

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA – IPOL
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA – MESTRADO ACADÊMICO

PODER, SUJEITO E INSTITUIÇÕES: REFLEXÕES A PARTIR DAS TEORIAS DA
AÇÃO DE HANNAH ARENDT E JÜRGEN HABERMAS

FELIPE DE LEMOS CABRAL

2012

FELIPE DE LEMOS CABRAL

PODER, SUJEITO E INSTITUIÇÕES: REFLEXÕES A PARTIR DAS TEORIAS DA
AÇÃO DE HANNAH ARENDT E JÜRGEN HABERMAS

Dissertação apresentada ao Curso de
Mestrado Acadêmico do Instituto de
Ciência Política da Universidade de
Brasília, como requisito à obtenção do
título de Mestre em Ciência Política.

LINHA DE PESQUISA: TRANSFORMAÇÕES E IMPASSES NAS DEMOCRACIAS
CONTEMPORÂNEAS

ORIENTADOR: PROF. DR. PAULO CÉSAR NASCIMENTO

BRASÍLIA
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA – IPOL
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA – MESTRADO ACADÊMICO
2012

DEDICATÓRIA

Para meus pais, Ana e Moisés, que me deram a vida e as condições de realizar esse trabalho, com apoio incondicional, minha esposa, Karine, que esteve ao meu lado sempre e minha irmã, Karina, grande amiga. Aos meus amigos, especialmente Eryc e Thiago, que compartilharam comigo todas as inquietações desse trabalho e Marco, amigo para toda hora; meus alunos, ex-alunos, colegas de trabalho e ex-professores, com afeto.

AGRADECIMENTOS

Obrigado a todos os professores do curso de pós-graduação em Ciência Política da Universidade de Brasília pelo conhecimento compartilhado.

Obrigado ao orientador Professor Dr. Paulo César Nascimento pelo apoio, confiança e preciosa colaboração nesse trabalho.

Obrigado a todos os colegas do curso de Mestrado Acadêmico do Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília, pelas proveitosas discussões e aos funcionários do IPOL pelo apoio oferecido.

RESUMO

O presente trabalho procura estudar, de forma comparativa, o trabalho de Hannah Arendt e Jürgen Habermas, a fim de fornecer um quadro geral de sua teoria da ação comunicativa. A construção desse quadro geral da teoria, através de nossa pesquisa, se baseia na análise de alguns eixos estruturantes da obra dos autores, a saber: o espaço público, a teoria do poder, o sujeito participante e as instituições correspondentes. A partir da revisão detalhada de cada item escolhido nos capítulos iniciais e presente no trabalho de cada autor, procedemos a uma comparação crítica dos dados fornecidos pela teoria. O confronto das características apresentadas por cada teoria é balizado pela análise de outros autores escolhidos, críticos de um ou mais aspectos da teoria da ação comunicativa apresentado por Arendt e/ou Habermas. No capítulo final e na conclusão, a pesquisa procura delinear um esboço dos dois modelos apresentados, baseado em todas as discussões teóricas anteriores, e fornecer elementos teóricos para a construção de uma renovação da participação política.

Palavras chave: espaço público, instituições, participação, poder, política.

ABSTRACT

The present research intends to study, in a comparative way, the work of Hannah Arendt and Jürgen Habermas, in order to produce a general table of their communicative action theory. The construction of this general theoretical table, through our research, is based on the analysis of some structuring axis of the author's works, in resume: the public space, the theory of power, the participant subject and the correspondent institutions. Through the detailed reveal each chosen item in the initial chapters and present on the work of the authors, we proceed a critical comparison between the data given by the theory. The confrontation of the characteristics showed by any theory is bounded for the analysis of other chosen authors, critics of one or more aspects of Arendt and/or Habermas communicative action theory. In the final chapter and the conclusion, the research tries to drawn an draft of the two models presented, based on all the theoretical initial discussions, and gives theoretical elements to the construction of a renewal of the politics participation.

Keywords: institutions, public space, participation, politics, power.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I – CARACTERIZAÇÃO DA ESFERA PÚBLICA NOS MODELOS DE HABERMAS E ARENDT	16
1.1 A política como atividade dos homens: o espaço da política em Hannah Arendt ..	16
1.2 A esfera pública moderna de Jürgen Habermas	22
CAPÍTULO II – TEORIA DA AÇÃO EM HANNAH ARENDT	29
2.1 Sobre o poder e o agir em conjunto	29
2.2 O sujeito atuante	35
2.3 As instituições e a permanência da ação comunicativa no tempo	43
CAPÍTULO III - TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA EM JÜRGEN HABERMAS	52
3.1 Modelos de circulação do poder em sociedades complexas	52
3.2 Razão e intersubjetividade	60
3.3 O Estado de direito e a instituição da ordem jurídica	69
CAPÍTULO IV - DOIS PROJETOS DE DEMOCRACIA: AS CONTRIBUIÇÕES DE ARENDT E HABERMAS À PARTICIPAÇÃO POLÍTICA	79
CONCLUSÃO	94
BIBLIOGRAFIA	100

“As aproximações e os nivelamentos são características de olhos fracos”

Nietzsche, A Gaia Ciência

INTRODUÇÃO

As teorias sobre a participação política desenvolvidas no século XX são de certa forma uma reação aos problemas apresentados pela forma tradicional de pensar a política, introduzidos a partir das revoluções burguesas dos séculos anteriores. As instituições liberais tradicionais, baseadas no direito individual, apresentaram sérios limites à participação ativa da sociedade civil em diferentes momentos da história política moderna. Mesmo a crescente inclusão de atores excluídos nos primeiros momentos de florescimento da democracia no Ocidente, não tem conseguido, de maneira eficaz, desenvolver a política como forma legítima de coordenação da ação por parte da sociedade. A representatividade do voto tem sido questionada, por diversos atores da sociedade, que consideram ilegítimas várias posições dos atores legais do Estado de direito. A necessidade de encontrarmos formas de inclusão das massas na política, sem, no entanto, voltarmos a um tipo de ação pautada no Estado de exceção, coloca o problema para a discussão e o debate, de forma que novos meios e novos objetos para a política sejam possíveis.

Considerando a complexidade do problema, o debate entre diversos autores sobre o tema é extenso. O objetivo deste trabalho é analisar alguns modelos teóricos que compõem a literatura sobre espaço de participação política dentro da sociedade. Especificamente, pretendemos colocar em perspectiva os trabalhos elaborados por dois dos maiores pensadores políticos do século XX, Hannah Arendt e Jürgen Habermas. A partir de seus trabalhos, pesquisaremos elementos que sejam capazes de aprofundar algumas questões específicas no debate teórico entre os dois e que possam incrementar o conhecimento sobre as características desses espaços de participação democrática, cada vez mais necessários em um contexto de frustração com o modo tradicional de se fazer e pensar política.

Ao conceituar a esfera pública historicamente como lugar da participação política, Arendt contribuiu definitivamente com o estudo da participação como elemento central da ação política. Sua teoria, no entanto, traz algumas dificuldades ao campo quando delimita fortemente aqueles que participam da *polis*. Ainda que o tipo de ação política defendido pela autora traga interessantes possibilidades para pensarmos uma política libertária, onde o poder não está concentrado na figura do Estado, mas é

exercido na medida em que os participantes da vida pública se dispõem ao debate público, a caracterização de uma política centrada nessa participação demanda instituições e atores que os críticos de seu trabalho consideram irrealistas nas condições da vida pública moderna.

Jürgen Habermas traz alguns elementos novos ao tema ao elaborar a ideia de ação racional na esfera comunicativa. O conceito de esfera pública, concebido por Habermas, parte da análise das sociedades burguesas europeias do século XVIII, que preconizaram a luta moderna pela criação de espaços de discussão livre e racional do exercício da autoridade política. O modelo habermasiano de ação comunicativa elabora uma maior possibilidade de participação indireta do público nas decisões administrativas do Estado, dessa forma descrevendo um projeto mais realista para a participação na vida pública, mais próximo das condições modernas, à primeira vista, do que os pressupostos de Hannah Arendt. Embora contenham proximidades, os trabalhos de Arendt e Habermas revelam algumas contradições internas e entre si, que esse trabalho pretende explorar através da crítica de outros autores contemporâneos.

A problemática da pesquisa está baseada na análise da teoria da ação política desenvolvida por cada autor, a fim de encontrar novos direcionamentos teóricos para a renovação do modo de operação da política na modernidade. A hipótese central é que as teorias de ação desenvolvidas por Hannah Arendt e Jürgen Habermas, estão pautadas no modelo de participação política comunicativa entre sujeitos, e que, em maior ou menor grau, as duas teorias nos levam a acreditar que sem a participação ativa desses atores nos processos de tomada de decisão, a política na modernidade está fadada ao fracasso. A necessária comunicação entre sujeitos do espaço público é ponto chave nos dois trabalhos para a elaboração de um modelo de participação política moderno, e gostaríamos de demonstrar com esse trabalho como essa concepção de política, baseada na comunicação, pode ser relevante para a participação na vida pública. Nossa hipótese de pesquisa, portanto, consiste na necessidade de renovação da prática política através da utilização de um novo conceito de política, que procuraremos nos dois autores, em que a centralidade não está necessariamente na representação através de instituições – ainda que seja inegável a importância das instituições para o sucesso e a continuidade do processo – mas na ação pautada na comunicação intersubjetiva e plural.

Além disso, a pesquisa revela observações importantes sobre a maneira como nos acostumamos a fazer política e como a política pode contribuir para a formação de uma sociedade inclusiva, onde os cidadãos possam participar das ações coletivas empreendidas por todos. A partir desse conceito renovado de política, utilizando as categorias que os autores propõem em seu trabalho, gostaríamos de indicar alguns caminhos para a participação política ativa nas sociedades modernas. Em maior ou menor grau, as teorias construídas pelos dois autores procuram estabelecer um corte diferenciado na literatura sobre participação política, dessa maneira, são base para diversos estudos sobre a participação política dos cidadãos nas estruturas governamentais atuais. Dentro desse escopo existem três temas relevantes na teoria proposta por cada autor que gostaríamos de analisar com maior profundidade no trabalho: a) a teoria sobre o poder no espaço público; b) o sujeito participante desse espaço e c) as instituições possíveis dentro de cada modelo, que passaremos a descrever a seguir.

a) *Teoria do poder*. Em linhas gerais os modelos propostos pelos dois autores se baseiam na ação comunicativa como fundamento do espaço público. Embora seja tácita essa semelhança podemos observar algumas diferenças no conceito de poder utilizado por cada um. A princípio Habermas estaria mais ligado a uma concepção de poder centrada na burocracia estatal como fomentadora da política. Nesse caso, a participação do público nas sociedades modernas seria feita de forma indireta através da pressão exercida no núcleo de poder estatal por meio de associações, imprensa, sindicatos e outros grupos políticos organizados. A primeira hipótese acima pode ser enganosa se levarmos em conta que ainda que aparentemente o poder de agir esteja concentrado somente na burocracia administrativa formal do estado, a legitimidade para a ação política pelas instituições estatais no modelo habermasiano estaria baseada na discussão e deliberação racional desenvolvida, inclusive, pelos atores que não participam diretamente das instituições políticas formadoras da vontade e da opinião. Essa racionalidade interna do sistema de formação da vontade através da deliberação se baseia nos procedimentos e pressupostos comunicativos adotados. Como essa racionalidade dos procedimentos comunicativos se encontra distribuída também nos elementos externos ao poder estatal, a legitimidade e o poder no sistema deliberativo racional desenvolvido por Habermas pode apresentar certa distribuição desse poder através das diversas esferas de ação política, ainda que não exercido diretamente.

Por outro lado, uma primeira hipótese do modelo de ação desenvolvido por Arendt se aproxima mais claramente de uma concepção de poder difusa, distribuída diretamente entre os membros politicamente ativos da sociedade. De maneira geral, a hipótese de poder em Arendt¹ está ligada ao seu trabalho de resgate do sentido da política. Arendt acredita que o poder não está associado ao domínio pela violência, mas à possibilidade de agir em comunidade e de produzir resultados políticos novos. Alguns autores, no entanto, consideram ambíguas as concepções de poder estabelecidas por Arendt. Cohen & Arato² entendem que a concepção de poder de Arendt está orientada para dar suporte à existência da esfera pública, no entanto essa concepção para o autor requer um modelo republicano para a realização de um poder e uma esfera pública plenamente institucionalizadas, o que a afastaria de sua primeira concepção ligada à teoria da ação pelo discurso e não necessariamente ligada a instituições políticas. Em algumas publicações de Arendt³, Cohen, J. e Arato, A., acreditam que a autora limita o poder a um componente da estabilidade dos governos, fugindo da concepção mencionada acima, mais ligada à ação e proposta principalmente na *Condição Humana*. O próprio Habermas⁴ corrobora com essa opinião defendendo que o conceito de poder de Arendt parece limitar o poder a um componente do governo: a geração do consentimento ou o logro da legitimidade mediante a geração do consentimento.

b) *Crítica do sujeito*. Outro aspecto relevante que sugere a concepção de ação no espaço público desenvolvida pelos dois autores é a determinação do sujeito que atua nesse espaço. Embora Habermas defenda uma ação racional, o tipo de racionalidade exigida pelo autor não está baseada na racionalidade individual, a racionalidade encontrada pelo autor, como nos lembra Danna Villa⁵, é a racionalidade do consenso, baseada na comunicação no espaço público. Habermas quebrou o paradigma do sujeito, incluindo a intersubjetividade, a decisão coletiva enquanto fundamento da razão. A ação não deve ser mais a do sujeito universal, a racionalidade passa a incluir outros objetos possíveis no discurso. Todavia esse discurso ainda parece fomentar o “outro” como alguém que se parece com o mesmo, dada a necessidade de simetria na construção do consenso.

¹ ARENDT, H. *A Condição Humana*. Trad. de Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Forense, 1983.

² COHEN, J.; ARATO, A. *Civil society and political theory*. Cambridge, Mit Press, 1995.

³ ARENDT, H. *Crises da República*, São Paulo, Perspectiva, 2008..

⁴ HABERMAS, J. *Hannah Arendt: On the concept of power*, Philosophical-political profiles. Cambridge, Mit Press, 1983.

⁵ VILLA, D. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Hannah Arendt, por outro lado, não exige um consenso na ação. Embora a liberdade do sujeito participante do espaço público arendtiano também esteja baseada em um modelo comunicativo de ação, onde o discurso é a base para que esse sujeito se revele ao outro, a autora pressupõe sempre a imprevisibilidade do agir em conjunto. A pluralidade para a autora é a condição básica da ação e do discurso. A pluralidade da ação humana e do discurso inclui a diferença, mas não exclui a igualdade. Enquanto afirma a diferença pelo fato de cada ser humano ser singular, não poder ser comparado a nenhum outro que existe, existiu ou existirá, afirma também o fato de serem iguais, na medida em que essa igualdade é necessária para se fazerem entender enquanto homens e serem capazes de compartilhar suas experiências singulares. Para além da afirmação da diferença, Arendt argumenta que a ação e o discurso são capazes de gerar a distinção entre os sujeitos.

c) *As instituições do espaço público*. Um dos principais desdobramentos que surgem da concepção de sujeito ativo no espaço público teorizado por Arendt é a dificuldade que o modelo gera para lidar com instituições concretas de participação. Muitos críticos⁶ do modelo arendtiano lembram que sua concepção está baseada em uma excessiva reminiscência da *polis* grega e da concepção aristotélica de política, tornando-o de pouca utilidade para as condições da esfera pública moderna. Existem, por outro lado, algumas tentativas empreendidas pela autora de conciliar suas concepções sobre o sentido da política com instituições históricas da modernidade, o que fica bem claro no texto sobre as revoluções do século XVIII em diante⁷, em que revela uma tendência a uma concepção de institucionalização da ação comunicativa através das experiências de participação política empreendidas pelos conselhos da revolução, um modelo republicano que encontra seu maior paradoxo na dificuldade que autora mostra em manter teoricamente uma estrutura institucional estável o suficiente para que se perpetue após o momento da fundação. A busca pela estabilidade do espaço público parece um tema controverso, mas não menos importante na obra da autora.

Sobre a institucionalização da ação comunicativa a caracterização de Habermas do espaço público moderno causa menos estranhamento, mas mesmo assim não menos discussão. A proposta de uma ação comunicativa centrada no discurso e na persuasão

⁶ Novamente lembramos a crítica expressa a esse respeito feita por Cohen & Arato que repetidamente lembram que o modelo de esfera pública arendtiano está baseado em uma concepção idealizada normativa da esfera pública ateniense.

⁷ Cf, ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Relógio d'água, 2001; ARENDT, H. *Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution*, Journal of Politics, vol. 20, No I, 1958, p. 5- 43

não parece suficiente para alguns autores que fazem críticas e propõem alguns complementos institucionais ao modelo habermasiano. Cohen⁸ propõe a participação direta, sem intermediários entre sociedade civil e Estado, como forma mais eficaz de promover a democracia deliberativa, enquanto Bohman⁹ baseia a ação comunicativa em um modelo dialógico que não exige um consenso como propõe Habermas.

Tendo como objetivo principal a formação de um quadro o tanto quanto possível completo da teoria da ação desenvolvida nas obras de Hannah Arendt e Jürgen Habermas, pretendemos seguir um modelo de pesquisa crítica da obra dos dois autores, confrontando suas principais concepções acerca dos temas e hipóteses abordadas acima.

Um primeiro momento da pesquisa exige que se faça, de forma cuidadosa, a leitura de algumas obras selecionadas e relevantes para o tema em questão diretamente retiradas da bibliografia dos autores. Em seguida, a pesquisa deve empreender a seleção de alguns autores críticos da obra dos dois autores, a fim de dar a maior sustentação possível para uma abordagem completa da teoria da ação desenvolvida por eles, buscando encontrar abordagens diferentes e visões distintas sobre o tema.

A seguir a pesquisa pretende confrontar as principais hipóteses dos autores e de seus comentadores acerca dos temas e hipóteses selecionados de seus trabalhos. Por fim, pretendemos realizar uma formalização dos conceitos sintetizados por toda a discussão precedente, de forma a garantir uma visão o tanto quanto possível global das principais características e contradições da abordagem da ação entre os autores e suas possíveis contribuições para a abordagem teórica da participação política.

Tendo como norte a metodologia indicada acima e as hipóteses centrais esboçadas nessa introdução, no **capítulo I**, procuramos introduzir as concepções que Arendt e Habermas desenvolvem sobre o espaço público de participação, enquanto tema central na análise dos dois autores sobre a ação política comunicativa. A importância do espaço público de ação para os dois autores merece destaque, já que a fundamentação conceitual entre público e privado e a diferenciação desse espaço em referência a outros sistemas políticos, são as condições iniciais para a análise da participação dos diversos atores nos processos de tomada de decisão e coordenação da ação, descritos nos trabalhos de cada autor.

⁸ COHEN, J. *Reflections on Habermas on Democracy*. Paper apresentado no European University Institute, 1998.

⁹ BOHMAN, J. *Public deliberation: pluralism, complexity and democracy*. Cambridge, MIT Press, 1996.

O **capítulo II** se concentra na análise empreendida por Hannah Arendt sobre os três eixos principais escolhidos como referência para o nosso desenvolvimento. Dessa forma, o capítulo aborda a problemática do poder tal como a autora a desenvolve em seus principais trabalhos e demonstra como essa análise original de Arendt norteia toda a sua concepção de política. A seguir, discutimos o sujeito característico do espaço público arendtiano, sua ligação profunda com a criação do poder e com a caracterização de sua ação comunicativa. Por fim, nos debruçamos sobre um de seus temas mais controversos ao analisarmos algumas hipóteses de cristalização da participação política através de instituições e a forma como a autora aborda esse tema, por vezes contestada.

A seguir, o **capítulo III**, aborda a contribuição de Habermas aos temas propostos no trabalho. Inicialmente, sua concepção de um modelo de circulação do poder em sociedades complexas e a fundamentação de um modelo consistente de geração de poder através da ação comunicativa racional, que possa dar suporte ao seu modelo institucional. A discussão do sujeito habermasiano coloca em pauta algumas discussões de fundo filosófico, em que se procura estabelecer alguns pontos chave de sua teoria, capazes de contribuir com o debate. Por fim, o modelo de democracia deliberativa de Habermas se completa com seu aparato institucional delineado detalhadamente, e baseado em suas concepções profundas sobre o poder e o sujeito da ação comunicativa racional.

O último capítulo, **capítulo IV**, foi reservado para o diálogo crítico e aberto entre as concepções de cada autor, desenvolvidas ao longo do texto. Dessa forma, procuramos, através desse diálogo e do diálogo com alguns autores críticos, delinear de forma clara os dois modelos de participação política desenvolvido por cada autor. Esperamos como resultado obter uma síntese clara e o tanto quanto possível, precisa, sobre a abordagem e as contribuições que cada autor nos permite a fim de pensarmos um modelo de ação baseado na participação política da sociedade.

Por fim, nas considerações finais de nosso trabalho, gostaríamos de indicar como essa síntese pode contribuir para nosso modelo de política atual. Esperamos demonstrar que as idéias e concepções dos dois autores podem gerar uma contribuição real tanto no aperfeiçoamento como na renovação de instituições e modelos de participação política.

CAPÍTULO I – CARACTERIZAÇÃO DA ESFERA PÚBLICA NOS MODELOS DE HABERMAS E ARENDT

SEÇÃO 1.1 – A política como atividade dos homens: o espaço da política em Hannah Arendt

A crítica de Hannah Arendt à modernidade se desenvolve sob o pano de fundo de uma discussão filosófica sobre o papel da política em si. Partindo da antiguidade clássica ocidental, Arendt analisa como as diferentes atividades humanas são colocadas em relevo, assumindo diferentes papéis. Dentre as atividades descritas por ela, o foco recai sobre as três elencadas na *vita activa*: o labor, a fabricação (ou trabalho) e a ação. Em outro nível de análise Arendt contrapõe as atividades da *vita activa* à atividade da contemplação, essa de grande importância na tradição filosófica pré-moderna.

O contraponto entre agir e pensar está de acordo com uma visão específica sobre a própria política. Para a autora a atividade política é uma atividade humana em decadência, desde o advento da teoria política na antiguidade quando os filósofos teriam oposto a contemplação a todas as outras atividades humanas¹⁰. A tradição filosófica da contemplação como atividade humana mais elevada, seguida pela cristandade por todos os séculos seguintes, só foi revista pela modernidade europeia, a partir da descoberta do método científico, e a confiança em que somente a fabricação e não a contemplação poderia ser método seguro para se alcançar o conhecimento¹¹.

Ainda que a modernidade tenha devolvido à *vita activa* o lugar de maior destaque dentre as atividades humanas, essa hierarquia não devolve à política a sua dignidade perdida. Dentre as atividades que integram a *vita activa*, a atividade do labor é aquela que segundo Arendt melhor caracteriza a modernidade. O labor é ligado

¹⁰ A desconfiança dos gregos com relação à atividade política remonta a Platão. A atividade política para Platão era apenas uma pré-condição necessária para o estabelecimento da única atividade realmente livre, a atividade do filósofo, a contemplação. (ARENDR, 2008, pg. 24)

¹¹ A atividade científica aparece como o grande corte da modernidade para Arendt. A partir da fabricação de instrumentos capazes de tornar o universo cognoscível aos homens (iniciado com a luneta galileana) através da verificação científica, instaura-se o espírito da dúvida moderna. A verdade não é mais passível de ser encontrada pela simples contemplação, ou pelo pensamento, como afirmavam os antigos, a certeza da dúvida cartesiana, leva ao ceticismo moderno, somente superado pela criação dos instrumentos. O conhecer no entanto não é propriamente conhecer o natural, mas uma espécie de natureza fabricada, ou processos experimentais fabricados pelo próprio homem.

principalmente à reprodução e à necessidade da vida, desde que esse ponto de vista foi identificado pelos gregos com a privatividade. A vida política grega era bastante delimitada pela participação na polis, “a distinção entre uma esfera de vida pública e uma esfera de vida privada corresponde à existência das esferas da família e da política como entidades diferentes e separadas” (ARENDRT 2008, p. 37), apenas aqueles que tinham condições de se libertar das necessidades de manutenção da vida eram admitidos na vida pública. A privatividade do lar era, portanto, uma condição para a atividade pública. Era na esfera da privatividade onde escravos e mulheres realizavam o labor necessário para a libertação, para a vida política.

Essa contraposição entre os espaços público e privado é um ponto de interesse decisivo em Arendt ao analisar a organização política dos antigos em comparação com a sociedade moderna. O traço característico da modernidade foi exatamente ter perdido essa delimitação entre as atividades do labor e da ação e sem essa delimitação Arendt entende que a modernidade perde algumas das características fundamentais da atividade política.

Para Arendt, essa homogeneização das esferas públicas e privadas na modernidade se concretizou na ascensão da esfera social. Segundo o comentário de Cohen e Arato,

Arendt vê a economização mercantilista da política, a despolitização absolutista da aristocracia e a socialização revolucionária da vida pública como formas sucessivas e cada vez mais destrutivas do surgimento do espaço social, que serão seguidas por formas sucessivas da sociedade de massas e do totalitarismo, o que leva a erradicação total do público e do privado.¹² (COEHN; ARATO, 1992, p. 183-184).

Seguindo o roteiro acima a ascensão do espaço social é, portanto, a criação moderna de um espaço híbrido entre o público e privado que destrói e elimina tanto a

¹² No original: “Arendt sees the mercantilist economization of politics, the absolutist depoliticization of the aristocracy, and the revolutionary socialization of public life as successive and increasingly destructive forms of the rise of the social realm, which will be followed by the successive forms of mass society and totalitarianism, involving the complete eradication of both public and private.”

esfera pública como a esfera privada. Esse espaço moderno de interação entre o público e o privado possui algumas características relevantes para o nosso estudo apontadas por Arendt.

Dentre essas características, o social promove diversas alterações na percepção moderna sobre a política. Arendt afirma que a política se transforma em uma função da sociedade, em termos marxistas, a ação, o discurso e o pensamento são superestruturas do interesse social. Elevando ao público o que era função especificamente do lar, a necessidade, que para os gregos era um fator pré-político, passa a ser interesse público, retirando assim a liberdade encontrada na visão política antiga. Nas palavras de Arendt: “A elevação do lar doméstico (*oikia*) ou das atividades econômicas ao nível público, a administração doméstica e todas as questões pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse coletivo” (ARENDR, 2008, p. 42). Essa esfera doméstica pública promove a administração como modo fundamental de operação política. A desigualdade do modelo de administração do lar, onde o *dominus* detém o poder sobre aqueles sob seu teto, elevada ao nível público na esfera social moderna é seguida pela concomitante destruição do conceito de igualdade grego, que identificavam liberdade e igualdade como pressupostos da atividade política – ser livre era estar entre iguais, entre pares, capazes de romperem a mera atividade útil de reprodução da vida no lar – substituído pelo moderno conceito de igualdade identificada com a justiça, a necessária igualdade de direitos. Dessa forma, a política serve como mera proteção da sociedade, algo impensável anteriormente à ascensão social no espaço público.

O caráter reprodutivo do social não possui efeitos apenas sobre a esfera pública política, também a privacidade perde suas características originais. Segundo Arendt, “o que hoje chamamos de privado é um círculo de intimidade [...] cujas peculiares multiformidade e variedade eram certamente desconhecidas de qualquer período anterior à era moderna” (ARENDR, 2008, p. 48). A principal característica da privacidade, a da privação do indivíduo de participação na política, foi transformada em intimidade. Intimidade essa que é a radicalização do indivíduo apolítico, onde ele só pode se encontrar consigo mesmo, desaparecendo por completo a figura politicamente necessária do outro.

A reprodução da vida leva a modernidade a identificar a privacidade imediatamente com a propriedade, a forma mais adequada para a reprodução material, a

equação moderna do processo de reprodução da vida é o processo de acumulação de riqueza através da propriedade, teorizado em toda a economia política moderna. Propriedade essa levada ao extremo da privatividade ao identificar a produção com a mais íntima propriedade possível, nosso próprio corpo e o trabalho produzido por ele. A produtividade veio a se constituir o grande mote da modernidade. A única atividade que é capaz de produzir é o labor e o crescimento da produtividade como razão de ser da administração social da propriedade passa a ser a esperança de liberdade encontrada pela modernidade, não a liberdade de agir, mas a liberdade de se ver livre da necessidade que aprisiona os homens. A idéia de processo, que está intimamente ligada ao labor, ao processo cíclico de reprodução, é a lógica que permeia toda a ciência moderna, um dos marcos encontrados por Arendt para delimitar a “nova era” da ascensão da esfera social.

Na hierarquia das atividades comuns da *vita activa*, Arendt identifica que a atividade do labor na modernidade alcança o lugar outrora ocupado pela única atividade considerada verdadeiramente livre entre os antigos, a atividade da ação. A razão pela qual Arendt retoma uma teoria da ação é encontrar elementos capazes de devolver à política seu papel perdido na modernidade e construir um espaço público político, tal como também defendeu Habermas ao desenvolver sua teoria da ação racional. A ascensão do labor à esfera pública retira dos homens a capacidade de agir, substituindo-a pela reprodução, unindo em um espaço antes separado características do público e do privado. O papel da política passa a ser a proteção da reprodução controlada na esfera pública.

A ação e o discurso, segundo o modelo proposto por Arendt a partir da concepção antiga, são atividades correlacionadas entre si e juntas são consideradas aquelas que são verdadeiramente políticas. A política nesse modelo é a atividade mais elevada entre os homens, aquela que dá sentido ao mundo, e sua principal característica é estar fora de um sistema de necessidades e finalidades.

Sem dúvida, é pertinente a crítica de Cohen e Arato ao caráter normativo desse sistema proposto por Arendt, que “está fundamentada no que aceita como os valores da vida pública clássica (igualdade política, discurso público e honra) e da privada (singularidade, diferença e individualidade)”¹³ (COEHN; ARATO, 1992, p. 177). A

¹³ No original: “based on what she takes to be the values of classical public life (political equality, public discourse, and honor) and private life (uniqueness, difference, individuality).”

normatividade dessa visão específica sobre a política, baseada em um legado de todo ultrapassado, traz algumas dificuldades de cunho principalmente institucional, dada a impossibilidade de se resgatar as instituições políticas onde operavam anteriormente. A proposta arendtiana é possibilitar uma visão política que inclua a modernidade em um modelo diferente do modelo moderno da administração estatal, preocupada com uma tendência desse modelo ao individualismo de massas e ao totalitarismo. Ao retirar a política através da ação do sistema funcional da política, útil ao atendimento das necessidades mais básicas do “Homem” e reintroduzi-la em uma negação dessa funcionalidade Arendt apresenta algumas características da ação política que justificam seu uso.

A condição básica da ação e do discurso, e que a diferencia especialmente do labor, é a pluralidade, a capacidade dos homens e não o “Homem” agir em conjunto e discursar entre si. Para Arendt a ação baseada na pluralidade dos homens tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Ao contrário da igualdade moderna, que no pensamento arendtiano procura reduzir todos os homens à categoria de um só, universal e natural, a igualdade a que se refere decorre do mundo comum entre pares, aqueles que agem em comum são iguais na possibilidade de se comunicar, e precisam ser iguais para que a comunicação seja efetiva, portanto precisam partilhar entre si algo que lhes seja comum. Ao mesmo tempo a diferença é a capacidade necessária para a revelação de si. Diferentemente das espécies animais e dos objetos, os homens não são diferentes apenas por uma questão de alteridade ou variação, são diferentes pela possibilidade de se distinguirem através do discurso e das ações que promovem, a possibilidade implícita de comunicar a si próprio, a sua própria singularidade.

Decorre da pluralidade proposta por Arendt que a ação e o discurso só podem ser realizados na presença do outro, ainda que a própria autora negue esse outro como diferente. A problemática do outro do ponto de vista arendtiano parte dos pressupostos fenomenológicos sobre o ser e a aparência moderna. Desde esse ponto de vista a fenomenologia pretendeu minar as bases que apoiavam a segregação do outro na modernidade, ao afirmar a diferença entre o ser e a aparência no discurso moderno, localizando as múltiplas maneiras do ser aparecer, terminando assim com os discursos privilegiados. Essa afirmação tem como preocupação a tentativa arendtiana de uma solução para a política e a sua colocação em um lugar privilegiado dentro do discurso.

A tentativa arendtiana de resgatar a política através da inclusão do outro prossegue na caracterização da ação e do discurso. A revelação, característica da interação do sujeito com o outro, não pró ou contra os outros, é necessária para que a ação não se transforme em mero meio de atingir uma finalidade ou objetivo específico, como a fabricação,

isso ocorre sempre que deixa de existir convivência, quando as pessoas são meramente pró ou contra os outros, como ocorre, por exemplo, na guerra moderna, quando os homens entram em ação empregando meios violentos para alcançar determinados objetivos em proveito do seu lado e contra o inimigo. (ARENDETT, 2008, p. 193).

A revelação através do discurso transcende a produção, comunica diretamente o sujeito ao outro mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente objetivo, ou seja, mesmo que não seja intenção do agente revelar-se.

Outra característica da ação ligada à revelação é a possibilidade de através da ação os homens iniciarem algo novo. A capacidade de iniciativa da ação que decorre diretamente da condição humana da natalidade¹⁴ provoca diversos desdobramentos sobre a ação. Primeiramente, agir significa imprimir movimento, começar (*archein*). Esse movimento é criação de algo novo, pois começar algo é ser o primeiro a realizá-lo. A ação corresponde à natalidade bem como o discurso corresponde à distinção, os dois são capazes de revelar o agente através do movimento que imprime às coisas e das palavras que o singularizam, a revelação da identidade do sujeito só é possível nas condições políticas da ação e do discurso. Por fim a ação, como início de algo novo, carrega consigo a característica da imprevisibilidade do ato, as conseqüências de uma ação nunca são conhecidas totalmente e lidar com a ação é lidar com o improvável,

¹⁴ Arendt diferencia o pensamento político do pensamento metafísico pela contraposição da importância da natalidade para a ação, atividade política por excelência, e da mortalidade para a metafísica.

o novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos equivale à certeza [...]. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado [...] e isto por sua vez só é possível porque cada homem é singular (ARENDE, 2008, p. 191).

Desde esse ponto de vista fica clara a comparação que Arendt faz entre a política e a administração. Para a autora não existe política sem ação e sem a possibilidade do outro, assim a administração que lida com a certeza do comportamento humano, através de leis estatísticas (sociais ou econômicas) não é efetivamente política, nesses termos a administração limita as possibilidades que a ação é capaz de proporcionar.

Ao definir os pressupostos da política com base na ação e no discurso em contraposição à moderna reprodução social através de leis e da administração de recursos, Arendt cria uma série de dificuldades para a delimitação de um espaço público efetivamente institucionalizado na modernidade. Por outro lado, uma revisão profunda do papel da política na modernidade abre importantes reflexões sobre a forma de praticar política no século XX e como essa política afeta os participantes e as instituições públicas. Resta investigarmos outros elementos que possam conduzir a uma harmonização dessas instituições e atores com as possibilidades de política modernas.

SEÇÃO 1.2 – A esfera pública moderna de Jürgen Habermas

O estudo de Habermas sobre a esfera pública burguesa pretende levantar historicamente os pressupostos de formação de uma esfera pública bem localizada e com características próprias. Diferentemente de Arendt, Habermas não parte de pressupostos normativos sobre a política. De fato, chega a criticar esse caráter na obra de Arendt e a visão helênica sobre sua própria política.

Ainda que o trabalho de Habermas revele uma preocupação maior com a historicidade da esfera pública e com as condições sociais para o seu aparecimento, algumas características teóricas utilizadas pelo autor nessa caracterização são úteis para tentar estabelecer um diálogo com os aspectos encontrados por Arendt em seu estudo da esfera pública moderna e que nos permitem desenvolver um arcabouço teórico sobre a utilização política do público.

A esfera pública burguesa descrita por Habermas parte de uma transição do conceito de representatividade pública, fundamentalmente relativo à idade média europeia para o conceito de público racionalmente institucionalizado da modernidade de alguns países da vanguarda burguesa.

Ainda que negue a utilização de pressupostos institucionais do tipo de esfera pública grega, Habermas admite que as categorias utilizadas pelos helênicos tenham sido historicamente transmitidas. Pelo menos os conceitos de público e privado, através da organização jurídica romana e novamente na modernidade onde “passam a ter uma efetiva aplicação processual jurídica com o surgimento do Estado moderno e com aquela esfera da sociedade civil separada dele” (HABERMAS, 2003, p. 17).

A variação dos significados do termo público para Habermas encontra seu ponto mais comumente utilizado na idéia de opinião pública, no caso burguês, a opinião pública de um público, sujeito da esfera pública, informado e letrado, capaz de racionalizar uma discussão pública entre si. Alguns termos como publicidade, acessibilidade e representatividade seguem de perto a idéia de público desenvolvida pelo autor.

A manutenção de alguns elementos clássicos da idéia de público se refere ao seu aspecto de coisa comum, a *res publica* romana, é identificada por Habermas em outros contextos, como nos espaços comunais, em contraposição aos quais se cria no direito alemão a idéia de privado, no caso uma propriedade privada, não acessível a todos. Nesse caso podemos fazer um paralelo com o conceito de público utilizado por Arendt, a esfera do comum. No entanto, a tentativa de definir essa esfera pública em termos sociológicos de Habermas só é possível, segundo ele mesmo, na modernidade, quando algumas instituições de fato separam os espaços comuns e privados. Do ponto de vista da idade média essa separação existe de forma tácita na hierarquia entre o senhor latifundiário, o rei, e os demais, que usam o espaço comum ou comunal.

No ponto demonstrado acima, o caráter de público desenvolvido por Habermas encontra outro sentido ao se relacionar à hierarquia social da idade média. A representatividade pública adquirida pelo rei inglês é a representação da soberania do rei. O *status* público conferido ao rei é corporificado por sua capacidade de aparecer, ou de se mostrar para o público ou em público. Segundo Habermas, esse conceito de representação como aparecer em público se mantém até a modernidade constitucional, onde “a representação não pode ocorrer senão na esfera pública [...] não há nenhuma representação que seja coisa privada. E efetivamente ela pretende através da pessoa publicamente presente tornar visível um ser invisível” (HABERMAS, 2003, p. 20). O conceito de representação como o aparecer em público encontra também paralelo na idéia de Arendt sobre a esfera pública como lugar da aparência, onde o estar entre outros é se mostrar e dar realidade para os outros, no caso de Habermas, o outro dá lugar a um público. O público habermasiano, inicialmente o público da comunidade em torno do rei se transforma no público fixo de interlocutores moderno, que empresta ao termo representatividade a nova função da representação como substituição, o público representa no sentido de ser o porta-voz do grande público, ou do outro.

Embora essa representação aludida por Habermas tenha um aspecto público, o autor faz questão de ressaltar que faltam-lhe algumas características que a diferenciam da esfera pública burguesa que tenta caracterizar. Em primeiro lugar a esfera de representação cortesã-feudal não é nenhuma esfera de comunicação política e se desenvolve sem um lugar específico. Qualquer um que represente a corte e seus costumes a representa em qualquer ocasião que seja necessário, o código representa um status social de autoridade feudal.

A especificidade da esfera pública moderna é a sua capacidade de se afastar num primeiro momento e se separar totalmente da esfera privada, segundo Habermas, devido a condicionantes histórico-sociológicos. A partir da transformação da sociedade feudal em uma sociedade capitalista comercial, com o surgimento de novas classes burguesas, a aristocracia perde sua função de representação da corte, cada vez mais individualizada na figura do rei e seus aposentados. “A última configuração da representatividade pública, ao mesmo tempo reunida e tornada mais nítida na corte dos monarcas, já é uma espécie de reservado, em meio a uma sociedade que ia se separando do Estado.” (HABERMAS, 2003, p. 23-24).

A partir do século XVI a separação entre público e privado se transforma efetivamente na separação entre estado e sociedade (burguesa). Privados são aqueles que não possuem um cargo público ou no Estado. A aparição de diversas instituições modernas públicas, como a burocracia administrativa, a justiça, o parlamento e o exército contrastam com o isolamento do monarca, enquanto pessoa privada em relação ao estado que administra, a nova função privada da religião e da igreja e o aparecimento das corporações profissionais, a sociedade burguesa.

A separação entre uma sociedade privada definida negativamente com relação a um Estado burocrático público gera uma série de condicionantes sociais e institucionais que corroboram para a formação de uma esfera pública onde os interesses privados são determinantes. Habermas admite o conceito arendtiano de esfera social enquanto identifica na esfera pública burguesa a necessidade de um espaço onde as relações de troca sejam controladas publicamente, desenvolvendo um sistema onde a economia mercantil, identificada com os processos tipicamente domésticos e, por isso mesmo, privados, rompem essa delimitação e impõem ao público sua forma de estabelecer as relações sociais através da necessidade e da sobrevivência individual.

A razão ou racionalidade é a forma histórica e social específica encontrada por Habermas para o modo como a esfera pública burguesa encontra de se relacionar com sua contraparte, o Estado, na discussão sobre as trocas e as instituições que regulamentam essas trocas no mercado. Especificamente, a esfera pública burguesa pretende contrapor à dominação estatal a racionalidade da lei como forma de garantir que essa dominação estatal contra um público essencialmente privado não interfira nas relações de troca empreendidas em público.

A inversão do princípio da soberania absoluta pelo princípio de generalização da lei baseada na razão promove a inversão da ação eticamente baseada na vontade (do monarca) pela ação baseada na razão e por isso mesmo correta e justa. Essa razão encontra segurança na publicidade, diferentemente da vontade que nasce na escuridão, a racionalidade do justo e correto precisa vir a público para que seja discutida e seja capaz de formar um consenso baseado na opinião pública. Essa racionalidade pública se baseia em um tipo de opinião pública formada a partir do melhor argumento, correto, do ponto de vista racional. Juntamente com a idéia de generalização e abstração, a racionalidade se torna critério de validade para que uma opinião pública se torne

relevante do ponto de vista institucional ao se tornar uma lei. Dessa forma o poder de legislar não se consubstancia em uma vontade política, mas em uma concordância racional, necessariamente correta (ou verdadeira), baseada na hegemonia de uma discussão pública racional. Desde esse ponto de vista, Habermas completa o argumento arendtiano que afirma que somente na modernidade o ato de legislar foi considerado uma função da esfera pública. Pela análise fica claro que essa nova função da esfera pública burguesa é fruto da necessidade de racionalizar as trocas empreendidas na esfera social moderna. O complemento da sociedade civil de trocas na categorização feita por Habermas da esfera privada levada a público através da gestão econômica do mercado pelo Estado é a intimidade da pequena família burguesa. Segundo Habermas,

O status do homem privado combina o papel de dono de mercadorias com o de pai de família [...] a duplicação da esfera privada no nível mais elevado da esfera íntima oferece a base para uma identificação daqueles dois papéis sob o título comum do privado. (HABERMAS, 2003, p. 44).

Esse complemento da esfera da intimidade ao homem privado busca na subjetividade a separação com o público perdida com a intromissão da economia na esfera pública burguesa. A subjetividade necessária para essa separação encontra lugar na família patriarcal burguesa como núcleo das relações sociais na modernidade. Habermas constata empiricamente essa necessidade de subjetivação da família burguesa na criação do romance psicológico e nas mudanças empreendidas no interior das casas da família. Surge uma crescente necessidade de individualização nesses espaços, seja no plano psicológico, seja no plano material, o público, agora restrito ao mercado de trocas ou ao grande público capaz de consumir bens culturais (público leitor) se separa através da subjetividade de cada indivíduo.

A esfera da individualidade familiar assume uma função social bem específica na esfera pública burguesa. A família é responsável por adequar o comportamento dos indivíduos, mediar as relações sociais entre cada indivíduo e elaborar uma idéia

subjetiva de humanidade baseada em suas próprias experiências privadas, liberdade, amor e formação individual. Sem as funções realizadas pela família burguesa de reprodução das suas concepções sobre a vida social, teria sido impossível objetivamente a reprodução desse modelo.

A intimidade da esfera privada na modernidade também é um conceito desenvolvido por Arendt. A autora sustenta o argumento que a intimidade é a forma social da vida privada na modernidade. A perda dos limites entre o público e o privado na sociedade moderna leva o comportamento como forma social de ação. Esse comportamento é a resposta da esfera privada contra a esfera social, não a esfera pública. Arendt, no entanto, afirma que o individualismo moderno como forma privada de reagir à nova esfera social leva à decadência da família, ou sua absorção por grupos sociais correspondentes em claro desacordo com a concepção da família como base institucional da esfera pública burguesa desenvolvida por Habermas.

A esfera privada e a esfera pública burguesas são categorizadas por Habermas do ponto de vista do desenvolvimento histórico de determinadas instituições na modernidade européia. O modelo de Habermas para as instituições privadas desenvolvidas, primeiramente na Inglaterra, o levou a identificar a separação entre a esfera civil burguesa e o Estado, ainda que de forma não muito clara através da junção do mercado de trocas com a administração pública racionalmente controlada pelo público. Essa esfera privada era necessária do ponto de vista da manutenção da reprodução social do caráter privado das trocas, deixando para o poder público as funções políticas, jurídicas e administrativas. A autonomia da esfera privada frente ao poder público é função da necessidade do mercado de trocas, para Habermas,

com a ampliação e liberação dessa esfera do mercado, os donos de mercadorias ganham autonomia privada: o sentido positivo de “privado” constitui-se sobretudo à base da concepção de dispor livremente da propriedade capitalisticamente (HABERMAS, 2003, p. 94).

Do ponto de vista das instituições necessárias para tanto, a formação de um corpo jurídico fomentado publicamente, mas que tenha como alvo a autonomia privada das trocas é um dos pilares da esfera pública burguesa. A instituição de códigos e legislações que garantam a aplicação dos princípios privados da sociedade burguesa passa pelo crivo de uma opinião pública racionalmente debatida.

A discussão sobre as instituições que caracterizam a esfera pública moderna é um ponto central da discussão. Habermas baseia toda a sua sistematização da esfera pública burguesa em uma análise histórica do desenvolvimento e mudança das estruturas institucionais da esfera pública na modernidade. Como vimos, uma das maiores críticas de Cohen e Arato ao modelo de esfera pública idealizado por Arendt é a sua inaplicabilidade institucional na modernidade, dada a sua fundamentação em conceitos idealizados na cultura antiga, ainda que a autora tenha demonstrado algumas instituições modernas experimentais capazes de reproduzir de algum modo alguns dos aspectos elencados por ela sobre a política. Uma discussão sobre o assunto leva a compreender melhor o alcance da pesquisa em questão no sentido que busca identificar as possibilidades de debate entre os dados empíricos coletados e as formulações teóricas elencadas sobre a esfera pública moderna.

CAPÍTULO II – TEORIA DA AÇÃO EM HANNAH ARENDT

SEÇÃO 2.1 – Sobre o poder e o agir em conjunto

Ao analisarmos a teoria desenvolvida por Arendt sobre a ação política, um dos principais aspectos que chama a atenção é o seu conceito de poder. Em *Sobre a violência* (1969), a autora descreve brevemente as várias tentativas de definição do termo em diversos autores da tradição da teoria política e sociológica, procurando a diferenciação fundamental do conceito de poder separado do uso da força, da violência e da coerção, que pretende teorizar.

De maneira geral, Arendt difere fundamentalmente da tradição teórica do conceito de poder, descrito brevemente como a utilização de força coercitiva legitimada em um determinado corpo político, com a finalidade de atingir determinado objetivo, em geral, a obediência ou dominação. Desde esse ponto de vista da tradição, difundido principalmente através do pensamento webberiano¹⁵, poder e violência são fenômenos praticamente inseparáveis e encontram-se na mesma categoria. Seguindo o pensamento da autora, porém, os fenômenos do poder e da violência possuem características distintas um dos outros.

A violência, como a entende Arendt, é um fenômeno instrumental desenvolvido dentro das categorias da fabricação, porque depende de “implementos” ou da produção de ferramentas mais eficientes. Portanto, “a ação violenta é regida pela categoria meio-fim”, como diria a autora.

A partir da teoria da ação política desenvolvida por Arendt, não é de se estranhar que a modernidade tenha produzido teorias sobre o poder que confundam ação e fabricação¹⁶, ou no caso em estudo, poder e violência. Segundo Arendt, a modernidade,

¹⁵ Nas palavras de Arendt: “Quando discutimos o fenômeno do poder, logo percebemos que existe um consenso entre os teóricos políticos de esquerda e direita, no sentido de que a violência nada mais é que uma flagrante manifestação de poder. [...] Tal consenso é muito estranho; igualar poder político com organização da violência só faz sentido quando se aceita a estimativa de Marx de estado como instrumento de opressão nas mãos da classe dominante.” (ARENDR, 2008, p. 116).

¹⁶ O conceito de ação de Arendt encontra na ciência moderna o corte fundamental da escalada da fabricação ao lugar mais alto entre as atividades da *vita activa*, através da fabricação de objetos científicos que sejam capazes de analisar os complexos processos da natureza. Todo objeto fabricado possui uma finalidade quando da sua fabricação, portanto adquirem característica de uso.

ao exaltar os instrumentos produzidos pela ciência para o estudo dos processos naturais, introduziu a ação estratégica na política como forma de obter êxito na construção de instituições do Estado-nação. A categoria meio-fim passa a predominar sobre outras formas de ação dentro da política, assim como nas ciências. Para Arendt, o poder é característico de uma forma diferente de agir, o agir coletivo e o agir discursivo que, necessariamente, não contemplam a lógica da categoria meio-fim, encontrada na utilização de objetos. A partir da identificação da violência com a fabricação e a sua dependência de instrumentos, a ação violenta passa a ser no pensamento arendtiano a forma característica das instituições de poder do Estado-nação moderno, contando dentre os seus maiores representantes os regimes totalitários que afloraram durante todo o século XX. A busca crescente pelo tipo de poder moderno, associado à dominação violenta, produziu o constante incremento dos meios de violência, o desenvolvimento tecnológico de armas e outros instrumentos.

Seguindo a diferenciação do conceito de poder e de violência, Arendt procura demonstrar como o poder não está associado à obediência. Obediência está associada a uma ordem que seja obedecida, o ato de dar ordens e de obedecer são duas faces da mesma moeda. No entanto, a autora procura demonstrar que a eficiência da ordem não está associada ao poder como ela o entende. A obediência é facilmente obtida pelo uso de um instrumento violento, “se a essência do poder está na eficiência da ordem então não há maior poder que aquele que nasce do cano de um fuzil”. (ARENDR, 2008, p. 117). Com isso a autora procura demonstrar que não há utilização ou produção de poder em ações que tem por objetivo a obediência do outro, existe sim a violência, essa sim, utilizando-se de instrumentos é capaz de conseguir obediência imediata. Naturalmente, segundo Arendt, o conceito de poder identificado com a dominação e a obediência, encontra apoio em larga medida na tradição histórica e filosófica do ocidente, seja pela ascensão do Estado-nação europeu, paralelamente ao desenvolvimento da idéia de soberania, ou pela tradição da teoria das formas de governo baseadas nos tipos de dominação, ou mesmo na tradição cristã de obediência às leis¹⁷.

Todos os indícios apresentados acima estão ligados ao poder do governo ou ao conceito de autoridade legítima estabelecida. Para conceituar o corte fundamental que

¹⁷ Segundo Arendt, “esse conceito não foi inventado pelos “realistas políticos”, era antes o resultado de uma generalização muito anterior e quase automática dos “Mandamentos” de Deus, segundo a qual “a simples relação entre ordem e obediência” bastava para identificar a essência da lei. (ARENDR, 2008, p. 119).

diferencia poder e violência, violência essa que produz obediência e dominação, Arendt também recorre ao exemplo do poder estatal. Segundo ela, o poder de uma instituição está baseado no apoio que lhe é dado pelo povo, ou seja, desde esse ponto de vista o poder de um governo está baseado na quantidade de apoio que consegue. Dessa maneira o poder se diferencia da violência por necessitar de certa quantidade de pessoas que o suportem. Em outras palavras, o poder está associado à coletividade. O poder só aparece, portanto, quando é possível que aqueles que o buscam possam debater e discutir entre si. Não é possível, do ponto de vista da autora, que exista o poder de um homem só, porque o homem não pode se mostrar a si mesmo, só pode aparecer e se revelar na presença de outros. A necessidade de um grupo de pessoas para que se busque o poder, nos leva diretamente à necessidade da política discursiva, destrói assim, a possibilidade de qualquer projeto político baseado em desejos e anseios, ou na força de um único homem. A possibilidade que se abre é de uma política em conjunto ou em comunidade.

O desenvolvimento exposto acima está de acordo com a teoria da ação produzida por Arendt, na medida em que o conceito de poder que exclui a violência está associado não a instrumentos de fabricação, mas, sim ao consenso produzido pelo discurso entre pares. “Poder corresponde à capacidade humana não somente de agir mas de agir em comum acordo.” (ARENDR, 2008, p. 123). O poder não se orienta por fins específicos, mas é buscado como forma de garantir que determinados fins sejam atingidos por um grupo. A ação que busca poder não o busca por uma finalidade específica, mas o busca como forma de assegurar as condições para que realize objetivos específicos.

Ao tratar das revoluções e o processo que cria as constituições, Arendt aborda outro ponto de interesse na discussão sobre o conceito de poder, a origem do poder e a sua diferença com relação à autoridade das leis. A abordagem mais comum, segundo a análise da autora, é a que atribui ao povo a origem do poder político, desde pelo menos a confecção da primeira constituição americana.

É interessante notar a diferenciação que a autora faz entre o poder instituído pelo povo e a autoridade instituída pelas leis contidas na constituição. Segundo Arendt, os constituintes revolucionários americanos tinham clareza quanto à diferença entre poder e autoridade e como divergiam a origem que cada um se servia, nas palavras da autora,

“a sede do poder, para eles, era o povo, mas a fonte da lei viria a ser a Constituição, um documento escrito, algo de duradouro e objetivo” (ARENDR, 2001, p. 193).

A noção de que o poder provém do povo não é nova, mas aparece no sistema revolucionário americano com uma nova conotação. O poder não deveria ser um meio de impor autoridade. Nesse caso específico é bastante útil a análise feita por Arendt, que encontra na revolução americana uma experiência histórica de realização do poder político como prerrogativa para a realização de um objetivo e não como finalidade última de uma ação coletiva. O poder revolucionário estava na força da construção de um consenso. A busca do consenso pelos fundadores da república estava baseada não na violência das armas, mas em uma ação política anterior que foi disseminada previamente entre o povo americano quando da elaboração das cartas das colônias, que deu origem a um processo de discussão e debate no seio da comunidade, eis aí a origem do poder da revolução. O poder que se baseia no povo é, portanto, um conceito válido para a teoria da ação desenvolvida por Arendt, que em última instância relaciona poder e ação pela quantidade dos envolvidos na ação, um pré-requisito para adquirir poder é o apoio que a ação política encontra.

Se a origem do poder no povo era um conceito partilhado pelos revolucionários americanos e franceses, a forma como esse poder era entendido e a origem da autoridade que usaram para realizar esse poder era diferente nos dois lados do Atlântico. Nesse ponto da análise, o conceito de poder utilizado por Arendt esclarece alguns argumentos úteis para a diferenciação entre poder e autoridade e o seu papel no quadro da teoria da ação desenvolvida pela autora.

Do modo com os franceses entendiam a revolução, baseados em suas experiências históricas do absolutismo, foi fácil para eles descrever a autoridade das leis e a fonte do poder baseados no conceito absoluto de soberania. Ao elaborar seu conceito de poder, porém, Arendt se utiliza de uma filosofia política baseada na ação discursiva. A ação, atividade política por excelência, se baseia na condição da pluralidade dos homens, “[...] Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição [...] de toda vida política” (ARENDR 2008, p. 15). Desse modo, a autora exclui da ação e por consequência do seu conceito de poder a possibilidade do absoluto.

Ao analisar as duas revoluções, Arendt demonstra que os revolucionários franceses basearam sua constituição no poder absoluto da nação em substituição ao poder absoluto do monarca. Esse entendimento não poderia se realizar no caso da revolução americana, já que sua experiência imediata no Novo Mundo não incluía o domínio por poderes absolutos monárquicos. Dessa forma, naturalmente o poder e a autoridade da constituição instituída pelos revolucionários em França tinham a origem comum da revolução absoluta. Na América, o intuito da revolução, segundo Arendt, foi estabelecer um novo sistema de poder e os americanos, fundadores da república, “não se sentiram tentados sequer a derivar a lei e o poder da mesma origem” (ARENDR, 2001, p. 193).

No entendimento de Arendt, o responsável teórico por essa idéia geral da revolução francesa era Rousseau:

a noção de uma Vontade Geral [...] inspirando e dirigindo a nação, como se ela não fosse já composta de uma multiplicidade mas formasse, na realidade, uma única pessoa, se tornou axiomática para todas as facções e partidos da Revolução Francesa, por ser, de fato, o substituto teórico de um monarca absoluto (ARENDR, 2001, p. 192).

Para além da autoridade do monarca, a origem divina do poder e da lei também se expressava através da vontade da revolução absoluta, assim como era a origem reclamada pelo monarca absolutista, dessa forma servindo como fator legitimador na Terra do poder e da autoridade revolucionários.

Em outros textos Arendt já havia demonstrado sua preocupação com o conceito de Vontade Geral elaborado por Rousseau. Para Arendt, o conceito elimina a possibilidade da multiplicidade e coloca a origem das ações humanas em um lugar perigoso e escondido, que é o coração humano. A vontade nasce do coração e por isso mesmo não é possível ser debatida, faz parte da intimidade. Novamente nos deparamos com a idéia fundamental de ação da autora, a pluralidade. Quando Rousseau tratou a

multidão de famintos que apareceu diante dos olhos dos revolucionários, os tratou com um sentimento de compaixão, que segundo Arendt, é um sentimento que só é possível se sentir por um indivíduo e não por vários¹⁸. Nesse caso, o olhar sobre a multidão a tratou como um indivíduo, apesar da sua quantidade, não eram realmente uma multidão, portanto não poderiam reagir agindo politicamente, apenas violentamente. A história da revolução francesa demonstra que a multidão, agindo como um só, encontrou apenas os meios da violência para conseguir o pão que necessitavam. Nada poderia impedir a vontade do povo, segundo Robespierre, a revolução era irresistível, assim como a vontade do coração humano não pode ser debatida, porque não aparece, e, portanto, não possui realidade para os demais¹⁹.

O exemplo americano utilizado por Arendt corrobora com o novo conceito de poder que procura demonstrar. No entanto, encontramos justamente no caso americano uma das grandes dificuldades que se apresentam no modelo de poder e ação que Arendt se propõe a construir, a dificuldade encontrada no momento que se segue à fundação do consenso através da constituição, a necessidade de manutenção dessa autoridade, sem que o poder seja destruído pelo corpo político que substitui os fundadores.

A diferença básica, demonstrada acima, entre os revolucionários, foi a permanência do absoluto na fundação do poder e da autoridade em França e a sua ausência na fundação da constituição americana. Ainda que segundo Arendt, os pais fundadores estivessem interessados em fundar o poder, ou um novo sistema de poder que fosse capaz de realizar entre os homens a liberdade pública. Para que se mantivesse a estabilidade desse poder era necessário que também se fundasse a autoridade da lei. A constituição é a fase seguinte à revolução e seria capaz de garantir a liberdade, para além da libertação, no entanto, em que seria baseada essa constituição?

O problema da manutenção da autoridade das leis, criada a partir de um novo sistema de poder, baseado na ação coletiva, empreendido nas novas instituições da

¹⁸ A diferença entre compaixão e piedade, segundo o argumento arendtiano está no objeto que cada sentimento se direciona. Para a autora a piedade é algo que se sente por muitas pessoas ao mesmo tempo, enquanto a compaixão pode ser sentida somente por uma pessoa. Quando Robespierre unificou a multidão de Malheureux em uma unidade orgânica, certamente cometeu a confusão a que Arendt se refere.

¹⁹ A vontade geral aparece como a unidade do povo francês que Robespierre procurou realizar ao transformar toda a multidão de vozes em um único corpo. A vontade nesse caso é o contrário da ação, porque não representa a pluralidade e, portanto, não é capaz de criar realidade entre os homens que habitam o mundo da ação e do discurso. Cf, seção 2.2, p. 36.

república²⁰, foi resolvido também pelos revolucionários americanos pela introdução de um absoluto. Ainda que tenham conseguido desenvolver um sistema de poder inovador, justamente por não se basear na introdução de um absoluto acima dos homens, os revolucionários não se furtaram a introduzi-lo na fundação da autoridade, a manutenção das leis emanadas da constituição.

A figura do “legislador imortal”, evocada por Adams e Jefferson, segundo Arendt, é a tentativa de autorizar a constituição ou legitimar por uma fonte externa um ato que é pré-político, a fundação da autoridade. O modelo arendtiano procura resolver a questão evocando a constituição grega e romana, cuja autoridade não recorria a entidades extra-mundanas. Ainda que os legisladores gregos usualmente fossem estrangeiros, não se revestiam de um caráter divino. O mundo da política sempre foi o mundo dos negócios humanos. O entendimento dos antigos certamente era de que a constituição é algo feito pelos homens e não pode retirar a sua autoridade fora da esfera humana. O sistema de poder construído com base na discussão e debate, na ação coletiva discursiva poderia inspirar os homens constituintes a estabelecer a autoridade a partir de um entendimento inspirado na construção humana. A lei e a constituição são parte do mundo das coisas humanas, um empreendimento que os homens estabelecem entre si e que não deve sua legitimidade a mais ninguém, além dos próprios homens.

SEÇÃO 2.2 – O sujeito atuante

A ação, como atividade política por excelência, exige uma nova concepção sobre o sujeito que atua no espaço público. Na discussão empreendida por Hannah Arendt, devemos estabelecer alguns pontos chave da caracterização desse interlocutor do espaço público, a fim de adquirir um quadro conceitual mais completo sobre a teoria da ação comunicativa que desenvolve.

O espaço público de participação política construído por Arendt está profundamente enraizado em sua concepção mais profunda da vida política grega. O modelo ideal de participação política era a *pólis* e a grande característica que marca essa

²⁰ Trataremos a questão das instituições mais detidamente à frente. Cf, seção 2.3, p. 44

concepção política é a necessidade de debate e discussão dos assuntos que interessam aos homens em conjunto e entre seus pares. A partir dessa construção normativa de espaço público de participação, o processo decisório da política não pode se basear na vontade, o poder deve ser compartilhado entre os participantes da comunidade. Para Arendt, “a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela.” (ARENDR, 2008, p. 201). Não existe a possibilidade de uma escolha de ação que não leve em consideração diferentes pontos de vista que sejam debatidos.

A condição da pluralidade é o fator principal nesse tipo de modelo. Ela impõe aos participantes da ação comunicativa que a diferença entre os pares seja colocada em discussão e que o diferente seja relevante na decisão do grupo. Quando Arendt discute a ação e a pluralidade ela se debruça sobre a problemática da distinção e da singularidade²¹. A análise que faz procura separar cuidadosamente alguns termos como diferença e alteridade, o outro e o singular, e diferença e distinção.

Dentro do quadro teórico proposto por Hannah Arendt, é importante que o sujeito participante do espaço público seja singular e a sua preocupação é a distinção. Nas palavras da autora: “[...] a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares. Essa distinção singular vem a tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes.” (ARENDR, 2008, p. 189). A mera diferença para a autora não é, portanto, suficiente para que o sujeito do espaço público seja singular. Embora a diferença seja uma característica do sujeito plural do espaço público arendtiano, ela nos explica que essa diferença não equivale à alteridade encontrada entre objetos inorgânicos. Ser distinto, portanto, no sentido humano é poder comunicar a outro humano a sua singularidade. Arendt leva em consideração que a capacidade de comunicação só é possível graças à alteridade presente na pluralidade, e que a variação e a diferença que dois homens apresentam também ocorrem entre objetos orgânicos na natureza. O ponto de corte que a autora procura, porém, é a capacidade que o ser humano possui em expressar essa diferença, em outras palavras, se distinguir.

²¹ É interessante notar que Arendt não define, pelo menos de forma direta, um de seus conceitos chaves, a singularidade. Talvez a melhor definição que conseguimos é o seguinte trecho: “No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade.” (ARENDR, 2008, pg. 189).

A partir dessa definição, podemos concluir que a esfera pública de Hannah Arendt se caracteriza principalmente pelo aspecto comunicativo. Sem o discurso, o agente participante do espaço público não poderia se distinguir, o que no entendimento da autora retira o conteúdo da esfera pública. O modelo que busca a distinção dos homens através da comunicação na esfera pública se baseia na idéia grega de vida humana. Para os gregos, assim como para Arendt, o ser humano é humano somente enquanto participante da esfera pública. A antiga idéia de Aristóteles que definia o homem como *zoon politikon* encontra eco nessa caracterização do modelo de esfera pública arendtiano, para quem “a vida sem discurso e sem ação [...] está literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens.” (ARENDDT, 2008, p. 189). Aqui a idéia de mundo de Arendt também deve alguma explicação. O mundo para Hannah Arendt é o mundo dos negócios humanos, o mundo dos objetos que estão entre os homens, portanto não existe mundo se não houver homens para estar nele. Desde esse ponto, aquele que não participa do espaço público da ação e do discurso não está no mundo, porque não está entre os seus pares.

Para Arendt, a problemática do outro cria dificuldades. O outro para ela não é a mesma coisa do diferente. A questão não parece ser que a autora queira excluir o outro do espaço público de ação e discurso, mas deseja qualificá-lo. Dessa maneira, o outro não é o diferente, mas não necessariamente é um igual. A modernidade condenou todos os homens à igualdade, se referindo aos direitos civis e a partir da idéia de um “Homem Universal” ou de uma natureza humana que são fenômenos necessariamente apolíticos, no sentido arendtiano de política, como nos lembra o trecho de Sobre a Revolução,

a isonomia garantia a [...] igualdade, mas não porque todos os homens nascessem ou fossem criados iguais, mas, pelo contrário, porque os homens eram por natureza [...] diferentes e precisavam de uma instituição artificial, a *polis*, que [...] os tornaria iguais. (ARENDDT, 2001, p. 35).

A igualdade a que se refere como característica na polis ou no espaço público da ação e do discurso é aquela que possibilita que os homens se comuniquem sem que haja um absoluto de poder entre eles, ou seja, naquele espaço todos tem as mesmas condições de produzir o discurso entre seus iguais. Essa possibilidade não exclui, portanto, o outro. O outro é necessário na teoria da ação de Hannah Arendt, já que sem o outro, que não é apenas diferente, mas é singular, o sujeito do discurso não poderia se distinguir entre seus iguais.

A partir da discussão acima, concluímos que a teoria da ação de Arendt se completa quando o sujeito do espaço público normatizado, que ela teoriza, é capaz de se distinguir entre seus pares através do discurso. Essa distinção, porém, só é possível através da revelação desse sujeito entre seus iguais. O conceito de revelação através do discurso, e sua conexão interna com o modelo de ação, proposto pela autora, são um dos cortes fundamentais que caracterizam o sujeito participante da ação e gera uma série de desdobramentos interessantes para a teoria.

Quando se refere à pluralidade, como condição *sine qua non* da ação, Arendt tenta chamar a atenção para a possibilidade de que o sujeito participante do espaço público apareça para o outro. Essa possibilidade de aparecer, a autora chama de revelação do sujeito. A revelação ocorre de duas formas, naquilo que o homem faz e naquilo que o homem diz, ou seja, através da ação e do discurso. Nenhuma das duas formas está dissociada da outra. As duas são complementares entre si e o sujeito só se revela totalmente quando é capaz de atuar através do discurso acompanhado da ação, sem os quais seria um fazedor de coisas incompreensíveis para os outros homens.

A importância que Arendt atribui à revelação através da ação e do discurso é dada pela capacidade que estes dois fenômenos possuem de gerar identidade para o sujeito. Quando se revela aos outros, o sujeito responde à pergunta de quem ele é, em outras palavras, “na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares” (ARENDR, 2008, p. 192). Essa pergunta não poderia ser respondida apenas através dos sentidos naturais, pelo conhecimento da forma física ou do som produzido pelo sujeito, mas é preenchida a partir da revelação pela ação e discurso entre os outros sujeitos. Essa qualidade é capaz de revelar o quem em contraposição ao o que a pessoa é. Em outras palavras, as qualidades e dons que a pessoa possui, podem ser usadas por ela como queira e formam

o que ela é, mas quem ela é só se revela, não intencionalmente, por suas atitudes e discursos. A modernidade, através da super valorização do trabalho, destaca as qualidades de uma pessoa – ela pode ser uma boa administradora ou péssima carpinteira, por exemplo – isso, porém, não diz quem, mas o que ela é.

A identidade revela a singularidade do sujeito, mas talvez o próprio sujeito não conheça essa identidade. Ela só se revela a quem assiste a ação e o discurso no espaço público. No caso arendtiano, a identidade é a identidade do sujeito singular. Outro ponto ainda é que talvez a revelação que produz a identidade, a que Arendt se refere, não possa se confundir com a moderna idéia de autodeterminação, como nós entendemos hoje quando vamos nos referir ao problema das etnias, por exemplo. Talvez essa idéia seja estranha ao pensamento arendtiano, que considera que o povo, ou um povo, não pode ser confundido como um organismo só. A multidão dos *Malheureux* da revolução francesa era diferente da multidão considerada pelos pais da revolução americana, no sentido que, aqueles, lhe atribuíam a prerrogativa de um organismo vivo e homogêneo, enquanto esses, viam a multidão como uma multidão de vozes, necessariamente plural, segundo o entendimento de Arendt. Nesse sentido, talvez seja muito falar da identidade de um povo, e não é possível confundirmos os termos.

A capacidade de revelar-se só é possível dentro do quadro da pluralidade da ação. Sem o outro, como dissemos acima, não existe a possibilidade de se revelar. A revelação só existe no convívio com os outros homens, não existe para aqueles que estão pró ou contra os outros – como no exemplo dado por Arendt, do fazedor de boas ações ou do criminoso – por isso é uma característica política, no sentido que a autora nos traz, já que, para revelar-se, o sujeito deve participar da comunidade dos homens, não pode ficar à margem dela. Dessa forma, privado da presença dos outros, estaria também privado de humanidade.

Outro ponto seria que a característica de estar somente pró ou contra os homens também exclui da categoria da ação o sujeito que a realiza, por pretender alguma finalidade com a ação. Como discutimos anteriormente, a categoria da ação para Arendt, exclui a lógica dos meios e fins, quando um homem age por uma finalidade específica, procura apenas produzir algo, dessa forma não está agindo, porque pode sozinho alcançar seu objetivo, como, por exemplo, usando instrumentos de violência,

que é o caso da guerra, onde os homens estão somente pró ou contra os outros, como nos lembra Arendt.

Outra característica importante da revelação do sujeito através da ação e do discurso é a capacidade que esses fenômenos possuem de dar realidade ao mundo. Para além da realidade física do mundo, a necessidade de comunicação entre os sujeitos do espaço público gera a inter-relação entre os sujeitos, portanto, a ação e o discurso são capazes de mediar os assuntos humanos. Sem essa mediação, a realidade do mundo estaria incompleta, pois a “teia das relações humanas”, como Arendt chama essa mediação, é tão real quanto aquilo que é tangível. A ação, fora da categoria de meios e fins, não exclui que se tratem os assuntos mundanos objetivamente, já que os discursos e palavras normalmente se referem a realidades mundanas e objetivas, por ser a ação fenômeno que ocorre dentro do mundo dos negócios humanos.

Outro ponto discutido por Arendt é que a realidade é um atributo também do conjunto dos seres humanos. Segundo ela, o nosso sentido de realidade está tão ligado à presença dos outros “que não podemos nunca estar certos de nada daquilo que apenas nós sabemos e mais ninguém.” (ARENDR, 2001, p. 117). A discussão sobre a realidade do mundo é talvez tão antiga quanto o mito da caverna de Platão. Nesse ponto parece haver uma concordância teórica entre Arendt e Habermas²², que trataremos mais a fundo à frente, quando consideramos que os dois submetem a realidade, no caso habermasiano, poderíamos falar de facticidade do mundo, ao crivo da mediação comunicativa. Como está claro que a ação comunicativa para Arendt só faz sentido quando a comunicação é feita em conjunto entre os homens, segue que a comunicação é para ela o agente que assegura a objetivação do mundo, ou sua realidade.

Para além da realidade, o sujeito comunicativo do espaço público arendtiano, apresenta novamente a discussão metafísica entre ser e aparecer. Parece que a solução arendtiana do tema leva a autora a teorizar ser e aparência em uma única instância, quando se trata de assuntos políticos: “Na política, mais do que em qualquer outro campo, não temos possibilidades de distinguir entre ser e aparência. No domínio dos assuntos humanos ser e aparecer são de fato a mesma coisa.” (ARENDR, 2001, p. 119).

²² Ao introduzir o seu conceito de ação comunicativa Habermas delinea as condições em que a comunicação é capaz de mediar a objetivação do mundo, no caso, sua preocupação específica é com instituições sociais modernas, como o direito. Parece-nos que há concordância entre os dois autores, pelo menos quanto à questão da mediação da comunicação como base segura da realidade objetiva do mundo. Cf, HABERMAS, 1997, v.I, p. 26; seção 3.2.

A discussão que ela empreende sobre as teorias de Sócrates e Maquiavel²³ sobre o tema parece-nos indicar mais uma vez a solução comunicativa para o problema. A forma dialógica parece colocar o ser e a aparência sob um mesmo palco, já que a realidade do mundo depende da interlocução entre os homens. Esse fenômeno parece ser aquilo que podemos ter segurança e nos fiar, segundo a autora. Mesmo no caso do oculto do pensamento humano, Arendt indica que Sócrates cria uma platéia para o pensamento dentro de si, o que talvez hoje chamássemos de consciência. Da mesma forma, a platéia de Maquiavel, Deus, ainda que seja de certa forma externa, acompanha todo o pensamento humano. Dessa forma o ser e o aparecer do ser no mundo o acompanha como um fenômeno duplo toda vez que se revela no ato da comunicação, ainda que esse diálogo não apareça no mundo propriamente, seja travado no mais profundo pensamento.

A intimidade do sujeito, no que se segue a discussão acima, ainda que possa conjugar o ser e o aparecer dentro de si, não pode fazer parte do mundo da política e da ação. Como à exaustão indica o pensamento arendtiano, a ação se dá no mundo dos negócios humanos, por isso mesmo tem um caráter público e deve se realizar entre os homens, em um espaço público. A autora o indica claramente quando discute a intimidade nos termos de Rousseau e a identifica com o espaço privado:

A intimidade do coração, ao contrario da intimidade da moradia privada, não tem lugar objetivo e tangível no mundo, nem pode a sociedade contra a qual ela protesta e se afirma ser localizada com a mesma certeza que o espaço público. (ARENDR, 2008, p. 48).

Segundo a autora, a modernidade teria se rebelado contra a sociedade e procurado a privatividade não do lar, como o entendiam os antigos²⁴, mas a

²³ ARENDT, H, “Sobre a Revolução”, 2001, Lisboa, Relógio d’água, p. 123-126.

²⁴ A privatividade do lar para os antigos era o contraponto à esfera política da ação e do discurso. A esfera social não existia nesse contexto.

privatividade da intimidade. Essa busca mais profunda por um lugar onde o ser humano pode se esconder teria levado ao individualismo moderno e suas nefastas conseqüências

Na esfera da política, ainda que ser e aparência sejam a mesma coisa, a realidade só se realiza quando o sujeito aparece entre os demais. É nesse sentido que Arendt deixa claro que a esfera pública é a esfera da aparência, porque “para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade.” (ARENDR, 2008, p. 59). Quando a intimidade é levada a público pelo discurso ela também assume realidade, o ato da fala, o discurso, é capaz de gerar realidade para a intimidade mais profunda, quando ela aparece para o público. Pelo contrário, quando ocorre a intensificação da intimidade na privatividade, como no caso moderno, ela ocorre em detrimento da esfera pública, “esta intensificação sempre ocorre às custas da garantia de realidade do mundo e dos homens.” (ARENDR, 2008, p. 60).

A extensa discussão sobre o sujeito e seu lugar no quadro geral da teoria da ação de Hannah Arendt talvez só esteja completa se fizermos algumas considerações sobre a posição desse sujeito com relação ao poder e às instituições que derivam dele. Como a discussão precedente nos mostra, a teoria da ação de Arendt não abre espaço para o poder nas mãos do indivíduo,

o poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido. [...] No uso comum quando nos referimos a um “homem poderoso” ou a uma “personalidade poderosa”, já estamos empregando a palavra “poder” metaforicamente; o que queremos dizer sem a metáfora é “fortaleza”²⁵ (ARENDR, 2008, p. 123).

Desde esse ponto de vista, o sujeito do poder, quem verdadeiramente atua no espaço público e controla o poder gerado pela ação dos homens nele, sempre é a coletividade. Aqui novamente, é importante a distinção entre coletividade e sujeito

²⁵ Nas palavras da autora: “Fortaleza sem dúvida designa algo no singular, uma entidade individual; é uma propriedade inerente a um objeto ou uma pessoa e pertence ao seu caráter, o qual pode-se provar em relação a outras coisas ou pessoas, mas é essencialmente independente delas.” (ARENDR, 2008, p. 123).

coletivo. Quando se trata do poder de um grupo ou mesmo de um representante de um grupo, a coletividade a que nos referimos é a coletividade do apoio²⁶ de certo grupo de pessoas que age e discursa no espaço público, de maneira nenhuma podemos confundir-la com a vontade geral ou aquilo que a modernidade costuma chamar de opinião pública, uma opinião que não tem espaço para o discurso e o debate. O sujeito coletivo, nesse caso, se parece com a figura evocada pela autora, da multidão sem voz que clamava em uníssono por pão, na revolução francesa.

O complemento natural do quadro conceitual da teoria da ação de Hannah Arendt é a sua problemática da institucionalidade do espaço público nas condições que a teoria apresenta para o poder e o sujeito da ação comunicativa. Algumas dificuldades inerentes aos conceitos discutidos acima surgem quando a problemática da duração e das possibilidades de continuidade do sistema de ação comunicativa são colocados à prova, a seguir gostaríamos de nos deter um pouco melhor nessa discussão.

SEÇÃO 2.3 – As instituições e a permanência da ação comunicativa no tempo

Em determinada passagem de *Sobre a Revolução* citada acima²⁷, Arendt afirma que os gregos criaram a *polis* artificialmente para que tivessem um espaço capaz de os tornarem iguais, já que eram, por natureza, diferentes uns dos outros. Essa passagem do texto levanta alguns dos aspectos da questão da institucionalidade da esfera pública na teoria da ação desenvolvida pela autora de forma bastante interessante para a discussão empreendida até aqui.

As instituições que o modelo de ação, e a própria concepção, de política defendidas por Arendt são um dos aspectos mais criticados na sua teoria. Alguns autores sustentam que o modelo de ação é normativo e baseado nas condições da política grega²⁸, ou mesmo que sua concepção de política serve para dar sustentação a

²⁶ Para uma maior discussão sobre o tema cf. seção 2.3.

²⁷ Ibidem, seção 2.2, p. 39.

²⁸ Cohen, J.; Arato, A. *Civil society and political theory*, 1992, p. 179; Habermas, J. *Mudança estrutural da esfera pública*, 2003, p. 33

uma forma de governo específica.²⁹ Nesse sentido o fato de a autora utilizar a polis como exemplo de instituição, onde a diferença é possível junto com a igualdade, portanto, o modelo ideal do tipo de política que ela parece querer nos apresentar, é significativo.

Embora essas críticas sejam pertinentes e seu conteúdo seja de interesse para esse estudo, gostaríamos de apresentar algumas interpretações possíveis desse modelo de instituição no quadro geral da teoria da ação desenvolvido até aqui.

Um primeiro aspecto que nos chama a atenção é a questão da artificialidade da instituição da polis. Para prosseguirmos com esse ponto, insistimos novamente na concepção de mundo da vida que Arendt nos apresenta. Lembramos que o mundo dos negócios humanos é artificial e contém nele coisas artificiais, objetos, construídos pelas mãos humanas através da arte da fabricação. Esses objetos estão entre os homens, portanto estar no mundo é estar rodeado dessa artificialidade dos objetos do mundo que dão sentido à vida humana. Contudo, ainda que os objetos sejam parte do palco onde se realiza a ação e o discurso, as atividades políticas por excelência, não são eles mesmos parte dessa ação política.

A partir dessa perspectiva parece claro que as instituições políticas são objeto da fabricação humana e, portanto, como todo objeto de tal fabricação faz parte do mundo e estão entre os homens, mas não constituem a ação política em si. Concluindo, fabricar instituições, no sentido arendtiano, não faz parte da política, por não estar no rol da ação.

Podemos verificar algumas hipóteses de falsificação desse argumento. A construção de uma instituição política com certeza não é obra para um sujeito, certamente exige uma coletividade. Nesse sentido, o aspecto da coletividade organizada parece colocar as instituições de volta ao plano da ação. No entanto, gostaríamos de levantar um segundo aspecto da instituição da polis para verificar a plausibilidade desse argumento dentro do modelo arendtiano.

Um segundo ponto de discussão é a finalidade expressa que a autora confere à construção da polis pelos gregos. A partir da definição das atividades que fazem parte da *vita activa*, desenvolvidas por Arendt, podemos concluir que, aquela atividade que

²⁹ Idem

possui a característica de construir objetos com uma determinada finalidade específica, ou seja, para seu uso, é a atividade da fabricação. A fabricação, diferentemente da ação, opera dentro das categorias meio-fim, de maneira que ao atribuir uma finalidade ou um objetivo na construção da polis os gregos teriam automaticamente operado dentro dessa categoria, retirando o aspecto aparente de ação dado a uma construção de um objeto com finalidade específica, mesmo que esse objeto seja o próprio espaço público de discussão e ação, ainda que seu objetivo seja criar a igualdade capaz de permitir a ação, e mesmo que seja obra de uma coletividade de homens unida³⁰.

Um terceiro aspecto a ser abordado é a caracterização de uma natureza específica atribuída aos homens participantes da instituição. Como já verificamos na discussão precedente, para Arendt, ao contrário do pensamento corrente da modernidade, a natureza humana se baseia na diferença. Ao afirmar que os gregos criaram uma instituição artificial para que fosse possível uma isonomia, Arendt está reafirmando a necessidade da distinção. A natureza humana da diferença é apenas um estado pré-político quando não existe a artificialidade de uma instituição, onde esse sujeito seja capaz de realizar a “glória da revelação” no espaço público. A isonomia é bem diferente da igualdade moderna de todos os homens da espécie humana, pois esse entendimento coloca o homem em um estado permanente de apolítica, o “Homem” universal não tem o direito de se distinguir e expressar sua diferença.

A partir dos pontos levantados acima, uma primeira abordagem das instituições, dentro do quadro geral da teoria da ação desenvolvida por Arendt, demonstra o destaque que a autora concede ao tema, ainda que não o faça de forma direta. A instituição da *polis* como modelo ideal de instituição política para Arendt, é fabricação humana, artificial, portanto, faz parte do mundo dos objetos humanos, mas comporta um aspecto essencial dentro da teoria, já que sem ela seria impossível realizar a ação e o discurso, e criar realidade para os homens. A instituição da polis é o ponto de partida para a criação da realidade. Como objeto tem a capacidade de estar entre os homens e por isso reuni-los, a condição fundamental para dar início ao movimento que a ação promete. É ainda fundamental que essa instituição seja artificial para retirar os homens de seu estado de natureza, sem o que não seriam capazes de transcendê-lo.

³⁰ No quarto capítulo faremos algumas considerações a respeito das implicações desse entendimento da teoria da ação de Arendt.

Um aspecto importante sobre as instituições é a sua fundação. Arendt trata do tema quando percorre o caminho histórico empreendido pela revolução americana para a criação de um novo sistema de poder e uma nova ordem de autoridade através da constituição. A ação política dos pais fundadores tratava da liberdade pública, enquanto a ação dos revolucionários franceses era no sentido da libertação. A diferença entre os dois modelos de revolução se refletiu nas instituições políticas que cada uma produziu.

Segundo Arendt, a libertação que a revolução francesa procurava era a libertação da necessidade. Não havia, portanto, um tema propriamente político no empreendimento, já que a necessidade, para Arendt, faz parte do mundo do labor e está associada aos processos orgânicos de manutenção da vida, é, portanto, parte da natureza, e por isso mesmo é uma condição pré-política, a libertação do reino da necessidade. A continuação natural desse processo para a autora era a escalada da violência sem limites. A necessidade não pode encontrar barreiras e a partir do momento em que o processo de sua libertação foi iniciado “ajudou a soltar uma corrente de violência sem limites.” (ARENDR, 2001, p. 112).

O problema da violência e da necessidade, quando se trata da instituição de corpos políticos é que ela não permite que eles perdurem no tempo. Instituições baseadas no processo de libertação da necessidade são como qualquer processo orgânico, necessitam ser destruídos para que recomecem. A quantidade de constituições que se produziu durante a revolução francesa demonstra bastante bem esse argumento. Arendt afirmou que os revolucionários sabiam que no processo de violência que se encontravam não poderiam produzir nenhuma instituição duradoura, que nenhuma “nova lei e um novo mundo pudessem surgir de tal atitude.” (ARENDR, 2001, p. 112).

A questão da nova lei, ou da forma de governo que se deveria instalar, para Arendt, era a verdadeira questão política que deveria ser discutida, a fundação de um novo corpo político, um novo sistema de poder e uma nova lei que garantisse a liberdade e não somente a libertação da necessidade. Nas palavras da autora: “A direção da Revolução Americana permaneceu empenhada na fundação da liberdade e no estabelecimento de instituições duradouras” (ARENDR, 2001, p. 112).

A liberdade pública, segundo a entende Arendt nesse contexto, está identificada com a liberdade de agir em conjunto, ou seja, está ligada à “felicidade” da distinção entre seus pares, ao espaço público em si. Essa necessidade do espaço público é a

necessidade de dar significado ao mundo, ao tornar-se visível entre seus pares ou revelar-se. Segundo Hannah Arendt, essa tradição na América nasceu a partir de sua própria experiência histórica,

os habitantes das colônias eram constituídos por lei em corporações, ou organismos políticos, e possuíam o direito de reunião (...) nas câmaras das suas cidades, para lá deliberarem sobre os negócios públicos; foi nessas assembleias de cidades ou distritos que os sentimentos do povo se formaram em primeiro lugar. (ARENDR, 2001, p. 145).

A relação, portanto, entre a felicidade pública encontrada na liberdade de agir no espaço público a que os americanos estavam acostumados estava ligada diretamente à sua experiência com instituições capazes de realizar essa felicidade. Nesse sentido, a revolução americana procurava fundar um novo tipo de lei, uma constituição que fosse capaz de tornar aquele movimento, iniciado com a revolução, em algo perene.

A febre das constituições era totalmente estranha aos americanos e sua motivação era a fabricação de uma constituição

para lançar as fundações de um novo edifício político e definir-lhes as leis internas que tinham que fundar e construir um novo espaço político dentro do qual a paixão pela liberdade pública ou a procura da felicidade pública poderiam ter livre curso para as gerações vindouras. (ARENDR, 2001, p. 155).

O momento da fundação da instituição que permitiria a liberdade pública era fundamental por garantir a perenidade do processo. A tentativa da constituição de uma lei, por meio da qual estaria fundada uma nova autoridade pública e garantida a permanência de um novo sistema de poder se realizou na tentativa de dar forma a um novo tipo de governo. Um modelo diferente de instituição era necessário para dar continuidade à ação empreendida pelos revolucionários.

A forma de governo ideal para a realização do seu modelo político na modernidade não é um assunto que Hannah Arendt tenha dedicado muito de seu trabalho. De fato, em algumas passagens de seus textos a autora parece fazer algumas indicações que podem demonstrar que tipo de instituição se adequa melhor à sua teoria da ação comunicativa. Consideraremos dois modelos que aparecem nos textos com maior frequência: o modelo republicano, que ela considera um importante ganho da revolução americana quando conseguiu transpor modelos antigos para a realidade moderna de uma nação de dimensões continentais, e o modelo de participação direta em conselhos, que em diversas ocasiões ela exalta como uma forma diversas vezes utilizada nas revoluções, mas que possui alguns problemas que exploraremos a seguir.

O modelo republicano de instituição política foi tradicionalmente considerado dentro do pensamento político como próprio das pequenas nações. A instituição de uma grande república pelos americanos foi de fato uma novidade política da modernidade. Arendt chama a atenção que a idéia da república que os homens da revolução colocaram em prática foi baseada nos estudos políticos que fizeram sobre a antiguidade e não era mais do que uma razão prática que pensassem que esse modelo de governo fosse o mais adequado ao tipo de política que entendiam. Segundo Arendt, a grande novidade na fundação da república nos Estados Unidos foi que ela estava atrelada a um novo sistema de poder que os americanos desejavam estabelecer.

Na tarefa de estabelecer um novo poder baseado nas comunidades locais era preciso um novo tipo de governo, a República, que fosse capaz de fazer a correta distribuição desse poder entre as assembléias e comunidades locais. A República, segundo acreditavam os fundadores, poderia multiplicar esse poder entre as comunidades locais, utilizando um novo conceito para a constituição. Diferentemente da tradição européia, acostumada com monarquias absolutistas, como no caso francês, onde a constituição foi um elemento usado pela contra-revolução para limitar o poder

do monarca, os americanos acreditavam que a constituição seria o primeiro passo para a multiplicação dos poderes de diversas comunidades políticas espalhadas pelo território.

A constituição do poder através da constituição buscava criar instituições capazes de perdurar no tempo a felicidade pública encontrada na liberdade política das comunidades provinciais. Cada constituição era, portanto, a fundação de um novo centro de poder na localidade que foi multiplicado com a constituição da República. Assim, os revolucionários americanos, seguindo os ensinamentos de Montesquieu, identificavam o poder com a liberdade pública e estava espalhado em todos os organismos políticos do país. O modelo republicano ganha força a partir dessa concepção de multiplicação dos poderes e correta separação.

É importante ressaltar que o desenvolvimento apresentado pela autora está de acordo com toda a teoria de poder desenvolvida por ela e explanada até aqui. O poder, segundo a autora, deriva da aliança entre um grupo de pessoas, a crença na palavra mútua que cada um expressa no espaço público e a ação produzida em conjunto. Segundo a própria experiência política deles, o poder federativo, nada mais era do que a junção dos poderes de todas as comunidades, dessa forma corretamente separado através do corpo político de cada município e cada instituição da república e mantido pela confiança originada nos primeiros convênios e acordos entre as comunidades de colonizadores.

A ligação entre o poder e as instituições nesse estudo contribui para a formação de um quadro conceitual geral da teoria da ação de Hannah Arendt. O poder institucionalizado para Arendt é a melhor definição de governo³¹. Nesse sentido, o governo é a expressão no mundo da reificação do poder de certo grupo. É interessante a discussão sobre a finalidade do governo que a autora empreende e gostaríamos de nos deter um pouco melhor nela com a introdução de alguns elementos da teoria da ação comunicativa de Habermas, no capítulo final dessa dissertação.

Para finalizarmos essa discussão gostaríamos de apresentar outro exemplo bastante usado pela autora de instituições que estão de acordo com sua teoria sobre o poder e a ação no espaço público, o estabelecimento de governos diretos através da criação de conselhos populares. No caso das revoluções esse tema é abordado nos

³¹ Nas palavras de Arendt: “Uma vez que governo é essencialmente poder organizado e institucionalizado”. (ARENDR, 2008, p. 129).

conselhos da revolução francesa e nos soviets da revolução russa, além do caso analisado pela autora da revolução húngara³². Arendt acredita que o sentido de uma república livre é o de oferecer aos seus cidadãos a oportunidade real de participação no governo, ou o que ela entende por liberdade política. Os conselhos populares como forma de governo não serão alternativas viáveis enquanto não abolirem a figura da representação política, iniciando, é claro, pelos partidos políticos. Nas palavras da autora, “as revoluções populares vêm, há mais de cem anos, propondo sem êxito outra nova forma de governo: o sistema de conselhos populares, em substituição ao sistema partidário continental” (ARENDR, 2008, p. 228).

Ao discutir esse tema, Arendt procura apresentar o problema da permanência do novo sistema de poder instituído pela revolução americana. O problema da permanência, segundo Arendt, foi o da fundação da autoridade, desligada que estava da fonte do poder. Essa autoridade não conseguiu perdurar no tempo, porque segundo a autora os americanos não se livraram do absoluto ao tentar estabelecer a autoridade da constituição em algo superior aos homens, que não poderiam fundar sua autoridade nos próprios representantes que a fundavam. Assim o grande problema da revolução é conseguir que a instituição de um sistema de poder novo seja contínua no tempo. A solução para o problema da autoridade pelos romanos e pelos americanos estava na autoridade de uma instituição concreta, o Senado, no caso romano, ou o sistema jurídico, no caso americano. Alguns outros problemas relativos à instituição de novas formas de governo, como o totalitarismo, que Arendt apresenta como concretização direta da mistura do caráter público da política com a necessidade social da modernidade, serão discutidos mais à frente³³.

O grande “tesouro perdido” das revoluções, e Arendt insiste na importância de chamar o processo de independência dos Estados Unidos em revolução, é a possibilidade de criar e institucionalizar um novo entendimento de poder. A caracterização feita pela autora nos leva a uma compreensão de política onde o poder está na participação dos cidadãos e não nos palácios dos governos. Toda a discussão empreendida até aqui tem como finalidade apresentarmos, de forma mais completa possível, essa concepção de ação que Arendt procurou esmiuçar através de exemplos

³² Cf, ARENDR, H. “Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution”, *Journal of Politics*, vol. 20, No I, 1958, p. 5- 43.

³³ Cf, capítulo IV.

históricos e de uma concepção de mundo original. A seguir procuraremos estabelecer uma análise da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas e como ela pode contribuir na discussão apresentada até aqui.

CAPÍTULO III – TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA EM JÜRGEN HABERMAS

SEÇÃO 3.1 – Modelos de circulação do poder em sociedades complexas

A teoria da ação comunicativa, apresentada por Jürgen Habermas, traz alguns pontos de interesse que serão analisados nesse capítulo. Dentro de nossa discussão precedente, prosseguiremos essa análise levando em consideração ainda três categorias relevantes, contidas na teoria proposta pelo autor, que servirão de fio condutor da exposição. A primeira delas, abordada nessa seção, se refere ao conceito de poder que o autor desenvolve.

Uma das preocupações de Habermas, ao desenvolver sua teoria do direito, é compreender como se dão os processos de integração social dentro de sociedades complexas na modernidade. A solução desenvolvida pelo autor é descrita, por ele mesmo, como a substituição de uma tradição teórica que remonta a Aristóteles, qualquer que seja a tradição da razão prática, pela utilização de um tipo diferente de ação, o agir comunicativo, baseado em um *medium* linguístico. Dessa forma o autor procura uma maneira de agir que esteja baseada no discurso.

Habermas nos chama a atenção para a necessidade de encontrar uma forma de agir que ultrapasse e equilibre a tensão entre a facticidade das ações humanas e as pretensões de validade dessas ações, baseadas em discursos, ou tomadas de decisão do tipo sim/não, que são, por sua vez, transcendentais, não fazem parte do mundo da vida. Essa tentativa o leva a superar a tensão através da racionalidade comunicativa. Segundo Habermas, “O conceito do agir comunicativo atribui forças ilocucionárias da linguagem orientada ao entendimento a função importante da coordenação da ação”. (HABERMAS 1997, v.I, p. 25).

No sentido proposto pelo autor, a racionalidade comunicativa permite essa coordenação da ação pela capacidade que a linguagem possui de gerar entendimento entre aqueles que agem, nas palavras de Habermas, “Só o conceito de ação comunicativa pressupõe a linguagem como um meio de entendimento sem abreviaturas,

em que falantes e ouvintes se referem, desde o horizonte pré-interpretado que seu mundo da vida representa [...]”³⁴ (HABERMAS 2003, p. 137). A função coordenadora que a linguagem pode oferecer à ação, parte do pressuposto de sua capacidade de criar entendimento entre os sujeitos participantes.

Através dos pressupostos levantados pela teoria da ação comunicativa, Habermas deseja construir um conceito de democracia que seja capaz de validar os processos de reprodução social através da política, considerando que o *medium* do direito seja capaz de estabilizar a facticidade do mundo da vida, constituindo linguagem importante de reificação. Tendo em vista esse desenvolvimento teórico, Habermas nos coloca sua concepção de democracia deliberativa, e como esse tipo de democracia é capaz de regular a circulação de poder dentro de sociedades complexas.

O conceito de política deliberativa de Habermas se baseia em uma forma de democracia procedimental. Inicialmente ele analisa alguns modelos teóricos de democracia, refutando-os, a fim de chegar à conceitualização de uma democracia baseada no discurso.

O primeiro modelo, construído do ponto de vista empirista, oferece um tipo de democracia baseado no indivíduo. Esse modelo apoia a legitimidade do regime político pela sua capacidade de estabilizar as relações sociais. A validade das normas sociais estaria apoiada na vontade dos sujeitos, que as sancionam, a fim de manter o pacto social de estabilidade. Esse modelo introduz a validade de um regime através da escolha dos sujeitos individuais, uma escolha baseada na racionalidade de sua própria vontade³⁵. A refutação de Habermas ao modelo se baseia na ideia que “os cidadãos racionais não teriam razões suficientes para manter as regras do jogo democrático, caso se limitassem a uma autodescrição empirista de suas práticas” (HABERMAS 2003, v.II, p. 18). Nesse caso, o autor verifica problemas na teoria, que parece apenas justificar as práticas de um modelo democrático que já existe, no caso, o liberal. A decisão do sujeito não passa de uma simples decisão, não uma decisão racionalmente fundada, já que o mesmo estaria em um contexto auto-referenciado.

³⁴ No original: “Sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como um medio de entendimiento sin más abreviaturas, em que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa [...]”

³⁵ Cf. Seção 3.2 para uma discussão mais aprofundada.

Os modelos seguintes são apresentados como modelos que possuem algum conteúdo normativo. Na construção de seu modelo de democracia deliberativa, capaz de coordenar satisfatoriamente as ações dentro de sociedades complexas, Habermas irá refutar alguns aspectos e incorporar outros desses modelos normativos. Habermas afirma que “na perspectiva liberal, o processo democrático se realiza exclusivamente na forma de compromissos de interesses. E as regras da formação do compromisso [...] são fundamentadas, em última instância, nos direitos fundamentais liberais.” (HABERMAS 2003, v.II, p. 19). O modelo liberal encampa a normatividade dos direitos fundamentais como regra para validação dos procedimentos democráticos.

O modelo republicano se baseia na ideia de que “a formação política da opinião e da vontade das pessoas privadas constitui o *medium*, através do qual a sociedade se constitui como um todo estruturado politicamente” (HABERMAS 2003, v.II, p. 19-20). Nesse caso, a preocupação habermasiana é com a possibilidade de uma sociedade onde a democracia é sinônimo de auto-organização política, o que geraria uma política dirigida contra o aparelho do Estado³⁶.

Tendo estabelecido os pressupostos que irão nortear a construção de seu modelo de política deliberativa, Habermas passa a descrevê-lo. Inicialmente aponta aquilo que sua teoria retira de cada modelo normativo. A teoria do discurso, “na linha do republicanismo, [...] coloca no centro o processo político da formação da opinião e da vontade, sem, porém entender a constituição do Estado de direito como algo secundário” (HABERMAS 2003, v.II, p. 21). Na perspectiva da teoria do discurso, o Estado de direito é uma boa resposta à institucionalização de uma formação democrática da vontade e da opinião. Nesse sentido, uma primeira aproximação para a teoria do discurso, seria uma teoria que baseia a formação da vontade e da opinião nas formas de entendimento e coordenação da ação que a comunicação e argumentação são capazes de oferecer, sem descartar a importância que as instituições democráticas, baseadas no direito moderno, oferecem.

Outro aspecto que marca a teoria democrática deliberativa é a separação clara, que Habermas impõe ao modelo, entre Estado e sociedade civil. As duas esferas atuam em conjunto na transformação do poder que circula dentro da sociedade, porém com limites bem definidos. O processo seria baseado na formação da vontade e da opinião

³⁶ Cf. Capítulo IV para um aprofundamento dessa questão a luz das possibilidades introduzidas pelo modelo arendtiano.

que acontece fora dos meios institucionais do Estado, formando arenas informais, que influenciam a formação do poder, aplicado administrativamente pelo Estado³⁷.

É importante ressaltar que, ao que parece, o conceito de poder empregado por Habermas, está de acordo com o conceito tradicional da teoria webberiana de controle legítimo das formas de coação pelo Estado. Quando ele fala de poder administrativo aplicado, claramente se refere a este tipo de poder. No entanto, o autor expande essa concepção, ao afirmar a circulação do poder, que tem origem na formação da opinião e da vontade nas arenas informais da sociedade, mais fortemente ligadas à facticidade do mundo da vida. Nesse caso, o conceito de poder pode também ser entendido como a influência que essa vontade e opinião que a sociedade civil exerce sobre o Estado. Nas palavras do autor: “esse poder resulta das interações entre a formação da vontade institucionalizada constitucionalmente e esferas públicas mobilizadas culturalmente.” (HABERMAS, 2003, v.II)

O centro da teoria deliberativa de Habermas é a noção de uma democracia procedimental. A deliberação, como base do processo de formação da vontade e opinião, deve seguir um procedimento adequado, capaz de racionalizar qualquer decisão obtida conforme o processo. Dessa forma, Habermas se apegua a uma concepção onde, a institucionalização dos procedimentos democráticos é chave, para a racionalidade da deliberação. Habermas procura descolar essa noção procedimentalista de democracia, de uma configuração republicana, que reafirma uma sociedade completamente dirigida deliberativamente, ou seja, constituída politicamente, reafirmando a centralidade do Estado de direito em sua teoria:

De minha parte, pretendo interpretar o procedimento que legitima as decisões corretamente tomadas como estrutura central de um sistema político diferenciado e configurado como Estado de direito, porém, não como modelo para todas as instituições sociais. (HABERMAS 2003, v.II, p. 28)

³⁷ Cf. seção 3.2, p 67-68 para uma discussão mais aprofundada sobre o tema.

Tendo definido sua teoria deliberativa da democracia, baseada em um procedimento idealizado, capaz de, através do discurso e da argumentação, racionalizar a formação da vontade e da opinião, através de instituições que contribuem para direcionar esse fluxo, Habermas passa a descrever a circulação do poder no seu modelo.

Para chegar ao cerne do seu modelo de fluxo de poder dentro das sociedades complexas, Habermas rejeita a noção de poder construída empiricamente pela teoria pluralista. A substituição dos atores individuais por organizações coletivas, às quais possuem aproximadamente o mesmo peso dentro do quadro geral de influências, leva a teoria a tratar a formação da vontade dentro de uma perspectiva econômica de democracia, levada a cabo através de uma metodologia individualista. A teoria econômica, por mais que tenha alargado sua concepção egocêntrica de decisão, guiada apenas pelos interesses auto-referenciados, não dá conta, segundo Habermas, das evidências empíricas às quais foram submetidas³⁸, além de não especificarem corretamente o contexto onde apoiam a sua validade, ao passo que a teoria dos sistemas transforma governo e sociedade em sistemas autônomos capazes apenas de disputar o poder distribuído entre si alternadamente. A criação desses sistemas não se sustentam pela dificuldade que geram em um contexto de crescente especialização da linguagem auto-referenciada, que acaba por ruir com a expectativa de uma democracia deliberativa, baseada na capacidade da linguagem em coordenar a ação. Essa crescente especialização dos sistemas termina por solapar a função democrática do Estado de direito, fechado em si mesmo e em uma linguagem administrativa própria.

A revisão desses pressupostos leva Habermas a postular um modelo mais abrangente de democracia deliberativa, onde o modelo econômico de formação de preferências deve ser submetido ao crivo da deliberação, que pode influir racionalmente na própria formação da vontade individual durante o processo político. Esse processo se dá através de instituições deliberativas contidas no nível social, e não ocorrem apenas no nível individual. Do lado da teoria dos sistemas, Habermas procura uma forma de integração social que dê conta dos problemas da sociedade como um todo, e não enclausurada em sistemas auto-referenciados. Além disso, sua proposta procura ser capaz de contribuir para uma correta descrição do fluxo de poder comunicativo, gerado

³⁸Habermas se refere à premissa da escolha racional entre eleitores segundo a qual, a taxa de participação dos eleitores em eleições, em que têm a expectativa de poderem contribuir com seu voto para decidir uma disputa apertada, não varia. Infelizmente, porém, o autor não cita qualquer fonte para essa afirmação empírica. Cf, HABERMAS, 2003, v.II, p. 62.

nos sistemas políticos de deliberação, ancorados nas esferas de comunicação informais, em poder administrativo e de persuasão nas esferas institucionais formais do Estado de direito.

A solução encontrada pelo autor é a linguagem comum que se configura, portanto, como o *medium*, não especializado, capaz de manter a ligação entre as instituições sociais integradoras e as instituições políticas formais. Dessa forma o poder administrativo centrado na figura do Estado, não perde suas ligações com o poder comunicativo gerado nas redes integradoras ancoradas no mundo da vida³⁹. Essa circulação do poder, contudo, necessita da regulação efetiva do Estado de direito, caracterizada pela utilização da linguagem comum através do direito normativo, produzido pelas instituições formais.

O procedimento deliberativo e democrático que Habermas propõe, baseado na ideia de B. Peters, para a circulação do poder em sociedades complexas pode ser sintetizado como um sistema ordenado segundo a orientação centro-periferia, onde o centro é formado pelas instituições tradicionais da administração, do judiciário e da formação democrática da vontade e da opinião, como as eleições, o parlamento e a disputa entre os partidos; uma periferia composta por diversos agentes formadores da opinião pública que atuam na esfera pública no seio da sociedade civil; e uma série de procedimentos, chamados por eles de comportas, que se interpõem entre a sociedade civil e o Estado. Essas comportas são definidas no âmbito jurídico-político e são reguladas em princípio pelo Estado, ainda que essa atuação seja limitada. Dessa forma, Habermas completa sua intenção de construir um modelo discursivo,

quando nos servimos dessa ideia de democracia, que traduz em termos sociológicos a teoria do discurso, descobrimos que as decisões impositivas, para serem legítimas, tem que ser reguladas por fluxos comunicacionais que partem da periferia e atravessam as comportas dos procedimentos próprios à democracia e ao Estado de direito, antes de passar pela porta de entrada do complexo parlamentar ou dos tribunais. (HABERMAS, 2003, v.II, p. 88)

³⁹ Segundo Habermas, “no seu conjunto o mundo da vida forma uma rede de ações comunicativas. Sob o ângulo da coordenação da ação, seu componente social consiste na totalidade de relações interpessoais ordenadas legitimamente. Ele abrange, além disso, coletividades, associações e organizações especializadas em determinadas funções.” (HABERMAS, 2003, v. II, p. 86).

A organização do fluxo comunicacional, segundo o modelo habermasiano, pautada na regulação de procedimentos, baseada no Estado, procura manter a ligação entre os poderes comunicativo, administrativo e de coação por parte de diversos setores da sociedade e da burocracia estatal. Alguns pontos apontados pelo autor devem ser levados em consideração para que a legitimidade desse poder produzido comunicativamente seja mantida. A mais relevante, talvez, seja a necessidade de que a opinião pública atue no sentido da constante atualização dos procedimentos de regulação adotados pelo Estado, e que seja capaz de compreender que poderes estão por trás de tais procedimentos, a fim de manter a renovação desses procedimentos, para que estejam sempre sensíveis a impulsos inovadores originados na periferia.

A legitimidade do poder que circula na sociedade habermasiana se deve de forma elementar à sua ligação com o procedimento formal democrático. O sistema introduzido pela teoria do discurso apresenta um quadro onde o poder político é criado, no sentido introduzido por Hannah Arendt, pelo “potencial de uma vontade comum formada numa comunicação não coagida” (HABERMAS 1997, v.I, p. 187). Esse poder comunicativo cria legitimidade para as instituições formadas a partir dele, ou seja, para as instituições formadas a partir de debates no interior da comunidade. Do ponto de vista da teoria habermasiana do discurso e da ação comunicativa, as categorias do poder político, criado comunicativamente, não são a única forma de poder possível dentro de sociedades complexas. Ele leva em conta ainda o poder administrativo, de tomar decisões, e o poder de coação, por parte do Estado, legitimamente autorizado, pela transformação do poder comunicativo através de procedimentos deliberativos.

A introdução do Estado de direito como parte integrante, primordial, na teoria do discurso habermasiana, aliada a uma conceituação fraca do poder comunicativo dentro de sociedades complexas, leva à necessidade do autor em legitimar as instituições do Estado, de forma a autorizar a transformação do poder, em sua essência, criado comunicativamente, nos outros tipos de poder utilizados estrategicamente pelo Estado. Nesse sentido, o autor propõe o direito, como forma de mediação legítima entre os poderes utilizados pelo Estado e a criação de poder comunicativo. Nas palavras de Habermas:

A constituição de um código do poder significa que um sistema administrativo se orienta por autorizações que permitem decisões coletivamente obrigatórias. Por isso sugiro que se considere o direito como o *medium* através do qual o poder comunicativo se transforma em poder administrativo. (HABERMAS, 1997, v.I, p. 190)

O código do poder seria o próprio direito, linguagem formal do Estado, para transformar o poder criado coletivamente em autorização para tomar decisões coletivas obrigatórias, a força de coação e o poder de tomar decisões, que se materializam em forma de leis. É interessante ressaltar que, desse modo, Habermas liga as linguagens próprias dos sistemas sociais que garantem a coesão de seu modelo de democracia deliberativa. Por um lado, mantém a origem do poder político nas forças ilocucionárias da linguagem, reservando à sociedade civil o papel de gerar as proposições políticas que se ligam ao mundo da vida através do debate público, por outro lado, liga esse sistema a outro sistema de poder, o Estado de direito, através da mediação do direito legitimamente criado.

Cabe examinar, por fim, a legitimação desse direito, internamente ligado à política. Para Habermas, a participação nos processos deliberativos de formação da vontade é a medida para determinar a validade de uma norma jurídica e o princípio da democracia baseada no discurso impõe que a participação em debates racionais seja a base para a validade da transformação do poder comunicativo em poder administrativo, juridicamente regulado. “De acordo com o princípio do discurso, podem pretender validade as normas que poderiam encontrar o assentimento de todos os potencialmente atingido, na medida em que estes participam de discursos formais.” (HABERMAS 1997, v.I, p. 164).

A ligação entre direito e política se faz através do entendimento de poder comunicativo apresentado por Habermas através da conceituação arendtiana de poder⁴⁰. O conceito de poder, separado do atributo da força, para Habermas, “situa o poder ao lado do direito”, onde “o direito, surgido da renúncia à violência, servia para a

⁴⁰Cf. Seção 2.1

canalização de uma força equiparada ao poder”, dessa forma “o direito se liga naturalmente a um poder comunicativo capaz de produzir direito legítimo.” (HABERMAS 1997, v.I, p. 188). A partir da instituição do estado de direito, se completa essa ligação. “A ideia do Estado de direito pode ser interpretada então como a exigência de ligar o sistema administrativo, comandado pelo código do poder, ao poder comunicativo, estatuidor do direito” (HABERMAS 1997, v.I, p. 190).

Dessa forma, a legitimação do direito se inscreve no contexto da criação legítima de poder comunicativo a partir de procedimentos racionais de discurso, com a ligação interna entre esse poder político e a linguagem jurídica. Habermas propõe um modelo em que a legitimidade do direito e do poder político não parte de suposições morais ou históricas acerca da fundação do corpo jurídico instituído, mas a partir de considerações acerca da dinâmica de produção de poder a partir do entendimento por sujeitos que interagem em condições racionais e, portanto, legítimas, de debate público.

As considerações acerca do entendimento habermasiano de circulação de poder dentro de sociedades complexas nos levam, na seção seguinte desse capítulo, a buscar as possibilidades de atuação de diferentes atores dentro desse sistema deliberativo de democracia. A participação e interação desses sujeitos com os códigos impostos pelo sistema de poder habermasiano são temas que procuraremos abordar mais detidamente.

SEÇÃO 3.2 – Razão e intersubjetividade

Como discutimos até aqui, a racionalidade baseada no discurso é o fundamento da legitimidade de todo o processo democrático de formação do poder comunicativo no seio de sociedades complexas, na concepção habermasiana. Para além de suas implicações com relação à circulação do poder dentro da sociedade, essa perspectiva de Habermas nos orienta para uma concepção diferente sobre o sujeito que atua no espaço político. Nesta seção gostaríamos de analisar como o sujeito habermasiano se apresenta no quadro geral de sua teoria da ação comunicativa.

A discussão precedente já nos indicou como Habermas procura basear a racionalidade do procedimento democrático através da linguagem e gostaríamos de nos deter um pouco melhor nesse aspecto. Em sua construção da teoria da ação comunicativa, Habermas apresenta o consenso entre atores debatedores como condição de validade para a ação e, por outro lado, só é possível que haja consenso em um contexto de argumentação e debate através da fala, ou seja, é necessário que os debatedores superem a subjetividade de seus conhecimentos para que o consenso apareça, e em conseqüência, a racionalidade do processo seja garantida.

Este conceito de racionalidade comunicativa possui conotações que, em última instância, remontam à experiência central da capacidade de concordar sem coações e de gerar consenso que tem uma fala argumentativa, em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista em favor de uma comunidade de convicções racionalmente motivada e se asseguram de uma só vez a unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que se desenvolvem suas vidas.⁴¹ (HABERMAS, 2003, p27)

A partir desse conceito de racionalidade comunicativa, Habermas nos apresenta uma diferenciação básica entre o sujeito de ações estratégicas, baseada em uma concepção individualista e sistêmica do mundo, e um sujeito intersubjetivo, baseado na razão pelo discurso. O sujeito da ação, quando se considera o tipo de ação baseada nas categorias meio fins, é um sujeito motivado estrategicamente para a resolução de problemas. Nessa perspectiva, o sujeito age de acordo com estímulos internos ou externos, objetivando o mundo de acordo com seu interesse próprio em solucionar o problema a que sua atividade se orienta. Para Habermas, tal maneira de se comportar

⁴¹ No original: “Este concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene una habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que se desarrollan sus vidas.”

não se configura propriamente como ação, já que seu sujeito apenas reage às mudanças ocorridas dentro de um sistema fechado. A solução comunicativa da racionalidade coloca a interação entre os sujeitos como medida de objetivação do mundo. De forma diferente da objetivação do mundo apresentada pela forma anterior de racionalização, fechada no sujeito, ou em um sistema de resolução estratégica de problemas, a racionalidade comunicativa propõe a própria problematização da objetividade do mundo. Procura, dessa forma, as condições para que possamos falar de um mundo objetivo. “O mundo só cobra objetividade pelo fato de ser reconhecido e considerado como um e o mesmo mundo por uma comunidade de sujeitos capazes de linguagem e de ação”⁴² (HABERMAS, 2003, p. 30). A prática comunicativa é, portanto, aquela capaz de dar objetividade ao mundo, não mais vinculado ao paradigma do sujeito e da razão individual. “Com esta prática comunicativa se asseguram de uma só vez o contexto comum de suas vidas, do mundo da vida que intersubjetivamente compartilham”⁴³ (HABERMAS, 2003, p. 30).

O problema da objetividade de um mundo comum, produzido intersubjetivamente, para Habermas, corresponde precisamente ao problema de uma comunicação eficaz entre sistemas auto-referenciados. O problema se coloca de forma diferente em teorias que assumem a razão do sujeito individual como paradigma de ação político, como é o caso da teoria da escolha racional: “de que modo o encontro das perspectivas egocêntricas de indivíduos que agem no interesse próprio pode produzir uma ordem capaz de obrigar os atores individuais a levar em conta o interesse dos outros?” (HABERMAS 2003, p. 78). A objetividade do mundo não se configura em um sistema fechado para a teoria da racionalidade comunicativa. Dessa maneira, sem a imposição forte sobre a característica individualista do sujeito no mundo, a teoria comunicativa supera a necessidade de confronto de interesses em um mundo em que a objetividade não está dada para cada indivíduo, mas ainda se encontra em construção comum entre os sujeitos. O outro não é um problema para a teoria da ação comunicativa habermasiana, no sentido de o outro ser necessário para o sujeito participante construir sua própria concepção de mundo.

⁴² No original: “El mundo sólo cobra objetividad por el echo de ser reconocido y considerado como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción”

⁴³ Ibidem: “Con esta práctica comunicativa se aseguran a la vez del contexto común de sus vidas, del mundo de la vida que intersubjetivamente comparten.”

Tendo superado a problemática do outro em contextos de conflito de interesses egocêntricos, resta ainda a tarefa de conseguir o consenso intersubjetivamente. Segundo Habermas, para a teoria dos sistemas, o problema não é mais de preferências próprias egocêntricas, mas o de gramáticas próprias de interpretação do mundo, ou a falta de compartilhamento de um mundo comum entre sistemas fechados. Para superar esse problema no âmbito da democracia deliberativa, Habermas deve negar veementemente que o direito e a política sejam configurados tais quais um sistema fechado, ou seja, a sua especialização deve manter contato direto com a única forma de comunicação passível de entendimento entre os sujeitos, aquela estruturada no mundo da vida. Desse modo, a comunicação não especializada é a saída encontrada pelo autor para a integração entre os sujeitos participantes da esfera pública, a comunicação informal deve ser a base de toda a sua teoria deliberativa, abastecendo regularmente a formação institucionalizada da opinião e da vontade.

Dentro do modelo habermasiano de ação comunicativa, a participação de sujeitos que interagem em debates, fundamentados na linguagem comum do mundo da vida, é aquela capaz de construir um consenso, racionalizar e objetivar o mundo e legitimar o processo democrático de circulação do poder, desde que as instituições formais do Estado permaneçam ligadas a este sistema de objetivação intersubjetiva do mundo.

O modelo da objetivação do mundo baseada na intersubjetividade apresenta uma característica que pode ser colocada em discussão, a possibilidade de que haja diferença entre os sujeitos participantes da coletividade, caso o consenso seja necessário para racionalizar o processo, parece ser diminuída⁴⁴. Essa necessidade do consenso para a formação da vontade e opinião, a qual vai municiar o sistema político formal no processo de transformação do poder comunicativo em poder administrativo, parece exigir certa simetria entre os participantes dos espaços informais de discussão democrática. Essa hipótese carece de uma análise mais detida. Os processos de fala, como modo operante da ação comunicativa, exigem que o entendimento entre os sujeitos se dê através de uma linguagem comum e essa linguagem comum, por si só, acarreta a necessidade de certa igualdade entre os participantes, que devem, no mínimo reconhecer os signos próprios da fala no contexto daquela comunidade. Nesse sentido,

⁴⁴ Cf. capítulo IV para uma comparação com a problemática da diferença entre os sujeitos participantes da esfera pública dentro da teoria arendtiana de ação.

parece-nos que certo grau de simetria entre os sujeitos da ação comunicativa é necessário, no entanto, essa simetria não se restringe apenas a uma constituição física (evidentemente importante nesse caso, já que alguém que não consiga se comunicar através de seu corpo, mesmo que não seja através do processo da fala, não é capaz de participar de qualquer argumentação), como também cultural, já que o signo lingüístico é, por sua natureza, culturalmente diferenciado, sendo praticamente impossível que os sujeitos participantes de um debate consigam desenvolver entendimento e muito menos consenso, sem a correta interpretação lingüística do que o outro deseja transmitir.

Embora a argumentação, empreendida até aqui, nos leve a considerar a diferença entre os sujeitos participantes como uma possibilidade restrita aos processos de fala naturais, essa igualdade não significa a produção de uma imagem de uma multidão de sujeitos indistintos. A possibilidade de sujeitos que possuem, por exemplo, a mesma opinião, é rechaçada pela teoria, na medida em que esse tipo de sujeito terminaria com a possibilidade de debate e assim com a construção de um mundo objetivo intersubjetivamente. Por outro lado, a esfera pública e o entendimento de democracia deliberativa de Habermas exigem alguns dos conceitos do direito fundamental, pretendidos pelos Estados modernos, todos devem possuir o mesmo direito de participação, no sistema de voto e eleição, por exemplo, para que se mantenha a racionalidade do processo, já que exige que os diferentes pontos de vista dos sujeitos sejam considerados.

A complementaridade entre o modelo que Habermas apresenta para a participação intersubjetiva no debate político e a interação desses sujeitos com o processo de legitimação e produção do poder comunicativo é outro ponto de interesse para conseguirmos um quadro conceitual, o tanto quanto completo, de sua teoria da ação comunicativa.

A teoria da democracia deliberativa desenvolvida por Habermas pretende uma forma de integração social onde o poder, construído comunicativamente nas esferas pública e privada informais, passa, através do *medium* do direito, para o constructo institucional do Estado de direito. A legitimação nesse modelo, como já discutimos, se dá através do devido procedimento democrático e racional da comunicação. Habermas faz algumas considerações sobre a participação intersubjetiva dos atores na própria

constituição desse médium institucional, o direito, que parecem relevantes para o nosso estudo.

Habermas deseja construir, através da teoria do discurso, uma fundamentação para “um sistema dos direitos que faça jus à autonomia privada e pública” (HABERMAS, 1997, v.I, p. 154). Essa tentativa o leva a fazer algumas considerações sobre o sujeito participante desses tipos de direito. Em primeiro lugar, a conceituação de uma forma de direito, que encampe as características pretendidas por Habermas para a sua democracia deliberativa, o leva a considerar o sistema de direitos e garantias fundamentais liberais, que definem o sujeito como portador de direitos em geral, como leis necessárias para garantir a compatibilidade entre os direitos subjetivos individuais e a necessidade de coordenação da ação pelo entendimento. Essa dupla necessidade do direito, Habermas demonstra pelo seu conceito de liberdade comunicativa, seguindo Klaus Gunther, ele a define “como a possibilidade – pressuposta no agir que se orienta pelo entendimento – de tomar posição frente aos proferimentos de um oponente e às pretensões de validade aí levantadas, que dependem de um reconhecimento intersubjetivo” (HABERMAS 1997, v.I, p. 155). Habermas procura, no direito, diferenciar a liberdade subjetiva que o sujeito tem de agir orientado para o sucesso, da liberdade comunicativa que garante, aos sujeitos orientados pelo entendimento, a possibilidade de tomar posição em um debate.

É importante lembrar que os dois tipos de ação que a ordem jurídica permite ao sujeito de direitos são limitados. Ao sujeito que pretender agir orientado pelo entendimento, a coordenação de seus planos de ação estarão sempre ligadas ao consentimento recíproco, ou seja, depende sempre de uma relação entre outros, ou intersubjetiva. A liberdade subjetiva do sujeito orientado pelo sucesso estará sempre limitada pelas leis coercitivas, que impõem as fronteiras de escolha a que o sujeito deve se submeter em sua participação na sociedade. Ainda que o direito moderno assegure limites à liberdade de ação subjetiva, essa liberdade garante a autonomia privada do sujeito, no sentido de permitir que se retire do espaço público das obrigações comunicativas recíprocas, para uma posição de observador. Essa garantia negativa da autonomia privada dos sujeitos é capaz de assegurar uma privacidade em relação à liberdade comunicativa reciprocamente atribuída abrangente, já que o sujeito não precisa sequer prestar contas ou justificar sua decisão de se abster da vida pública⁴⁵.

⁴⁵ Essa hipótese foi interpretada de forma diferente por Arendt. Cf. cap. IV para uma discussão mais

Para Habermas, o direito se liga à democracia originariamente e com isso ele pretende retirar o conteúdo moral da fundação de ambos e determinar um conteúdo procedimental, capaz de legitimar a utilização dos dois⁴⁶. A institucionalização de uma ordem jurídica, através do princípio do discurso, exige que o sujeito do direito seja autônomo, no sentido de que, a instauração da ordem jurídica seja resultado da participação de todos os potencialmente atingidos em discursos racionais⁴⁷. Por outro lado, o sujeito do direito, mediado pelo direito, não pode pretender um tipo de autonomia que restrinja o *medium* a que será submetido, ou seja, não pode prescindir do código jurídico enquanto *medium* da transformação do poder comunicativo. Nas palavras de Habermas:

Nada vem antes da prática de autodeterminação dos civis, a não ser, de um lado, o princípio do discurso, que está inserido nas condições da socialização comunicativa em geral, e, de outro lado, o *medium* do direito. [...] O princípio do discurso só pode assumir a figura de um princípio da democracia, se estiver interligado com o *medium* do direito, formando um sistema de direitos que coloca a autonomia pública numa relação de pressuposição recíproca. (HABERMAS, 1997, v.I, p. 165)

Essa interligação entre o sujeito do direito como sujeito de uma democracia participativa, fundados os dois co-originariamente, gera a sensação de um duplo sujeito: da liberdade subjetiva por um lado, e por outro lado, sujeito da liberdade comunicativa. Esse cruzamento entre autonomia pública e autonomia privada, desenvolvido por Habermas, procura, de forma elegante, operacionalizar a tensão entre facticidade e

aprofundada entre os dois modelos.

⁴⁶ Para Habermas, o uso do direito como norma, ao invés da moral serve para garantir a liberdade subjetiva dos cidadãos. “Ao contrário da moral, o direito não pode obrigar a um emprego comunicativo de direitos subjetivos, mesmo quando os direitos políticos dos cidadãos sugerem exatamente esse tipo de uso público.” (HABERMAS 1997, v.I, p. 168).

⁴⁷ A ordem jurídica instituída pressupõe que alguns direitos fundamentais sejam estabelecidos a fim de racionalizar além do discurso, ela própria. As três categorias do direito, fundamentais nesse sentido racionalizador da forma jurídica, que Habermas retira de Hobbes e Rousseau, são: um direito a iguais liberdades subjetivas, a garantia de um status geral de membro de uma associação livre de parceiros do direito e a garantia de um processo justo.

validade, ou a tensão entre positividade e legitimidade do direito, criando assim uma “dupla face de Janus”, que une a forma do direito e o princípio do discurso, autor e destinatário do direito.

De um lado, o sistema dos direitos conduz o arbítrio dos interesses de sujeitos singulares que se orientam pelo sucesso para os trilhos de leis cogentes, que tornam compatíveis iguais liberdades subjetivas de ação; de outro lado, esse sistema mobiliza e reúne as liberdades comunicativas de civis, presumivelmente orientados pelo bem comum, na prática da legislação. (HABERMAS, 1997, v.I, p. 167)

Um último tema que gostaríamos de analisar nesta seção se refere às possibilidades que a intersubjetividade permite, como fundamento do modelo deliberativo de democracia, com relação ao pluralismo. Segundo Habermas, “da lógica dos discursos resulta também o princípio do pluralismo e a necessidade de complementar a formação da opinião e da vontade parlamentar, bem como os partidos políticos, através de uma formação informal da opinião na esfera pública política.” (HABERMAS 1997, v.I, p. 214). Essa pluralidade se constitui como uma variedade de visões de mundo ou de contextos sociais.

O pluralismo se liga à intersubjetividade na medida em que a necessidade de que a objetivação do mundo, construída por diversos sujeitos a partir da comunicação entre eles, também impõe a pluralidade desses atores. Essa pluralidade da diferença sobrevive no modelo sociológico de sociedade que Habermas pretende construir, considerando a impossibilidade de que os atores sejam, por definição idealizados ou, como Habermas argumenta na discussão com Rawls sobre a pluralidade na teoria da justiça,

diante do fórum do uso público da razão, a teoria em seu todo precisa ser exposta à crítica dos cidadãos; trata-se aí não mais de cidadãos fictícios de uma sociedade justa, sobre os quais se podem emitir enunciados no interior da teoria, mas sim de cidadãos de carne e osso. (HABERMAS 2002, p. 75)

A pluralidade, no contexto da comunicação subjetiva, aparece como componente da intersubjetividade, necessária para a objetivação do mundo, em um contexto teórico que procura definir o sujeito da ação política a partir de uma revisão sociológica da política e da democracia. Dessa forma, trazendo para a teoria habermasiana a crítica que o próprio Habermas faz à teoria da justiça proposta por Jhon Rawls, a teoria deliberativa da democracia não pode impor ao sujeito do espaço público político, idealizações teóricas que não estejam ligadas a um componente social.

Por fim, as condições de pluralidade que subjazem à uma teoria de democracia deliberativa não parecem impor que o sujeito de direitos atue na forma de um sujeito coletivo de direitos, pelo menos não no sentido de um sujeito do tipo proposto por Rousseau. Ainda que o sujeito possa atuar dentro de um contexto de intersubjetividade e de liberdade comunicativa, baseados na pluralidade de visões de mundo e de contextos sociais, esse sujeito não perde as suas características individuais.

Mesmo quando estão em conflito interesses coletivos que devem ser resolvidos cooperativamente ou solucionados consensualmente, Habermas não admite a teorização de um sujeito coletivo que agregue a vontade única dos sujeitos autônomos participantes do espaço público. “No primeiro caso, a coletividade se compreende como um *quase-sujeito* capaz de agir teleologicamente; no segundo, como uma comunidade de indivíduos que se entendem sobre o comportamento que eles podem esperar legitimamente uns dos outros” (HABERMAS, 1997, v.I, p. 199). Para Habermas, Rousseau havia exagerado a ideia de soberania do povo e tratado o tema de um ponto de vista em que a soberania, através do contrato social, se transformava em um ato existencial de socialização, ou seja, a comunidade de indivíduos singulares se transformava em uma comunidade de cidadãos orientada para o bem comum. “Enquanto membros de um corpo coletivo, eles se diluem no grande sujeito de uma

prática de legislação, o qual rompeu com os interesses singulares das pessoas privadas, submetidas às leis.” (HABERMAS, 1997, v.I, p. 136).

A partir dos conceitos que Habermas nos apresentou sobre o sujeito participante da esfera pública, estamos em melhores condições de compreender como esse sujeito, criador originário do poder comunicativo, constrói as instituições, capazes de promover e regular a coordenação da ação e o controle do poder administrativo e coercivo, ou o poder de tomar decisões. Na próxima seção discutiremos melhor esse assunto, a fim de conseguir uma melhor aproximação da teoria da ação comunicativa habermasiana.

SEÇÃO 3.3 – O Estado de direito e a instituição da ordem jurídica

A idéia do Estado de direito ligado à esfera pública e privada da sociedade civil através do *medium* do direito, sintetiza bem a forma como Habermas esboça o seu conceito de democracia deliberativa. As instituições principais, propriamente ditas, a que Habermas se refere durante sua exposição são: o Estado e o corpo jurídico. Além dessas instituições formais, outros tipos institucionais também atuam entre esses dois momentos, são instituições de pressão que interagem com o público de sujeitos individuais dentro das estruturas informais de construção do poder comunicativo. Para Habermas, esfera pública e sociedade civil não podem ser identificadas como instituições propriamente ditas. Elas são estruturas onde os sujeitos individuais e as instituições da sociedade civil atuam na formação da opinião e da vontade. Passaremos à exposição que Habermas fez sobre essas duas estruturas, que consideramos fundamentais para obter um quadro conceitual abrangente do modelo deliberativo de democracia.

Segundo Habermas, a esfera pública política funciona “como uma caixa de ressonância onde os problemas a serem elaborados pelo sistema político encontram eco”, “é um fenômeno social elementar” e “não pode ser entendida como uma instituição” e nem tampouco como um sistema.

A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. (HABERMAS, 2003, v.II, p. 92).

Para Habermas, sempre que um encontro alimenta a possibilidade de utilização da liberdade comunicativa, movimenta-se em um espaço público. É interessante notar que esse espaço não pode se configurar em um sistema, porque não possui limites bem definidos e está constantemente aberto e com os horizontes permeáveis. Nem tampouco o espaço público se associa a um local específico, ou um espaço físico propriamente dito.

A diferença de Hannah Arendt, Habermas não entende o espaço público como o lugar da ação propriamente dita. Seu entendimento de espaço público e de ação o leva a postular o espaço público como um lugar da formação da opinião, o lugar do debate, onde os sujeitos têm a possibilidade de dialogarem publicamente e expressar seus argumentos, influenciar a formação da vontade e da opinião de outros, mas não de agir, ou o que parece correlato para Habermas, não têm a possibilidade de realizar tomadas de decisão dentro do espaço público. “Nesta medida, as estruturas comunicacionais da esfera pública aliviam o público da tarefa de tomar decisões; as decisões proteladas continuam reservadas a instituições que tomam resoluções.” (HABERMAS, 2003, v.II, p. 93-94).

Habermas nos dá algumas indicações dos motivos que o levam a teorizar uma esfera pública incapaz de tomar decisões ou agir. O processo de comunicação na esfera pública depende de níveis de qualificação do discurso de formação da opinião e da vontade. Dessa forma, Habermas postula que existem diferentes graus de formação da opinião pública de qualidade. A racionalidade do processo se dá através de medidas empíricas do grau de organização dos processos de formação dessa opinião pública de qualidade. Não depende apenas da generalidade de circulação da informação, mas da qualidade dos processos de criação da opinião pública. Complementando o argumento,

parece que a opinião pública para ser qualificada depende de um processo claro de debate de idéias e informações qualificadas, fecundas e esclarecedoras.

Habermas deixa bem claro que a esfera pública encampada pelo poder, impede a formação de opinião pública qualificada, pois distorce o debate. Nesse sentido, ele introduz no modelo a idéia de influência, teorizada por T. Parsons. De maneira geral, a influência seria “uma forma simbólica generalizada de comunicação que regula interações através da convicção ou da persuasão.” (HABERMAS, 2003, v.II, p. 95). No sentido pretendido por Habermas, a opinião pública é uma forma de influência, ou um potencial de influência nos processos políticos institucionalizados, como as eleições. A partir do momento da formação da opinião pública e da vontade em influência sobre o corpo institucionalizado, temos a transformação do poder político. É importante ressaltar que Habermas postula diversas esferas públicas especiais, para além da esfera pública política, que nutre sua influência através de grupos políticos ou indivíduos consolidados. Esses grupos de esferas especializadas, que vão desde acadêmicos e religiosos até artistas e atletas, também possuem capacidade de contabilizar o convencimento do público de leigos, sendo dessa forma, capazes de mobilizar a opinião pública e gerar influência nas instituições.

Para que a esfera pública cumpra sua função de captar e tematizar problemas da sociedade como um todo, a esfera pública política deve se configurar pela interação entre atores individuais no contexto comunicacional das pessoas virtualmente atingidas pela discussão. A esfera pública política pode ser usada estrategicamente, mas para que se realize enquanto tal deve reproduzir-se livremente, a partir dela mesma, configurando-se como uma estrutura autônoma. Desse modo, a esfera pública política deve se ligar internamente à esfera privada, às redes privadas que se formam ancoradas ao mundo da vida. Essa ligação comunicacional entre as duas esferas deve regular os temas que passam de uma para a outra, mas os limites da publicidade e da privacidade devem ser respeitados. As opiniões e temas que emergem na esfera pública certamente se ligam às histórias e biografias individuais e as comoções e problemas sociais se juntam na formação dessas biografias, em um processo de mão dupla, que define e qualifica os temas debatidos em público.

Até aqui, o desenvolvimento da teoria habermasiana de democracia deliberativa, nos mostra que a formação do poder social se dá através da reprodução de uma esfera

pública política, capaz de agregar temas de interesse e canalizar esses temas, em um contexto comunicacional de debate qualificado, na formação de uma opinião pública. Essa opinião pode ser usada estrategicamente por atores que desejem conseguir algum tipo de influência junto às instituições políticas, que são responsáveis por tomadas de decisão, obtendo, dessa forma, poder político propriamente dito. Em seguida trataremos o conceito de sociedade civil apresentado por Habermas.

A sociedade civil, conforme Habermas a apresenta, constitui uma esfera da sociedade burguesa, que agrega diversas instituições que ancoram os processos comunicativos da esfera pública aos componentes sociais do mundo da vida, tais como associações e organizações livres, não estatais e não econômicas. Essas instituições, que formam o núcleo da sociedade civil, são responsáveis por captar os temas e fluxos da esfera privada e os tornar relevantes ao serem transmitidos para as esferas públicas. A partir do estudo de J. Cohen e A. Arato, Habermas reforça que as instituições que formam a sociedade civil não podem ser identificadas nem com Estado e nem com a economia, para serem caracterizadas como sociedade civil. Elas devem permanecer ligadas aos núcleos privados do mundo da vida. Ao fechar as condições para admissão nesse grupo de instituições, parece difícil enquadrar como participantes do grupo, diversas instituições comumente identificadas com a sociedade civil, tais como grupos midiáticos com interesses econômicos e por vezes intimamente ligados ao governo, bem como organizações não governamentais que participam de programas administrativos do Estado, funcionando mais como órgãos do executivo.

A intuição empírica comum de que parte das instituições que tradicionalmente são associadas à sociedade civil esteja de fato fora dessa condição, apoiado na teoria elaborada por Habermas, pode ser vista como uma distorção do quadro institucional da democracia deliberativa teorizada por ele. Habermas procura uma forma de proteger essas instituições através, primeiro, do sistema de direitos e garantias fundamentais. Esse sistema de direitos poderia funcionar para proteger a esfera privada, a privacidade, contra a fiscalização constante do poder estatal, de forma a garantir que as instituições da sociedade civil continuassem ligadas a um pluralismo de culturas, credos religiosos, etc., mantendo assim sua espontaneidade e autonomia. No entanto, Habermas admite que “as garantias dos direitos fundamentais não conseguem proteger por si mesmas a esfera pública e a sociedade civil contra deformações. Por isso, as estruturas comunicacionais da esfera pública têm que ser mantidas intactas por uma sociedade de

sujeitos privados, viva e atuante.” (HABERMAS, 2003, v.II, p. 102). Em certo sentido, Habermas postula que a esfera pública depende de certo tipo de sujeito que seja capaz de manter viva a atividade comunicacional qualificada. Esses sujeitos privados devem ser conscientes de seu papel no empreendimento comum de regeneração da esfera pública política. Assim, a esfera pública política, em último caso depende de uma politização de seus atores em geral, para que sejam mantidas as suas bases comunicacionais⁴⁸.

De maneira geral, a teoria habermasiana de uma democracia deliberativa, em termos sociológicos, pode ser bem retratada como “o jogo que envolve uma esfera pública, baseada na sociedade civil e a formação da opinião e da vontade institucionalizada no complexo parlamentar (e na prática de decisão dos tribunais)” (HABERMAS, 2003, v.II, p. 104), onde “a esfera pública forma uma estrutura intermediária que faz a mediação entre o sistema político, de um lado, e os setores privados do mundo da vida e sistemas de ação especializados em termos de funções, de outro lado.” (HABERMAS, 2003, v.II, p. 107). Tendo descrito as instituições da sociedade civil e as estruturas da esfera pública, passaremos à tentativa de reconstrução do Estado de direito no quadro institucional da teoria habermasiana.

Entre as instituições que permeiam a estrutura normativa construída por Habermas, O Estado de direito assume uma função central. Como já explicitamos na seção 3.1, página 54, no modelo de democracia deliberativa habermasiana, o Estado de direito é o centro de um sistema político para a tomada legítima de decisões. É importante ressaltarmos aqui, como o Estado de direito nos ajudaria a compreender melhor o conceito de institucionalização pretendido por Habermas, e como a institucionalização do direito através do sistema jurídico administrado pelo Estado se encaixam em sua teoria.

Para Habermas, está claro que a necessidade de coordenação da ação remete a um modelo institucional. Isso para resolver o problema de como atores, que são livres em suas decisões, se ligam a normas gerais. Para T. Parsons, os valores internalizados devem corresponder a valores institucionalizados, ou seja, os valores que serão

⁴⁸ Habermas lembra que o programa de manutenção das bases legítimas da esfera pública cada vez mais depende da atuação de atores institucionais da sociedade civil. Esses movimentos, que Habermas, seguindo Cohen e Arato, identifica como “dual politics” procuram não apenas manter as bases tradicionais da esfera pública política, como também utilizar os foros existentes de transformação do poder social através da influência nos espaços decisórios para alargar as bases da sociedade civil e da esfera pública, assegurar sua própria identidade e capacidade de ação. (HABERMAS, 2003, v.II, p. 103).

obedecidos pelos atores devem corresponder às normas institucionalizadas pelo Estado. A institucionalização aparece como força integradora social, legítima, capaz de coordenar a ação de indivíduos, juridicamente autônomos⁴⁹.

De maneira mais direta, Habermas nos fornece um conceito de institucionalização:

O conceito de institucionalização refere-se diretamente a um comportamento esperado do ponto de vista normativo, de tal modo que os membros de uma coletividade social sabem qual comportamento eles podem estimular, em que circunstâncias e quando. No entanto, podem ser institucionalizados também procedimentos que determinam as regras segundo as quais uma cooperação deve transcorrer, a fim de dominar certas tarefas. (HABERMAS 1997, v.I, p. 221)

Novamente, o conceito de institucionalização está ligado à pretensão de normatização do comportamento de atores individuais conforme regras pré-estabelecidas. Habermas adiciona a essa característica importante a função de reificar também os procedimentos. Devemos recordar que os procedimentos são a base para a racionalização e a legitimação de toda a teoria do discurso desenvolvida por Habermas. Dessa forma, ao recorrer à institucionalização de procedimentos através de normas, Habermas pretende legitimar um tipo específico de ação, a ação comunicativa, e dessa forma modelar a democracia deliberativa a partir da instituição do Estado de direito. Nas palavras de Habermas:

As instituições do Estado de direito devem garantir um exercício efetivo da autonomia política de cidadãos socialmente autônomos para que o poder

⁴⁹ Como discutimos na seção 3.2, a autonomia subjetiva e a liberdade comunicativa encontram abrigo no corpo jurídico do Estado de direito.

comunicativo de uma vontade formada racionalmente possa surgir, encontrar expressão em programas legais, circular em toda a sociedade através da aplicação racional, da implantação administrativa de programas legais e desenvolver sua força de integração social – através da estabilização de expectativas e da realização de fins coletivos. (HABERMAS, 1997, v.I, p. 220)

É, portanto, função do Estado de direito perpetuar a autonomia dos cidadãos através de normas legítimas. Nesse contexto, consideraremos três estruturas institucionais que compõem o Estado de direito moderno e que Habermas defende, seguindo a clássica divisão dos poderes do Estado. A estrutura do direito compõe, nas sociedades modernas, o corpo institucional do Estado. Para além do direito e da instituição jurídica, que gostaríamos de nos deter a seguir, o Estado de direito compreende ainda duas estruturas institucionais importantes e as suas funções estão diretamente ligadas à função exercida pelo direito.

A primeira, o processo legislativo, serve como canal de chegada dos temas e das pressões vindas do mundo da vida, através dos processos de formação da vontade e da opinião produzidos na esfera pública, através da atuação da sociedade civil, e da intersubjetividade comunicativa entre atores individuais, ligados à esfera privada⁵⁰. O legislativo assume, portanto, a tarefa de sedimentar aqueles temas que encontram certo nível de generalidade entre os atores da esfera pública. É importante notar que, para sua atuação correta, Habermas exige que o legislativo esteja constantemente ligado às reivindicações da esfera pública, ou seja, o poder político que se forma no Estado, primeiramente através do legislativo, deve se manter poroso às exigências da opinião dos cidadãos. Nas palavras do autor:

A formação política da vontade, organizada em formas de um poder legislativo, destruiria a base civil de seu próprio funcionamento racional, caso

⁵⁰ É interessante notar neste ponto que Habermas admite a figura da representatividade como forma de participação eficiente dos cidadãos no processo legislativo, desde que seja dada a oportunidade de inclusão de todas as perspectivas de interpretações relevantes. (HABERMAS, 1997, v.I, p. 228)

ela tapasse as fontes espontâneas das esferas públicas autônomas e se encapsulasse em relação ao fluxo de temas, contribuições, informações e argumentos, que flutuam livremente numa esfera pré política estruturada igualmente.” (HABERMAS, 1997, v.I, p. 229)

Além de institucionalizar o uso público das liberdades comunicativas, o Estado de direito tem a tarefa de regular a transformação do poder comunicativo em poder administrativo. Nesse sentido, o poder último do Estado, de tomar decisões e de coagir os membros da sociedade para atuar segundo as regras de institucionalização legítima, o poder administrativo, é o estágio final da circulação do poder que discutimos anteriormente. O *output* do poder comunicativo, o poder administrativo, é o próprio poder que permite ao Estado organizar e coordenar a ação, na medida em que, após ter passado pelo crivo do legislativo e tendo sua legitimidade garantida pela instituição de procedimentos racionais através do *medium* do direito, o Estado toma para si a tarefa de decidir que temas, surgidos a partir das discussões e debates da esfera pública, serão transformados em efetiva ação. Há, portanto, uma ligação direta entre a força decisória do Estado e a sua legitimação pelo *medium* do direito. Esse nexos interno entre direito e administração reflete o nexos entre poder e comunicação conforme nos explica Habermas:

a idéia do Estado de direito pode ser interpretada [...] como a exigência de ligar o sistema administrativo, comandado pelo código do poder, ao poder comunicativo, estatuidor do direito, e de mantê-lo longe das influências do poder social, portanto da implantação fática de interesses privilegiados. (HABERMAS, 1997, v.I, p. 190)

O direito, como terceira estrutura institucional do Estado, está em uma posição intermediária entre a construção e transformação do poder comunicativo e a utilização

do poder administrativo. O código do direito, conforme vimos, aparece co-originariamente com o princípio do discurso⁵¹, ou seja, o poder comunicativo dá origem ao direito, mas não poderia ser exercido sem o *medium* da ordem jurídica entre a esfera pública e o Estado. Mas como, afinal, o direito atua junto ao público intersubjetivo da esfera pública como *medium* para a atuação do Estado? Habermas esclarece que o direito é condição original da atuação legítima do Estado, pois garante não só a autonomia dos sujeitos comunicativos, através dos direitos fundamentais, como já discutimos acima⁵², como também auxilia a introdução do princípio deliberativo no processo de transformação do poder comunicativo através da legislação. O código do direito é o código natural, entre a linguagem comum utilizada nas esferas públicas ligadas ao mundo da vida, e o Estado de direito, permitindo assim a ligação entre as duas contrapartes do processo democrático.

Por fim, Habermas diferencia a definição de direito em relação à moral a partir da sua eficácia em relação à coordenação da ação, sendo assim, superior na função de coordenação da ação e código apropriado para o uso pelo Estado:

O direito é sistema de saber e, ao mesmo tempo, sistema de ação; ele pode ser entendido como um texto repleto de proposições e interpretações normativas ou como uma instituição, isto é, como um complexo de regulativos da ação. No direito, os motivos e orientações axiológicas estão interligados entre si num sistema de ação; por isso as proposições jurídicas têm eficácia imediata para a ação, o mesmo não acontecendo com os juízos morais enquanto tais. De outro lado, as instituições jurídicas distinguem-se das ordens institucionais naturais através do seu elevado grau de racionalidade, pois nelas se cristaliza um sistema de saber sólido, configurando dogmaticamente e conectando a uma moral dirigida por princípios. (HABERMAS, 1997, v.I, p. 150).

⁵¹ Cf. seção 3.2, p. 63.

⁵² Cf. seção 3.2, p. 62.

Do ponto de vista da complementariedade entre direito e moral, o direito, a partir do momento em que é utilizado como código de escolha das normas válidas pelo legislador, e quais se aplicam a determinados casos pelo sistema jurídico, retira do indivíduo a necessidade de decidir pelos juízos morais em cada caso, esse sistema estabelece esse juízo compulsoriamente pelo Estado.

A racionalidade é outro ponto a favor da utilização do código jurídico. Como podemos depreender do trecho acima, o direito possui um alto grau de racionalidade, superior às normas morais. A norma jurídica possui alto grau de racionalidade graças à sua ligação interna com os processos comunicativos, a racionalidade democrática e seus procedimentos se liga à instituição do direito como linguagem própria do estado na instituição da democracia, “a chave dessa concepção consiste precisamente no fato de que o processo democrático institucionaliza discursos e negociações com o auxílio de formas de comunicação as quais devem fundamentar a suposição da racionalidade para todos os resultados obtidos conforme o processo.” (HABERMAS, 2003, v.II, p. 27). Como a institucionalização do processo democrático passa pela forma jurídica, o direito adquire aí sua racionalidade enquanto linguagem da democracia procedimental.

A exposição deste capítulo procurou reconstruir alguns dos conceitos chave que Jürgen Habermas postulou para a sua teoria da ação comunicativa. O modelo delineado pelo autor de uma democracia deliberativa baseada no discurso, em última instância, possui similaridades e diferenças em relação à teoria da ação desenvolvida por Hannah Arendt. Ao expor os dois modelos teóricos analisados sob a mesma base conceitual, gostaríamos de prosseguir essa dissertação buscando, no capítulo seguinte, uma reconstrução teórica do modelo de participação democrática baseada no discurso, a partir de um diálogo crítico entre os dois modelos apresentados até aqui.

CAPÍTULO IV – DOIS PROJETOS DE DEMOCRACIA: AS CONTRIBUIÇÕES DE ARENDT E HABERMAS À PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

Nos capítulos anteriores procuramos desenvolver em linhas gerais, um quadro, o mais abrangente possível, da teoria da ação desenvolvida por Hannah Arendt e Jürgen Habermas. A partir desse quadro conceitual, considerando os eixos temáticos que norteiam toda a discussão precedente, o capítulo que se segue procura desenvolver um diálogo crítico entre os dois autores, a fim de construir uma teoria da democracia participativa baseada nas contribuições de ambos.

A construção de uma teoria, capaz de suportar o conceito deliberativo em democracias modernas, levou Habermas a se aproximar da abordagem comunicativa da ação política desenvolvida por Hannah Arendt. Apesar de formados em escolas diferentes do pensamento alemão, a teoria crítica, da qual Habermas é herdeiro, procura incorporar novos elementos teóricos capazes de sustentar um modelo de análise que possa contribuir para o entendimento da crescente complexidade das sociedades contemporâneas. Nesse contexto, o desenvolvimento de uma teoria democrática, baseada no conceito de ação comunicativa, é novo para o pensamento materialista tradicional.

Embora tributários da centralidade da comunicação na ação política, os dois autores constroem caminhos diversos no seu desenvolvimento. Arendt é tradicionalmente identificada com um modelo normativo de ação política baseado em uma concepção antropológica da polis grega. Habermas desenvolve uma teoria da ação comunicativa tomando como pressupostos a análise de uma esfera pública histórica e socialmente construída, e das instituições capazes de dar sustentação ao edifício democrático moderno, incluindo os pressupostos deliberativos, como possível saída para seus atuais dilemas.

A abordagem arendtiana é criticada pelo próprio Habermas em alguns aspectos. Em linhas gerais, a crítica habermasiana à teoria da ação comunicativa está centrada no conceito de poder desenvolvido por Hannah Arendt. No artigo de 1976, traduzido como “O conceito de poder em Hannah Arendt”⁵³, Habermas procura identificar o modelo adotado por Arendt com as linhas tradicionais do pensamento aristotélico. A tônica que

⁵³ No original, Habermas, J. *Hannah Arendts Begriff der Macht*. Merkur, n. 371, dez. 1976, p 946-60. Reproduzido em Freitas, B. e Rouanet, S. P. (org.), 1993.

o autor utiliza é de uma “renovação sistemática do conceito aristotélico de práxis” (HABERMAS, 1993, p.104), e essa chamada renovação pressupõe que a autora não consegue se desligar das antigas categorias aristotélicas de ação.

Nesse contexto, Habermas deixa claro sua posição com relação aos limites do modelo arendtiano, afirmando que

Arendt estiliza a imagem da polis grega, transformando-a na essência do político, que constrói dicotomias conceituais rígidas entre público e privado, Estado e economia, liberdade e bem-estar, atividade político-prática e produção, não aplicáveis à moderna sociedade burguesa e ao Estado moderno. (HABERMAS, 1993, p.109)

Para Habermas, as categorias rígidas do pensamento aristotélico, adotadas no trabalho de Arendt, sobre uma ética política da polis e de seus cidadãos, a coloca em uma situação onde a sua política se torna inaplicável às condições modernas. Nas palavras do autor, Arendt cria uma situação *sui generis*, com

um Estado, exonerado da elaboração administrativa de matérias sociais; uma política, depurada das questões relativas à política social; uma institucionalização da liberdade pública que independe da organização do bem-estar; um processo radical de formação democrática da vontade, que se abstém em face da repressão social. (HABERMAS, 1993, p.110)

Segundo o autor, a ação inspirada na práxis de Aristóteles, leva Arendt a conceber o poder político produzido unicamente através da fala e da ação conjunta dos indivíduos, uma delimitação do político vinculado ao prático, onde a prática é

delimitada em relação a categorias não políticas da produção, do trabalho e do pensamento. Essa interpenetração do prático no conceito de política de Arendt exclui, para Habermas, outras possibilidades da ação comunicativa, como a ação estratégica para disputa do poder e sua aplicação em um sistema político concreto.

A pretensão de Habermas, ao se apropriar do conceito de ação comunicativa, parece estabelecer um terreno teórico seguro para a gestação do poder em sociedades complexas. O autor admite que a teoria arendtiana da ação comunicativa fornece elementos para a superação de teorias que consideram o poder apenas pelo ângulo da disputa e alocação do poder. No entanto, essa concepção parece limitada por não reconhecer a racionalização da formação da vontade como modo válido de complementar as questões práticas. A aparente insistência de Arendt em reduzir todo entendimento a acordos entre sujeitos de uma comunidade comunicativa, o processo político à questão prática, a leva, no entendimento de Habermas, a cair inevitavelmente em um tipo de teoria do contrato entre os sujeitos, quando fundamenta a permanência do seu espaço público na capacidade dos homens de fazer promessas e de perdoar.

Alguns outros aspectos da crítica introduzida por Habermas à concepção de política produzida por Arendt, se referem à identificação que o autor faz do modelo arendtiano também com uma visão republicana das instituições políticas modernas. Ao procurar um conceito, o mais adequado possível para a democracia em sociedades complexas, Habermas separa, como vimos anteriormente, as idéias liberais e republicanas, considerando elementos para a formação de uma democracia deliberativa. Com relação aos conceitos republicanos de democracia, a abordagem habermasiana, identifica em Arendt a idéia dos republicanos de uma sociedade estruturada politicamente, a sociedade política ou *societa civilis*.

Na argumentação desenvolvida por Habermas, esse estilo de teorização da sociedade leva a uma consideração da democracia como sinônimo de auto-organização política da sociedade. O problema dessa visão é não admitir a centralidade do Estado enquanto agente aglutinador da vontade coletiva e sujeito legítimo de tomada de decisões vinculantes. De fato, segundo Habermas, esse conceito resulta na compreensão da política dirigida contra o Estado. Arendt também envereda por esse caminho quando entende que

a esfera pública política deve ser revitalizada contra o privatismo de uma população despolitizada e contra a legitimação através de partidos estatizados, para que uma cidadania regenerada possa (re)apropriar-se do poder burocratizado do Estado, imprimindo-lhe formas de uma auto-administração descentralizada. (HABERMAS, v.II, 2003, p. 20)

Seguindo a linha de argumentação habermasiana, Jean Cohen e Andrew Arato comentam a compreensão original da esfera pública obtida por Arendt, a partir de seu conceito de política baseada na ação comunicativa e na gestação do poder através da comunicação entre pares. Segundo os autores seu

conceito de ação pode ser entendido como uma constituição geral antropológica da condição humana, mas o conceito de poder, e juntamente com ele uma esfera pública totalmente institucionalizada, parece requerer um modelo republicano para a sua completa atualização.⁵⁴ (COHEN, J.; ARATO, A., 1995, p. 179)

Dessa forma, a crítica dos dois autores segue o argumento antropológico da crítica habermasiana do conceito de ação política de Hannah Arendt, baseada na estilização da polis grega como fundamento ontológico da política, segundo a tese de renovação da ética aristotélica, como também a crítica da fundamentação do poder em bases institucionais republicanas.

⁵⁴ No original: “the concept of action can be understood as a general anthropological constituent of the “human condition”, but the concept of power, and along with it a fully institutionalized public sphere, seems to require a republican model for its full actualization.”

Na contramão dessa crítica, Dana Villa⁵⁵ defende que a argumentação de Arendt não pretende apenas uma renovação dos conceitos aristotélicos de política. Dana Villa considera a teoria de Hannah Arendt como um projeto que é capaz de complementar, sistematicamente, outros projetos teóricos, tais como os comunitaristas e a própria crítica comunicativa de Habermas. Para além da “insistência” habermasiana na ideia de renovação aristotélica no trabalho de Arendt, a autora argumenta que Arendt constrói sua própria concepção de práxis por vezes indo contra o próprio Aristóteles. A tentativa arendtiana de resgatar alguns conceitos políticos aristotélicos teria a pretensão de superar a tradição ocidental. Mais do que um trabalho de continuidade, sua crítica, ao resgatar um conceito de política diferente daquele que a modernidade se acostumou a enxergar, busca novos elementos para lidar com situações próprias da modernidade e não da polis. Essa concepção da política, enquanto ação baseada na comunicação e no debate, coloca em xeque a importância que os liberais dão às instituições e leis, deixadas na teoria da ação arendtiana em segundo plano, em um lugar complementar. Por outro lado, a separação rígida entre aquilo que é econômico e privado daquilo que é político e público não parece razoável para toda a tradição materialista, acostumada a analisar a sociedade em bases econômicas e a enxergar a política como mero apêndice nas relações sociais.

Para Dana Villa, Habermas se apropria do conceito comunicativo da ação arendtiana para construir o núcleo de sua argumentação pela racionalidade dialógica enquanto saída para a crise da racionalidade instrumental colocada pelos seus antecessores da escola de Frankfurt. Segundo a autora,

a rigorosa distinção aristotélica, entre praxis e poiesis colocada pela teoria da ação de Arendt permitiu a Habermas distinguir sistematicamente entre ação comunicativa e instrumental e identificar a lógica da racionalização apropriada para cada uma delas. (VILLA, 1996, p. 6)⁵⁶

⁵⁵ VILLA, D. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

⁵⁶ No original: “The rigorous Aristotelian distinction between praxis and poiesis posed by Arendt’s theory of action enabled Habermas to distinguish systematically between communicative and instrumental action and to identify the logics of rationalization appropriate to each.”

A apropriação que Habermas faz de alguns elementos da teoria arendtiana, demonstrado por Villa, inclui também a intersubjetividade como fundamento para a situação de comunicação ideal, em que o autor baseia a teoria da ação comunicativa. A condição de pluralidade de sujeitos, própria da esfera pública arendtiana, aparece como elemento necessário, em Habermas, para que a comunicação seja capaz de servir ao entendimento ou a objetivação do mundo. O entendimento só é possível em um contexto de uma comunicação intersubjetiva baseada na esfera pública.

Embora a teoria habermasiana aceite muitos aspectos da esfera pública teorizada por Hannah Arendt, o autor rejeita um de seus aspectos mais importantes, a idéia de um espaço público como lugar próprio da ação. Para Habermas, a categoria da ação não pode ser definida em termos da política da forma como Arendt a desenvolve. A ação política para Arendt permeia qualquer comunicação que se estabelece publicamente entre pares. Dessa forma, a ação política ocorre naturalmente na esfera pública arendtiana. Segundo Habermas, a esfera pública não é o lugar da ação, a ação política é própria da esfera do Estado e das instituições, que tomam decisões vinculantes.

Temos em Habermas, como já vimos anteriormente, uma verdadeira preocupação com a necessidade de que as instituições políticas modernas sobrevivam dentro de uma teoria da democracia deliberativa. O modelo habermasiano de ação comunicativa parte do pressuposto de duas camadas centralizadas na figura do Estado, enquanto agente legítimo da ação política, legitimidade essa que o corpo institucional retira da capacidade da esfera pública de se ligar comunicativamente com o mundo da vida.

A teoria arendtiana da ação parece atribuir um papel menor às instituições políticas modernas. O projeto de uma república radical baseado nas categorias da ação prática coloca o trabalho da administração e do legislativo, talvez o núcleo da política liberal, respectivamente, como atividades do labor e da fabricação ou trabalho, e, portanto, automaticamente fora da única atividade política possível aos homens, a ação comunicativa. Nesse ponto específico, parece que não há acordo possível entre os modelos de organização política de Arendt e Habermas. De fato, as categorias institucionais criadas pela modernidade, aqui inclusos a participação política representativa através de grandes partidos de massa não parecem coadunar com o modelo arendtiano, e, embora com menores restrições, a crise de legitimidade desse

modelo de esfera pública onde os partidos políticos, juntamente com outros atores supostamente legítimos, passam a agir segundo uma racionalidade instrumental, passa a ser estranha também ao modelo de racionalidade comunicativa habermasiano.

A suspeita que Arendt verifica nas grandes aglomerações de massas despolitizadas, tanto no caso da desobediência civil extrema das revoluções, baseadas na necessidade, quanto no outro caso extremo do Estado totalizador, parecem suficientes para justificar a necessidade de um resgate da política em outros termos, que talvez não estejam ligados às categorias tradicionais da democracia moderna. Nesse contexto, a tentativa de encontrar, em diversos momentos da modernidade, condições propícias para a manutenção da ação política baseada na comunicação parece atender uma constatação de que o modelo institucional de participação moderno não é suficiente para garantir que a política e a ação não se transformem em violência, pela necessidade de atender uma racionalidade que não é, em todo caso, política, de fato.

Essa perda de legitimidade da política tradicional também atinge Habermas, talvez não tão radicalmente quanto em Arendt. O autor procura salvar a racionalidade como fundamento da ação política, e, para isso, o conceito de poder que a teoria de Arendt o ajuda a construir é fundamental. Habermas parece interessado especialmente na forma como o poder é gerado, e como essa geração do poder pode trazer legitimidade às instituições políticas de ação que ele desenvolve.

Habermas desenvolve a idéia de Arendt de que o poder de determinado sistema político deriva sua legitimidade do poder gerado comunicativamente pela comunicação em coletiva racional. No entanto, rejeita, como já vimos, a idéia de que essa própria comunicação seja a política em si. O que Habermas tenta demonstrar é que o poder só pode se transformar em algo realizável a partir do momento em que se concretiza em instituições de ação política. Para ele, Arendt deixa escapar de sua teoria a concretização do poder baseada na própria legitimidade, criada por um entendimento comum, gerado em uma situação de comunicação ideal (ideal porque parte do pressuposto de que é possível que os argumentos dos debatedores criem algo cognoscível entre eles), em última instância, na argumentação forte de um entendimento coletivo capaz de criar instituições de poder duradouras baseada na sua práxis. No entendimento de Habermas, Arendt retorna, dessa forma, à tradição moderna do direito natural ao fundar a durabilidade de suas instituições em uma espécie de contrato em que

todos aceitam a validade do entendimento comum pelas capacidades de prometer e de perdoar dos homens.

Arendt desenvolve toda a sua teoria da ação com vistas a uma investigação mais abrangente do tempo que ela mesma vivia, as instituições do terror que a própria autora vivenciou sempre estiveram no horizonte de sua teoria e não é de se espantar que ela as identifique com as categorias da práxis ligada ao labor, um estado pré-político, segundo as normas que Arendt desenvolve. As instituições públicas liberais aliadas à ascensão do caráter social dos movimentos de massa transformaram todas as formas de governo até então conhecidas antes da modernidade em uma forma totalmente nova, o totalitarismo, ou o governo da ideologia e do terror. É interessante notar que a forma mais desenvolvida de instituição que Arendt enxerga na modernidade é também a mais radical forma de violência que o século XX pode produzir. As instituições em que esse novo tipo de governo se baseou, para Arendt, substituíram radicalmente qualquer tipo de instituição política imaginada até então, nas suas palavras:

o governo totalitário sempre transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por movimentos de massa, transferiu o centro do poder do Exército para a polícia e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente ao domínio mundial (ARENDR, 1997, p. 512)

Dessa forma, a institucionalização do poder na modernidade parece ter se transformado, para Arendt, em sua forma mais radical, na institucionalização da racionalidade da necessidade, e da violência pela sobrevivência, em que os processos naturais estão acima da legitimidade das instituições e da esfera pública construída comunicativamente entre os homens. A autora desenvolve esse raciocínio ao afirmar que as instituições políticas do totalitarismo,

a legitimidade totalitária, desafiando a legalidade e pretendendo estabelecer diretamente o reino da justiça na terra, executa a lei da História ou da natureza sem convertê-la em critérios de certo e errado que norteiam a conduta individual. Aplica a lei diretamente à humanidade, sem atender à conduta dos homens (ARENDDT, 1997, p. 514)

A partir desse conceito verificamos que Arendt observa no movimento totalitário os mesmos germes que observou na revolução francesa de um movimento de massas que liberou a pujança daqueles necessitados de pão, a necessidade da própria natureza humana e da História. Mas de maneira diferente, a radicalização das instituições totalitárias em relação aos revolucionários franceses consistia precisamente na expressa pretensão dos governos totalitários de fundar um governo baseado na homogeneidade da natureza e da história humana, não em qualquer lei própria anterior criada pelos homens, diferentemente da revolução e do *novus ordo saeculorum*, “a política totalitária não substitui um conjunto de leis por outro, não estabelece o seu próprio *consensus iuris*, não cria, através de uma revolução, uma nova forma de legalidade.” (ARENDDT, 1997, p.514). A legalidade, por assim dizer, está fora das pretensões do governo totalitário.

Em resumo, a interpretação dirigida às instituições modernas e sua legitimidade parece ter levado os dois autores a conclusões diferentes, já que Habermas baseia parte substancial de seu modelo na centralidade de instituições liberais, políticas e administrativas no processo de ação. Arendt parece desconfiar desse tipo de Estado moderno que alia os interesses públicos aos interesses privados de ordem econômica, denunciando o perigo da radicalização de uma forma de governo baseada na intromissão direta do Estado nas relações que a autora considera privadas, excluindo do espaço público a essência do político. Por fim, outro ponto de interesse, que perpassa toda nossa discussão, está relacionado ao sujeito que cada teoria estabelece no tratamento da ação política como forma legítima de criação do poder.

A partir de uma concepção comum do espaço público como lugar apropriado para o debate, tanto Arendt quanto Habermas parecem assumir a intersubjetividade como característica comum do debate público legítimo e fundamento de seus modelos.

Para Habermas, a intersubjetividade é condição primeira para a racionalidade nos processos de fala. A necessidade que os atores superem sua individualidade para se colocar de maneira que o processo de argumentação chegue a um consenso é fundamental na definição de racionalidade comunicativa produzida por Habermas. Além da verdade, de forma estrita, não encontramos o termo “intersubjetividade” no trabalho de Hannah Arendt. A idéia, porém, parece contemplada quando a autora fala de pluralismo de pontos de vista e a necessidade de que os sujeitos de fala expressem diferentes pontos de vista, ou pontos de vista singulares sobre determinado assunto. O que nos parece essencial aqui é que como Habermas, Arendt também interpreta os atos de fala entre sujeitos como condição fundamental para o debate em público.

Essa primeira aproximação do tema merece um aprofundamento maior, já que podemos verificar algumas diferenças fundamentais entre os modelos nesse ponto específico. Primeiramente, ainda que admita a necessidade de comunicação intersubjetiva no espaço público, Arendt não espera dessa comunicação os mesmos resultados que Habermas. Para Arendt, a comunicação entre os pares em uma argumentação pública visa estritamente à demarcação da singularidade do sujeito no processo, já que é a oportunidade do sujeito participante se revelar através da fala. Esse entendimento, criticado por alguns autores como mais uma das tentativas de retornar às categorias aristotélicas e de retirar do debate a racionalidade puramente instrumental como forma inferior de vida, procura no espaço público um lugar para a identificação dos sujeitos, a renovação da identidade do público e da política. De maneira geral, Arendt não está preocupada com resultados concretos em termos de ação estratégica de grupos políticos que se reúnem com vistas a ações específicas. O espaço público tal qual sua teoria sugere não é capaz de agir estrategicamente porque não se baseia na tentativa de controlar as ações, procura criar através da comunicação entre sujeitos algo novo.

Essa visão arendtiana parece nos levar a uma ação sem propósito baseada mais na atuação do sujeito que se revela, uma ação puramente estética (TAMINIAUX, 1997) do que em algo concreto e de interesse público. A imagem que se revela é a imagem do herói homérico, que procura, acima de tudo, a glória em seus feitos. De fato, em muitos momentos a autora parece inclinada a esse argumento. É importante notar, porém, que a glória que a ação persegue em nenhum momento é individual e sim coletiva, os homens juntos em sua tarefa de agir constroem as histórias que poderão ser vistas e ouvidas pelas novas gerações. A partir desse argumento temos a imagem não de um sujeito

individualista e fechado em si mesmo, mas que procura agir em conjunto ou entre pares, intersubjetivamente, mesmo que sua intenção, se é que ela existe expressamente, seja a de construir a identidade do grupo ao qual pertencem. Nesse aspecto, Canovan, M. (1982), defende que Arendt passa por três modelos diferentes de ação, sendo que dos três um é identificado com a polis grega e os heróis da era homérica⁵⁷. No entanto, o autor ressalta que mesmo esses heróis não conseguiam sua glória sem a companhia dos demais, ou seja, a condição do sujeito para atuar no espaço público é a companhia do outro.

Habermas interpreta a racionalidade comunicativa pelo viés da intersubjetividade, da comunicação entre sujeitos. A racionalidade intersubjetiva proposta por Habermas se reveste de outro viés, a tentativa de uma situação ideal que proporcione o consenso entre os participantes. De forma diversa de Hannah Arendt, a tentativa de um critério crítico que proporcione o entendimento é o fundamento que Habermas utiliza para a introdução da intersubjetividade como fundamento da ação comunicativa. Nesse caso, a perspectiva arendtiana não pretende um consenso entre os pares, a atuação no espaço público é expressamente imprevisível. Essa tentativa do consenso parece exigir um tipo de igualdade ou pelo menos uma homogeneidade entre os participantes, pelo menos no aspecto da necessidade de uma comunicação comum. Habermas não se estende como Arendt em um aprofundamento do conceito de diferença como fundamento da esfera pública comunicativa, como já expressamos anteriormente.

Alguns autores se baseiam no modelo habermasiano para desenvolver alguns complementos institucionais a sua teoria de democracia deliberativa. Faria (2000) apresenta dois exemplos de autores que desenvolvem sua teoria nesse modelo, Cohen e Bohman. Para esses autores, a idealização de uma esfera pública participativa, não tão radicalizadas como o modelo arendtiano de política, mais ligada às instituições tradicionais da modernidade, serve bem como modelo para a participação. No entanto, como afirma Cohen, “as rotinas institucionais modernas” não parecem aceitar bem a característica que Habermas propõe para os movimentos sociais e outros atores como agentes dispersos que funcionam como sensores de captação da influência e poder gerados comunicativamente na esfera pública. Para Cohen é necessário criar uma

⁵⁷ Os outros dois são identificados com a era romana, no que diz respeito às revoluções, e com o cristianismo e a ideia de ação não-violenta. Cf. CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Mit Press, 1982, p. 142-149.

alternativa em que os cidadãos possam participar mais diretamente da política. Esse modelo de Cohen (poliarquias diretamente deliberativas) parece prescindir de uma ação coletiva mais fraca, está mais baseado no direito subjetivo de cada indivíduo de participar do processo. A forma como o autor argumenta parece mais identificada com o tipo de direito estabelecido pela teoria liberal, baseado na subjetividade, mesmo que essa subjetividade seja direcionada para uma maior participação do cidadão nos processos de tomada de decisão. Dessa forma, se afasta do entendimento de uma gestação do poder e de uma ação formada através da comunicação intersubjetiva. Ainda que seja interessante alternativa de maior eficiência do ponto de vista de um sistema estabelecido sobre bases liberais.

Na proposta de Bohman, a crítica ao modelo habermasiano parece mais interessante a partir do momento em que analisa seu pressuposto de uma deliberação baseada não no discurso, mas no diálogo. A proposta de Bohman inclui na democracia deliberativa um caráter mais cooperativo ao substituir o discurso pelo diálogo, para Bohman

a versão discursiva oferecida por Habermas busca reconstruir os ideais de convergência, unanimidade e imparcialidade em termos públicos. Esses ideais não são, segundo Bohman, necessariamente os pressupostos da discussão democrática ou da argumentação pública. (FARIA, 2000, p. 61).

A democracia nos moldes pretendidos por Habermas parece construir um modelo muito rígido, em que uma situação ideal de comunicação, onde todos os participantes de um debate público devem se colocar em entendimento através do melhor argumento, deve ser atendida, demandando uma espécie de “consciência coletiva”, uma certa igualdade de crenças e valores que deve ser compartilhada a fim de que o entendimento possa emergir.

Por fim, com relação à autonomia do sujeito, parece-nos que Habermas e Arendt possuem visões estritamente diferentes. Por basear seu modelo em instituições do modelo liberal tradicional, Habermas inclui, como já discutimos, certa subjetividade do indivíduo, baseada no direito positivo. Nesse sentido, o sujeito do espaço público possui a capacidade de não participar do debate, de se abster da ação deliberadamente, graças à proteção de sua autonomia privada. Arendt, por seu turno, através das categorias normativas do seu conceito de política, que inclui necessariamente todos os humanos, dado que não fosse sua capacidade de agir comunicativamente, não seria humano, impede que se retire por vontade própria da ação. Usando as categorias gregas de política, e a necessidade de separar o público do privado, segundo a autora, aquele que não participa da discussão é “idiota”, pois estaria fechado recursivamente sobre si mesmo. A partir dessa discussão, o conceito de autonomia do indivíduo tal como a modernidade o concebe parece melhor representado no modelo habermasiano, e ainda que Arendt, em alguns momentos milite a favor da participação das elites na ação, parece que seria contraditório aceitar essa limitação à participação em seu modelo radical de democracia, que por natureza deveria abranger a todos os homens.

Tendo em vista a construção de um modelo de participação política adequado para as condições atuais da nossa sociedade, parece-nos que os elementos estudados por Habermas e Arendt são capazes de fornecer boas respostas aos anseios de consolidação da democracia. Em resumo, podemos destacar dois modelos de democracia que não se excluem entre si, mas que constroem pontos de contato interessantes para revermos nossa própria condição.

O modelo de democracia deliberativa habermasiano procura sustentar a participação dos cidadãos de direito das sociedades modernas através de um processo racional baseado na comunicação intersubjetiva. O modelo se baseia em uma forte construção institucional, centralizada na figura do Estado de direito moderno e nas estruturas tradicionais da administração pública, do direito positivo e dos processos parlamentares tradicionais. O modelo de circulação do poder em sociedades complexas que o autor desenvolve retira, porém, sua legitimidade da produção de consensos produzidos comunicativamente na esfera pública e levados até o complexo de ação do Estado através de uma rede de influência que abrange diversos atores, desde movimentos sociais de massa até a imprensa. O sujeito participante desse processo não é tão fortemente idealizado, já que se baseia no sujeito de direito do Estado moderno,

carrega consigo todas as garantias e direitos fundamentais, que permitem um estado de igualdade necessário para o andamento correto dos procedimentos idealizados pelo autor afim de que se consiga que o poder construído legitimamente na esfera pública seja levado até os desenvolvedores da ação. Críticas a esse modelo incluem a sua forte tendência à manutenção de uma estrutura de instituições representativas, notadamente cada vez mais débeis frente à complexidade das relações políticas que se desenvolvem junto ao Estado de direito. A dificuldade de controlar o debate e o peso da influência desses agentes sobre o estado, a normatização de um sujeito atomizado, que necessita de certo grau de generalidade para tomar parte no debate público, além da continuidade de um modelo de ação centralizada, em que fica a dúvida sobre o real alcance do poder gerado comunicativamente quando só pode ser utilizado de maneira indireta.

Arendt propõe um modelo baseado na forte normatização dos conceitos de política, fundamentados, sobretudo, em categorias reconhecíveis na antiguidade clássica e em uma visão particular de mundo atribuída a polis. A participação é mais difusa e direta, já que propõe que qualquer grupo que se disponha a comunicar em conjunto é capaz de produzir poder e agir, desde que seus atos sejam públicos. Procura retirar da ação a racionalidade instrumental, mas segundo Habermas, retira outras racionalidades válidas da ação, por meio da categorização de uma política forte. Não propõe qualquer modelo concreto de instituição que suporte sua teoria, ainda que seu modelo se aproxime de algumas experiências históricas ligadas à tradição republicana. O sujeito do espaço público arendtiano é baseado na pluralidade como parte fundamental da estratégia de agregar ao debate público a maior quantidade possível de visões de mundo. A singularidade é pressuposto para a participação, já que o espaço da ação é visto como a forma por excelência do sujeito se revelar ao mundo, de maneira coletiva o sujeito da ação, no processo de comunicação através da fala representa ao outro sua singularidade, e constrói juntamente com eles a identidade. A preocupação arendtiana com os processos modernos de governo a levaram a um modelo de separação total da esfera pública e privada, delimitando inclusive alguns temas caros à modernidade. É de fato uma inversão radical de todas as categorias políticas da modernidade, rebelando-se contra liberais e marxistas de uma só vez, em busca sempre de uma recuperação da política, como única saída, em tempos de coisificação do humano. A grandiosidade do projeto, talvez só seja limitada por suas próprias pretensões, que impõem uma radicalização total da forma como nos acostumamos a fazer política, como o próprio

Habermas afirma, nenhuma sociedade moderna atual se encaixa nesse modelo, talvez, algo lançado mais para o futuro do que para o presente.

CONCLUSÃO

A construção de uma nova concepção sobre a política nos modelos desenvolvidos por Habermas e Arendt nos levou a observar dois modelos distintos de participação política em sociedades complexas. Segundo nossa pesquisa, Arendt e Habermas propõem que a ação comunicativa é a base para esses modelos e as características que os dois autores desenvolvem fornecem elementos para pensarmos um modo de operacionalizar a política até então pouco utilizado.

Como demonstramos nos dois primeiros capítulos, o modelo arendtiano de ação está baseado em uma concepção de política entremeada em todos os níveis da sociedade. A diferenciação rígida entre prática política, através da ação comunicativa, e práticas produtivas baseada em uma concepção aristotélica da *polis* grega permite à autora criticar os diversos modos de operacionalização da política na modernidade. Essa concepção de política é a base para a construção de um espaço público político forte, lugar para a ação entre sujeitos singulares.

O poder gerado comunicativamente abre espaço para a política pautada na prática cotidiana da fala e da argumentação. Retira a política dos palácios e das assembleias legislativas e retorna o seu modo de operação para o mundo da vida, onde estão de fato os negócios humanos, aquilo que o interessa. Dessa forma, a política pode, novamente fazer parte das ações tipicamente humanas, não mais reservadas para um momento delimitado a cada dois ou quatro anos, mas se torna algo tão comum como trabalhar e produzir, o que, como Arendt nos lembra, se tornou o mote da modernidade.

A diferenciação entre poder e violência, retira da ação a característica de instrumentalidade. Assim a política pode se libertar da necessidade de fazer sentido econômico, e estar vinculada a alguma utilidade operacional. Da forma como Arendt nos apresenta a política, ela se liga naturalmente a uma condição humana, a própria necessidade dos homens de estarem juntos e de compartilharem entre si os seus acontecimentos. A formação de um espaço público abrangente em que essa característica estritamente humana possa florescer, sem que esteja necessariamente articulada com operações de utilidade, é um dos elementos importantes que podemos retirar da pesquisa. Tal como uma necessidade inadiável, a necessidade de se auto-expressar, de se revelar, como nos conta Arendt, deve sim ser uma das preocupações da

política, sem que esse aspecto, no entanto, retire da política a sua tarefa de articulação e de coordenação da ação entre os homens.

A razão comunicativa aparece como fundamento para a substituição de uma concepção de poder baseada na vontade individual. Como vimos no capítulo II, o poder não se presta à vontade, nascida de anseios individuais e sem passar pelo crivo da pluralidade. Dessa forma, é necessário incluirmos em nossas reflexões sobre a participação, a comunicação através do argumento e do debate, e a tomada de decisão que nasce da produção do poder, como única forma legítima de coordenar a ação. De fato, qualquer geração do poder que se baseie na vontade de um ator político, não é por si só legítima, pois carrega o vício da unilateralidade, não leva em consideração diferentes pontos de vista e, portanto, não passa no teste de objetivação do mundo, construído não por um homem ou por uma espécie, mas por tantos homens quantos tiverem nascido, sendo essa a condição inicial para a renovação.

Sobre esse ponto nossa pesquisa sobre o sujeito participante do espaço público arendtiano demonstrou que a revelação da singularidade do sujeito frente à pluralidade de seus pares, garante que a política seja usada como forma de articular a percepção coletiva de mundo. A objetivação do mundo através da comunicação entre sujeitos plurais é fundamentalmente diferente dessa objetivação baseada na racionalidade individual. A base da argumentação e do debate parece mais segura para formação de uma concepção compartilhada de mundo. Dessa forma, cabe à política participativa incluir entre seus propósitos o compartilhamento de ideais e de concepções de mundo, retirando a decisão da razão individual e atribuindo ao debate e ao diálogo uma importância maior na condução dos interesses coletivos. Nesse aspecto, a tomada de decisão baseada na escolha pelo simples voto, sem que essa operação se pautasse pela articulação com o debate e a exposição de argumentos diferentes, capazes de formar um quadro mais abrangente da realidade, parece ineficiente e insuficiente para o crescente aumento da complexidade enfrentado pelas sociedades modernas.

No que respeita às instituições políticas, abordadas na obra de Arendt no segundo capítulo dessa dissertação, a renovação da política que ela pretende, começa por encontrar um novo modelo de cristalização do ato primordial de fundação da liberdade pública proporcionada pela ação comunicativa. Para além da crítica à utilização do modelo institucional republicano, nossa pesquisa revela que a

interpretação de Arendt está além de um modelo específico de instituição. Embora, como demonstre Habermas, o tipo de política que Arendt propõe não é suportado por qualquer instituição política moderna, sua importância está em apontar para a necessidade de que as instituições mantenham o ímpeto revolucionário inicial, presente no ato de fundação. Essa renovação necessária das instituições políticas é capaz de proporcionar, segundo Arendt, a liberdade pública presente apenas nos atos de comunicação. A necessidade que nossas instituições estejam constantemente abertas ao diálogo com os sujeitos do espaço público é um caminho interessante que o debate sobre instituições políticas na obra de Arendt aponta claramente.

Outro ponto de interesse fundamental que nossa pesquisa aponta é a necessidade que essas instituições políticas sejam obra da coletividade, ou seja, a instituição da política deve ser tarefa do espaço público. Sua necessária artificialidade combinada com a característica de fabricação coletiva deve ser sustentada como empreendimento plural, que além do mais reúne as pessoas em torno de si. As instituições políticas devem ser um conjunto articulado pelos processos de ação. É necessário, portanto, que os atores políticos participem não apenas da renovação e da perpetuação da fundação da política, mas que também sejam os criadores da instituição, através da vontade construída pluralmente. Dessa forma, as instituições políticas devem ser construídas com base na ação comunicativa e sua fundação depende de um debate amplo. Lembramos que esse problema se torna relevante, já que, atualmente as instituições são criadas por decreto, forma pura da reprodução dos braços de um Estado sem conexão ou articulação com as formas elementares de ação, propostas no trabalho de Arendt, em que a comunicação com o mundo da vida parece perdida em meio à necessidade de atendimento econômico e social, sem a necessária reflexão pública sobre sua fundação.

No terceiro capítulo nos voltamos para a construção dos eixos de discussão na teoria habermasiana. A democracia deliberativa proposta pelo autor descreve um modelo analítico da participação política em sociedades modernas. A concepção de política a que esse modelo está ligado não pretende, como em Arendt, um retorno às tradições políticas da antiguidade, como discutimos no capítulo IV, mas se baseia também na renovação da racionalidade instrumental através da racionalidade comunicativa. A análise da esfera pública política, desde seus primórdios históricos nos salões de encontros de uma burguesia recém elevada ao comando das ações políticas, tal qual o descrevemos no capítulo I, leva Habermas a rever as bases da concepção

tradicional de política representativa e de espaço público como espaço da representação do poder. Para Habermas, o espaço público é capaz de expandir e ressoar por toda a sociedade chegando aos meios apropriados de tomada de decisão – fundamentalmente, o Estado – todo o debate produzido entre os diversos atores da sociedade, dessa forma, substituindo a pura e simples instituição do voto como crivo e determinante para a formação da vontade coletiva. Ao interpretar a política com base também na comunicação, sem deixar de lado alguns aspectos baseados na teoria crítica e na análise histórico-materialista da sociedade, Habermas contribui significativamente para a construção de um modelo de participação adequado, até certo ponto, para as instituições políticas modernas.

O primeiro tema importante que abordamos foi o modelo de circulação do poder elaborado por Habermas para analisar a política em sociedades complexas. Esse modelo é fundamental para a teoria da ação desenvolvida pelo autor, através dele, Habermas dá forma ao modo como entende política e como deve ser a participação dos agentes no debate público. Segundo Habermas, o poder é criado comunicativamente, através da interação pública entre sujeitos, ou através da comunicação intersubjetiva. O poder entendido desde esse ponto de vista estabelece uma relação íntima entre poder e comunicação ativa, da mesma forma que Arendt o concebe. A partir daí, porém, o autor diferencia seu modelo, postulando que esse poder criado comunicativamente através do debate público não se torna em ação imediata e ele é remetido na forma de pressão ao sistema legítimo de tomada de decisões coletivas, a saber, o aparato instituído do Estado de direito. Habermas procura assim uma ligação interna entre a legitimidade da instituição do Estado e a produção de poder comunicativo. A validade das regras do direito só são possíveis para o autor nesse contexto. Dessa forma, temos em Habermas uma configuração em níveis, que permite que o Estado, mesmo ocupando a centralidade do sistema, não esteja alijado das discussões e debates surgidos na esfera pública. Essa, por sua vez, é capaz de influenciar um Estado sensível através do repasse do poder produzido legitimamente pelos processos idealizados de discurso.

Tal como o modelo de circulação de poder, evidentemente contribui para o aumento da participação nas esferas de tomada de decisões, o sujeito habermasiano também aumenta o leque de possibilidades para o modelo participativo. Como vimos na segunda parte do capítulo III, a racionalidade da comunicação para Habermas está intimamente ligada com o caráter intersubjetivo do participante do espaço público.

Habermas, ao contrário de Arendt, como discutimos no capítulo IV, não entende a política como representação ontológica da sociedade, mas ainda que a política não seja o único condutor dos processos de socialização, existe a necessidade de que os sujeitos se comuniquem entre si para realizar a objetivação do mundo. Desde esse ponto de vista, a intersubjetividade é responsável por dar sentido ao mundo. Habermas espera encontrar nessa função da comunicação uma forma de basear o consenso necessário na formação da vontade política que seja capaz de remeter o poder às esferas de ação, através da influência no Estado.

Habermas procura nessa tentativa de consenso pela comunicação, eliminar a racionalidade do sujeito individual, a racionalidade instrumental, que procura em cada ação a colocação em termos de meio-fim. Essa superação da racionalidade instrumental é útil ao propósito de nossa pesquisa de maneira que elimina da participação a necessidade de atender ao pressuposto da finalidade que pode, em alguns casos, engessar o debate gerando problemas como a exclusão de atores que não se adéquem ao nível de especialização requerido por determinados temas, por exemplo. Desde que entendamos a participação política para além da racionalidade puramente instrumental, com a finalidade única de resolução de problemas de ordem sistemática, estaremos em condições de incluir maior parcela de pessoas no processo de debate público, assim apostando na comunicação como crivo fundamental para a resolução estratégica de disputas.

A retirada da ação do espaço público é outro ponto de choque entre as teorias de Arendt e Habermas. Essa retirada se dá pela manutenção no modelo habermasiano das instituições políticas tradicionais, representadas pela figura do Estado de direito, formado pela administração pública, o legislativo e o direito normal, o que não ocorre em Arendt. Esse modelo habermasiano possui a vantagem imediata de se adequar ao tipo de política que existe nas sociedades atuais, cujo aparato já está totalmente estabelecido. Para que o modelo tenha sucesso, porém, seria necessário que as instituições estatais abrissem maior espaço para a influência e a circulação de poder legítimo que se produzem através do debate no espaço público.

Percebemos que muitos movimentos sociais hoje seguem essa linha de argumentação, o chamado aumento do *accountability* das instituições. A sociedade civil organizada em instituições políticas e sociais de fato tem aumentado a pressão, e novos

canais de comunicação entre o sistema social e o Estado tem sido aberto nos últimos anos. O perigo dessa noção, como já discutimos no último capítulo, é que organizações baseadas em outro tipo de racionalidade, que não a racionalidade comunicativa, se aproveitem desses espaços de influência e retirem das instituições a legitimidade baseada no poder comunicativo. O modelo habermasiano parece uma descrição do estado de coisas atual, mas algumas complementações são necessárias a fim de que as instituições sejam capazes de se renovar adequadamente, seja através da sugestão do próprio Habermas de atualização constante dos procedimentos, seja através das propostas de complementação introduzidas por autores como Bohman e Cohen, que permitem um maior controle desse espaço de sensibilidade do Estado com a sociedade.

Toda a discussão precedente nos leva a perceber diversas contribuições importantes dos dois autores para a construção de um debate qualificado, acerca das formas que a política pode assumir nas sociedades modernas. A partir das discussões ao longo de todo o texto é possível retirar elementos que caracterizam uma nova forma de enxergar a política e aumenta as possibilidades de construção de um modelo mais abrangente, pautado na participação. As possibilidades trazidas por esse trabalho não esgotam de maneira nenhuma o debate entre autores tão complexos, a revisão desses conceitos e a revisão da prática política em si são necessários para uma reflexão cada vez maior sobre os pressupostos e as possibilidades da política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *Crises da República*, São Paulo, Perspectiva, 2008.

_____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Relógio d'água, 2001.

_____. *Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution*,
Journal of Politics, vol. 20, No I, 1958, p. 5- 43

BOHMAN, J. *Public deliberation: pluralism, complexity and democracy*. Cambridge,
MIT Press, 1996.

CALHOUN, J. *Habermas and the public sphere*. Cambridge: Mit Press, 1996.

CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*.
Cambridge: Mit Press, 1982.

COHEN, J. “Democracy and liberty” in *Deliberative democracy*. Cambridge:
Cambridge University Press, 1998.

_____. *Reflections on Habermas on Democracy*. Paper apresentado no European University Institute, 1998.

COHEN, J.; ARATO, A. *Civil society and political theory*. Cambridge: Mit Press, 1995.

FISHKIN, J. *Democracy and Deliberation: New directions for Democratic Reform*. New Haven: Yale University Press. 1991.

FRASER, N. *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*. pp. 109–42 in Craig Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press. 1992.

HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Trad. Flávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *Direito e Democracia: entre faticidade e validade, I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Direito e Democracia: entre faticidade e validade, II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Hannah Arendt: On the concept of power*, Philosophical-political profiles. Cambridge, Mit Press, 1983.

_____. *Teoría de la acción comunicativa, I : racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 2003.

PIRRO, R. C. *Hannah Arendt and the politics of tragedy*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1999.

TAMINIAUX, J. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. Albany: State University of New York Press, 1997.

VILLA, D. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.