procurará obtê-la sobre seu semelhante e contrário.” (PLATÃO 1977, p. 680) O homem bom e sábio é capaz de exercer a justiça, não procurando obter vantagem sobre seu semelhante. Porém, pode se sobrepor ao escravo e ao estrangeiro o que não é aceitável hoje. Platão não tem a ideia, cristã e posteriormente moderna da igual dignidade humana, como condição da relação de justiça com os diferentes. Ao sediar o exercício da justiça na pessoa do sábio ele a mantém no plano da abordagem ética, subordinando a boa ordem política à virtude do bom governante, que distribui a justiça. Entendendo que a justiça é uma virtude da alma e a injustiça um vício. Platão afirma: “Então, divino Transímaco, a injustiça não é nunca mais proveitosa que a justiça.” (PLATÃO 1977, p. 683) Daí sua ocupação com a educação como nos adverte o comentarista: [...] com a reta educação do indivíduo fundamenta-se, a realidade da justiça como suprema pauta moral (MUNHOZ 1977, p. 655). Neste sentido a legitimidade da ordem política está fundada na virtude do governante. A melhoria da cidade exige a atenção à educação daqueles que irão governar. A relação de governo é entendida numa perspectiva de mando, justificada numa pretensa diferença de saber.

Aristóteles, por sua vez também funda a própria sociabilidade do homem em sua natureza. As sociedades e cidades-estado seriam auto-suficientes, para prover os bens necessários a vida boa. (Cf. ARISTÓTELES, 1977, p. 1412) Apesar das limitações,

hoje evidentes de sua concepção de natureza humana, torna-se explícito o sentido ético da sociedade que se funda na justiça e se orienta para a vida boa:

Por conseguinte, o impulso a formar uma comunidade desta espécie está presente em todos os homens por natureza,[...]. Pois assim como o homem é o maior dos animais uma vez que se tenha aperfeiçoado, assim também é o pior de todos quando se aparta da lei e da justiça. Já que a injustiça é mais perniciosa quando está em posse de armas e o homem tem nascido com a posse dessas armas e com o uso da sabedoria e da virtude que é possível empregar inteiramente com finalidades opostas. (ARISTÓTELES, 1977, p. 1413)

Aristóteles apresenta a sociabilidade como condição natural do próprio homem, baseada na justiça, sem a qual o mesmo se degrada no mais vil dos animais. É na sociedade que o homem se aperfeiçoa e atinge sua finalidade que é o bem humano. “Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar.” (ARISTÓTELES, 1995, p. 222) Essa imagem do homem concebida pela cultura clássica é bem descrita na seguinte passagem de Henrique Claudio de Lima Vaz:

“O homem como animal que fala e discorre (*Zôon logikon*) e o homem como animal político (*Zoon politicon*). Esses dois traços estão, de resto, em estreita correlação, pois só enquanto dotado do logos o homem é capaz de entrar em relação consensual com seu semelhante e instituir a comunidade política. E a vida política (*bios politicos*), vida humana por excelência segundo a concepção clássica, se exerce pela livre submissão ao logos codificado com leis justas (*nomoi*).” (1999, p. 27)

Aristóteles como Platão, também possui uma visão particular da natureza humana que remete as diferenças entre os homens a essa natureza, justificando as discriminações em detrimento da dimensão universal comum. Maria do Carmo B. Faria salienta: “As relações de poder que se estabelecem fundadas nessa natureza são, por isso mesmo, legítimas. Daí porque Aristóteles aceita tão tranquilamente, como até mesmo necessária, a existência de escravos.” (2006, p.60) Conforme nossa comentadora, na concepção de Aristóteles: “a sociedade racionalmente organizada é aquela que permitirá aos seus cidadãos o maior grau de realização e felicidade.” (p. 61) Os antigos atêm-se fundamentalmente ao sentido ético do Estado, a partir de um quadro teórico metafísico. Como afirma Werner Jaeger: “Assim, a única forma de pensamento político reconhecida primitivamente por Aristóteles foi a que lhe transmitiu Platão, a utopia, Aristóteles buscava o ideal absoluto, que não se encontra na experiência.” (1984, p. 302) Os clássicos pintam o Estado como entendem que deve ser a partir de uma metafísica hierarquizada. Mostram-se aos olhos de hoje como legitimadores de uma dominação veladamente arbitrária, pois travestida de ordem racional e natural.

2 O desengate ético da economia e política modernas

Já nos anos de 1500, Maquiavel em Florença descreve uma prática política, que por sua vez produz uma forma nova de teorizar. Ele rompe com o pensamento anterior, que trata a política como ela deveria ser a partir de valores éticos. Passa a abordar a política através de seu método de investigação empírica, que pretende descrever o seu funcionamento. Ganha relevância a descrição da questão do poder. É particularmente importante no capítulo IX de “O Príncipe” a descrição daqueles que alcançam o principado pelo crime. É emblemático o caso de Amílcar, em suas palavras: “E a um sinal combinado fez que seus soldados matassem todos os senadores e os homens mais ricos da cidade. Mortos estes, apoderou-se do governo daquela cidade e o conservou sem nenhuma hostilidade por parte dos cidadãos.” (1987, p. 36) Mostrando outros casos lança a seguinte conclusão:

Creio que isto seja consequência de serem as crueldades mal ou Bem praticadas. Bem usadas se podem chamar aquelas (se é que se pode dizer bem do mal) que são feitas, de uma só vez, pela necessidade de prover alguém à própria segurança, e depois são postas à margem, transformando-se o mais possível em vantagem para os súditos. Mal usadas são as que, ainda que a princípio sejam poucas, em vez de extinguirem-se crescem com o tempo. (MAQUIAVEL, 1987, p.38)

Fica claro nesta passagem que a política desconecta-se da ética em oposição à compreensão dos antigos. Há por isso uma afirmação pragmática da eficácia da ação, que se sobrepõe ao julgamento ético. A efetividade do domínio político fala mais alto que sua legitimidade. Trata-se de uma facticidade que se sobrepõe a dimensão da validade. É importante notar que Maquiavel entende que para estabilizar-se o poder precisa de boas leis, mas é a efetividade da *virtú* e da *fortuna* que garantem o êxito da ação política, não a sua correção normativa. O florentino representa um avanço significativo no realismo político, que chamamos de abordagem objetivista.

Marx apresenta o Estado como um instrumento do exercício da dominação burguesa. Ele desconfia dessa moralidade “Burguesa” e entende que por detrás dessa aparente racionalidade, está a irracionalidade contraditória da dominação do capital. Descrevendo a sociedade como profundamente dividida entre, a burguesia detentora dos meios de produção e os proletariados obrigados a vender sua força de trabalho aos primeiros. O Estado burguês é considerado um aparelho ideológico para a manutenção da espoliação capitalista criando leis e mantendo o monopólio da violência. A ideologia assume as formas jurídicas, políticas, religiosas e artísticas ou filosóficas, em seu sentido forte é um conjunto de instituições que além de cegarem as massas, sustentam

concretamente a dominação do Capital e a coisificação do ser humano. (Cf. MARX 1987 p. 30) Sua compreensão envolve o concurso da filosofia e das ciências, especialmente das ciências sociais, que têm a função de desmascarar a ideologia. Marx produz uma mudança no paradigma filosófico ao introduzir o conceito de práxis histórica, o qual envolve a crítica da ideologia e a ação libertária. Fala da própria superação da filosofia pela ciência da história que sintetiza o teórico e o prático, na articulação entre a filosofia as várias ciências e a ação revolucionária. (MESZÁROS, 1993) Nessa perspectiva o Estado real é o Estado burguês de seu tempo, instrumento da dominação, por isso, Marx não considera o Estado legítimo, mas um aparelho social a ser conquistado pelos operários como um instrumento estratégico da luta de classes. Marx apresenta um avanço na compreensão da objetividade e da facticidade da organização política do Estado Burguês, pela mediação entre filosofia e ciências sociais, sua abordagem não é desprovida de sentido ético esse porém projeta-se na perspectiva do que deve ser para além do Estado burguês. Atualmente Meszáros em seu livro “Para além do Capital” dedica o décimo sexto capítulo ao tema: “A taxa de utilização decrescente e o Estado Capitalista: Administração da crise e auto-reprodução destrutiva do capital” (2002, p. 675ss) A legitimidade do Estado capitalista sucumbe sob o destino da auto-reprodução destrutiva do capital. A abordagem objetivista não legitima o Estado Já no final de seu livro, quando trata do Estado pós-revolucionário ele afirma:

É aqui que podemos observar a desconcertante “nova circularidade” que existe entre a “sociedade civil” pós-revolucionária e sua divisão do trabalho, de um lado, e o Estado proletário de outro. Os vários setores do trabalho fragmentado e internamente dividido necessitam da proteção do Estado por um longo tempo após a revolução, não apenas contra as classes dominantes anteriores, mas também uns contra os outros, no interior da estrutura da ainda prevalecente divisão social do trabalho. (2002, p. 1059)

Mészáros mantém o Estado preso numa relação de filosofia mentalista onde os grupos disputam estrategicamente o poder, a partir da divisão do trabalho. Os agentes, não são vistos como capazes de se entender, mas apenas como oponentes que lutam para sobrepor seus interesses. O sentido ético não consegue conectar-se com a força normativa do Estado, pois o justo sucumbe aos interesses fragmentados. A teoria ética que denuncia o capital sucumbe ao determinismo dos interesses da divisão do trabalho.

Por seu turno Michel Foucault desenvolve uma importante crítica do poder. Apartando-se da questão da ideologia ele dirige-se à microfísica do poder mostrando como: “Homens dominam outros homens e é assim que nasce a diferença de valores,

classes dominam classes e é assim que nasce a idéia de liberdade”. (1986, p.24-25) Sua abordagem da clínica, denuncia como a sociedade domina o louco, (FOUCAULT, 1998). Em “Vigiar e punir” denuncia o poder disciplinar (2000) Colocando sob suspeita as instituições modernas as normas aparecem como manifestações do poder:

É a regra que permite que seja feita violência à violência e que uma outra dominação possa dobrar aqueles que dominam. [...] O grande jogo da história será de quem se apoderar das regras [...] de quem se disfarçar para pervertê-las e utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto. (1986, p.25)

Como se vê, as regras são meros instrumentos de dominação, o próprio saber é nivelado como expressão de poder, pois Foucault arma sua metodologia para pegar exercício da dominação em fragrante. Sua objetividade, porém, não deixa de ser problemática, como afirma Habermas:

Foucault: [...] desdiferencia a vontade de saber de uma vontade de poder que deve ser inerente a *todos* os discursos [...] o ‘dispositivo da verdade’ aparece agora como um entre muitos ‘dispositivos de poder’. Assim *oculta*, a proveniência do conceito de poder do conceito de vontade de verdade e de saber, pertencente à crítica da metafísica, explica também a utilização sistematicamente ambígua da categoria de ‘poder’ (2002, p. 378)

Foucault não mostra a origem da categoria de poder que pertence a crítica da metafísica. Porém na antiga metafísica era possível conectar uma ação contra um poder ilegítimo a uma exigência ética. Segundo Habermas, na perspectiva do francês; “*Todo* contrapoder move-se no horizonte de poder combatido por ele e transforma-se, tão logo saia vitorioso, em um complexo de poder que provoca um outro contrapoder.” (2002, p.393) A historiografia genealógica de Foucault fica presa na ausência de legitimidade que acaba num autodesmentido relativista, que não consegue justificar porque se deve denunciar a dominação e lutar contra ela se ao final das contas tudo termina em nova expressão de dominação. É neste clima de denuncia das instituições que o problema da legitimidade do Estado deve ser colocado.

3 A reconstrução da legitimidade entre facticidade e validade, direito e democracia

Habermas entende que só no âmbito da tensão entre facticidade e validade é que a questão da legitimidade direitos pode ser adequadamente pensada. Só após a explicitação do agir comunicativo pode-se refletir adequadamente sobre os juízos pragmáticos funcionais, éticos e morais que são constitutivos do *médium* do direito. Segundo o autor: “princípios normativistas correm o risco de perder o contato com a realidade social, e princípios objetivistas, deixam fora de foco qualquer aspecto normativo, [...]” (1997a, p. 23) Porém, se guardadas as devidas reservas vindas das

abordagens desmascaradoras do capital e do poder, pode-se manter a partir da teoria do agir comunicativo a suposição: “Direito associação de membros livres e iguais, cuja coesão resulta simultaneamente da ameaça de sanções externas e da suposição de um acordo racional motivado.” (1997a, p. 25) Neste sentido a abordagem do direito passa a ser dupla podendo referir-se tanto a facticidade da validade social, quanto a pretensão de reconhecimento normativo. (Cf. p. 51) Porém apesar dos dois enfoques, para Habermas “Considerada em sentido amplo, como um mundo da vida estruturado simbolicamente, a sociedade se forma e se reproduz apenas através do agir comunicativo” (1990, p. 97) A questão da legitimidade do direito deve ser abordada a partir do enfoque comunicativo, sem que esse perca o contato com a perspectiva objetivista. Nestes termos, segundo nosso autor a pessoa que age comunicativamente, “se situa no nível de expectativas obrigatórias de comportamento em relação às quais se supõe um acordo racionalmente motivado entre parceiros jurídicos.” (1997a, p. 52) Segundo nosso autor: “O mundo como síntese de possíveis fatos só se constitui para uma comunidade de interpretação cujos membros se entendem entre si sobre algo no mundo, no interior de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente.” (p. 31) Neste sentido, o entendimento, precede e é condição de qualquer agir estratégico. Porém, os falantes podem dizer sim ou não na comunicação, contudo: os pressupostos comunicativos [...] têm de ser admitidos *factualmente* por todos os participantes todas as vezes que desejarem entrar numa argumentação, com pretensões de verdade ou validade. (p. 34) Habermas demonstra essa tese no capítulo III de sua vasta obra Teoria do Agir comunicativo. (2012) Segundo nosso autor o acordo obtido comunicativamente é medido pelo reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis, neste sentido:

Essas tomadas de posição são indicativas de que o consenso é precário e guarda sempre em si a possibilidade do dissenso. Entretanto: “A motivação oracional para o acordo que se apoia sobre o “poder dizer não”, tem certamente a vantagem de uma estabilização *não-violenta* de expectativas de comportamento”. (1997a, p. 40)

A questão que agora se coloca a partir de Habermas é a seguinte: como é possível surgir ordem social, legítima, a partir de processos de formação de consenso que se encontram ameaçados por uma tensão explosiva entre facticidade e validade? Neste sentido ele nos dá uma importante indicação: “Quando, porém, um ator deseja entender-se com outros atores sobre condições a serem preenchidas em comum para que tenha sucesso em suas ações, a regra amarra a sua ‘vontade livre’ através de uma

pretensão de validade deontológica.” (1997a, p. 51) Neste sentido a permissão para a coerção jurídica é deduzida de uma expectativa *de legitimidade* vinda da vontade livre. Porém como vimos com Marx e Foucault essa compreensão pode ser desmentida através de fatos sociais externos que interferem no sistema jurídico. Habermas não se esquece que: “Sociedades modernas são integradas não somente através de valores, normas e processos de entendimento, mas também sistemicamente, através de mercados e do poder administrativo”. (1997a, p. 61) Por esse motivo: “Com muita frequência o direito confere a aparência de legitimidade ao poder ilegítimo” (1997a, p. 62) Entretanto, como vimos na crítica à Foucault, esse juízo ético de um poder ilegítimo só pode ser coerentemente alcançado numa abordagem que tendo objetividade não descarte seu teor normativo. Um poder só pode ser considerado ilegítimo, se confrontado com uma pretensão de legitimidade. Apoiando-se em Habermas, Rainer Forst também afirma que o direito se distingue de todos os meios sociais por estar ligado as três fontes de integração social, solidariedade social, dinheiro e poder, para ele:

Assim, o direito é uma espécie de meio geral que abrange todas as bases do sistema e da sociedade, transformando a comunicação do mundo da vida e a formação de vontade social em uma linguagem capaz de ser compreendida em sistemas diferenciados. (2009, p.181)

O direito é visto não apenas em sua ligação com o poder e o dinheiro, mas em sua tripla conexão que também envolve a solidariedade social. Neste sentido pode-se entender como o direito moderno estrutura-se a partir de um sistema de normas positivas e impositivas que pretendem garantir a liberdade e estão associadas a uma pretensão de legitimidade e não apenas a dominação. (Cf. 1997b, p.307) Portanto, facticidade e validade ficam entrelaçadas nesta abordagem normativa do direito. É importante entender que por articular interesses econômicos, poder, auto-compreensão ética e moral, o direito moderno é em parte funcional e em parte comunicativo. Se por um lado a abordagem objetivista e sistêmica não é suficiente, por outro lado a abordagem ético-moral também não o é.

Na compreensão habermasiana o nexos interno com agir comunicativo, supera a concorrência entre direitos humanos e soberania do povo, ambos são fundamentais para legitimar o direito. Por isso: “A legitimidade do direito deve ser compatível com os princípios morais da justiça e da solidariedade universal bem como com os princípios éticos de uma conduta de vida auto-responsável.” (1997a 132-133) O ponto de partida é a constituição da autonomia do cidadão, na qual o *ethos* passa pelo crivo de

fundamentações pós-tradicionais. “Através do *médium* de leis gerais e abstratas, a vontade unificada dos cidadãos está ligada a um processo de legislação democrática que exclui *per se* todos os interesses não-universalizáveis.” (p.135-136) Habermas esclarece então o nexos interno entre a soberania do povo e direitos humanos que não reside simplesmente na autonomia política, mas em seu conteúdo normativo, neste sentido a decisão da maioria tem que ser compatível com os princípios morais e éticos. (Cf. p.137) Neste sentido também se esclarece o sentido da cooriginalidade da autonomia privada e pública o qual ensina “serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos.” (p.139) A autonomia privada e pública, bem como seus limites é definida no mesmo processo do exercício autônomo da autonomia política, visto que os direitos privados são intersubjetivos, constituídos no *médium* do próprio direito. O princípio da democracia, que não pode ser opor aos direitos humanos tem que preservar cada um dos parceiros do direito. O modo de fazê-lo é garantindo para cada um os mesmos direitos fundamentais. Habermas exprime o princípio da democracia na seguinte forma: “Que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normalização discursiva.” (p.145) Nesta perspectiva liberdades públicas e privadas não se opõe, pois a liberação do arbítrio dos atores orientados pelo sucesso, na obrigação do agir orientado pelo entendimento constitui apenas o verso da medalha da coordenação da ação por intermédio de leis. (Cf. p.155) São os próprios civis que decidem como devem ser os direitos. Os direitos políticos fundamentais têm que institucionalizar o uso público das liberdades comunicativas *na forma* de direitos subjetivos, direitos públicos e privados possuem, portanto um nexos interno.

Uma vez que se compreende o sentido da conexão interna entre direitos humanos e democracia, autonomia pública e privada, no horizonte dialético entre facticidade e validade cumpre esclarecer a conexão entre Estado de direito, poder administrativo e poder comunicativo. Iniciamos pois pela compreensão da necessidade do Estado de direito segundo Habermas:

O Estado é necessário como poder de organização, de sanção e de execução, porque os direitos (individuais, políticos e sociais) tem que ser implantados, porque a comunidade de direitos necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade e porque a formação da vontade política cria programas que tem que ser implementados. (1997a, p. 171)

Pode-se verificar que o papel do Estado aponta para um conjunto de prestações de serviços à população. Em nosso contexto a soberania do povo, não se identifica com

o poder administrativo, antes “se retira para os círculos de comunicação de foros e corporações, de certa forma destituídos de sujeito. Somente nesta forma anônima o poder comunicativamente diluído pode ligar o poder administrativo do aparelho estatal à vontade dos cidadãos.” (1997a, p. 173) Essa ligação, porém, é intermitente. Situado perante uma esfera pública mais ampla e independente o poder administrativo pode distanciar-se dela. Contudo para Habermas; A produção de um direito legítimo implica a mobilização das liberdades comunicativas dos cidadãos (p.185) Se o poder da administração do Estado, constituído conforme o direito, não estiver apoiado num poder comunicativo normatizador, a fonte da justiça, da qual o direito extrai sua legitimidade, secará. (p.186) Isso significa que os condicionamentos sistêmicos, da lógica do poder e do dinheiro podem produzir a dominação. Porém, Habermas entende que o fenômeno “básico do poder é o potencial de uma *vontade comum* formada numa comunicação não coagida.” (p. 187) Esse poder comunicativo legitimador é disputado pelas organizações nos Estados. Quando a opinião pública se manifesta com veemência e as manifestações tomam as ruas, elas podem orientar, mas não substituir as ações do Estado fazendo frente aos condicionamentos sistêmicos do poder e do dinheiro.

O direito ultrapassa as fronteiras dos discursos de justiça e inclui problemas de auto-entendimento e de compensação de interesses. A prática de *entendimento* distingue-se da prática de *negociação*: “Enquanto um acordo racionalmente motivado se apoia em argumentos que convencem da mesma maneira todos os partidos, um compromisso pode ser aceito por diferentes partidos por razões diferentes.” (p. 207) Porém é preciso supor que os programas negociados e obtidos discursivamente podem ser justificados moralmente.

O direito constitui o poder político e vice-versa. Isso cria entre ambos um nexos que abre e perpetua a possibilidade latente de uma instrumentalização do direito para o emprego estratégico do poder. [...] No entanto essas relações de troca alimentam-se de uma normalização legítima do direito, a qual, conforme vimos, tem parentesco com a formação do poder comunicativo. (1997a, 211-212)

Apesar do reconhecimento dos condicionamentos da lógica do poder e da economia, não se pode esquecer que o direito também é fruto do entendimento racionalmente motivado. Habermas lembra os tipos de jogos de linguagem que estão na base do direito: “Em negociações [...] pode formar-se uma vontade geral *agregada*; em discursos hermenêuticos de auto entendimento, uma vontade geral *autêntica*; em discursos morais de fundamentação uma vontade geral *autônoma*.” (1997a, p. 225)

Entretanto esses processos genéticos do direito exigem ainda que “os discursos conduzidos representativamente sejam porosos e sensíveis aos estímulos, temas e contribuições informais e argumentos fornecidos por uma esfera pública pluralista.” (p.227) Essa relação de porosidade à esfera pública é importante fonte de legitimidade do direito, pois nela manifesta-se a soberania do povo. Deste modo o poder administrativo conecta-se com o poder comunicativo, tanto pelos discursos internos de negociações, auto-entendimento e morais, como pelas manifestações externas da opinião pública e da vontade.

Conclusão

Finalizando nosso breve ensaio podemos constatar que no passado a legitimidade da ordem política baseava-se numa visão ético-moral da mesma, pautando-se pelo ideal de Estado. Nosso pequeno esboço histórico mostrou num segundo momento o desengate ético da política e economia modernas através das abordagens “realistas” da política iniciadas por Maquiavel que apresenta a “lógica do poder”, a crítica de Marx ao aparelhamento capitalista do Estado, que revela os interesses capitalistas subjacentes ao mesmo e a refinada análise do poder de Foucault que desmascara os processos de dominação nas instituições. Vimos que essas críticas acabam presas na perspectiva instrumentalista, da luta de classes ou do poder, que inviabiliza uma fundamentação da legitimidade. Num terceiro momento abordamos o esforço de reconstrução da legitimidade entre facticidade e validade, apresentando a insuficiência das abordagens objetivistas e meramente normativas. Também colocamos em foco a partir de Habermas o nexos interno entre Direito e democracia, na preservação dos direitos humanos e na cooriginalidade entre liberdades públicas e privadas. Assim apresentamos uma nova compreensão de validade, que procura fundamentar ao mesmo tempo uma legitimidade crítica da ordem política e a necessidade de sua reforma, levando em conta seus condicionamentos objetivistas. Por fim no quarto momento mostramos as conexões entre Estado de direito, poder administrativo e poder comunicativo. Mostramos que o poder administrativo é necessário e não pode ser substituído por vários motivos. E que o Estado na se legitima em permanente oposição à esfera pública. Desse modo afirma-se uma compreensão de cidadania crítica e poder administrativo poroso à esfera pública.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Obras completas*. Trad. Francisco de P. Samaranch, Madrid 1977.

-----. *A ética*. Tradução de Cássio M. Fonseca. São Paulo: Edições de Ouro, 1995.

FORST, Rainer Jürgen Habermas: Facticidade e Validade. In FRANKENBER, Günter & MOREIRA, Luiz Jürgen Habermas, *80 anos Direito e Democracia* Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal 1986.

-----. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense universitária.

-----. *Vigiar e punir* Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2007

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*, Trad. Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.

-----. *Direito e Democracia* entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, 2 v, 1997 a b.

-----. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes 2002.

-----. *Teoria do agir comunicativo*. Trad. Paulo Astor Soethe & Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2 v, 2012.

JAEGER, Werner *Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

MAQUIAVEL, Nicolau O príncipe. *Os pensadores*. Trad. Livio Xavier. São Paulo: Nova cultural 1987.

MARX, Karl Para a crítica da economia política. Trad. José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. *Os Pensadores* São Paulo: Nova Cultural 1987.

MESZÁROS, István *Ensaios de negação e afirmação*. Ed. Ensaio, 1993

-----. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. Trad. Paulo César Castanheira & Sérgio Lessa. Campinas: UNICAMP & Boitempo. 2002.

MUNHOZ, J. Antônio *Preâmbulo à República de Platão* in PLATÃO. *Obras completas*. Trad. Maria Araújo et alii, Madrid 1977.

PLATÃO. *Obras completas*. Trad. Maria Araújo et alii, Madrid 1977.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Escritos de filosofia IV* Introdução à Ética filosófica I. São Paulo: Loyola 1999.