

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO - UFPE  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - CFCH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**O RESGATE DA POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH  
ARENDT E HABERMAS: ENTRE UMA ÉTICA PROCEDIMENTAL E  
UMA ÉTICA DO AMOR AO MUNDO**

**ADILSON SILVA FERRAZ**

**RECIFE  
2009**

**ADILSON SILVA FERRAZ**

**O RESGATE DA POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH  
ARENDT E HABERMAS: ENTRE UMA ÉTICA PROCEDIMENTAL E  
UMA ÉTICA DO AMOR AO MUNDO**

**Dissertação apresentada por Adilson Silva Ferraz, como requisito para conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, sob orientação do Prof. Dr. Luis Vicente Vieira.**

**RECIFE  
2009**

Ferraz, Adilson Silva

O resgate da política no pensamento de Hannah Arendt e Habermas: entre uma ética procedimental e uma ética do amor ao mundo / Adilson Silva Ferraz. - Recife: O Autor, 2009.

141 folhas : il.,quadro.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2009.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia Política. 2. Ética. 3. Teoria da ação – Comunicação. 4. Racionalidade. I. Título.

1  
100


CDU (2. Ed.)  
CDD (22. ed.)

UFPE  
CFCH 2009/121

Ata da Reunião da Comissão Examinadora para julgar a dissertação do aluno ADILSON SILVA FERRAZ deste Programa de Pós-Graduação em Filosofia, intitulada "O RESGATE DA POLÍTICA DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT E HABERMAS: ENTRE UMA ÉTICA PROCEDIMENTAL E UMA ÉTICA DO AMOR AO MUNDO".

Julgamento: Às quatorze horas do dia 14 de janeiro de 2009, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora para julgar a dissertação "O RESGATE DA POLÍTICA DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT E HABERMAS: ENTRE UMA ÉTICA PROCEDIMENTAL E UMA ÉTICA DO AMOR AO MUNDO", de autoria do aluno Adilson Silva Ferraz, deste aludido Programa de Pós-Graduação em Filosofia com a participação dos Professores LUIZ VICENTE VIEIRA (Orientador), TORQUATO CASTRO JUNIOR (1º Examinador) e WASHINGTON LUIZ MARTINS DA SILVA (2º Examinador); e sob a Presidência do primeiro realizou-se a arguição do candidato. Cumpridas todas as disposições legais a Comissão atribuiu ao candidato o conceito APROVADO. Em seguida, o Prof. LUIZ VICENTE VIEIRA, Presidente da Banca Examinadora proclamou o candidato MESTRE pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco. E, nada mais havendo a tratar foi encerrada a sessão da qual para constar, eu, Isabel de Oliveira Soares, secretária do Mestrado em Filosofia, lavrei a presente Ata que dato e assino com quem de direito.

Recife, 14 de janeiro de 2009.

Isabel O. Soares  


CONFERE COM O ORIGINAL

EM 14/01/2009

Isabel O. Soares

Isabel de Oliveira Soares  
 Secretária de Pós-Graduação  
 de Filosofia  
 CEP 1407443

## AGRADECIMENTOS

À minha família, em especial à minha mãe Alice.

Ao meu orientador, prof. Luiz Vieira, pela amizade, paciência e pelos importantes comentários que possibilitaram a conclusão desta pesquisa.

Aos professores do programa de mestrado em filosofia da UFPE, em especial ao prof. Washington e ao prof. Jesus Vázquez, pela leitura atenta e observações na qualificação deste trabalho.

Aos amigos do mestrado: Fernando, Thalles, Jefferson, Andrezza, Fernanda, Isabel, Angélica, Breda, Daniel, Pe. Marcos, Alessandra, Daniel, Renato, e à amiga Conceição, também admiradora do pensamento de Hannah Arendt.

A Márcio, pelo exemplo de dedicação e amizade.

À Betânia, Juliana, Isabel e Edson.

A Eduardo, Tibério, Rafael, pelo intenso convívio durante o período em que moramos juntos no Malembar, e a Júnior (*last, but not least*), amigo de todas as horas.

NACHTLIED<sup>1</sup>

Nur die tage laufen weiter,  
Lassen unseren Zeit vorstreichen.  
Stets dieselben dunklen Zeichen  
Wird die Nacht uns stumm bereiten.

Sie muss stets dasselbe sagen  
Auf den Ton berraren  
Zeiget auch nach neuen wagen  
Immer nur, was wir schon waren.

Laut und freud verlockt der morgen,  
Bricht den dunklen stummen blick  
Gibt mir tausend neuen sorgen  
Uns dem bunten Tag zurück.

Doch die schatten werden bleiben.  
Um den Tag sich scheu zu schliessen,  
Lassen wir auf raschen plüssen  
Uns zu fernen Küsten treiben.

Unsere Heimat sind die Schtten –  
Und wenn wir zutiefst ermatten,  
In dem nächtlich dunklen Schoss  
Hoffen wir auf leisen Trost.

Hoffend können wir verzeihen  
Allen schrecken, allen Kummer  
Unsere Lippen werden stummer –  
Lautlos bricht der Tag herein.

## CANÇÃO DA NOITE

Apenas os dias seguem em frente,  
Deixam nosso tempo passar.  
Sempre os mesmos sinais obscuros  
Vai a noite sem voz preparar.

Sempre o mesmo ela tem de dizer  
Sobre o mesmo tom se manter  
Aponta também para novos ramos  
Incessantemente apenas o que já éramos.

De modo alto e estranho atrai a manhã,  
Rompe o obscuro mudo olhar  
Devolve-nos com mil novas preocupações  
Para o multicolorido dia a raiair.

Mas as sombras permanecerão.  
Para que se feche timidamente o dia,  
Deixem-nos em rios velozes  
Em direção a costas distantes navegar.

Nossa pátria são as sombras –  
E se profundamente nos cansamos,  
No colo noturno da noite  
Esperamos por um suave consolo.

Esperando podemos perdoar  
Toda dor, toda aflição.  
Nossos lábios começam a se fechar –  
Sem som o dia inicia sua ascensão.

(Hannah Arendt. Inverno de 1925/1926.)

<sup>1</sup> Consultado no site da *Library of Congress*:  
[http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt\\_pub&fileName=05/053370/053370page.db&recNum=27&itemLink=%2Ffamily%2Farendthtml%2FmharendtFolderP05.html&linkText=7](http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=05/053370/053370page.db&recNum=27&itemLink=%2Ffamily%2Farendthtml%2FmharendtFolderP05.html&linkText=7)

Esclarecimento (*Aufklärung*) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é o culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a sua causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se a si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere Aude!* Tem coragem de fazer uso do teu próprio entendimento – tal é o lema do esclarecimento.

(KANT, Immanuel. **Resposta à Pergunta: que é “Esclarecimento”?** Petrópolis: Vozes, 2005, p. 63)

## RESUMO

Este trabalho objetiva estudar o resgate da política a partir dos modelos de ética presentes nas filosofias de Hannah Arendt e Habermas. Os pressupostos políticos da antiguidade grega são utilizados por Arendt para articular seu exame das atividades humanas (*vita activa/vita contemplativa*) com uma filosofia política caracterizada pela busca de um *sensus communis* e de uma interação entre os homens que os permita estabelecer a política enquanto o novo e o imprevisível. Enquanto que Habermas, afastando-se da teoria crítica da escola de Frankfurt, desenvolve sua teoria da ação comunicativa adotando a ética formal kantiana e as contribuições advindas da virada lingüístico-pragmática como principais referenciais, construindo uma teoria procedimental do discurso que visa resgatar o caráter emancipatório da racionalidade. Ambos os pensadores fazem o diagnóstico do predomínio da violência e da instrumentalidade na esfera pública, contudo, divergem fundamentalmente quanto à própria compreensão da política. Habermas critica a distinção que Arendt faz entre poder e violência, pois a concepção de política livre de qualquer forma de violência decorrente desta dicotomia seria inaplicável e excêntrica. Como Habermas estabelece a dicotomia entre “sistema” e “mundo da vida”, que equivale à distinção arendtiana entre violência e poder, são os seus modelos de resgate da esfera política que lhes são decisivos. A teoria da ação comunicativa se apresenta sob a forma de um procedimentalismo vazio que mantém as contradições do sistema, enquanto que o republicanismo de Arendt, calcado na experiência da pólis e no desenvolvimento das virtudes cívicas, é idealista e carente de elementos que permitam uma maior aplicabilidade.

Palavras-chave: 1. Política; 2. Ética; 3. Filosofia de Hannah Arendt; 4. Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas; 5. Racionalidade.



## ABSTRACT

This paper aims to analyze the policy buyback from the models of ethics present in the philosophies of Hannah Arendt and Habermas. The assumptions of the ancient Greek politicians are used by Arendt to articulate the examination of human activities (*vita activa/vita contemplativa*) with a political philosophy characterized by the search for a *sensus communis* and an interaction between the men that permits the policy can be established as new and unpredictable. While Habermas, distancing from critical theory of the Frankfurt School, developed his theory of communicative action adopting the formal kantian ethics and contributions from the linguistic-pragmatic turning as references, building a theory of procedural discourse that aims to rescue the emancipatory character of rationality. Both thinkers make the diagnosis of the predominance of violence and instrumentality in the public sphere, however, differ fundamentally on their own understanding of policy. Habermas criticizes Arendt's distinction between power and violence because the conception of policy free from any form of violence arising from this dichotomy would be inapplicable and eccentric. As Habermas establishes the dichotomy between "system" and "life-world", which equates to Arendt distinction between violence and power, their models of policy rescuing are decisive. The theory of communicative action is presented in the form of an empty proceduralism that maintains the contradictions of the system, while the Arendt's republicanism, based on experience of the polis and the development of civic virtues, is idealistic and precarious of elements enabling a greater applicability.

Key-words: 1. Politics; 2. Ethics; 3. Hannah Arendt's Political Theory; 4. Communicative Action Theory by Jürgen Habermas; 5. Rationality.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
-----------------	----

### PARTE I

CAPÍTULO I. A RUPTURA COM A TRADIÇÃO: MODERNIDADE E POLÍTICA NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT.....	16
---	----

1.1 AS TRÊS ESFERAS DA <i>VITA ACTIVA</i> : LABOR, FABRICAÇÃO E AÇÃO.....	16
1.2 ESFERA PÚBLICA E MODERNIDADE NA CONCEPÇÃO DE HANNAH ARENDT. ....	24
1.3 <i>CURA POSTERIOR</i> : A BANALIDADE DO MAL E O CASO DE EICHMANN .....	29

CAPÍTULO II. A VIDA DO ESPÍRITO E A AÇÃO ENQUANTO FUNDAMENTO DE UMA ÉTICA DO AMOR AO MUNDO .....	35
--	----

2.1 A VIDA DO ESPÍRITO ENQUANTO CONDIÇÃO PARA A POLÍTICA .....	35
2.1.1 <i>O Pensar (Thinking) e o Dois-em-um Socrático</i> .....	36
2.1.2 <i>O Querer (Willing)</i> .....	42
2.1.3 <i>O Julgar (Judging)</i> .....	47
2.2 A INTERAÇÃO ENTRE <i>VITA CONTEMPLATIVA</i> E <i>VITA ACTIVA</i> : UMA ÉTICA DO AMOR AO MUNDO .....	55

### PARTE II

CAPÍTULO III. A RUPTURA COM O SOLIPSISMO: MODERNIDADE E ESFERA PÚBLICA NO PENSAMENTO DE HABERMAS.....	61
---	----

3.1 MODERNIDADE E TEORIA CRÍTICA: DENUNCIANDO A RAZÃO. ....	61
3.2 A MUDANÇA ESTRUTURAL DA ESFERA PÚBLICA E A NECESSIDADE DE SEU RESGATE ATRAVÉS DE UMA ÉTICA DISCURSIVA .....	67
3.3 A CRÍTICA À ÉTICA FORMAL DE KANT: A RENÚNCIA AO SOLIPSISMO E A REFORMULAÇÃO DO IMPERATIVO CATEGÓRICO A PARTIR DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM .....	71
3.4 DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM À TEORIA DO DISCURSO DE HABERMAS. ....	76
3.4.1 <i>A Teoria dos Jogos de Linguagem de Wittgenstein</i> .....	77
3.4.2 <i>A Teoria dos Atos de Fala de Austin: como fazer coisas com palavras?</i> .....	80

CAPÍTULO IV. A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA ENQUANTO PROJETO DE CONCRETIZAÇÃO DE UMA ÉTICA DO CONSENSO .....	84
---	----

4.1 A SITUAÇÃO IDEAL DE FALA. ....	86
------------------------------------	----

4.1.1 <i>A Recusa de uma Instância Última de Fundamentação do Discurso.</i> .....	90
4.2 <i>O Princípio do Discurso (D) e da Universalidade (U)</i> .....	92
4.3 O DIREITO ENTRE FACTICIDADE E VALIDADE.....	95
4.4 A TEORIA DA ARGUMENTAÇÃO JURÍDICA COMO RADICALIZAÇÃO DA ÉTICA PROCEDIMENTAL HABERMASIANA. ....	99
4.3.1 <i>Teoria da Argumentação Jurídica de Robert Alexy.</i> .....	101
 PARTE III	
 CAPÍTULO V. A RELAÇÃO ENTRE AÇÃO E PODER NAS ÉTICAS DE HANNAH ARENDT E HABERMAS: QUAL O LUGAR DA POLÍTICA?.....	107
5.1 A DISTINÇÃO ARENDTIANA ENTRE PODER E VIOLÊNCIA.....	108
5.2 A CRÍTICA DE HABERMAS À ESFERA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT A PARTIR DO CONCEITO DE PODER .....	113
 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	129
 REFERÊNCIAS .....	132

## INTRODUÇÃO

Nosso trabalho versa sobre a relação entre o pensamento de Hannah Arendt e Habermas, tratando especificamente do projeto de resgate da política que identificamos na obra de ambos. A conturbada época em que viveram por si só já seria um motivo para acreditarmos que suas filosofias se aproximariam, mas percebemos que escolheram caminhos bem distintos. Arendt, que foi influenciada pela filosofia de Kant, por Heidegger e Jaspers, além do modelo político da pólis grega, analisou quais seriam as atividades inerentes ao homem, as quais fariam parte da *vita activa* ou da *vita contemplativa*, procurando resgatar a partir destas a política enquanto exercício da liberdade. Já Habermas, se baseando nas contribuições de várias correntes filosóficas, tais como a teoria crítica, o kantianismo e a filosofia da linguagem, procurou desenvolver um sistema de procedimentos racionais, que seriam próprios à linguagem, e que ao serem seguidos pelos sujeitos do discurso possibilitaria um consenso democrático.

O filósofo alemão nasceu no mesmo ano da fundação da Escola de Frankfurt, em 1929, na cidade de Düsseldorf. Estudou filosofia, psicologia, literatura e economia em Zürich, Göttingen e Bonn, embora tenha começado sua carreira como jornalista. Em 1954, defende sua tese sobre Schelling, intitulada “O Absoluto na História: uma pesquisa sobre a filosofia do velho mundo de Schelling” (*Das Absolute in der Geschichte. Eine Untersuchung zu Schellings Weltalterphilosophie*), trabalho que posteriormente lhe possibilitaria se tornar assistente de Theodor Adorno – que havia retornado do exílio nos Estados Unidos – no Instituto de Pesquisa Social, no qual permaneceu entre 1956 e 1959. Habermas passou a lecionar filosofia na universidade de Heidelberg a partir de 1961, mas acabou voltando a Frankfurt em 1964 para assumir a vaga de Max Horkheimer no Instituto de Pesquisa Social. Em 1961, apresenta sua tese de livre-docência na Universidade de Marburg, intitulada “Mudança Estrutural da Esfera Pública” (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*). Lecionou na *New School for Social Research* em 1968, em Nova York, e em 1972 voltou para a Alemanha para assumir a direção do Instituto Max-Planck, em Starnberg. Sua principal obra, a *Teoria da Ação Comunicativa* foi publicada em 1981. Aposentou-se em 1994, mas ainda continua em atividade, dando palestras e mantendo a produção intelectual.

É provável que Hannah Arendt tenha tido uma vida bem mais difícil que a de Habermas, pois o regime totalitário foi para ela mais do que um fenômeno histórico sem precedentes, foi o motivo do exílio de sua terra natal, do aprendizado de novas línguas e do

início de suas reflexões sobre a política. Em certa medida, Arendt teve experiências mais próximas daquelas vividas pelos mestres da Escola de Frankfurt do que aquelas vividas pelo próprio Habermas, e isso iria se refletir em sua filosofia. Nasceu em Hannover, em 1906, e foi apátrida durante dezoito anos, entre 1933, ano em que foi para Paris fugindo da perseguição nazista, e 1951, quando recebeu a cidadania americana. Quebrou tabus ao ser a primeira mulher a ser entrevistada por Günter Gaus<sup>2</sup>, a lecionar os seminários Christian Gauss em Princeton, ao criticar polemicamente a guerra do Vietnã, o modelo educacional, o movimento sionista, o feminismo, o movimento estudantil. Não queria pensar como os filósofos profissionais (*Denker Von Gewerbe*), que teriam tornado a filosofia hostil à política. Queria olhar para política com “os olhos limpos da Filosofia”, fugindo da tradição que havia dissociado o pensamento da ação. Por isso sua filosofia é marcada por um convite ao *selbstdenken*, a um pensar por si mesmo, que possibilita um espanto (*thaumadzein*) e um não conformismo perante o mundo. Lecionou nas universidades de Berkeley, Princeton, Columbia, Brooklyn College, Aberdeen (Escócia) e na *New School for Social Research*, até 1975, ano de seu falecimento.

Os dois pensamentos apresentam diagnósticos com relação às distorções aprofundadas durante a Modernidade, identificando fenômenos como a alienação, a violência estrutural do sistema, o surgimento das massas, o consumismo e o predomínio do uso da racionalidade instrumental. É interessante como as soluções propostas são antagônicas, a começar pela compreensão acerca da própria política, que para Arendt ocorreria somente quando os homens agem em concerto e estão excluídas todas as formas de dominação, e daí resulta a sua polêmica dicotomia entre violência e poder. Há na obra de Habermas apenas um ensaio (*O conceito de poder em Hannah Arendt*) dedicado especificamente a analisar a obra de Arendt. Como foi publicado em 1976, não houve oportunidade de uma resposta de Arendt, já que esta havia falecido um ano antes. A controvérsia surge porque Arendt escolheu chamar de política a situação em que estão excluídas todas as formas de dominação e Habermas acredita que essa concepção radical acabou por excluir da esfera política os elementos estratégicos, ao defini-los como violência. Também sustenta que Arendt teria isolado a política dos contextos econômicos e sociais na qual estaria inserida por meio do sistema administrativo, além de não compreender as manifestações da violência estrutural. A crítica de Habermas é também uma defesa por sua teoria da ação comunicativa, uma apologia à procedimentalização da

---

<sup>2</sup> A conhecida e premiada entrevista (Prêmio Adolf Grimme) intitulada *Was Bleibt? Es bleibt die Muttersprache* foi transmitida pela televisão da Alemanha Ocidental em 1964, e posteriormente transcrita. A tradução para o Português (*O que fica? É a Língua Materna que fica.*) se encontra na seguinte coletânea de ensaios: ARENDT, Hannah. **Compreensão e Política e Outros Ensaio: 1930 – 1954**. Lisboa: Antropos, 2001.

linguagem e ao seu poder emancipatório. Não pretendemos imaginar qual seria a resposta de Arendt às críticas de Habermas, mas apenas buscar no pensamento arendtiano elementos que possibilitem a contraposição dos dois conceitos de política apresentados, identificando algumas das dificuldades e incongruências encontradas. Também não é nosso objetivo defender uma das teorias, pois ambas possuem elementos importantes para a compreensão do status da política contemporânea, embora em nosso último capítulo seja perceptível que a filosofia de Arendt se encontra em melhor posição de fazer *jus* a nossa condição política atual, marcada pela violência, instrumentalidade e imposição de discursos.

O texto foi dividido em três partes, sendo dedicados dois capítulos para cada pensamento, enquanto que o quinto capítulo foi reservado para dialogarmos com seus argumentos e concepções de política. Os dois capítulos concernentes a cada pensador possuem referências conceituais que se relacionam, de modo que os primeiros capítulos das duas primeiras partes tratam das rupturas empreendidas pelas duas filosofias, dando início à descrição dos pensamentos, enquanto que os segundos capítulos procuram fechar esse desenvolvimento teórico com as implicações e críticas a estes modelos de ética. Portanto, nosso trabalho tem duas vertentes, a do estudo comparativo do resgate da política proposto pelas filosofias de Hannah Arendt e Habermas, e a da análise crítica dos seus modelos de ética. Poderíamos ter utilizado no título deste trabalho o termo “esfera pública” no lugar de “política”, mas percebemos que este é um termo mais amplo para Arendt e possui um significado diferente. O que Habermas quer assegurar primordialmente é a esfera pública, um espaço onde os sujeitos utilizam de procedimentos racionais visando alcançar o consenso – o que ele quer reabilitar é a racionalidade –, enquanto que Arendt objetiva o resgate da política, enquanto possibilidade dos homens instaurarem o novo. Escolhemos então o termo “política” por não se limitar ao espaço de trocas e do discurso, por ser mais abrangente e possibilitar uma maior desvinculação em relação a ambas as teorias.

No primeiro capítulo, iremos partir das características e distinções entre as três esferas da *vita activa* (labor, fabricação e ação), para em seguida abordarmos a relação que há no pensamento de Arendt entre a degeneração da esfera pública aprofundada durante a Modernidade, devido à ascensão do social, e a ruptura com a tradição que culminou com o totalitarismo. O exemplo de Eichmann será fundamental para compreendermos os efeitos das ideologias que induzem os sujeitos ao não-uso do pensamento e à ausência de criticidade. O segundo capítulo foi estruturado para fazermos uma articulação com o primeiro, de modo que após estudarmos a *vita contemplativa* (pensar, querer e julgar) possamos identificar suas conexões com a *vita activa* e o mundo. Na segunda parte vamos expor e discutir a teoria da

ação comunicativa de Habermas. O terceiro capítulo objetiva descrever os passos que levaram o alemão a romper com o solipsismo e criar uma teoria que se apropria das contribuições da ética formal kantiana e da filosofia da linguagem. Neste sentido, decidimos utilizar a teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein e a teoria dos atos de fala de Austin enquanto recorte teórico. O quarto capítulo apresenta o núcleo da teoria da ação comunicativa, ao discutir a situação ideal de fala e seu procedimentalismo, passando pelo momento em que incorpora o Direito enquanto *medium* da tensão entre facticidade e validade, até a elaboração de uma teoria da argumentação jurídica que constitui uma radicalização do projeto habermasiano de controle racional do discurso. O último capítulo possui apenas dois tópicos. O primeiro visa delinear a distinção que Arendt faz entre violência e poder, um passo indispensável para posteriormente podermos analisar criticamente as duas filosofias – que representam o embate entre o republicanismo e o procedimentalismo democrático – e fazermos uma tentativa de *selbstdenken*, de pensarmos por nós mesmos “o lugar da política”.

Na medida do possível, utilizamos os textos originais escritos por Arendt, visando evitar imprecisões e interpretações polêmicas de alguns termos. Remeter-nos-emos às dificuldades nas traduções quando for necessário. Os títulos de obras citadas no corpo do texto aparecerão em itálico, mesmo que o mesmo não se encontre em um idioma diverso do Português. O poema “Para a Noite” e a cartas de Hannah Arendt à Meier Cronmeyer foram consultados na *Library of Congress*, ao qual agradecemos a disponibilidade dos arquivos originais. A esses escritos se somam os ensaios e cartas presentes em *The Jewish Writings* e em *The Jew as Pariah – Jewish identity and politics in the Modern Age*, que ainda não possuem tradução para o Português. Gostaríamos de ter utilizado os livros *O que é Política*, *Sobre a Violência* e *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* em sua versão original na língua inglesa, mas infelizmente o acesso a estas obras não foi possível. Escolhemos então as versões das editoras Bertrand Brasil e Relume-dumará respectivamente. As traduções feitas neste trabalho são de inteira responsabilidade do autor.

## PARTE I

### CAPÍTULO I. A RUPTURA COM A TRADIÇÃO: MODERNIDADE E POLÍTICA NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT.

#### 1.1 As Três Esferas da *Vita Activa*: Labor, Fabricação e Ação.

No início era a ação.<sup>3</sup>  
(Goethe)

No ensaio *Labor, Work and Action*, publicado por Arendt em meados da década de 1960, apresenta-se a seguinte questão: “Em que consiste uma vida ativa? O que fazemos quando estamos ativos?”<sup>4</sup> Foi a pergunta que ela procurou elucidar desde a obra *A Condição Humana* (1958), onde vai analisar as condições da existência humana na terra, a relação entre a esfera pública e a privada, a formação de uma sociedade de consumidores, a alienação, anunciando que teria havido a partir da modernidade um predomínio da atividade que é própria do *animal laborans*, o homem do labor, em detrimento da esfera política. No prólogo do livro, Arendt afirma que não buscou oferecer respostas a estas preocupações, mas que queria propor uma reconsideração da condição humana à luz das novas experiências e temores mais recentes.<sup>5</sup> Para compreendermos o que ela quis dizer ao afirmar a vitória do labor e seu domínio no âmbito dos negócios humanos, devemos analisar anteriormente o que é essa condição humana que Arendt chamou de *vita activa* e que foi dividida em três atividades fundamentais, as quais seriam: o labor (*labor*), a fabricação (*work*) e ação (*action*).<sup>6</sup>

<sup>3</sup> GOETHE, Johann Wolfgang Von. **Fausto**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1984, p. 77.

<sup>4</sup> ARENDT, Hannah. Trabalho, Obra, Ação. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. n. 7, 2/2005, p. 175.

<sup>5</sup> ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1998, p. 5.

<sup>6</sup> Encontramos divergências quanto à tradução dos conceitos relativos à *vita activa*. A própria autora observa a dificuldade em diferenciar seus significados, pois todas as línguas européias, antigas ou modernas, conteriam duas palavras etimologicamente independentes para a mesma atividade; o grego distinguiria *ponein* de *ergazesthai*, o latim *laborare* de *facere* ou *fabricare*, o francês *travailler* de *ouvrer*, o alemão *arbeiten* de *werken*. Em todos os casos, os equivalentes de labor teriam a conotação de experiências corporais, de fadigas, penas e tribulações, ou dores do parto. (ARENDT, Hannah. Trabalho, Obra, Ação. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. n. 7, 2/2005, p. 179) Os verbos *travailler* e *arbeiten* teriam quase perdido seu significado original de dor e sofrimento, enquanto que *Work*, *oeuvre* e *Werk* tenderiam a ser utilizado em relação a obras de arte. (ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1998, p. 81) Roberto Raposo, tradutor de *A Condição Humana*, preferiu traduzir *Labor*, *Work* e *Action* de forma literal, como labor, trabalho e ação. Adeodato pondera que o verbo obrar não é adequado, preferindo utilizar fabricação ou produção de objetos para *Work*. A confusão se dá porque não temos uma palavra específica no Português para *Work*, além de que há uma identificação peculiar entre “trabalhar”, e seu produto final, o “trabalho”. (ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade** – No rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, pp. 178-179) Dentre os críticos da tradução de Roberto Raposo encontra-se Theresa Calvet de Magalhães, que argumenta que com a tradução literal “Fica difícil compreender toda a polêmica antimoderna



Os três termos teriam sido compreendidos de formas diversas ao longo da história. Na Grécia antiga teriam sido hierarquicamente arrumados de um modo diferente dos cristãos medievais. A ação, a forma mais elevada de atividade entre os gregos, era menos valorizada entre os cristãos que a fabricação, enquanto o labor permanecia no final da lista em ambos os casos. Já na idade moderna, o labor teria sido posto acima tanto da fabricação quanto da ação, pois o *homo faber*<sup>7</sup>, o homem da fabricação, teria dado lugar ao *homo laborans*. Essas transformações teriam relação com as mudanças nos espaços destinados a essas atividades. A distinção entre espaço público e privado, tão fundamental para os gregos e os romanos, teria se tornado quase obsoleta, permitindo o aparecimento de uma esfera híbrida, que Arendt denominou “sociedade” ou “o social”, uma espécie de espaço doméstico tão estendido que abarcaria nações inteiras. Seria a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência adquiriu importância pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência seriam admitidas em praça pública. Teria havido historicamente um desprendimento do labor da esfera privada em direção à sua publicização – notadamente, segundo Arendt, na organização da sua atividade através na mecanização e aumento da produtividade do labor através da divisão do trabalho<sup>8</sup> – ao ponto do termo perder seu

---

de Hannah Arendt, sua crítica ao conceito de trabalho de Marx e à importância atribuída, na época moderna, ao conceito de trabalho produtivo.” Em vários trechos da tradução de Roberto Raposo haveria uma confusão entre os termos, como por exemplo, na segunda divisão do terceiro capítulo [*labor*, no original] e na primeira divisão do quarto capítulo [*work*, no original]. (MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Hannah Arendt e a Desconstrução Fenomenológica da Atividade de Querer. In: **Transpondo o Abismo** – Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política. Rio de Janeiro: Forense, 2002, p. 10) Esta discussão é indireta em nossa pesquisa e por isso escolhemos utilizar respectivamente, labor (*Labor*), fabricação (*Work*) e ação (*Action*). Acreditamos que o mais importante em qualquer tradução é que seja respeitada ao máximo a intenção do autor ao atribuir determinado sentido aos termos utilizados.

<sup>7</sup> Arendt explica que a palavra latina *faber*, que se relaciona provavelmente com *facere* (fazer alguma coisa, no sentido de produção), aplicava-se originalmente ao fabricante e artista que trabalhava com materiais duros, como pedra ou madeira, e era também a palavra usada como tradução do grego *tekton*, que teria a mesma conotação. A palavra *fabri*, designava especialmente os operários de construção e carpinteiros. Quanto ao termo *homo faber*, que certamente tem origem moderna e pós-medieval, ela diz que não pôde determinar onde e quando a expressão surgiu pela primeira vez. (ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1998, p. 136)

<sup>8</sup> Se tomarmos como critério para definirmos o tipo da atividade - labor ou fabricação - o que move o sujeito, ou seja, o fato de estar inserido numa atividade em que há divisão do trabalho para a produção de bens pela necessidade de manutenção da sua vida, poderíamos afirmar, segundo Arendt, que esta atividade é o labor, porque visa a subsistência do indivíduo. Porém, como dizer que é labor quando o produto da mesma divisão do trabalho produz bens duráveis? Qual o critério para separar o que é labor do que é fabricação? Arendt não deixa claro neste ponto se o critério deveria ser algo relacionado ao móbil do sujeito – a sua necessidade de sua manutenção da vida - ou a algo inerente à própria atividade, neste caso, seu produto. Certamente é bastante comum – principalmente no atual estágio da economia capitalista – que ambas as características estejam presentes na mesma atividade desenvolvida. Outra dificuldade é saber quando o produto da atividade é fruto do labor ou da fabricação, já que a própria Arendt afirma que no mercado de trocas podem ser comercializados tanto os “produtos do labor” quanto da fabricação: “Pois é somente no mercado de trocas, onde as coisas podem ser trocadas por outras, que todas elas se tornam valores, quer sejam produtos do labor ou da fabricação, quer sejam objetos de uso ou de consumo, necessários à vida do corpo, ao conforto da existência ou à vida mental.” (ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1998, p. 163) É inerente aos

significado original ligado ao sofrimento e a dor.<sup>9</sup> Com a ascensão do social não seria mais possível a separação clara entre o que é privado e o que é público. O advento da sociedade, com a admissão das atividades privadas e da economia doméstica à esfera pública, teria como característica a tendência ao crescimento e de mitigação da esfera do político.

O capítulo dedicado ao labor em *A Condição Humana* é iniciado com o reconhecimento por parte de Arendt de que a distinção entre labor e fabricação é inusitada, e que nada existe na tradição pré-moderna do pensamento político ou no vasto corpo de teorias modernas sobre o trabalho para corroborá-la. O motivo desta distinção ter sido ignorada nos tempos antigos para ela pareceu ser óbvio:

O desprezo pelo labor, originalmente resultante da acirrada luta do homem contra a necessidade e de uma impaciência não menos forte em relação a todo esforço que não deixasse qualquer vestígio, qualquer monumento, qualquer grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se na medida em que as exigências da polis consumiam cada vez mais tempo dos cidadãos e com a ênfase em sua abstenção (*skhole*) de qualquer atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço.<sup>10</sup>

A principal prova da necessidade dessa distinção se daria pela circunstância de que todas as línguas européias possuem duas palavras diferentes para designar aquilo que normalmente é visto como a mesma atividade. O labor corresponderia à atividade do homem para com a natureza decorrente do próprio processo biológico ao qual o homem é submetido, visando a satisfação das permanentes exigências do metabolismo, que vai do nascimento à morte. O produto dessa atividade não é duradouro, se esvai à medida que é desenvolvido, produzido e consumido. Os bens de consumo, o resultado imediato do processo do labor, seriam as menos duráveis das coisas tangíveis. Depois de uma breve permanência no mundo, retornariam à natureza seja por deterioração ou pela absorção no processo vital humano. Por isso o labor produziria um ciclo incessante de consumo que faz com que o homem viva sob o signo da “necessidade”. A potência laboriosa do homem é tal que ele pode produzir mais bens de consumo do que lhe é necessário, e esta abundância permitiu que seus semelhantes fossem

---

bens que estes também possuam um valor de “uso” e de “consumo” mutável, que certamente não pode ser definitivamente estipulado ou sedimentado, e esse valor depende deste mercado de trocas e das instáveis relações entre os homens. Para uns um bem pode ser de consumo, para outros de nada servir, para outros ser vitalmente indispensável.

<sup>9</sup> ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1998, pp. 46-48.

<sup>10</sup> *Contempt for laboring, originally arising out of a passionate striving for freedom from necessity and a no less passionate impatient with every effort that left no trace, no monument, no great work worthy of remembrance, spread with the increasing demands of polis life upon the time of the citizens and its insistence on their abstention (skholé) from all but political activities, until it covered everything that demanded an effort.* (ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1998, p. 81)

escravizados, libertando-os do fardo da vida. Contudo, mesmo essa “produtividade” especificamente humana seria parte integrante da natureza. A própria vida seria a condição particular que corresponde ao labor, pois os processos biológicos do corpo humano, incluindo o crescimento e sua decadência, estariam ligados às necessidades das quais decorre a atividade do labor.

Contudo, o homem, que estaria sempre envolvido com outros por meio da fala, não seria de nenhum modo um ser puramente natural, pois fabricaria uma infinita variedade de coisas feitas para se prolongar no tempo e cuja soma total constituiria o artifício humano, o mundo em que vivemos. Tais coisas não seriam bens de consumo, mas objetos de uso – porque não os consumimos, os usamos –, e sua utilização adequada não causaria seu desaparecimento. A fabricação seria uma atividade que escapa ao sentido puramente biológico do ciclo vital da espécie, pois produz um mundo artificial de objetos que possuem durabilidade, que inclusive tendem a durar mais do que a própria existência de seus criadores. Esses objetos meramente se desgastam, mas não seriam destruídos pelo consumo humano, e por isso são dotados de certa independência com relação ao homem que a produz, enquanto que o produto da atividade do *animal laborans* não permaneceria tempo suficientemente no mundo para adquirir este atributo.<sup>11</sup> Estes objetos de uso dariam ao mundo a estabilidade e a solidez indispensáveis para o abrigo da criatura instável que é o homem. Mesmo quando não usamos estes objetos eles tenderiam a se degradar e retornar ao processo natural da qual foram retiradas: “A cadeira, se abandonada à própria sorte ou expelida do mundo humano, converter-se-á novamente em madeira, e a madeira se deteriorará e retornará ao solo do qual a árvore brotou antes que fosse derrubada para se tornar o material sobre o qual operar (*work*) e com o qual construir.”<sup>12</sup> Arendt explica que embora o uso não deixe de desgastar estes objetos, este não é o fim da atividade desenvolvida, ao contrário do labor, em que há inevitavelmente a destruição, o consumo do bem.

Diferentemente do labor, a marca da fabricação é ter um começo e um fim previsível que pode ser determinado pelo *homo faber*, que seria por isso senhor e mestre da natureza. O

---

<sup>11</sup> Na esfera da fabricação existiria apenas um tipo de objeto ao qual não seria aplicado o utilitarismo, a obra de arte, que seria “a coisa mais inútil e ao mesmo tempo mais durável que as mãos humanas podem produzir. Sua característica própria é seu distanciamento de todo o contexto do uso ordinário, de modo que no caso de um antigo objeto de uso, digamos um móvel de uma época passada, ser considerado uma “obra-prima” por uma geração posterior, ele é colocado em um museu e destarte cuidadosamente afastado de qualquer possível uso. Assim como o propósito de uma cadeira é realizado quando se senta nela, o propósito intrínseco de uma obra de arte – quer o artista saiba ou não, quer o propósito seja atingido ou não – é alcançar a permanência através das eras.” A ação seria uma atividade extremamente pessoal, enquanto que uma obra de arte conservaria seu valor independente de sabermos quem foi o autor. (ARENDT, Hannah. Trabalho, Obra, Ação. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. n. 7, 2/2005, p. 189)

<sup>12</sup> ARENDT, Hannah. Trabalho, Obra, Ação. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. n. 7, 2/2005, p. 183.

processo de fabricação ocorreria segundo preceitos utilitaristas, nos quais o fim justificaria os meios, incluindo a violência feita à natureza para se conseguir o material para o bem de uso: “O processo de “fazer” é inteiramente determinado pelas categorias de meio e fim. A coisa fabricada é um produto final no duplo sentido de que o processo de produção termina com ela (“o processo desaparece no produto”, como dizia Marx) e de que é apenas um meio de produzir esse fim.”<sup>13</sup> A condição humana da fabricação é a mundanidade segundo Arendt, já que os homens erigem um mundo sobre a terra que se torna parte da sua própria condição humana.

A ação, que era considerada uma atividade mais elevada por estar ligada à esfera política na antiguidade pré-platônica, seria a única atividade que se daria diretamente entre os homens sem a necessidade qualquer mediação de objeto natural ou artificial, e corresponderia à condição humana da pluralidade: “A pluralidade é a condição humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir.”<sup>14</sup> Na pólis grega, o âmbito doméstico era o espaço onde predominava o despotismo, o domínio de uns sobre os outros (do chefe de família sobre a esposa, os filhos e os escravos), enquanto que o espaço político surgiu como um lugar em que aqueles que tinham se libertado da preocupação para com suas necessidades vitais podiam agir de forma livre e construir um mundo comum através de feitos e palavras. A tradição teria sedimentado de forma distorcida a idéia de que liberdade é igual a livre-arbítrio e de que ela não estaria nem na ação nem na política, mas que existiria apenas quando o homem se retira do mundo evitando a política. As próprias línguas clássicas trariam a oposição a esta concepção, na medida em que *archein* significava tanto começar como conduzir, ou seja, ser livre, e o verbo latino *agere* significa colocar algo em movimento, desencadear um processo.<sup>15</sup> A política estaria, portanto, no sentido grego, centrada na liberdade, entendida como o estado de quem não é dominador nem dominado, existente

---

<sup>13</sup> *The process of making is itself entirely determined by the categories of means and end. The fabricated thing is and end product in the twofold sense that the production process comes to an end in it (“the process disappears in the product”, as Marx said) and that it is only a means to produce this end.* (ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1998, p. 143)

<sup>14</sup> *Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live.* (ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1998, p. 8)

<sup>15</sup> Como explica Celso Lafer, no prefácio de *Entre o Passado e o Futuro*, a ação provém de *agere* – por em movimento, fazer avançar – e *gerere* – trazer, criar – cujo sentido, para essa análise, pode ser captado pelo participio passado *gestum*, de onde se origina *gesta*. Agir traduziria um movimentar-se para trazer *gestas*. O sentido original de *agere* exprime uma atividade de exercício contínuo enquanto que *facere* exprime uma atividade executada em determinado instante. Portanto, a política seria o contínuo renovar, a criatividade, e as instituições políticas dependeriam para subsistirem da ação, e não do labor e do trabalho. (ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 22)

somente no espaço onde os homens podem andar entre seus pares. Devemos compreender que Arendt não queria transpor a experiência grega para o mundo contemporâneo, na medida em que a própria pensadora reconhecia que a política nestes moldes ocorreu em uma área bem limitada e durante um curto espaço de tempo, entretanto, queria propor a recuperação do sentido da ação na esfera pública a partir deste modelo:

[...] somente as comunidades políticas antigas foram fundadas com o propósito expresso de servir aos livres – aqueles que não eram escravos, sujeitos a coerção por outrem, nem trabalhadores sujeitados pelas necessidades da vida. Se entendermos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo pudesse aparecer.<sup>16</sup>

A ação seria o ato de instaurar algo novo. Para Arendt a frase de Agostinho sintetiza bem essa concepção: *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit* (O homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia).<sup>17</sup> A liberdade seria o milagre dessa capacidade de começar, inerente a todo ser humano pelo simples fato de nascer em um mundo que já existia antes dele, e ser um novo começo. Por isso, para Arendt, a ação corresponde à natalidade:

O que faz do homem um ser político é a sua faculdade para a ação; ela o capacita a reunir-se a seus pares, agir em concerto e almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua mente deixando de lado os desejos de seu coração, se a ele não tivesse sido concedido este dom – o de aventurar-se em algo novo. Filosoficamente falando, agir é a resposta humana para a condição da natalidade. Posto que todos adentramos o mundo em virtude do nascimento, como recém-chegados e iniciadores, somos aptos a iniciar algo novo; sem o fato do nascimento jamais saberíamos o que é a novidade, e toda “ação” seria ou mero comportamento ou preservação. Nenhuma outra faculdade distingue-nos tão radicalmente de todas as outras espécies animais, agir e começar não são a mesma coisa, mas são intimamente ligados.<sup>18</sup>

O milagre que salvaria o mundo, a esfera dos negócios humanos, de sua ruína seria o fato do nascimento, no qual a faculdade da ação se radicaria ontologicamente. Fluindo para a morte, o ser humano levaria consigo inevitavelmente todas as coisas humanas para a destruição. A ação seria uma perene advertência aos homens de que embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar.

<sup>16</sup> *As regards the relation of freedom to politics, there is the additional reason that only ancient political communities were founded for the express purpose of serving the free – those who were neither slaves, subject to coercion by others, nor labors, driven and urged on by the necessities of life. If, then, we understand the political in the sense of the polis, its end or raison d'être would be to establish and keep in existence a space where freedom as virtuosity can appear.* (ARENDT, Hannah. What is Freedom? In: **Between Past and Future**. London: Schocken Books, 2005, p. 153)

<sup>17</sup> ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 177.

<sup>18</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 59.

Para Arendt, com a possibilidade aberta pelo espaço público, é através da palavra e da ação que o homem adquire sua individualidade, na medida em que são os modos pelos quais os seres humanos se comunicam uns com os outros e se inserem no mundo. Nenhum ser humano jamais teria existido no singular, o que daria à ação e ao discurso sua importância especificamente política, como as únicas atividades que são não apenas afetadas pelo fato da pluralidade, como todas as atividades humanas, mas completamente inimagináveis fora dela.<sup>19</sup> Para ela, a ação e o discurso estariam intimamente ligados: “Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras.”<sup>20</sup> Como esclarece Mujica, a pluralidade seria a condição básica da ação e do discurso, e que possuiria o duplo aspecto da igualdade e da diferença:

A ação supõe sempre interação, pelo qual se requer sempre a presença de vários que se encontram em condições de igualdade. Ao mesmo tempo, esta esfera confirma a pluralidade da experiência e personalidade únicas e estabelece um mundo comum que relaciona e separa os atores humanos. Este mundo comum é a esfera pública.<sup>21</sup>

Se não houvesse uma igualdade entre os homens, estes seriam incapazes de compreender-se entre si e se não fossem diferentes não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Devido a esse duplo aspecto da pluralidade, Abreu acredita que é possível identificar na obra de Arendt dois modelos, o comunicativo e o expressivo. Segundo o modelo comunicativo os atores políticos apareceriam em público para se comunicarem mediante seus discursos, enquanto que no modelo expressivo os atores ocupariam a esfera pública para se revelarem e desfrutar da glória decorrente desta revelação, na medida em que seriam feitos para fazerem parte da história.<sup>22</sup> Neste aspecto particular, os modelos comunicativos de Arendt e Habermas se aproximam, pois para ambos a esfera pública é o lugar do discurso.

A ação possuiria duas características principais, a imprevisibilidade e a irreversibilidade.<sup>23</sup> A imprevisibilidade da ação seria seu próprio caráter de inovação,

<sup>19</sup> ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p. 108.

<sup>20</sup> *Speechless action would no longer be action because there would no longer be an actor, and the actor, the doer of deeds, is possible only if he is at the same time the speaker of words.* (Hannah. **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1998, p. 179.)

<sup>21</sup> MUJICA, Pedro. Participación Ciudadana y Esfera Pública según Hannah Arendt. In: **Totalitarismo, Banalidad y Despolitización** – La actualidad de Hannah Arendt. Santiago: LOM, 2006, p. 42.

<sup>22</sup> ABREU, Maria Aparecida. **Hannah Arendt e os Limites do Novo**. Rio de Janeiro: Azougue, 2004, p. 39.

<sup>23</sup> Segundo Arendt, para compreendermos bem a política deveríamos diferenciar o seu significado, fins e objetivos: “O significado de uma coisa, por oposição ao seu fim, está sempre contido na própria coisa, e o significado de uma atividade só pode existir enquanto dura a atividade. Isto vale para todas as atividades, como para todas as ações, quer elas persigam ou não um fim. O contrário se dá com os fins; um fim só começa a se tornar realidade quando a atividade que o produziu tiver sido concluída – da mesma forma como a existência de

decorrente da inconfiabilidade fundamental entre os homens, que jamais poderiam garantir quem serão amanhã e da impossibilidade de prever as conseqüências de um ato em uma comunidade de iguais. Teríamos, segundo Arendt, efetivamente o direito de esperar por milagres: “Não por acreditarmos supersticiosamente em milagres, mas porque os seres humanos, saibam eles ou não, na medida em que são capazes de agir, estão aptos a realizar, e realizar mesmo, constantemente, o improvável e o imprevisível.”<sup>24</sup> Como resultado da ação surgiriam as histórias, que seriam um fruto totalmente distinto da reificação do processo de fabricação, pois não seriam produtos. Nessas histórias a verdadeira significação de uma vida humana se revelaria. A razão pela qual cada vida humana conta sua história e pela qual a História se torna o livro de histórias (*storybook*) da humanidade, com muitos atores e oradores é que ambas resultam da ação. Diferentemente da fabricação, em que o modelo do produto é percebido de antemão pelo artífice, os processos da ação só apareceriam quando eles terminam, só se revelando para o olhar retrospectivo.

Outra característica da ação seria a sua irreversibilidade, a incapacidade de se desfazer o que já se fez: “Os processos de ação não são somente imprevisíveis, mas também irreversíveis; não há autor ou fabricante que possa desfazer ou destruir o que fez, caso não o agrade ou as conseqüências se mostrarem desastrosas.”<sup>25</sup> O perdão seria a redenção possível contra a irreversibilidade e a capacidade de fazer e de cumprir promessas seria o remédio contra a imprevisibilidade. Seriam mecanismos de controle inclusos na própria atividade de iniciar processos novos e sem fim. Sobre o perdão, Arendt comenta:

Se não fôssemos perdoados, eximidos das conseqüências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, confinada a um único ato do qual jamais nós nos recuperaríamos; permaneceríamos vítimas de suas conseqüências para sempre, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha de fórmula mágica para desfazer o feitiço. Se não nos obrigássemos a cumprir nossas promessas, nós nunca seríamos capazes de conservar nossa identidade; nós seríamos condenados a errar desamparados e sem direção nas trevas do coração de cada homem, enredados em suas contradições e equívocos - trevas que só a luz derramada na esfera pública através da presença de outros, que confirmam a identidade entre aquele que promete e o que cumpre, poderia dissipar.<sup>26</sup>

---

qualquer objeto produzido começa no momento em que seu produtor lhe deu o toque final. Os objetivos pelos quais nos orientamos estabelecem os parâmetros pelos quais tudo que se faz deve ser julgado; eles ultrapassam, ou transcendem, o que é feito no mesmo sentido em que toda régua transcende o que ela deve medir. Os objetivos das ações têm em comum com os fins o fato de residirem fora da ação e terem existências independentes de quaisquer ações empreendidas, embora possam, ao contrário do significado, continuar a existir depois da conclusão de quaisquer ações particulares. (ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p. 259)

<sup>24</sup> Ibid., p. 168.

<sup>25</sup> ARENDT, Hannah. Trabalho, Obra, Ação. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. n. 7, 2/2005, p. 193.

<sup>26</sup> *Without being forgiven, released from the consequences of what we have done, our capacity to act would, as it were, be confined to one single deed from which we could never recover; we would remain the victims of its consequences forever, not unlike the sorcerer's apprentice who lacked the magic formula to break the spell.*

Seria muito complicado viver um mundo onde não se pode prever exatamente o que se vai fazer e nem se pode desfazer aquilo que já foi feito. O perdão diria respeito ao passado e serviria para desfazer o que foi feito, enquanto que o compromisso selado pela promessa poderia estabelecer uma segurança no futuro – o que ela chama de “ilhas de certeza” –, sem a qual não seria possível a relação ente os homens. A imprevisibilidade e a irreversibilidade da ação teriam incomodado Arendt, na medida em que ameaçariam a estabilidade da esfera política em que se realizam os negócios humanos. Entretanto, segundo Abreu, ela não deixa claro como se materializaria essa capacidade de fazer promessas, já que se basearia em uma confiança mútua, e também não indicaria quais os limites dessa certeza, que não poderia ser absoluta, pois eliminaria a própria imprevisibilidade.<sup>27</sup>

Durante a modernidade, teria havido um novo arranjo na configuração da existência humana em virtude da ascensão do social, que teria feito do atendimento das necessidades individuais e do trabalho elementos indispensáveis ao que ocorria na esfera pública. Se antes, na Idade Média, a idéia de ação enquanto exercício da liberdade teria sido substituída pela introspecção e isolamento, na modernidade puseram de lado o fundamento teológico dessa concepção exigindo a liberdade não porque desejavam salvar sua alma ou mesmo exercer o poder, mas porque não queriam que esse atrapalhe suas vidas privadas. Abriu-se espaço para a formação de massas, o que criou uma tendência para o totalitarismo que se manifestaria apenas no século XX, já que este é um regime que se desenvolve a partir da exacerbação da vida privada, como acompanharemos a seguir ao tratarmos da relação entre modernidade e esfera pública.

## 1.2 Esfera Pública e Modernidade na Concepção de Hannah Arendt

A idéia de esfera pública possui no pensamento de Arendt um caráter dinâmico e mutável, no sentido de que não é algo que existe *de per se*, mas que faz parte do mundo comum a todos, e por isso é passível de se desenvolver ou declinar – assim como ela fala do declínio da esfera pública dos franceses durante a modernidade pelo encantamento pelas

---

*Without being bound to the fulfillment of promises, we would never be able to keep our identities; we would be condemned to wander helplessly and without direction in the darkness of each man's lonely heart, caught in its contradictions and equivocalities – a darkness which only the light shed over the public realm through the presence of others, who confirm the identity between the one who promises and the one who fulfils, can dispel.* (ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 237)

<sup>27</sup> ABREU, Maria Aparecida. **Hannah Arendt e os Limites do Novo**. Rio de Janeiro: Azougue, 2004, pp. 125-129.



“pequenas coisas” do espaço entre suas quatro paredes (o espaço entre o armário e a cama, entre a cama e a cadeira), que acabaria por fechá-los na esfera privada. O termo público denotaria dois fenômenos intimamente ligados, mas distintos. O primeiro diria respeito ao fato de que tudo que vem a público poderia ser visto e ouvido por todos. Por este motivo só haveria público quando estivéssemos na companhia dos outros (*inter homines esse*). Quando trouxéssemos para essa esfera as coisas que são experimentadas somente na privacidade elas assumiriam o caráter de uma realidade diferente da que existia antes, e seria a presença de outros, que vêem e ouvem o que é dito, que sustentaria essa realidade. Em segundo lugar o termo público denotaria o próprio mundo, que não seria idêntico à natureza, mas teria a ver com os negócios realizados entre os homens.

O público entendido como o próprio mundo, como artefato construído por nós, seria ao mesmo tempo um lugar em que nossa existência é garantida, pois somente em pluralidade poderia o homem construir um mundo que cria as condições ontológicas para a sua existência. Segundo Assy, cada espaço público – cada *Lebensform*, cada comunidade, com sua cultura e especificidade política – garantiria as condições e estabeleceria as estruturas do mundo de seus membros. Seria um mundo fabricado pelas mãos humanas, mas que não coincidiria com o mundo físico, ou ciclos orgânicos, pois o mundo como um espaço público possibilitaria que homens se relacionem entre si e possuam diferentes posições e percepções.<sup>28</sup>

O espaço público não se formaria apenas nas instituições políticas oficiais, mas poderia encontrar-se em todas as outras esferas da atividade humana. No entanto, o domínio público – no sentido restrito do termo – seria o único a ser instituído expressamente em torno da questão política por excelência, a questão do mundo enquanto mundo comum. O debate político não seria apenas o debate sobre o mundo comum, seria o próprio estabelecimento da comunidade ao revelar o mundo a si próprio. Por conseguinte, poderia formar-se um espaço público em qualquer lugar onde vários indivíduos se encontrem reunidos.<sup>29</sup> É a distinção que encontramos quando Arendt fala sobre o mercado de trocas, que constitui uma esfera pública para o homem que fabrica, embora para ela esta não seja uma esfera propriamente política. Mesmo que possa existir um espaço público onde os indivíduos se revelam, só apareceria o espaço político quando os homens agissem em concerto e exercessem sua liberdade. O espaço político aparece no pensamento arendtiano como uma espécie do gênero “esfera pública”, de modo que este só poderia surgir em condições específicas - quando no encontro entre os

<sup>28</sup> ASSY, Bethânia. Prolegomenon for an Ethics of Visibility in Hannah Arendt. In: **Kriterion**. Belo Horizonte, n. 110, Dez./2004, p. 302.

<sup>29</sup> ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1987, p. 187.

homens há discussão para que surja um consenso e não há qualquer forma de dominação ou violência.

Como já vimos, durante a era moderna teria havido um triunfo da necessidade, da atividade do labor, fazendo com que o *animal laborans* ocupasse o *locus* da esfera pública. É isso que representa a ascensão do social, um conjunto de atividades privadas que passam a ser uma preocupação e uma exigência pública. É quando há uma inversão na *vita activa*, pois se antes, na antiguidade grega clássica, a ação era considerada a atividade mais elevada em detrimento do labor, na modernidade é o labor que vai ocupar o lugar que antes pertencia à ação: “A ação logo passou a ser, e ainda é, exclusivamente entendida em termos de fazer e fabricar, só que o fazer, dada a sua mundanidade e inerente indiferença à vida, era agora visto como apenas outra forma de labor, uma função mais complicada mas não mais misteriosa do processo vital.”<sup>30</sup> A glorificação do labor acaba por inserir o homem num círculo vicioso de reprodução material que tem como objetivo a manutenção de sua vida, à custa da perda da política e em favor da lógica do consumismo e da acumulação de riquezas. Se antes os gregos eram convictos de que o máximo que o homem pode atingir é o aparecimento e a realização de si mesmo na esfera política, na modernidade o *homo faber* teria consagrado a idéia de que os produtos feitos pelo homem poderiam vir a valer mais que o próprio homem.<sup>31</sup>

A ausência da própria identificação da existência da *vita activa* na época moderna seria um reflexo dessas mudanças. Arendt se pergunta por que ela não foi descoberta mesmo após a ruptura moderna com a tradição e a inversão final de sua ordem hierárquica, após a “re-valorização de todos os valores” realizada por Marx e Nietzsche. A resposta para Arendt estaria no fato de que é da própria natureza da famosa inversão dos sistemas filosóficos e hierarquias de valores que o próprio quadro conceitual anteriormente adotado permaneça intacto. E isso seria especialmente válido no caso de Marx, que estaria convencido que virar Hegel de cabeça para baixo seria suficiente para encontrar a verdade, que seria a própria natureza dialética da história. Correia explica na apresentação de sua tradução do ensaio *Labor, Work and Action*, que a hipótese de Arendt desenvolvida em *A Condição Humana* é a de que a ruptura de Marx com a tradição da filosofia, partindo da *theoría*, ou contemplação, em direção à práxis, não se traduziu em uma recusa da compreensão da práxis como *poiêsis*<sup>32</sup>, da ação como fabricação,

<sup>30</sup> *Action was soon and still is almost exclusively understood in terms of making and fabricating, only that making, because of its worldliness and inherent indifference to life, was now regarded as but another form of laboring, a more complicated but not a more mysterious function of the life process.* (ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 322)

<sup>31</sup> ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1998, p. 208.

<sup>32</sup> Segundo Besnier, ao comentar a origem etimológica dos termos a partir da obra de Aristóteles: “A distinção entre *praxis* e *poiêsis* apareceria nos capítulos IV e V do Livro VI de Ética à Nicômaco para separar a arte, que

nem redundou no reconhecimento da dignidade própria ao domínio político. A confusão da ação com a produção da história remontaria a Marx, que influenciado por Hegel esperava poder produzir o futuro da humanidade – segundo Arendt, a verdadeira meta da revolução em Marx não seria meramente a emancipação da classe trabalhadora ou operária, mas a emancipação do homem em relação ao labor. Na visão marxiana o trabalho produtivo seria o criador do homem e a violência a parteira da história. Seria essa identificação da ação com a “produção” da história que teria tornado o marxismo passível de ser desdobrado posteriormente em uma ideologia totalitária.<sup>33</sup> No âmbito da história do pensamento moderno, a compreensão marxiana da *praxis* como *poiésis* se revelaria como uma expressão do fenômeno da ascensão do social e da substituição da ação pelo labor.

Posteriormente, no conjunto de ensaios que compõem *Between Past and Future*, Arendt teve o cuidado de deixar bem claro que a tentativa de grandes filósofos como Hegel, que tentaram escapar dos milenares padrões de pensamento ocidentais, pode ter renunciado o evento totalitário, mas não constitui sua causa: “responsabilizar os pensadores da idade moderna, especialmente os rebeldes contra a tradição do século XIX, pela estrutura e pelas condições do século XX é ainda mais perigoso que injusto.”<sup>34</sup> Seu principal mérito foi ter percebido os problemas de seu mundo com os quais a tradição não era capaz de lidar. Os rebeldes, Kierkegaard, Marx e Nietzsche, situar-se-iam no fim da tradição, exatamente antes de sobrevir a ruptura. O salto de Kierkegaard teria sido o de inverter a relação tradicional entre razão e fé, o de Marx o de sair da teoria para a ação e da contemplação para o trabalho, enquanto que Nietzsche teria tentado pôr de cabeça para baixo a tradição com seu “platonismo invertido” ou transvaloração de todos os valores.<sup>35</sup>

A ascensão da sociedade não teria trazido somente o declínio das esferas pública e privada, mas um eclipse do próprio mundo comum, trazendo consigo a formação de uma

---

constituiria a competência ou domínio da ordem da produção, e a prudência, que seria a excelência da ação.” (BESNIER, Bernard. A Distinção entre Práxis e Poiésis em Aristóteles. In: **Analytica**. Vol. 1, n. 3, 1996, p. 127.) Torres explica que “O fato é que se a ação política fosse produto da fabricação, se, no sentido Aristotélico, fosse *poiésis* e não *práxis*, se tivesse um objetivo exterior à mesma, criando assim um resultado que passaria a ter existência por si próprio, não dependendo mais do processo produtivo que o gerou, tal como as obras de arte, não haveria necessidade de novas ações, de constante recordação, de reencenações do momento inicial para a manutenção das próprias instituições políticas [...]” (Cf. TORRES, Ana Paula Repolês. O Sentido da Política em Hannah Arendt. In: **Trans/Form/Ação**. vol.30, n. 2, Marília, 2007, p. 121) Consultado em 30/11/2008, no site: [www.scielo.br/pdf/trans/v30n2/a75u30n2.pdf](http://www.scielo.br/pdf/trans/v30n2/a75u30n2.pdf)

<sup>33</sup> ARENDT, Hannah. Trabalho, Obra, Ação. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. N. 7, 2/2005, p. 191.)

<sup>34</sup> *To hold the thinkers of the modern age, especially the nineteenth-century rebels against tradition, responsible for the structure and conditions of the twentieth century is even more dangerous than it is unjust.* (ARENDT, Hannah. Tradition and the Modern Age. **Between Past and Future** – Eight exercises in political thought. London: Penguin, 1968, p. 26)

<sup>35</sup> ARENDT, Hannah. Tradition and the Modern Age. **Between Past and Future** – Eight exercises in political thought. London: Penguin, 1968, p. 29.

mentalidade alienada desse mundo, fator relevante para a existência dos movimentos ideológicos de massa: “O que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este o fator fundamental; antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las.”<sup>36</sup> Na visão de Arendt, as mudanças aprofundadas na modernidade caracterizam um processo de ruptura para com a tradição do pensamento político.<sup>37</sup> O fio da tradição teria sido rompido e não seria mais possível reatá-lo, na medida em que a política havia sido esquecida: “Com a perda da tradição, teríamos perdido o fio que nos guiava com segurança através dos vastos domínios do passado, ameaçando-nos de esquecermos a dimensão de profundidade da existência humana.”<sup>38</sup> Como ressalta Duarte, o traço marcante da modernidade seria o esquecimento da política, seja em função do crescente emprego dos meios tecnológicos da violência, aspecto em relação ao qual o totalitarismo constitui uma situação-limite, seja por causa da transformação da esfera pública em mero espaço de trocas econômicas de uma sociedade de trabalhadores e consumidores.<sup>39</sup>

A experiência do holocausto e do regime totalitário inspirou Arendt a escrever *Origens do Totalitarismo*, obra onde vai refletir sobre aquilo que considerou o grande sintoma do esfacelamento da tradição. Esse fenômeno inédito na história da humanidade representaria uma forma de organização que almejaria a dominação total dos indivíduos, eliminando sua liberdade e a espontaneidade do agir, através do isolamento, que destruiria a possibilidade de uma vida pública, e através da desolação, que impediria a vida privada. Como acompanharemos no tópico a seguir, a análise profunda deste evento, iniciada em *Origens do Totalitarismo* e que se estende até *Eichmann em Jerusalém*, permitiu a Arendt a consolidação da idéia de que possuímos atividades que não prescindem da presença dos outros, mas que são indispensáveis para a existência da ação no mundo, enquanto atividade própria à *vita activa*.

---

<sup>36</sup> *What makes mass society so difficult to bear is not the number of people involved, or at least nor primarily, but the fact that the world between them has lost its power to gather them together, to relate and to separate them.* (ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago:University of Chicago Press, 1998, p. 52)

<sup>37</sup> Em *A Promessa da Política* Arendt explica o que entende por ruptura da tradição: “Quando falamos em fim da tradição, obviamente não queremos com isso negar que muita gente, talvez até a maioria (embora eu duvide disso), ainda vive de acordo com padrões tradicionais. O que importa é que, desde o século XIX, a tradição manteve um impenetrável silêncio sempre que confrontada com questões especificamente modernas e que a vida política, em todos os lugares onde é moderna e passou por processos de industrialização e igualdade universal, desconsiderou constantemente os seus próprios parâmetros. (ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p. 85) A análise detalhada desta temática no pensamento de Arendt não é objetivo do nosso trabalho.

<sup>38</sup> ARENDT, Hannah. What is Authority? **Between Past and Future** – Eight exercises in political thought. London: Penguin, 1968, p. 94.

<sup>39</sup> DUARTE, André. Hannah Arendt e a Modernidade: Esquecimento e redescoberta da política. In: **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 55.

### 1.3 *Cura Posterior*: A banalidade do mal e o Caso de Eichmann

Para a Noite

Inclina-te, tu consoladora, suavemente sobre meu coração  
Dá-me, silenciosa, o alívio das dores.  
Cobre com tuas sombras sobretudo a claridade –  
Dá-me o cansaço e a fuga frente ao deslumbramento.

Deixa-me teu silêncio o refrescante desprendimento  
Deixa-me no escuro ocultar o mal  
Se a claridade me atormenta com novas faces,  
Dá-me tu a força para constante ação.<sup>40</sup>

Durante a vida de Hannah Arendt, esta silenciosa noite consoladora que alenta, alivia as aflições e dá forças para a ação, pareceu pairar fragilmente sob um sempre presente espectro luminoso, que revela novas faces. A noite apazigua enquanto que a claridade é ameaçadora e atormenta com a visão de um futuro incerto. Mas é o confronto com a claridade que permitiria a Hannah ver com lucidez alguns dos desafios da contemporaneidade, como o “antigo filósofo” que se deixa soltar das cadeias para buscar a verdade, essa luz que ofusca e machuca. Neste profundo e íntimo poema do inverno de 1925/26, Hannah pareceu intuir os inimagináveis fenômenos que marcariam o século, as guerras, o totalitarismo, o holocausto, o mal, revelando que desde a juventude suas reflexões permaneceriam como ecos que reverberam, exortando a humanidade a não desconsiderar os terríveis acontecimentos políticos que fizeram parte da sua vida. Entre as obras *Origens do Totalitarismo* (1951) e *Eichmann em Jerusalém* (1963), há uma mudança conceitual fundamental no seu pensamento, o que ela costumava chamar de *cura posterior*. Antes, a experiência do totalitarismo, desconhecida até então na história, levou Hannah a acreditar que existiria uma espécie de mal ainda não considerado pela humanidade, esse mal seria radical. Entretanto, com a cobertura do caso Eichmann para o *New Yorker*, realizada em 1961, Arendt percebeu que por trás da figura pretensamente perversa do nazista, havia um homem aparentemente normal, mas que possibilitava o surgimento do mal na medida em que nas situações-limite em que estava inserido não fazia uso do pensamento.

Não é inerente à tradição filosófica e teológica a idéia de um mal radical. Para Arendt

<sup>40</sup> *An die Nacht. Neig Dich, Du Tröstende, Leis meinem Herzen; Schenke mir, Schweigende, Lindrung der Schmerzen. Deck Deine Schatten vor Alles zu Helle – Gib mir Ermatten und Flucht vor der Grelle. Lass mir Dein Schweigen, die Kühlende Löse, Lass mich im Dunkel verhüllen das Böse, Wenn Helle mich peinigt mit neuen Gesichtern, Gib Du mir die Kraft zum steten Verrichten.* Poema escrito por Hannah Arendt no ano de 1925/1926, consultado no site da *Library of Congress*: [http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt\\_pub&fileName=05/053370/053370page.db&recNum=26&itemLink=%2Fammem%2Farendthtml%2FmharendtFolderP05.html&linkText=7](http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=05/053370/053370page.db&recNum=26&itemLink=%2Fammem%2Farendthtml%2FmharendtFolderP05.html&linkText=7)). Acesso em: 15/07/2008.

isso constituía uma dificuldade, na medida em que não havia parâmetros conhecidos para a compreensão deste fenômeno. Para a teologia cristã o mal é determinado, é demoníaco, e Lúcifer, um anjo caído do céu, é sua encarnação. Já a filosofia várias vezes procurou, como no caso de Kant, racionalizar a crença humana no mal, fugindo das explicações que comumente se baseiam em argumentos de autoridade ou na fé. Hannah abandonou a pretensão de explicar o mal segundo a tradição, buscando uma nova compreensão a partir da perplexidade diante dos acontecimentos marcantes do século XX. Ela não estava preocupada em criar uma ontologia do mal, mas o aborda através da análise dos fenômenos em que ele se mostra, através de sua manifestação. O próprio termo “inferno” é utilizado por Arendt não para se referir a um local metafísico existente *de per se*, mas para se referir ao aparecimento do controle das multidões, dos amontoados de pessoas nos campos de concentração, na “solução final”, nas novas formas de dominação política, enfim, no mal trazido pelo totalitarismo.<sup>41</sup> Arendt viu no fenômeno totalitário o surgimento do inferno na terra.

É em *As Origens do Totalitarismo* onde ela fala que nos “três pilares do inferno” – anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo – estariam presentes as raízes principais de sua interpretação do mal radical, expressão que foi inicialmente utilizada pela autora em *Total Domination*, mas que foi introduzida na literatura filosófica por Kant. Este nega o determinismo da existência *a priori* de uma natureza maligna (fundamento de determinação) do homem, mas defende que lhe é inato no sentido de que é posto na base anterior de todo o uso da liberdade dada na experiência. Entretanto, acredita que possa existir uma propensão (*propensio*) adquirida para o mal moral. Quando o homem inverte os móveis do livre-arbítrio diz se que há malignidade (*vitiositas, pravitas*), ou um estado de corrupção (*corruptio*) do coração humano, ou ainda perversidade (*perversitas*). Para Kant, o homem mau seria aquele que adota máximas contrárias a lei, que infringe o dever: “[...] o fundamento do mal não pode residir em nenhum objecto que determine o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso

---

<sup>41</sup> Arendt chamou seu método filosófico de “análise conceitual”, a tarefa era descobrir “de onde vêm os conceitos”, o que ela também denominava *Perlenfischerei*, a pesca de pérolas perdidas no oceano. Com a ajuda da Filologia ou análise lingüística, ela retraçava o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas e geralmente políticas que davam origem a tais conceitos. Era então capaz de avaliar a que ponto um conceito se afastara de suas origens e mapear a miscelânea de conceitos sob o curso do tempo. (YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt** – For Love of the World. Yale: Yale University Press, 2004, p. 318) Essa espécie de fenomenologia que a pensadora fez do “Mal” havia sido inaugurada desde *A Condição Humana*, onde ela analisa as três atividades fundamentais da existência humana que constituem a *vita activa*: labor, fabricação e ação. Na análise conceitual de Hannah há clara influência da característica abordagem fenomenológica da analítica existencial de Heidegger. Não é objetivo deste trabalho explorar as influências do pensamento de Heidegger exercidas sobre Hannah Arendt e se aprofundar nas análises desta com relação ao pensador alemão.

da sua liberdade, i.e., numa máxima.”<sup>42</sup> O exercício do mal, para Kant, se fundamenta na vontade livre contra o imperativo categórico, idéia que Arendt rejeita.

Nos campos de concentração o ser humano perderia, na visão de Arendt, sua condição de sujeito de direitos e de pessoa moral, morrendo interiormente ao reduzir-se ao nível das “reações idênticas”, mas mantendo-se vivo fisiologicamente: “A dominação completa consoma-se quando a pessoa humana, que é de algum modo uma mistura particular de espontaneidade e condicionamento, for transformada num ser completamente condicionado cujas reações podem ser calculadas mesmo quando for conduzido a morte certa.”<sup>43</sup> Esse radicalismo destituiria o homem de sua existência autêntica, transformando os elementos que o constituem (pluralidade, natalidade e individualidade), e retirando-lhe a individualidade e próprio significado da vida e da morte. Para Arendt, o surgimento de um mal radical pôs fim à noção moderna de progresso gradual dos valores. No totalitarismo, o mal radical configurava um movimento onde “tudo é possível”, ultrapassando o niilismo do “tudo é permitido”.<sup>44</sup>

No seguinte comentário do diário de Hannah, anterior à publicação de *Origens do Totalitarismo*, já visualizamos implicitamente a sua preocupação em como evitar o mal: “Há mal radical, mas não bem radical. Mal radical sempre aparece quando um bem radical é desejado.”<sup>45</sup> Quando o bem absoluto encontra o mal, acaba por transformar-se num mal, porque precisaria eliminar radicalmente o mal do mundo para ser condizente consigo mesmo. Arendt vê no conto *Billy Budd*, de Herman Melville, um exemplo deste paradoxo. A personagem encarna a bondade absoluta, mas tem que matar Claggart, a encarnação do mal, de modo que o ato violento seria a única forma de fazer o bem reinar de forma absoluta. Ao final, o capitão Vere acaba por condenar Billy Budd, pois precisava preservar uma justiça relativa já que o absoluto não é deste mundo. Arendt confessava admirar algumas das grandes figuras históricas pela tentativa de fazer o bem, tal como Jesus, que teria trazido ao mundo

<sup>42</sup> KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Razão**. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 27.

<sup>43</sup> ARENDT, Hannah. Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps. In: **Essays in Understanding: 1930 -1954 – Formation, Exile, and Totalitarianism**. New York, Schocken Books, 2005, p. 240.

<sup>44</sup> Em *Pesadelo e Vôo (Nightmare and Flight)*, publicado em 1945 e destinado a comentar o livro *The Devil's Share* de Denis de Rougemont, Hannah Arendt demonstra preocupação quanto ao problema do mal, alertando que após a experiência nazista o mal se tornou um problema da humanidade: “A realidade é que os nazistas são homens como nós; o pesadelo é que eles têm mostrado, têm provado além da dúvida de que o homem é capaz. Em outras palavras, o problema do mal será a questão fundamental da vida intelectual do pós-guerra na Europa como a morte se tornou o problema fundamental após a última guerra.” [TRADUÇÃO LIVRE] (ARENDT, Hannah. *Nightmare an Flight*. In: **Essays in Understanding: 1930 -1954 – Formation, Exile, and Totalitarianism**. New York, Schocken Books, 2005, p. 134.

<sup>45</sup> *There is radical evil, but not radical good. Radical evil always appears when a radical good is desired.* (Hannah Arendt, *Denktagebuch*, 1950-73, p. 341.) BROKE, Edna. Afterword: “Big Hannah – My Aunt. In: **The Jewish Writings**. New York: Shocken Books, 2007, p. 512.

um princípio de amor desinteressado, embora o critique por não ter atuado politicamente, pois só seria um homem político se tivesse agido não em função da salvação da alma. Já Gandhi não teria se preocupado apenas com a salvação da alma, teria dado abertura à persuasão dos adversários, uma característica fundamentalmente política. Mas Hannah observa que se Gandhi tivesse se confrontado com um regime totalitário, teria sido um sonhador que teria levado uma multidão para a catástrofe, ou ainda teria sido obrigado a usar da violência.<sup>46</sup>

Após esta compreensão inicial do mal, em sua espécie radical, exposta em 1951 em *Origens do Totalitarismo*, a própria pensadora reconhece uma mudança na compreensão do fenômeno, passando a empregar o termo “banalidade do mal”: “Você está absolutamente certo: Eu mudei de idéia e não falo mais em “mal radical”[...] É de fato minha opinião que o mal nunca é radical, que é apenas extremo, e que não possui nem profundidade nem dimensão demoníaca.”<sup>47</sup> A banalidade do mal está desvinculada das manifestações e explicações oferecidas pela tradição, não provindo de forças demoníacas e tão pouco tem raízes identificáveis. O mal como raiz poderia ser cortado, impedido de se propagar, o que foi constatado historicamente com o termo do próprio totalitarismo, mas o mal banal é praticamente sem limites, pois “pode crescer e devastar todo o mundo porque ele se alastra como um fungo sobre a superfície.”<sup>48</sup> Essa substancial mudança na interpretação do mal aparece na obra *Eichmann em Jerusalém*, publicado em 1963, a partir da cobertura do julgamento de Karl Adolf Eichmann para o *The New Yorker*, responsável pela deportação de milhares de judeus para campos de concentração, conhecido como o “executor chefe do Reich”. A pensadora diria que o mal banal<sup>49</sup> é um “fenômeno de superfície”, porque Eichmann não era um homem mau por natureza, por tentação ou vontade, não tinha sinais de firmes convicções ideológicas, nem tão pouco havia estupidez, mas sim irreflexão, a ausência

<sup>46</sup> ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1987, p. 37.

<sup>47</sup> *You are quite right: I changed my mind and do no longer speak of “radical evil”[...] It is indeed my opinion that evil is never “radical”, that it is only extreme, and that it possesses nether depth nor any demoniac dimension.* (ARENDT, Hannah. **The Jew as Pariah** – Jewish identity and politics in the Modern Age. New York: Grover Press, 1978, p. 251.)

<sup>48</sup> Em carta a Gershom Scholem, estudioso do misticismo judaico, escrita em 24 de Julho de 1963: *It can overgrow and lay waste the whole world because it spreads like a fungus on the surface.* (Hannah Arendt. The Eichmann Controversy – a letter to Gershom Scholem. In: **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007, p. 471)

<sup>49</sup> Hannah Arendt distingue ainda o “banal” do “lugar-comum” (*commonplace*). O lugar-comum é uma coisa trivial, que acontece freqüentemente, com constância, enquanto que alguma coisa pode ser banal mesmo sem ser comum, mas que ocupa seu espaço. Dessa forma, Eichmann banalizou o mal ao fazê-lo ocupar o *locus* do que é comum. (Hannah Arendt. Answers to questions Submitted by Samuel Grafton. In: **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007, p. 479)



de pensamento.<sup>50</sup> Segundo Figueiroa, o motivo primordial da mudança de um conceito ontologizante de mal para compreendê-lo enquanto um fenômeno de superfície foi evitar uma incompreensão histórica, ética e política do totalitarismo, presente na visão de que os crimes cometidos escapavam da escolha humana por estarem ligados ao demoníaco, ao satânico. Arendt evitou assim a isenção de responsabilidades e uma mitificação que diluiria uma compreensão autêntica do fenômeno.<sup>51</sup> Ela não acredita que exista um Eichmann em cada um de nós, mas suas características é que se multiplicam em sociedades de massa, inclinadas ao não exercício do pensamento e à falta de profundidade.<sup>52</sup> Quanto maior a ausência do pensamento, maior seria a suscetibilidade ao cometimento do mal, e a ocorrência do holocausto teria sido um produto direto de uma sociedade alemã massificada por meio da propaganda ideológica nazista.

Como observamos, a privatividade, o consumismo, a alienação e outros fenômenos que ganharam espaço durante a modernidade culminaram com o advento dos regimes totalitários, que representa o ápice da ruptura para com a tradição. O caso de Eichmann é paradigmático no sentido de compreendermos as conseqüências da supressão do público pelo social, embora essa fuga do mundo comum, de acordo com Arendt, esteja ligada a um fato marcante da antiguidade, que seria a decepção de Platão com relação à condenação de Sócrates. A condenação indicaria que a política não era mais segura para garantir a atividade filosófica e devido a isso ele deveria se refugiar num mundo ideal – uma fuga que seria marcante na filosofia platônica. Esse perigo fez com que substituíssem o desejo de imortalidade – tão importante para a cultura grega pré-socrática – pela busca da convivência junto às coisas eternas, e para isso, o filósofo deveria se ausentar da pólis não apenas para pensar, mas para poder contemplar as coisas eternas. Como explica Aguiar, a filosofia passou a ser entendida como um tipo de saber capaz de determinar a causa que está por trás de determinada realidade, já que tudo possuiria uma causa (*nihil ex nihil, nihil sine causa*). Na quietude da contemplação o filósofo seria capaz de enxergar as conexões causais que

---

<sup>50</sup> ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 6.

<sup>51</sup> FIGUEIROA, Maximiliano. Totalitarismo, Banalidad y Despolitización – La actualidad de Hannah Arendt. In: **Totalitarismo, Banalidad y Despolitización** – La actualidad de Hannah Arendt. Santiago: LOM, 2006, p. 11.

<sup>52</sup> No julgamento de Eichmann, Hannah percebeu que quanto mais se ouvia o acusado mais óbvio ficava sua incapacidade para pensar do ponto de vista do outro. A todo o momento ele tropeçava na língua alemã, usava clichês e frases feitas para se esquivar da realidade, se apoiando na repetição, na rotina. A ausência de criticidade lhe era peculiar, chegando até mesmo a afirmar: “Minha única língua é o oficialês [*Amtssprache*].” (ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém** – Um relato sobre a banalidade do Mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 62)

escapariam às percepções sensoriais.<sup>53</sup> Esse abandono da *vita activa* em direção à *vita contemplativa* seria a principal característica da tradição, o que ela chama em *A Condição Humana* de “inversão hierárquica” entre os dois tipos de atividades.

O pensamento de Arendt foi deixado em aberto quando da sua morte em 1975, mas tudo indica que a sua tentativa era de propor uma reconciliação entre as duas esferas das atividades humanas, e assim reunir novamente a teoria e a práxis, a política e a filosofia. É por isso que seus últimos escritos revelam mais que uma volta para a filosofia, revelam uma reconciliação da pensadora com a própria filosofia, já que a mesma afirmava que havia abandonado a filosofia e se considerava uma teórica da política. É principalmente em *A Vida do Espírito* e nas *Lições sobre a Filosofia de Kant* onde encontramos o substrato para demonstrar que há uma conexão entre a ação, enquanto atividade própria da *vita activa*, e a *vita contemplativa*. No objetivo de fazermos essa ponte, estudaremos no próximo capítulo o pensar, o querer e o julgar, as atividades que compõem a *vita contemplativa*. Como tentaremos demonstrar, a *vita contemplativa* aparece no pensamento de Arendt como uma condição de possibilidade da própria política.

---

<sup>53</sup> AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: EUFC, 2001, p. 35.

## CAPÍTULO II. A VIDA DO ESPÍRITO E A AÇÃO ENQUANTO FUNDAMENTO DE UMA ÉTICA DO AMOR AO MUNDO

### 2.1 A Vida do Espírito enquanto Condição para a Política

Assim como há uma fenomenologia da *vita activa* em *A Condição Humana*, um conjunto de atividades que corresponderiam à *vita contemplativa* é apresentado por Arendt em *A Vida do Espírito*, obra incompleta e publicada postumamente. Na introdução ela relata que a sua preocupação com as atividades espirituais tem duas fontes, sendo a primeira o julgamento de Eichmann, a decorrente percepção da sua ausência de pensamento e conseqüente banalização do mal. O segundo motivo seria o surgimento de dúvidas em relação a questões morais que teriam origem na experiência real e que entrariam em confronto com a sabedoria de todas as épocas – dúvidas, tais como, “o que é pensar?” e, “seria o pensamento capaz de evitar o cometimento do mal?”. As incertezas sobre as atividades humanas continuaram após concluir *A Condição Humana*: “O que me perturbou foi que o próprio termo que adotei para minhas reflexões sobre o assunto, a saber, *vita activa*, havia sido cunhado por homens dedicados a um modo de vida contemplativo e que olhavam deste ponto de vista para todos os modos de vida.”<sup>54</sup> Ponto de vista que ela confirmou certa vez em um colóquio realizado em Toronto, em 1972, onde a própria Arendt afirmou que o principal defeito de *A Condição Humana* é que a teria escrito considerando a *vita activa* a partir do ponto de vista da *vita contemplativa*, sem jamais dizer algo sobre o que seria a *vita contemplativa*.<sup>55</sup> O retorno à *vita contemplativa* em *A Vida do Espírito* representou também seu regresso à filosofia, que ela costumava chamar de seu “primeiro amor”.

A *vita contemplativa* é composta, segundo Arendt, pelo pensar, querer e julgar, bem como por seus substantivos correspondentes, pensamento, vontade e juízo. Seriam atividades que, embora tenham características comuns, não poderiam ser derivadas entre si. Isso significa também que seriam atividades autônomas em relação umas às outras, embora seja a mesma pessoa que pense, quer e julgue. Devemos destacar que a contemplatividade não possui para Arendt um sentido de passividade ou inatividade – apesar de se constituir quando há uma “tranquilidade desapaixonada” (*Leidenschaftslose Stille*), como diria Hegel, uma quietude que lembra a *ataraxia* dos antigos cétricos -, mas está expressa enquanto um modo de ser próprio

<sup>54</sup> ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 6.

<sup>55</sup> COURTINE-DENAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, p. 321.

ao homem. Como assevera Adeodato, a *vita contemplativa* é o lugar onde “o homem se abstrai por alguns momentos de seu condicionamento pelo mundo das aparências e realiza sua vida interior.”<sup>56</sup> Sua principal característica seria portanto a invisibilidade, que provocaria um desligamento momentâneo do mundo das aparências.

Arendt não chegou a completar sua análise sobre as atividades contemplativas, pois faleceu antes de concluir o terceiro volume sobre o julgar. Foi sua amiga e inventariante literária Mary McCarthy que reuniu os textos e os publicou sob o título *The Life of the Mind*, em 1978. O capítulo “O Pensar” e a parte inicial de “O Querer” foram apresentados de forma resumida nas *Gifford Lectures*, na Universidade de Aberdeen, em 1973 e 1974, e posteriormente expostos na *New School for Social Research*.<sup>57</sup> O volume “O Julgar”, não chegou a ser sistematizado pela autora, sendo extraído de aulas expositivas sobre a filosofia política de Kant, ministradas em 1970 na *New School*. Passemos à atividade do pensar.

### 2.1.1 O Pensar (*Thinking*) e o Dois-em-um Socrático

Pode o problema do bem e do mal, nossa faculdade de distinguir o certo do errado, estar conectado com nossa faculdade de pensar?<sup>58</sup>  
(Hannah Arendt)

[...] uma vida desprovida de pensamento seria sem sentido.<sup>59</sup>  
(Hannah Arendt)

A ruptura para com a tradição deixa Heidegger, um dos mestres de Hannah Arendt, perplexo: “Um dos grandes perigos de nosso pensamento hoje é precisamente que o

<sup>56</sup> ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade**: no rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 133.

<sup>57</sup> A *New School for Social Research* foi fundada em 1919 por intelectuais, alguns dos quais lecionavam na universidade de Columbia durante a primeira guerra mundial. Em 1933, com a chegada de Hitler ao poder, Alvin Johnson, seu primeiro presidente, criou a Universidade no Exílio com ajuda do filantropo Hiram Halle e da Fundação Rockefeller, acolhendo estudantes e artistas que estavam sendo ameaçados pela ascensão do nacional socialismo. A *New School for Social Research* tornou-se um centro de estudos interdisciplinares que possibilitou a continuidade da produção intelectual de muitos pensadores judeus que imigraram devido a segunda grande guerra, e fugindo da perseguição nazista. Hannah Lecionou nesta universidade de 1967 a 1975, ano em que faleceu. Em sua homenagem, uma cátedra foi criada com seu nome, ocupada por Agnes Heller, e todos os anos, seminários trimestrais são realizados para discussão de sua obra. Em 2000, foi inaugurado o *Hannah Arendt Center*, dedicado a preservar seu legado. Importantes intérpretes da obra de Hannah Arendt mantêm pesquisas ou já estudaram na *New School for Social Research*, dentre eles: Richard Bernstein, Elisabeth Young-Bruehl, Agnes Heller, Margaret Canovan. Para mais informações sobre os estudos relativos à obra de Arendt realizados na *New School* confira o site a seguir: [www.socialresearch.newschooledu/centers/research-centers.htm](http://www.socialresearch.newschooledu/centers/research-centers.htm).

<sup>58</sup> *Might the problem of good and evil, our faculty for telling right from wrong, be connected with our faculty of thought?* (ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 6)

<sup>59</sup> ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 178.

pensamento – eu o entendo no sentido do pensamento filosófico – não tem uma relação verdadeiramente originária com a tradição. Ninguém sabe qual será o destino do pensamento.”<sup>60</sup> Diante do esfacelamento da tradição e da ruptura moderna com a política, qual seria o destino do pensamento? Em *A Condição Humana*, Arendt já ensaiava uma resposta a esta questão reconhecendo a importância do pensamento para que os homens vivam em condições de liberdade política, idéia que iria aparecer claramente em seus últimos escritos. Mas isso não impediu certo pessimismo da autora frente os rumos da modernidade com relação ao futuro do pensamento, como encontramos nos comentários sobre a atividade do pensar que finalizam *A Condição Humana*, quando ela afirma que “Como experiência vívida, sempre se supôs, talvez erradamente, que a atividade de pensar fosse um privilégio de poucos. Talvez não seja presunçoso demais acreditar que estes poucos são ainda mais reduzidos em nosso tempo [...]”.<sup>61</sup> E quando afirma que “Infelizmente, e ao contrário do que geralmente se supõe quanto à proverbial torre de marfim dos pensadores, nenhuma outra capacidade humana é tão vulnerável; de fato, numa tirania, é muito mais fácil agir do que pensar.”<sup>62</sup> Mas com estas reflexões finais ela já indagava se não seria o pensar uma pura atividade, abrindo as portas para se juntar “às fileiras daqueles que, há algum tempo, têm tentado dismantelar a metafísica e a filosofia com todas as suas categorias, como nós as conhecemos desde o seu início na Grécia até hoje.”<sup>63</sup>

Em *A Vida do Espírito*, o pensar passa a visto como uma retirada (*withdrawal*) consciente e momentânea do mundo, permitindo a descoberta e criação de significado para o mesmo. Embora o exercício do pensamento constitua um fim em si, possuiria um lado perigoso, pois aqueles que nele se engajam seriam transportados para o mundo invisível das idéias, onde as fidelidades a códigos de conduta seriam gradualmente dissolvidos, e todas as coisas estáveis seriam postas em movimento. O pensar seria uma atividade paradoxal, pois permitiria ao espírito, que pertence ao mundo, se distanciar desta esfera intracendível. Essa

---

<sup>60</sup> Em entrevista a *Der Spiegel*, realizada em 1966 e publicada postumamente, Heidegger comenta seu texto “O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento”, distinguindo a Metafísica, em seu sentido tradicional, e o pensamento, que exigiria um novo cuidado para com a linguagem, um retorno ao conteúdo originário que parece continuamente, e não a invenção de novos termos, como pensara outrora. Confira a entrevista no site: <http://209.85.215.104/search?q=cache:AVGBeWUAjUQJ:web.ics.purdue.edu/~other1/Heidegger%2520Der%2520Spiegel.pdf+heidegger+der+spiegel&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=2&gl=br&client=firefox-a>. Consultada no dia 30/08/2008.

<sup>61</sup> *As a living experience, thought has always been assumed, perhaps wrongly, to be known only to the few. It may not be presumptuous to believe that these few have not become fewer in our time.* (ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago:University of Chicago Press, 1998, p. 324)

<sup>62</sup> ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago:University of Chicago Press, 1998, p. 324.

<sup>63</sup> *I have clearly joined the ranks of those who for some time now have been attempting to dismantle metaphysics, and philosophy with all its categories, as we have known them from their beginning in Greece until today.* (ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 212)

atividade permitiria que não nos trancafiássemos em realidades superficiais nem em dogmas incontornáveis, na medida em que desestabilizaria os critérios estabelecidos, valores e medidas de bem e de mal, pois teria o poder de dissipar toda certeza. Por isso, dizia a filósofa que, em certo sentido, o próprio pensar é uma atividade perigosa: “Não há pensamentos perigosos; o próprio pensar é perigoso.”<sup>64</sup>

Arendt defende que o pensamento não seria prerrogativa de poucos, mas uma faculdade sempre inerente a todos, e a inabilidade para pensar não seria uma imperfeição daqueles muitos a quem falta inteligência, mas uma possibilidade sempre presente nos indivíduos. A atividade do pensar, não mais restrita ao ofício do filósofo, permitiria olhar a moralidade sob uma nova ótica, ao atribuir a todos a responsabilidade de suas ações, mesmo nos casos em que o Direito – como no caso do ordenamento jurídico vigente na época da Alemanha nazista – prescrevia o desrespeito aos direitos humanos. A questão que se colocaria com a crise dos padrões tradicionais de valor não seria apenas a da fragilidade dos códigos até então vigentes, mas o risco de se conduzir segundo regras prévias e externas que retiram daquele que age a prerrogativa de pensar para decidir o que fazer em cada situação que se apresenta.<sup>65</sup> Essa capacidade para agir conscientemente estaria intimamente ligada à atividade do pensar.

O regime totalitário, pano de fundo das reflexões de Hannah, realizaria de modo extremo a separação entre o pensamento e a experiência sensível, promovendo uma ideologia da irrealidade. Aqueles que raciocinam imergidos nesta ideologia não teriam uma relação adequada com o mundo, porque não conseguiriam ver como o mundo se revela ou porque não identificariam a sua própria revelação no mundo através da visibilidade proporcionada pelo mesmo. Mas nem os que vivem sob uma atmosfera de terror e são inábeis para pensar poderiam se eximir de cometer o mal de acordo com Arendt, pois nestes casos ainda haveria liberdade de decisão e ação. Assim teria ocorrido com os assassinos da SS, que possuíam alternativas possíveis, embora limitadas. Eles poderiam sempre dizer:

Eu desejo ser substituído de minhas funções assassinas, e nada aconteceria a eles. Desde que nós estamos negociando em política com homens, e não com heróis ou santos, é esta possibilidade de “não-participação” (*Kirchheimer*) que é decisiva se nós começarmos a julgar, não o sistema, mas o individual, suas escolhas, seus argumentos.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> *There are no dangerous thoughts; thinking itself is dangerous [...]*. (ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 176)

<sup>65</sup> CORREIA, Adriano. O Pensar e a Moralidade. In: **Transpondo o Abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 140.

<sup>66</sup> *They could always say: “I wish to be relieved of my murderous duties”, and nothing would happen to them. Since we are dealing in politics with men, and not with heroes or saints, it is this possibility of*

Eichmann seria um exemplo-modelo de alguém que desistiu de compreender o sentido de suas ações no mundo. Não pensar seria também negar a si a responsabilidade pelos seus atos. Seria justamente quando deixamos de pensar sobre o mal que poderíamos realizá-lo melhor, quando anestesiarmos a criticidade.

Desde *Pensamento e Considerações Morais* que Arendt reconhece em Sócrates um modelo ideal de cidadão-filósofo, como aquele que historicamente deu início ao pensamento crítico.<sup>67</sup> Sócrates desejava estabelecer um espaço de compreensão em um momento em que a pólis, em crise desde a morte de Péricles, era assolada pelo individualismo e pela competição de todos contra todos (*aí aristeúein*), o que tornava difícil a manutenção da unidade da pólis. Ele pretendia resgatar a amizade (*philia politike*) demonstrando que haveria uma esfera de convivência política possível, onde todos pudessem expressar sua *dóksa* – *dokei moi*, daquilo que aparece para mim - a sua verdade, em um mundo compartilhado. Dessa forma, Sócrates acreditava que uma vez fundada a política não haveria necessidade de distinção entre governantes e governados.<sup>68</sup> Para Sócrates, o homem não seria ainda um “animal racional”, um ser dotado da capacidade da razão, mas um ser pensante cujo pensamento se manifestaria na forma do discurso. A identidade entre o discurso e o pensamento se manifestaria como *logos*, um conceito que já existia entre os pré-socráticos, entretanto, a inovação de Sócrates teria sido acrescentar a essa identidade o diálogo consigo mesmo como uma condição para o próprio pensamento. A relevância política desta descoberta estaria no fato de que a solidão, vista como o *habitus* exclusivo do filósofo e considerada anti-política, seria a condição necessária para o bom funcionamento da pólis e uma garantia contra o mal, melhor que qualquer lei ou forma de coerção.<sup>69</sup> Por isso Hannah toma emprestado de Sócrates a forma de pensamento dois-em-um como argumento para fazer a conexão entre o pensar e a não prática do mal:

Ao que parece, Sócrates não tinha nada mais a dizer sobre a conexão entre mal e ausência de pensamento que, as pessoas que não amam a beleza, a justiça e a sabedoria são incapazes para o pensamento, enquanto que, reciprocamente, aqueles

---

“nonparticipation”(Kirchheimer) that is decisive if we begin to judge, not the system, but the individual, his choices, and his arguments. (Hannah Arendt. The Eichmann Controversy – a letter to Gershom Sholem. In: **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007, p. 469)

<sup>67</sup> ARENDT, Hannah. Thinking and Moral Considerations. In: **Responsibility and judgment**. New York: Schocken Books, 2005, p. 168.

<sup>68</sup> ARENDT, Hannah. **On Revolution**. New York: Viking Press, 1963, p. 30.

<sup>69</sup> ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p. 66.

que amam a investigação e assim “fazem filosofia” seriam incapazes de fazer o mal.<sup>70</sup>

Para que exista o pensar, deve haver concordância do pensamento consigo mesmo, deve haver harmonia. Sócrates, ciente da diferença entre consciência e ego pensante, observou que o pensamento produz uma dualidade no sujeito. Por isso o pensar implicaria sempre em um “estar só”, mas não em solidão completa, pois o estar só é o momento em que me faço companhia. Daí a escolha por concluir *A Condição Humana* ressaltando o quanto eram verdadeiras as palavras de Catão: “Nunca ele está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*).”<sup>71</sup> A atividade do pensar sugeriria que a diferença e a alteridade, características do mundo das aparências tal como é dado ao homem, são condições da própria existência do ego pensante do homem, enquanto um diálogo silencioso e antecipado com os outros. Segundo Hannah, não há atividade do pensamento sem diálogo:

De todas as necessidades humanas, apenas a “necessidade da razão” é a única que jamais poderia ser adequadamente satisfeita sem o pensamento discursivo, e o pensamento discursivo é inconcebível sem palavras já significativas, antes que um espírito viaje, por assim dizer, através delas – *poreuesthai dia logon* (Platão). A linguagem, sem dúvida, serve também para a comunicação entre os homens, seres pensantes que são, têm a necessidade de comunicar seus pensamentos; os pensamentos, para acontecer, não precisam ser comunicados; mas não podem acontecer sem ser falados – silenciosa ou sonoramente, em um diálogo, conforme o caso.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> *It looks as though Socrates had nothing more to say about the connection between evil and lack of thought than that people who are not in love with beauty, justice, and wisdom are incapable of thought, just as, conversely, those who are in love with examining and thus “do philosophy” would be incapable of doing evil.* (ARENDT, HANNAH. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 179) Neste trecho, discordamos da tradução de Antônio Abranches, César Augusto de Almeida e Helena Martins, que verteram a expressão *incapable of thought* por “incapazes de pensar”, o que vai de encontro à idéia arendtiana de que todos possuem a faculdade do pensamento, embora alguns tenham uma inabilidade para essa atividade. Desde o início da obra a autora preferiu utilizar o termo *thoughtlessness*, traduzido por “ausência de pensamento” ou “irreflexão”, que possui o sentido de uma não utilização da atividade e não na negação total da sua existência - como se alguém não tivesse essa capacidade presente em todos. Porque embora alguns sujeitos não a usem, ainda possuem a capacidade de usá-la. No contexto do referido trecho preferimos traduzir a expressão por “incapazes para o pensamento”. Confirma a tradução brasileira em: ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito** – O Pensar, o Querer, o Julgar. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992, p. 135.

<sup>71</sup> ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 325.

<sup>72</sup> *Of all human needs, only “the need of reason” could never be adequately met without discursive thought, and discursive thought is inconceivable without words already meaningful, before a mind travels, as it were, through them – poreuesthai dia logon (Plato). Language, no doubt, also serves communication between men, but there it is needed only because men are thinking beings and as such in need of communicating their thoughts; thoughts do not have to be communicated in order to occur, but they cannot occur without being spoken – silently or sounding out in dialogue, as the case may be.* (ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 99)



O critério do diálogo espiritual não seria a verdade, mas a conformidade do ser consigo mesmo, a coerência. É o que se reflete na afirmativa socrática: “Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim regido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e contradizer-me.”<sup>73</sup> Ou seja, o dois-em-um Sócrático é uma forma de evitar a alienação pelo diálogo consigo mesmo, que levaria a um julgar consciente por si próprio:

Na realidade, o que ele fez foi tornar público, no discurso, o processo do pensamento – aquele diálogo que se dá dentro de mim consigo mesmo; ele atuou no espaço do mercado, assim como o flautista atua num banquete. É pura atuação, pura atividade. E assim como o flautista tem que seguir certas regras para atuar bem, Sócrates descobriu a única regra que governa os rumos do pensamento – a regra da consistência (como Kant a chamaria na *Crítica do Juízo*), ou, como mais tarde a chamamos, o axioma da não-contradição.<sup>74</sup>

A consciência moral estaria ligada ao dois-em-um, que se identificaria com o imperativo categórico de Kant – aja apenas segundo uma máxima tal que você possa ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal - na medida em que importa em uma não contradição. Neste sentido, o pensamento seria um pressuposto para o exercício da razão prática, já que reivindica uma consistência nos processos espirituais do pensar, empreendidos pelo sujeito, perante a coletividade.

Arendt afirma que os homens não se tornam justos por saber o que é a justiça, mas por amarem a justiça. Idéias abstratas como as de liberdade, igualdade e justiça não subsistiriam se não estivessem previamente investidas da paixão dos homens, de um *eros* que lhe confere presença. Seria na ausência desse *eros*, que acaba por degradar a relação entre o pensamento e uma ética e que resulta na incapacidade de articular o particular com o geral, que se instauraria o mal.<sup>75</sup> Este para Hannah Arendt, assim como para Kant, não possuiria um estatuto ontológico, mas se constituiria justamente no “vazio do pensamento”, numa negatividade, na ausência. O pensamento, que é a retirada do mundo das aparências e a reflexão sobre o significado das coisas, seria uma condição necessária mas não suficiente para se resistir ao mal:

Nós resistimos ao mal por não sermos arrastados à superfície das coisas, por pararmos a nós mesmos e começarmos a pensar – isto é, por alcançar outra

<sup>73</sup> GORGIAS, 474b, 483a, b. Apud. ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 181.

<sup>74</sup> ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1993, p. 50.

<sup>75</sup> ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Piaget, 1987, p. 191.

dimensão daquele do horizonte da vida cotidiana. Em outras palavras, quanto mais superficial alguém é, mais provavelmente vai estar susceptível ao mal.<sup>76</sup>

A pensadora conclui em resposta à sua dúvida inicial sobre se o pensar poderia impedir os homens de cometer o mal que, se houver mesmo essa propriedade do pensamento, esta deve ser algo inerente à própria atividade, e que independeria do objeto pensado.<sup>77</sup> Esse mecanismo de garantia ética na atividade do pensar seria o dois-em-um socrático, o diálogo consigo mesmo. Como veremos adiante, para uma presença ética no mundo não basta apenas o pensar, mas todo um encadeamento de processos espirituais, que se dá entre as faculdades, que possuem uma relação de continuidade para com a *vita activa*.

### 2.1.2 O Querer (*Willing*)

Ambas as atividades, de pensar e querer, tornam presente algo ausente, porém, para Arendt, as experiências do eu que pensa são diferentes das do eu que quer. A primeira está vinculado à não-contradição, enquanto que a segunda ao futuro, na forma de projetos. Assim como o pensar, o querer pressuporia também um afastamento do mundo dos fenômenos, e por isso que Arendt volta no início do volume sobre o querer à questão da relação entre o tempo e as atividades do espírito, para sabermos onde estamos quando pensamos ou queremos. Quando o homem adentra em atividades contemplativas o constante fluxo entre o passado e o futuro sofreria uma ruptura, uma espécie de hoje duradouro (*todayness*), *un présent qui dure*, como dizia Bergson, ou ainda o “agora permanente” (*nunc stans*) dos medievais. Neste instante o espírito suprimiria não só a espacialidade mas também a temporalidade, indo de encontro à idéia habitual do tempo visto a partir do ponto de vista da espacialidade, como uma sucessão de agoras que possui uma extensão passível de ser medida. Como consequência desta concepção de tempo tradicional é que determinaríamos o passado como algo que se estende atrás de nós e o futuro como aquilo que vem a nossa frente. Arendt se remete à parábola metafórica de Kafka que faz parte de um conjunto de aforismos intitulado “Ele”, para ilustrar a experiência de suspensão do *continuum* do tempo que é própria das atividades

---

<sup>76</sup> *We resist evil by not being swept away by the surface of things, by stopping ourselves and beginning to think – that is, by reaching another dimension than the horizon of every day life. In other words, the more superficial someone is, the more likely he will be to yield to evil.* (Hannah Arendt, Answers to Questions Submitted by Samuel Grafton. In: **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007, p. 479)

<sup>77</sup> ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 180.

do espírito. Na parábola kafkaniana, o personagem luta contra duas forças contrárias que o empurram para uma lacuna entre o passado e o futuro:

Ele tem dois antagonistas: o primeiro o empurra de trás a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para gente; e, da mesma forma, o segundo apóia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem conhece realmente suas intenções? Todavia, o seu sonho é que, em um momento de desatenção – e isto, é preciso admitir, exigiria uma noite tão escura como nenhuma já foi – ele pulasse para fora da linha de batalha e, graças à sua experiência em lugar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si.<sup>78</sup>

Essa parábola traduziria metaforicamente a relação do ego com o tempo, o seu estado interno de retirada quando se reserva para as atividades espirituais. Assim o não-mais do passado seria transformado em algo que está atrás de nós enquanto que o ainda-não se aproximaria pela frente (*Zukunft*). “Ele” se encontra em um campo de batalha em que se digladiariam os dois antagonistas e para manter sua posição ele luta com ambas as forças no intervalo do agora imóvel do presente. Os dois antagonistas na metáfora representariam o próprio tempo e a mudança que ele implica seria o movimento inexorável do devir que destrói incessantemente seu estar-presente.

O exame da natureza do querer se inicia com a investigação do conceito aristotélico de *proairesis*, passando ao intervalo entre a filosofia pós-clássica e pré-moderna, que vai da epístola de Paulo aos romanos até o questionamento de Duns Scotus à posição de São Tomás de Aquino. Por último, adentra no tratamento conferido a vontade nas filosofias de Nietzsche e Heidegger. No segundo volume de *A Vida do Espírito*, dedicado especificamente à faculdade da vontade – ou como ela denominou certa vez como a “mola da ação” –, Arendt reconhece que existem dificuldades em isolar esta faculdade, principalmente porque nenhuma outra capacidade do espírito foi tão refutada na história da filosofia. O conceito de vontade teria sido encoberto ao longo dos tempos por uma série teorias e argumentos que impediram a descoberta da própria atividade do querer. Na Grécia antiga essa faculdade era ignorada, e

---

<sup>78</sup> *He has two antagonists; the first presses him from behind, from his origin. The second blocks the road in front of him. He gives battle to both. Actually, the first supports him in his fight with the second, for he wants to push him forward, and in the same way the second supports him in his fight with the first, since he drives him back. But it is only theoretically so. For it is not only the two antagonists who are there, but he himself as well, and who really knows his intentions? His dream, thought, is that some time in an unguarded moment – and thus, it must be admitted, would require a night darker than any night has ever been yet – he jump out of the fighting line and be promoted, on account of his experience in fighting, to the position of umpire over his antagonist in their fight with each other. (ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 202)*

mesmo na era cristã, quando a vontade foi descoberta, havia o problema de conciliar a fé em um deus todo-poderoso com a idéia de uma vontade livre. Mais tarde esse conflito se daria entre a vontade livre e a causalidade, e ainda entre a vontade livre e a concepção de um progresso histórico inexorável. Daí para ela não ser possível compreender a vontade dissociada da liberdade, pois a vontade seria a faculdade da livre espontaneidade: “A vontade, ao que parece, tem uma liberdade infinitamente maior que o pensamento, que mesmo em sua forma mais livre, mais especulativa, não pode escapar ao princípio da não-contradição.”<sup>79</sup>

Na ética aristotélica, o conceito de *phronesis*, ou o *nous prakticos* como ele chamou em *Sobre a Alma*, aparece como um tipo de sagacidade – que não seria nem sabedoria nem inteligência – necessária aos assuntos humanos. A *phronesis* seria uma exigência em qualquer atividade que envolvesse coisas cujo alcance esteja em poder do homem. Quando se age bem no sentido da excelência dessa ação, diz-se que houve *eupraxia*, uma ação bem feita. Haveria também a *proairesis*, que estaria ligada a um plano anterior à ação, indicando uma preferência entre as alternativas possíveis que se apresentam ao sujeito, que agiria segundo seu *liberum arbitrium*. O *pathos*, paixão ou emoção, seria o contrário da *proairesis* justamente por esta ser uma escolha deliberada, racional. O fim dos atos decorrentes dessa escolha, na perspectiva de Aristóteles, seria aquilo que todos desejam, a felicidade no sentido de bem-viver, a *eudamonia*. Um dos problemas para se alcançar este estado estaria naquelas situações em que há um conflito entre o desejo e a razão enquanto fundamento da ação. A solução nestes casos seria o uso da razão – e não o *nous*, que diz respeito às coisas que são para sempre e não mudam –, na forma da *proairesis*, a faculdade da escolha. Se antes o homem estava entregue a duas forças – de um lado a auto-evidência da razão e do outro a força dos apetites e das paixões – passou então a recorrer a um árbitro que lhe possibilitava uma seleção racional segundo sua livre escolha. Embora a vontade não tivesse sido descoberta ainda como uma faculdade autônoma, Arendt afirma que devido à inovação trazida pelo conceito de *proairesis* é tentadora a conclusão de se considerá-la a precursora da vontade.<sup>80</sup>

Somente na era cristã que São Paulo iria descobrir a faculdade da vontade, como consta na epístola aos romanos (escrita entre 54 e 58 D.C.). Em conflito perante uma lei e a submissão ao pecado, o indivíduo perceberia que “o mal está a mão” e que se existe a lei é porque há concupiscência. Esse conflito só seria resolvido através da graça divina. O *insight*

---

<sup>79</sup> *Willing, it appears, has an infinitely greater freedom than thinking, which even in its freest, most speculative form cannot escape the law of non-contradiction.* (ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 5)

<sup>80</sup> ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, pp. 55-62.

de Paulo, diverso da antiga compreensão sobre o cumprimento da lei, foi afirmar que o agir do homem conforme ou não a lei exigiria uma submissão voluntária: “A própria lei é entendida como a voz de um senhor exigindo obediência; o “tu-deves” da lei exige e espera um ato voluntário de submissão, um “eu-quero” de assentimento. A velha lei dizia: não farás. A nova lei diz: “não quererás”.<sup>81</sup> A antiguidade grega não teria conhecido o fato de que há no homem uma faculdade da vontade que lhe dá liberdade para dizer “sim” ou “não” perante o que é dado factualmente e que pode determinar o que ele irá fazer. Entretanto, seria Agostinho o primeiro filósofo da vontade, ao afirmar a existência de um conflito entre um eu-quero e um eu-não-quero. Já nos seus primeiros escritos Agostinho discutia o que chamava de o “livre-arbítrio da vontade” (*liberum arbitrium voluntatis*), e após trinta anos, retoma o tema do “propósito da vontade” em *Cidade de Deus*. Nesta obra, defende que Deus criou o mundo para que houvesse novidade, e o homem, criado a imagem e semelhança do criador, teria manifestado a sua individualidade através da vontade e da capacidade de começar, por ele mesmo um começo (*initium ut esset homo creatus est*). Posteriormente, Arendt analisa a vontade nos pensamento de São Tomás de Aquino e Duns Scot, que diferentemente de Agostinho, se interessavam menos pela estrutura problemática da vontade do que com suas relações com a razão e o intelecto, procurando determinar qual das duas faculdades teria precedência sobre a outra.<sup>82</sup> Para São Tomás haveria a primazia do intelecto enquanto que para Duns Scot a primazia seria da vontade.

Na conclusão do volume sobre o querer, quando Arendt analisa o idealismo alemão, afirma que o único grande pensador que seria verdadeiramente irrelevante abordar em seu contexto é Kant, pois “sua vontade não é uma capacidade especial do espírito distinta do pensamento, mas sim razão prática, um *Vernunftwille* não muito diferente do *nous praktikos* de Aristóteles; a afirmação de que “a razão pura pode ser prática é a tese central da filosofia kantiana [...]”.<sup>83</sup> Arendt também prefere se abster de analisar mais profundamente a questão da vontade no pensamento de Fichte, Schelling e Hegel, preferindo não atravessar o que ela chamou de “ponte arco-íris de conceitos”. Preferiu, pois, deter-se nos casos de Nietzsche e Heidegger, que segundo ela, teriam se confrontado com a vontade enquanto uma faculdade

---

<sup>81</sup> *Law itself is understood as the voice of a master demanding obedience; the Thou-shalt of the law demands and expects a voluntary submission, an I-will of agreement. The Old Law said: thou shalt do; the New Law says: thou shalt will.* (ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 68)

<sup>82</sup> COURTINE-DENAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, p. 393.

<sup>83</sup> *His Will is not a special mental capability distinct from thinking, but practical reason, a Vernunftwille not unlike Aristotle's nous praktikos; the statement that “pure reason can be practical is the chief thesis of the Kantian moral philosophy [...]”.* (ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 149)

humana e não como uma categoria ontológica – Schelling sintetiza bem essa concepção quando disse que “não há outro Ser que não a vontade.” –, o que os teria instigado inicialmente a repudiar esta faculdade mas posteriormente depositar nela toda sua confiança.

Arendt considera Nietzsche e Heidegger os dois últimos pensadores ainda próximos o bastante da herança filosófica do ocidente para reconhecer a vontade enquanto umas das faculdades importantes do espírito. Ela lembra que Nietzsche jamais escreveu um livro com o título “Vontade de Potência”, e que a publicação póstuma da coleção de fragmentos, notas e aforismos teve como resultado um caos de dizeres desconexos e muitas vezes contraditórios. A vontade seria distinta do desejo devido ao elemento de ordem que se produz na mente do sujeito, que deveria administrar a luta interna entre a parte que lhe ordena e a que resiste a obedecer. O comando seria algo inerente à atividade do querer. O sucesso do Eu que ordena produziria prazer e sensação de superioridade, devido a uma antecipação do poder-fazer que suplanta o que Eu que se recusa a obedecer. Esta operação da vontade que se daria na consciência seria ilusória segundo Nietzsche, um truque para se escapar do conflito e da dualidade entre o eu que comanda e o que obedece. Nietzsche teria saído do “eu-queiro-e-não-posso” de São Paulo e introduzido um “eu-posso”, que se traduziria no eterno retorno e na vontade de potência – para um niilismo ativo no qual é melhor querer o nada a nada querer. Por fim, Arendt nota que o nome de Nietzsche não aparece em *Ser e Tempo*, e que o conceito de vontade de não-querer de Heidegger proviria diretamente dos dois volumes consagrados a ele, sendo o primeiro volume nitidamente mais polêmico que o segundo – Arendt nota que a reviravolta no pensamento heideggeriano (*Kehre*) ocorreu precisamente entre a redação dos dois tomos de *Nietzsche*. A vontade seria interpretada por Nietzsche como vontade de dominar, e a alternativa a essa dominação, segundo Heidegger, consistiria num deixar-ser (*sein lassen*) que ele chamou de serenidade (*Gelassenheit*), quando o homem não se deixasse monopolizar pelo emprego inevitável da técnica: “[...] a própria natureza da tecnologia é a vontade de querer, ou seja, de sujeitar o mundo todo à dominação e jugo, cujo fim natural só pode ser a destruição total. A alternativa a esse jugo é “deixar-ser, e o deixar-ser como atividade é o pensamento que obedece ao chamado do ser.”<sup>84</sup>

Enquanto o pensar seria uma atividade ligada ao passado, o querer estaria voltado para o futuro e lida com projetos, com particulares, diferentemente do pensamento, que tende a

---

<sup>84</sup> [...] *technology's very nature is the will to will, namely, to subject the whole world to its domination and rulership, whose natural end can only be total destruction. The alternative to such rulership is “letting be”, and letting-be as an activity is thinking that obeys the call of being.* (ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 160)

generalizar ou universalizar. Haveria no pensamento ainda uma certeza oferecida pelo passado, mas o querer seria uma atividade em que impera a incerteza:

No momento em que voltamos nosso espírito para o futuro, não estamos mais preocupados com “objetos”, mas sim com projetos, e não importa se eles são formados espontaneamente ou como reações antecipadas a circunstâncias futuras. E assim como o passado apresenta-se ao espírito sempre com o aspecto da certeza, a característica principal do futuro é sua incerteza básica, por mais alto que seja o grau de probabilidade a que se possa chegar em uma previsão. Em outras palavras, estamos lidando com o que nunca foi, o que ainda não é e o que pode muito bem nunca vir a ser.<sup>85</sup>

A vontade seria uma faculdade que não parte de um começo senão aquele instaurado por ela própria, sendo uma atividade radicalmente livre. A história da filosofia seria marcada, segundo Arendt, pela predominância de “pensadores profissionais” (*Denken von Gewerbe*) que consagraram seus estudos ao *bios theorétikos*, e que acabaram por negar ou atrofiar a vontade – fazendo-a um mero apêndice do ego pensante, por exemplo. Esse obstáculo existiria porque os filósofos não seriam homens de ação e estariam mais aptos a “interpretar o mundo” do que “mudá-lo”. Deixando os pensadores profissionais de lado, Arendt procura deter a atenção na última seção de “O Querer” sobre os homens de ação e a liberdade que é própria a sua atividade, voltando à questão da natalidade como a capacidade do homem de instaurar o novo, e concluindo que está bem consciente de esse argumento é um tanto opaco e não nos parece dizer nada mais que estamos condenados a ser livres porque nascemos. O impasse só poderia ser desfeito ao se apelar para outra faculdade do espírito não menos misteriosa que a faculdade do começar, a faculdade do juízo.<sup>86</sup>

### 2.1.3 O Julgar (*Judging*)

A terceira faculdade da vida do espírito constitui uma dificuldade para os estudiosos do pensamento arendtiano, pois tudo que temos é um conjunto de textos sobre a filosofia de Kant em que ela interpreta a atividade do julgar, transcritos a partir das aulas ministradas em um curso *New School*, no outono de 1970. Mesmo assim, não podemos saber até que ponto as

---

<sup>85</sup> *The moment we turn our mind to the future, we are no longer concerned with “objects” but with projects, and it is not decisive, whether they are formed spontaneously or as anticipated reactions to future circumstances. And just as the past always presents itself to the mind in the guise of certainty, the future’s main characteristic is its basic uncertainty, no matter how high a degree of probability prediction may attain. In other words, we are dealing with matters that never were, that are not yet, and that may well never be.* (ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 13)

<sup>86</sup> ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 217.

*Lições sobre a Filosofia de Kant* – título que recebeu a obra que reuniu as treze notas das aulas de Arendt – seriam o substrato para o terceiro volume de *A Vida do Espírito*, mas independentemente da sua possível inclusão na sua obra final, são suficientes para provocar polémica entre os kantianos mais ortodoxos. Segundo Courtiny-denamy, Arendt tinha programado um novo curso sobre a *Crítica da Faculdade do Julgar* para a primavera de 1976, mas faleceu repentinamente em dezembro de 1975. Na sua máquina de escrever encontrou-se apenas o título “Julgar”, seguido simplesmente de duas epígrafes. A primeira, devida a Catão: “*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni.*” (A causa vitoriosa agrada aos deuses, mas a causa vencida agrada a Catão); a segunda, extraída do *Fausto*, de Goethe: “*Könnst’ich Magie Von meinem Pfanden entfernen/ Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen/ Stand’ich, Natur! Vor dir ein Mann allein/ Das wär’s der Mühe wert, ein Mensch zu sein.*” (Não possa eu, Magie, afastar-te do meu caminho/ Desejaria desaparecer todos os sortilégios/ Se eu pudesse, natureza, perante ti, não ser senão um homem só/ A humana condição valeria então a pena.)<sup>87</sup> Acreditamos que ela escreveria sobre a última faculdade a partir das notas de suas aulas, como era de seu costume, e portanto, as *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, em conjunto com *A Vida do Espírito* e alguns outros ensaios, nos fornecem um substrato relativamente seguro para falarmos da compreensão de Arendt acerca da atividade do julgar.

Após as duas primeiras atividades da *vita contemplativa* já estarem bem delineadas em *A Vida do Espírito*, Arendt passou a se ocupar com o fato de que muitas vezes necessitamos avaliar e decidir sem o apoio de regras gerais as quais possamos subsumir o particular, tal como se apresentou no caso de Eichmann, em que o fenômeno do totalitarismo dissipou e tornou precários os parâmetros anteriormente existentes para avaliar a situação. A questão que Arendt, assim como Kant, tentou enfrentar é: como julgar um particular para o qual não existe previamente o dado de um universal? Certamente tal julgamento corre o risco de privilegiar um dos dois aspectos, e por isso, talvez a maior dificuldade que Arendt tenha encontrado ao estudar o juízo foi descrever uma faculdade que precisa manter o significado do particular sem perder de vista os horizontes regulatórios mais gerais. Portanto, a pergunta da terceira crítica é: “como eu julgo?”. Veremos adiante que Arendt minimiza o peso desse julgamento ao inscrever o juízo sob o signo da pluralidade e não do solipsismo – algo que, como veremos posteriormente, Habermas também tentará fazer ao sair de uma “razão centrada no sujeito” para uma “razão descentralizada”, calcada na intersubjetividade. Assim como a ação, o juízo

<sup>87</sup> COURTINE-DENAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, p. 405.



seria uma atividade que se daria *inter homines esse*, mesmo sendo uma atividade própria ao espírito.

No início das *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, Arendt afirma que é difícil investigar e discorrer sobre a filosofia política de Kant porque este nunca a escreveu, tão pouco teria se dedicado especificamente a atividade do juízo em suas primeiras críticas, que se distinguiria da razão prática:

Pois o julgamento do particular – isso é belo, isso é feio; isso é certo, isso é errado – não tem lugar na filosofia moral kantiana. O juízo não é razão prática; a razão prática “raciocina” e diz o que devo e o que não devo fazer; estabelece a lei e é idêntica à vontade, e a vontade profere comandos; ela fala por meio de imperativos. O juízo, ao contrário, provém de um “prazer meramente contemplativo ou satisfação inativa (*untätiges Wohlgefallen*)”.<sup>88</sup>

A noção kantiana de prática, de acordo com Arendt, é aquela da razão prática, que não lida nem com o juízo nem com a ação, pois em questões práticas o juízo não seria decisivo, mas sim a vontade que segue as máximas da razão.<sup>89</sup> O caráter controverso das *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* consiste justamente em isolar o juízo enquanto pura atividade na tentativa de demonstrar que há um forte elemento político que lhe é inerente. Para fundamentar seu posicionamento polêmico, Arendt analisa rapidamente algumas das obras que poderiam suscitar esse caráter político da filosofia kantiana, chegando à conclusão que é tentador afirmar que somente no fim da vida que Kant se tornou consciente da “política enquanto distinta do social” – a revolução americana e francesa que teriam o despertado, assim como Hume o fez de seu sono dogmático, e Rousseau o despertara do sono moral. Duas questões teriam sido deixadas em suspenso por Kant em sua obra: a primeira seria o fato da “sociabilidade” do homem, pelo qual os homens seriam interdependentes não só quanto as suas necessidades, mas também em suas funções espirituais, o que para Arendt é uma das chaves para desvendar a filosofia política kantiana. A outra questão seria uma falta de unidade entre as duas partes da *Crítica do Juízo*, embora houvesse dois liames que estariam “mais intimamente relacionados com o político do que com qualquer outra coisa nas outras críticas.”<sup>90</sup> O primeiro liame diria respeito à primeira parte da crítica, que falaria dos homens no plural, de como eles são e vivem em sociedades, enquanto que a segunda parte trataria da espécie humana. O segundo liame residiria no fato de que a faculdade do juízo lida com particulares que contém algo de contingente em relação ao universal. Esses particulares

<sup>88</sup> ARENDT, Hannah. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1993, p. 22.

<sup>89</sup> Ibid., p. 78.

<sup>90</sup> ARENDT, Hannah. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1993, p. 20.

poderiam ser os objetos de juízo propriamente dito, tais como um objeto que chamamos de “belo” sem que estejamos aptos a subsumi-lo à categoria geral da beleza. Por exemplo, quando disséssemos: “Que bela rosa!”, não teríamos chegado a esse juízo dizendo “Todas as rosas são belas, esta flor é uma rosa, logo, ela é bela”. Ou, inversamente: “O belo são as rosas, esta flor é uma rosa, logo, ela é bela”. O outro tipo de particular seria o da impossibilidade de se derivar qualquer produto particular da natureza de causas gerais – como posso compreender que haja grama em geral e, portanto, esta folha de grama em particular?.<sup>91</sup> Arendt não está interessada nesta parte da filosofia kantiana que lida com a natureza, mas com a possibilidade de reconhecer no pensamento de Kant o substrato político que certamente a ajudaria a concluir “O Julgar”, conectando assim as atividades do espírito entre si e à *vita activa*.

Quando Kant se voltou para suas antigas preocupações pré-críticas, percebeu que por trás do gosto, um dos temas favoritos do século XVIII, haveria uma faculdade humana inteiramente nova, o juízo.<sup>92</sup> Só que Kant, conclui Arendt, teria subtraído as proposições morais da competência dessa nova faculdade.<sup>93</sup> É a partir da oitava lição que Arendt parece iniciar realmente o percurso que a levaria a chegar no juízo enquanto uma atividade política, mas é especificamente na nona lição, iniciada com comentário sobre *À Paz Perpétua* de Kant, onde encontraríamos uma das características do julgar, retirada da idéia já existente na filosofia antiga de que interagem no mundo atores e espectadores. O espectador, por não estar envolvido, poderia perceber o que está oculto para o ator, e por outro lado, enxergaria o “sublime” do evento que contempla. Arendt analisa as interpretações de Kant sobre a Revolução Francesa e sobre a guerra, chegando à conclusão que dois fatores estavam presentes na mente de Kant na sua visão acerca desses dois momentos históricos: “Em primeiro lugar, há a posição do observador. O que ele vê é o que mais conta; ele pode descobrir um sentido no curso tomado pelos eventos, um sentido ignorado pelos atores; e o fundamento existencial para o seu vislumbre é o desinteresse, sua não participação, seu não envolvimento.”<sup>94</sup> O ator seria parcial por definição, enquanto que o espectador, um terceiro

<sup>91</sup> Ibid., p. 21.

<sup>92</sup> Adeodato explica que Arendt mantém a distinção kantiana entre o juízo determinante e o juízo reflexivo. O juízo seria determinante quando há um princípio geral ao qual se pode relacionar o particular, e reflexivo quando este princípio não existe. É neste último que a faculdade se revela mais independente, mesmo sob o risco da passagem do particular para o geral. O juízo determinante não se confunde com o silogismo, que resulta de um atributo do intelecto presente em todos os homens, enquanto que o juízo, produto de uma faculdade autônoma, não está sempre presente. O intelecto produziria conhecimento e consistência lógica, enquanto que o pensar, que nada produziria, se manifestaria publicamente no mundo das aparências através da faculdade de julgar. (ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade** – No rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 146)

<sup>93</sup> Ibid., p. 17.

<sup>94</sup> ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1993, p. 71.

imparcial, poderia analisar o evento sem comprometimento: “A vantagem que o espectador leva é que ele vê o jogo como um todo, enquanto cada um dos atores sabe apenas a sua parte, ou, se tivesse que julgar da perspectiva do agir, saberia apenas a parte do todo que lhe concerne. O ator é parcial por definição.”<sup>95</sup> Daí viria a concepção de que o modo contemplativo de vida (*bios theorétikos*) é superior, porque possibilita a aqueles que se abstém de agir a revelação da verdade. Kant nos levaria de volta ao ponto de vista do observador, mas agora na posição de juiz:

Kant teria dito: alcancei um ponto de vista geral, aquela imparcialidade que se supõe que o juiz deva exercer quando estabelece seu veredicto. Os gregos teriam dito: abandonamos o *dokei moi*, o “assim me parece”, e o desejo de aparecer para os outros; abandonamos a *doxa*, que é tanto opinião quanto fama.<sup>96</sup>

Arendt acredita que, no pensamento de Kant, é na *Crítica do Juízo Estético* que poderíamos encontrar uma filosofia política, na medida em que nessa obra ele discute a produção de obras de arte em relação com o gosto, que julga e decide sobre elas. Ela percebe que Kant se confronta com uma questão similar àquela dos atores e espectadores dos jogos olímpicos de que falava Pitágoras, mas partindo agora da relação entre o artista, o criador ou o gênio e sua audiência. Kant distingue o “gênio” do “gosto”: “Requer-se gênio para a produção de obras de arte, enquanto para julgá-las, para decidir se são ou não objetos belos, “nada mais” (diríamos nós, mas não Kant) se exige além do gosto.”<sup>97</sup> É tarefa do gênio expressar o “elemento inefável do espírito” que certas representações despertam em nós mas que para as quais não temos palavras. Sua função seria a de tornar este estado de espírito “comunicável em geral”. A faculdade que guiaria esta comunicabilidade seria aquela que Graciano chamou de gosto, ou juízo:

A condição *sine qua non* da existência de objetos belos é a comunicabilidade; o juízo do espectador cria o espaço sem o qual nenhum desses objetos poderia aparecer. O domínio público é constituído pelos críticos e espectadores, não pelos atores e criadores. E esse crítico e espectador subsiste em cada ator e fabricante; sem essa faculdade crítica de julgar, aquele que age ou faz estaria tão isolado do espectador que nem seria percebido. Ou, para colocar de uma outra forma, ainda em termos kantianos: a própria originalidade do artista (ou a própria novidade do ator) depende de que ele se faça entender por aqueles que não são artistas (ou atores). E se podemos falar do gênio no singular, por sua originalidade, nunca se pode falar do mesmo modo, como fez Pitágoras, *sobre* o espectador. Os espectadores existem apenas no plural. O espectador não está envolvido no ato, mas está sempre envolvido com seus companheiros espectadores. Ele não compartilha com o criador a faculdade

<sup>95</sup> ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1993, p. 88.

<sup>96</sup> Ibid., p. 72.

<sup>97</sup> Ibid., p. 79.

do gênio, a originalidade, ou, com o ator, a faculdade da inovação; a faculdade que eles têm em comum é a faculdade do juízo.<sup>98</sup>

A própria Arendt se surpreende com a relação que se estabeleceria entre a faculdade espiritual do juízo e o gosto, se perguntando o porquê dessa atividade não ser derivada de sentidos mais objetivos como a visão, a audição ou o tato. O problema estaria no fato de que tanto o gosto como o olfato são sentidos internos não mediados por qualquer pensamento ou reflexão e discriminadores por natureza. O seu critério seria o “isto me agrada ou desagrade”. Como são sentidos internos, imediatos e subjetivos, as questões de gosto não seriam comunicáveis. Como então dizer que o gosto constitui um elemento político na filosofia de Kant? A solução, segundo Arendt, estaria em duas outras operações do espírito incluídas na faculdade do julgar: a imaginação e o senso comum (*Menschenverstand*).

A imaginação seria a faculdade de tornar presente aquilo que está ausente, fazendo com que os objetos que eu interiorizei, mas que não confronto mais, possam ainda me afetar. Essa faculdade seria importante pois teria a função de fazer uma representação do objeto, preparando-o de modo que possa ser agora objeto de uma reflexão imparcial pelo expectador – tal como teria ocorrido na Revolução Francesa, vivida por atores envolvidos pela presença imediata do evento, e que posteriormente, poderiam julgá-la certa ou errada, bela ou feia, relevante ou irrelevante. A crítica do juízo adviria da “crítica do gosto”, na medida em que “Essa operação da imaginação prepara o objeto para a “operação de reflexão”. E essa segunda operação – a operação de reflexão – é a verdadeira atividade de julgar alguma coisa.”<sup>99</sup> Por isso que Arendt afirma que “para julgar um espetáculo, devemos antes ter o espetáculo [...]”.<sup>100</sup> Aí estaria a diferença entre o gosto e o juízo, pois, enquanto o gosto induz o sujeito à parcialidade, o juízo estabelece, por meio da representação, um distanciamento, um não-envolvimento que possibilita o sujeito julgar o objeto em seu próprio valor – o que Kant chama de “prazer desinteressado”.

A segunda operação que ocorre quando o espírito julga é o que Arendt denominou de *sensus communis*, na verdade, um termo cunhado por Kant. Desde muito cedo o filósofo de Königsberg teria tomado consciência de que havia algo não-subjetivo nas questões de gosto: “Em outras palavras, o elemento não-subjetivo nos sentidos não-objetivos é a intersubjetividade.”<sup>101</sup> É o que nos faria sentir vergonha, por exemplo, quando nosso gosto

<sup>98</sup> Ibid., p. 81.

<sup>99</sup> ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1993, p. 88.

<sup>100</sup> Ibid., p. 79.

<sup>101</sup> Ibid., p. 86.

não concorda com o dos outros. O senso comum seria um sentido comum a todos, ou um “senso comunitário” (*gemeinschaftlicher Sinn*), que considera o modo de representação de todos os homens em pensamento, que compara o meu juízo com o de toda a coletividade:

O juízo, especialmente o juízo de gosto, sempre reflete-se sobre os outros e o gosto deles, levando em conta seus possíveis juízos. Isso é necessário porque sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens. Julgo como membro de uma comunidade, e não como membro de um mundo supra-sensível, habitado talvez por seres dotados de razão, mas não do mesmo aparato sensorial.<sup>102</sup>

O critério para o ato de decidir seria a comunicabilidade ou publicidade, pois é próprio ao juízo a busca por um entendimento comum entre os homens: “A comunicabilidade depende obviamente da mentalidade alargada; só podemos comunicar se somos capazes de pensar a partir da perspectiva da outra pessoa; de outra forma, nunca a encontraremos, nunca falaremos de modo que nos entenda.”<sup>103</sup> O senso comum seria um sentido especificamente humano porque o próprio discurso dependeria dele:

O “isto me agrada ou desagrade” que, na qualidade de sentimento, parece ser totalmente privado e incomunicável, está na verdade enraizado nesse senso comunitário e, portanto, aberto à comunicação uma vez que tenha sido transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros e seus sentimentos

Seria através da atividade persuasiva que poderíamos “pretender” que os outros concordem com nossos juízos, de modo que o juízo visa o consenso. Como Arendt explica, em *A Crise na Cultura*, o poder do juízo residiria no potencial acordo com os outros, o que por si só o difere do pensamento, que é um diálogo entre mim e eu mesmo. Deste potencial acordo derivaria uma validade que lhe é inerente e necessária à esfera pública, pois libera o sujeito das “condições de subjetividade privada”. O senso comum próprio ao juízo indicaria que os nossos julgamentos teriam uma validade geral, mesmo que talvez não universal. O juízo para ser válido, dependeria da presença de outros. Isso acaba por trazer uma distinção fundamental entre o pensar e o julgar, na medida em que o pensamento leva o sujeito à concordância consigo mesmo, enquanto que o juízo levaria à concordância *inter homines*, por nos fazer pensar no lugar de todos os outros, através daquilo que Kant chamava de “mentalidade alargada” (*eine erweiterte Denkungsart*).<sup>104</sup> Desse modo, as máximas do *sensus communis* poderiam ser resumidas da seguinte forma: “pense por si mesmo (a máxima do

<sup>102</sup> ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1993, p. 87.

<sup>103</sup> Ibid., p. 95.

<sup>104</sup> ARENDT, Hannah. The Crisis in Culture. In: **Between past and Future** – Eight exercises in political thought. London: Schocken Books, 2005, p. 217.

iluminismo); ponha-se em pensamento, no lugar de qualquer outro (a máxima da mentalidade alargada); e a máxima da consistência: esteja de acordo consigo mesmo (*mit sich selbst Einstimmung denken*).”<sup>105</sup>

Arendt conclui a décima terceira lição tentando esclarecer a dificuldade relativa ao juízo pensar o particular sem a existência de uma regra que o permita subsumi-lo ao geral. Não poderíamos julgar unicamente a partir de outro particular, precisaríamos de um *tertium comparationis*, de algo que possua relação com ambos mas que ao mesmo tempo seja distinto. Ela afirma que encontrou duas soluções inteiramente diferentes para essa questão na filosofia de Kant. A primeira seria a idéia de um pacto original do gênero humano, a noção de humanidade, que serviria como um *tertium comparationis*; a segunda solução de Kant – segundo ela, a mais valiosa das duas – seria a “validade exemplar”, que ela explica da seguinte forma:

Cada objeto particular – por exemplo, uma mesa – tem um conceito correspondente, pelo qual reconhecemos a mesa como uma mesa. Isso pode ser concebido como uma idéia “platônica” ou como um esquema kantiano; ou seja, temos diante dos olhos do espírito a forma de uma mesa esquemática ou meramente *formal*, à qual toda mesa deve conformar-se de alguma maneira. Ou procedemos inversamente: das muitas mesas que vimos na vida, retiramos todas as suas qualidades secundárias, e o que permanece é uma mesa-em-geral, contendo as propriedades mínimas comuns a todas as mesas: a *mesa abstrata*. Resta uma outra possibilidade, e essa possibilidade entra em juízos que não são cognições: podemos encontrar ou pensar em uma mesa que se julga ser a melhor mesa possível, e tomá-la como exemplo de como as mesas deveriam efetivamente ser: a mesa *exemplar* (“exemplo” vem de *eximere*, “selecionar um particular”). Esse exemplar é e permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida.

Todo particular teria sempre algo de generalizável, dentro dos limites do seu aspecto individual, que poderia ser utilizável como uma referência, como um exemplo para o juízo. Essa capacidade de julgar a partir de parâmetros seria uma habilidade essencialmente política, pois seria a competência para ver coisas não só do próprio ponto de vista, mas na perspectiva inicial da historicidade do indivíduo – que já teve contato com uma série de particulares e os considerará em seu juízo – e posteriormente de todos aqueles que estejam presentes: “Nesse sentido geral, o senso comum indica que, na condição humana da pluralidade, os homens aferem e controlam dados particulares de seus sentidos em face dos dados comuns dos outros [...]”.<sup>106</sup>

<sup>105</sup> ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1993, p. 91.

<sup>106</sup> ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p. 87.

Para Arendt, o conceito de insanidade presente na antropologia de Kant consistiria justamente em perder esse *sensus communis* que nos permite julgar na qualidade de espectadores, enquanto que seu oposto seria o *sensus privatos*, aquele que priva o sujeito do contato com o mundo externo e da comunicação com os outros. O predomínio do *sensus privatos* assinalaria uma degeneração da própria esfera política: “[...] é óbvio que o senso comum opera principalmente na esfera da política e da moral, e é essa esfera que deve sofrer quando o senso comum e seus juízos triviais já não funcionam, já não fazem sentido.”<sup>107</sup> A experiência do totalitarismo, como regime capaz de atacar profundamente as condições existenciais do homem por meio de seu domínio total, foi determinante para que Arendt acreditasse em uma perda do senso comum. A ascensão do social, do consumismo, do individualismo e das ideologias, enquanto fenômenos que se aprofundaram na modernidade, teriam culminado com este evento, embora a degeneração desse vínculo comunitário que unia os homens ainda se faça presente: “Nós vivemos em um mundo em que nem mesmo o senso comum faz mais sentido. A quebra do senso comum assinala que filosofia e política, com seu conflito não resolvido, têm sofrido o mesmo destino.”<sup>108</sup> Essa atrofia do mundo comum, sem o qual não pode haver ação, constitui para Arendt uma das principais características da ruptura com a tradição. Arendt viu no juízo reflexionante uma saída para o momento de crise dos costumes e dos valores tomados como evidentes e universais pela cultura ocidental – Eichmann teria representado muito bem essa visão de mundo. Mas o que fazer para resgatar o senso comum? Arendt não oferece respostas prontas, mas é certo que – ao menos em sua filosofia – um mundo comum não pode ser estabelecido e mantido sem um apoio das atividades contemplativas, que preparariam os homens para a política.

## 2.2 A Interação entre *Vita Contemplativa* e *Vita Activa*: uma ética do amor ao mundo

Embora a *vita contemplativa* seja constituída por atividades distintas, estas se encontram interligadas funcionalmente mesmo durante o processo de desligamento, de retirada (*withdrawal*), e não poderiam abdicar plenamente do mundo. O pensamento é dado a generalizações e lida com o invisível – mas, por exemplo, não poderia renunciar ao mundo

<sup>107</sup> ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p. 87.

<sup>108</sup> [...] *we live today in a world in which not even common sense makes sense any longer. The breakdown of common sense in the present world signals that philosophy and politics, their old conflict notwithstanding, have suffered the same fate.* (ARENDT, Hannah. What is Authority? In: **Between past and Future** – Eight exercises in political thought. London: Schocken Books, 2005, p. 91)

exterior em suas experiências lógico-dedutivas –, enquanto que o querer é uma atividade que trata dos particulares, na forma de projetos, que em última instância visam se concretizar no mundo. Lafer explica que o querer se relacionaria com os projetos do futuro, já o julgar seria sempre uma atividade sobre o que já ocorreu no passado, na qual se juntaria um dado geral construído mentalmente e o particular dado pela experiência.<sup>109</sup> O querer e o julgar dependeriam do pensar na medida em que o pensamento extrairia do mundo das aparências os particulares, que seriam os objetos alcançados pela vontade e pelo juízo, embora devêssemos lembrar que:

[...] nem a vontade nem o juízo, embora dependentes da reflexão preliminar que o pensamento faz sobre os seus objetos, ficam presos a essa reflexão; seus objetos são particulares, tem seu lar estabelecido no mundo das aparências, do qual o espírito volitivo ou judicante se retira apenas temporariamente e com a intenção de uma volta posterior.<sup>110</sup>

O pensar poderia preparar os particulares, mas não proviria o querer e o julgar com regras gerais, aptas para lidar com esses particulares, pois somente o querer e o julgar teriam a capacidade de alcançar este tipo de objetos. É pelo fato da vontade e do juízo lidarem com particulares que Arendt acredita que sejam atividades mais próximas da *vita activa*.

Embora o pensamento reivindique um afastamento do mundo para existir, também retornaria sempre a este se manifestando através do que Sócrates chamava de “sopro do pensamento”. Como Lafer aponta: “Tudo que impede o pensar é, portanto, pernicioso para a *vita activa*, pois abafa o impacto do sopro do pensamento no mundo das aparências.”<sup>111</sup> Apesar de ser uma “ocupação solitária”, exercida em plena solidão, “deixará de existir a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos a sós.”<sup>112</sup> É interessante como Platão teria notado a diferença entre a filosofia que fazia e a dos pré-socráticos, pelo fato de que eles, por mais sábios que fossem, nunca tinham prestado conta dos seus pensamentos, enquanto que na sua época, a política consistia justamente em tomar-se a si como responsável pelo que se pensa. A plenitude do pensamento só seria possível com a publicidade, na medida em que o

<sup>109</sup> LAFER, Celso. **Hannah Arendt** – pensamento, persuasão e poder. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 86.

<sup>110</sup> [...] *neither willing nor judging, though dependent on thought's preliminary reflection upon their objects, is ever caught up in these reflection; their objects are particulars with an established home in the appearing world, from which the willing or judging mind removes itself only temporarily and with the intention of a later return.* ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 92)

<sup>111</sup> LAFER, Celso. **Hannah Arendt** – pensamento, persuasão e poder. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 84.

<sup>112</sup> ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1993, p. 53.



pensamento depende dos outros para ser possível, pois seria precisamente ao aplicar padrões críticos ao próprio pensamento que aprenderíamos a arte do pensamento crítico.

A influência do pensamento se irradiaria no mundo devido a sua disposição para munir o indivíduo da capacidade de distinguir o que é bem e o que é mal, preparando a vontade para decidir o que será e o julgar para decidir o que já não é mais. Dessa forma, está implícita na filosofia de Arendt, a idéia de que as três atividades espirituais preparariam o indivíduo para a esfera pública, para o viver em um mundo comum no qual ele precisa se posicionar. No *postscriptum*, publicado em *A Vida do Espírito*, Arendt fala que:

[...] o pensamento é uma preparação indispensável na decisão do que será e na avaliação do que não é mais. Uma vez que o passado, como passado, fica sujeito ao nosso juízo, este, por sua vez, seria uma mera preparação para a vontade. Esta é inegavelmente a perspectiva legítima, dentro de certos limites, do homem, à medida que ele é um ser de ação.<sup>113</sup>

Ainda na mesma obra ela ressalta a proximidade e a diferença que há entre o pensamento e o juízo:

O pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes. O juízo sempre se ocupa com particulares e coisas ao alcance das mãos. Mas as duas faculdades estão interrelacionadas, do mesmo modo que a consciência moral e a consciência. Se o pensamento – o dois-em-um do diálogo sem som – realiza a diferença inerente à nossa identidade, tal como é dada à consciência, resultando, assim, na consciência moral como seu derivado, então o juízo, derivado do efeito liberador do pensamento, realiza o seu próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências, onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar. A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio.<sup>114</sup>

Neste ponto, podemos nos perguntar sobre a ponte necessária entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, que para Arendt se daria a partir da vontade. O que estaria em jogo é a vontade como fonte da ação, enquanto um poder para começar espontaneamente um

<sup>113</sup> [...] *thinking in an indispensable preparation for deciding what shall be and for evaluating what is no more. Since past, being past, becomes subject to our judgement, judgement, in turn, would be a mere preparation for willing. This is undeniably the perspective, and, within limits, the legitimate perspective of man insofar as he is an acting being.* (ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 213)

<sup>114</sup> *Thinking deals with invisibles, with representations of things that are absent; judging always concerns particulars and things close at hand. But the two are interrelated, as are consciousness and conscience. If thinking – the two-in-one of soundless dialogue – actualizes the difference within our identity as given in consciousness and thereby results in conscience as its by-product, then judging, the by-product of the liberating effect of thinking, realizes thinking, makes it manifest in the world of appearances, where I am never alone and always too busy to be able to think. The manifestation of the wind of thought is not knowledge; it is the ability to tell right from wrong, beautiful from ugly.* (ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 193)

estado de coisas novas. Uma relação que Arendt considerou difícil de estabelecer pois durante muito tempo a vontade não teria sido isolada enquanto uma atividade distinta das outras. Historicamente a vontade teria sido concebida como uma atualização do *principium individuationis* – o princípio que representa nossa singularidade –, induzindo os filósofos a não a identificarem enquanto uma atividade pura. A própria Arendt está consciente de que “a questão é como essa faculdade de ser capaz de ocasionar algo novo, e, assim, “mudar o mundo”, pode funcionar no mundo das aparências [...]”.<sup>115</sup> A filósofa não deixa muito claro como se daria esta conexão entre a vontade e a ação, ou quais processos espirituais estariam envolvidos. Mas já que o pensar pensa sobre o mundo, o julgar decide sobre algo no mundo, enquanto que o querer quer que algo ocorra no mundo, podemos concluir, ao menos, que há uma dialética entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. Entendemos que este encadeamento de processos inerentes às três atividades da *vita contemplativa* constitui para Arendt uma ética calcada em um tipo de ação interior do indivíduo que o prepara para o contato com o mundo e os outros. Haveria, portanto, dois momentos na fenomenologia de Arendt – representados pela *vita activa* e pela *vita contemplativa* –, o primeiro seria realizado no âmbito dos processos invisíveis da vida do espírito, e o segundo ocorreria quando o sujeito, já de posse do que foi experienciado contemplativamente, se manifesta ativamente no mundo através de palavras e atos, embora não se possa delimitar precisamente os limites de cada uma, ou compartimentalizar estas duas instâncias da vida espiritual em sua manifestação no mundo. Por isso, não pode ser radical a delimitação entre os tipos de atividades, sejam os da *vita activa* ou da *vita contemplativa*, ou entre ambos os grupos de atividades.

É um tanto difícil estabelecer limites claros em relação ao pensar, ao querer e ao julgar, pois, como observamos, há uma mútua dependência entre estas atividades, o que torna uma distinção analítica entre elas conveniente - e é o que nos permite falar em “atividades puras” -, mas tal separação talvez não seja possível de fato no viver do espírito.<sup>116</sup> Até onde vai cada uma das atividades nesse processo que parte do mundo, passa pelo pensamento, pelo

---

<sup>115</sup> *The question is how this faculty of being able to bring about something new and hence to “change the world” can function in the world of appearances [...] (ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 7)*

<sup>116</sup> A dificuldade se inicia com a imprecisão de Arendt no uso do termo “pensar”, que às vezes é usado indistintamente significando “pura atividade” e certas vezes a própria *vita contemplativa*. Segundo Adeodato, a pouca precisão terminológica de Hannah Arendt pode ser talvez explicável pela distância de quase vinte anos que separam *The Human Condition* e *The Life of the Mind*. (ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade** – No rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 135) Arendt procura deixar claro que “Pensar, querer e julgar são as três atividades mentais básicas; elas não podem ser derivadas uma da outra e, embora tenham certas características comuns, não podem ser reduzidas a um denominador comum.” (ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 69)

julgar e pelo querer, até retornar ao mundo através da ação? Existem características que aproximam e distanciam as atividades, como, por exemplo, o julgar, que se assemelha à ação quando o critério é a publicidade, só que na forma da mentalidade alargada, do *sensus communis*. Ou ainda, poderíamos nos perguntar até que ponto o labor e a fabricação contribuiriam historicamente para a existência da ação, ou seja, se o novo só ocorreria em função das condições dadas pelas outras atividades. Não seria o pensar também o motor do labor e do trabalho? Haveria uma relação entre o mal e o labor e o trabalho, ou ainda entre o mal, a vontade e o juízo? São questões que Arendt não teve tempo de explorar.

Em *A Vida do Espírito* e nas *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* é perceptível que Arendt havia notado que não poderia compartimentalizar as três atividades da vida do espírito, o que não ocorreu em *A Condição Humana*, onde o labor, fabricação e a ação – por servirem essencialmente à manutenção da dicotomia entre público e privado, e, conseqüentemente, à construção do modelo de democracia arendtiano – aparecem mais como esferas incomunicáveis do que ferramentas teóricas utilizados para descrever fenomenologicamente determinada realidade. Habermas, em seu ensaio *O Conceito de Poder em Hannah Arendt*, poderia ter partido desta percepção ao embasar suas análises relativas às escolhas feitas por Arendt em sua proposta de resgate da política. Se o tivesse feito, suas críticas poderiam ter uma amplitude maior ao atacar uma incoerência estrutural que certamente não invalida a teoria de Arendt, mas que demonstra uma falta de coesão, o que argumentativamente corresponderia a um ataque a suas bases.

Como veremos no último capítulo, Habermas prefere se apoiar primordialmente na distinção entre “violência” e “poder”, que acreditamos ser uma perspectiva bastante legítima, porém, carente de elementos críticos mais profundos. Por outro lado, Habermas pode também ser criticado por ter estabelecido uma distinção entre “trabalho” e “interação”, que no fundo equivale à dicotomia que ele critica em Arendt. O modelo de ética discursiva preconizado por Habermas é calcado em procedimentos, uma tentativa de regulação que Arendt consideraria inócua, e que poderia levar a uma burocratização da política, com a perda do seu caráter de inovação. Arendt prefere construir um modelo de resgate da política em que ao mesmo tempo em que o indivíduo se torna responsável por si e pelo mundo, compartilha com os outros esse *modus vivendi* através de um *eros* que lhe confere presença. É por isso que a interação ente a *vita contemplativa* e a *vita activa* possui essencialmente o significado de reconciliação entre o *bios teorétikos* e o *bios politikos*, entre a *theoría* e a *práxis*, entre o singular e o plural. É esse *eros* que faz com que os homens não se fechem em seu *sensus privatus*, compartilhem um mundo comum e realizem a própria política. Certa vez Jaspers, através de carta, disse que

*Amor Mundi* seria um belo título (*Ein schöner Titel*) para seu livro sobre as atividades humanas, embora o manuscrito tenha sido publicado com o título *The Human Condition*, em suas edições em inglês, e *Vita Activa* nas edições européias. Como ressalta Bruehl, a preocupação demonstrada por Arendt desde *A Condição Humana* com o segundo modo de pluralidade humana – o estar consigo mesmo –, constitui o princípio e o fim de seu pensamento político. O elo que une o seu pensamento é o amor que une o eu e os outros – o *amor mundi*.<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt** – For Love of the World. Yale: Yale University Press, 2004, p. 327.

## PARTE II

### CAPÍTULO III. A RUPTURA COM O SOLIPSISMO: MODERNIDADE E ESFERA PÚBLICA NO PENSAMENTO DE HABERMAS

Iniciamos a segunda parte deste trabalho analisando como a teoria crítica marcou o desenvolvimento da concepção habermasiana de racionalidade comunicativa e sua crítica à modernidade. Seguindo o percurso das teorias que influenciaram o desenvolvimento da teoria da ação comunicativa, não poderíamos deixar de abordar a ética formal kantiana, procurando possíveis conexões existentes com o conceito de racionalidade comunicativa e a repercussão que teve no projeto habermasiano de resgate da esfera pública. Escolhemos também examinar, de forma sucinta, a teoria dos jogos de linguagem de Wittgenstein e a teoria dos atos de fala de Austin, embora possamos encontrar outras importantes contribuições, principalmente nos escritos de Searle, R. M. Hare, Toulmin, Chomsky e Baier. Estes passos são importantes para compreendermos como Habermas abandonou os pressupostos metodológicos característicos dos primeiros filósofos da Escola de Frankfurt em favor de uma teoria procedimental do discurso como tentativa de superação da univocidade da racionalidade instrumental, das aporias da modernidade e do solipsismo.

#### 3.1 Modernidade e Teoria Crítica: denunciando a razão.

A Filosofia que pretende se acomodar em si mesma, repousando numa verdade qualquer, nada tem a ver, por conseguinte, com a teoria crítica.<sup>118</sup>  
(Max Horkheimer)

Habermas é integrante da segunda fase<sup>119</sup> da Escola de Frankfurt, o movimento político-intelectual interdisciplinar surgido na Alemanha no início do século XX, que a partir

<sup>118</sup> HORKHEIMER, Max. Filosofia e Teoria Crítica. In: **Os Pensadores** – Escola de Frankfurt. São Paulo: Abril Cultural, 1988, p. 161.

<sup>119</sup> A divisão do pensamento da Escola de Frankfurt em fases não é pacífica. Entendemos que uma classificação deste movimento é importante para delimitar os horizontes que separam um pensador do outro, como um recurso didático que possibilita a compreensão das peculiaridades de cada momento teórico. Joel Anderson (*Washington University in St. Louis*) aponta como integrantes da segunda geração Ralf Dahrendorf, Gerhard Brandt, Ludwig von Friedeburg, Oskar Negt e Alfred Schmidt. Da terceira geração fariam parte Axel Honneth, seu principal representante, Klaus Günther, Hans Joas, Gertrud Koch, dentre outros. A obra de Axel Honneth é perpassada por três temáticas centrais: “1) Uma concepção de história e sociedade baseada na luta dos grupos sociais pelo reconhecimento; 2) Contextualização das bases normativas nas estruturas oriundas da experiência subjetiva; 3) Maior atenção ao “Outro da Razão”. (TRADUÇÃO LIVRE) Haveria uma nascente quarta geração, cujo maior

do estudo do pensamento de Marx fundou a teoria crítica. A primeira fase foi composta basicamente por Horkheimer, Marcuse, Adorno, Löwenthal, Walter Benjamin, Neumann, Friedrich Pollock e Erich Fromm. A idéia original era unificar o grupo criando o “Instituto para o Marxismo”, mas o nome foi abandonado por ser demasiadamente provocativo. Decidiram então chamá-lo apenas de Instituto de Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*), fundado oficialmente em 3 de fevereiro de 1923 em Frankfurt am Main. A iniciativa foi do economista Felix Weil (1898-1975), apoiado por Pollock e Horkheimer. O pai de Weil, um rico exportador de cereais estabelecido na Argentina, fez a doação que permitiu a criação do instituto. Os escritos dos integrantes passaram a ser divulgados quando o primeiro diretor do instituto, Carl Grüberg, fez da publicação que editava, o Arquivo para a História do Socialismo e do Movimento Operário (*Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*) a revista do instituto e, posteriormente, Horkheimer passou a editar a Revista de Pesquisa Social (*Zeitschrift für Sozialforschung*), direcionada a divulgar os resultados das pesquisas e alavancar o nome do instituto. Segundo Loewenthal “a revista foi menos um foro para distintos pontos de vista que uma plataforma para as convicções do instituto.”<sup>120</sup>

Não obstante as diferenças de pensamento existentes entre os filósofos de Frankfurt, a crítica ao modelo moderno de racionalidade perpassa os escritos de todos. O conturbado momento histórico da primeira metade do século XX os fez perceberem mais claramente que a razão, elemento libertador para a tradição, teria aprofundado as ilusões socialmente necessárias, a apatia política, e favorecido o desenvolvimento da indústria cultural. O fim da primeira guerra mundial, momento esperançoso de mudanças, não teria significado a restauração das possibilidades emancipatórias existentes anteriormente, mas sim um bloqueio estrutural da práxis transformadora.

A característica fundamental da teoria crítica é a sua mutabilidade, sua constante renovação, não podendo ser fixada em um conjunto de teses imutáveis.<sup>121</sup> Ter como base a

---

representante seria Rainer Forst. (ANDERSON, Joel. **The “Third Generation” of the Frankfurt School.** Intellectual History Newsletters. N. 22, 2000). Ver também do mesmo autor: ANDERSON, Joel. **Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition.** Confira o artigo no seguinte site: [www.phil.uu.nl/~joel/research/papers.html](http://www.phil.uu.nl/~joel/research/papers.html) Consultado em: 12/09/2008.

<sup>120</sup> JAY, Martin. **La Imaginacion Dialectica** – Historia de la escuela de Frankfurt y el instituto de investigacion social (1923-1950). Madrid: Taurus, 1988, pp. 25-64.

<sup>121</sup> De acordo com Raymond, as teorias críticas possuem as seguintes características: 1- Visam produzir esclarecimento entre os agentes que a defendem, capacitando-os para estipular quais são seus verdadeiros interesses; 2 – São inerentemente emancipatórias, libertando os agentes da coerção, ao menos parcialmente, auto-impostas, da auto-frustração da ação humana consciente; 3 – Diferem epistemologicamente das teorias das Ciências Naturais, pois enquanto estas são “objetificantes” enquanto as teorias críticas são “reflexivas”. (RAYMOND, Geuss. **Teoria Crítica:** Habermas e a Escola de Frankfurt. Campinas: Papirus, 1988, p. 23)

obra de Marx não significa tomá-la como uma doutrina acabada. Para Marx, as aparências, as ilusões, a dominação, devem ser desconstruídas na perspectiva da superação das desigualdades e promoção da liberdade. Nesse sentido, a emancipação seria uma possibilidade real decorrente da própria lógica do sistema. Contudo, a importância da prática não seria superior ao diagnóstico feito pela teoria das possibilidades de emancipação e os obstáculos a sua efetivação. Para os teóricos críticos, de um modo geral, a ciência moderna (Teoria Tradicional) teria estabelecido uma distancia metódica entre a teoria e a prática, como se elas fossem contrapostas.<sup>122</sup> A distinção simplória entre o que “deve ser” e o que “é” da ciência tradicional deveria ser superada, pois “o sentido fundamental da teoria seria o de mostrar como as coisas são a partir da perspectiva de como deveriam ser.”<sup>123</sup> A teoria crítica, como a teoria tradicional, têm de “descrever” a realidade social. Mas sua peculiaridade reside em que – frente à propensão “contemplativa” daquela – inclui no relato reconstrutivo do real um desafio que o convulsiona a partir de dentro, em virtude de um critério normativo, de um “dever-ser”, inscrito no ato mesmo da descrição.<sup>124</sup>

A *Dialética do Esclarecimento* (1947), de Horkheimer e Adorno, é o principal escrito da Escola de Frankfurt. Nessa obra encontramos a revelação do caráter enganador da razão moderna na censura ao Positivismo e na constatação do seu poder de reificação.<sup>125</sup> Mas é somente em *Eclipse da Razão* (1955) que Horkheimer faz um diagnóstico explícito do racionalismo ocidental e suas limitações, identificando a instrumentalização da racionalidade como um dos elementos que impedem a efetivação do esclarecimento:

Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhada pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão tornou-

<sup>122</sup> Cf. HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: **Os pensadores** – teoria crítica. São Paulo: Abril Cultura, 1980, pp. 117-161.

<sup>123</sup> NOBRE, Marcos. **Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 8.

<sup>124</sup> *La Teoría Crítica, como la “Teoría Tradicional”, ha de “describir” la realidad social. Pero su peculiaridad reside en que – frente a la propensión “contemplativa” de aquella – incluye en el relato reconstrutivo de lo real un desafío que lo convulsiona desde dentro, en virtud de un criterio normativo, de un “deber ser”, inscrito en el acto mismo de la descripción.* (RUEDA, Luis. **Movimientos Filosóficos Actuales**. Madrid: Trotta, 2001, p. 335)

<sup>125</sup> “O positivismo – que afinal não recuou nem mesmo diante do pensamento, essa quimera (*Hirngespinnst*) tecida pelo cérebro no sentido mais literal do termo – eliminou a última instância intermediária entre ação individual e a norma social. O processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre de plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba.” (ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 36)

se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel de domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la.<sup>126</sup>

A identificação da tendência a um predomínio da razão instrumental<sup>127</sup> na Modernidade se fez possível em função da vocação denunciatória da teoria crítica, que encontramos também em *Conhecimento e Interesse*, onde Habermas examina a indissociabilidade entre conhecer e agir, desmascarando a suposta neutralidade das ciências, revelando seu interesse na dominação da natureza. Tanto as ciências naturais quanto as humanas se apoiariam em interesses e na racionalidade com respeito a fins, mas seu objetivo real deveria ser o da emancipação através da comunicação.<sup>128</sup> Habermas busca superar a hegemonia da racionalidade instrumental defendendo que a racionalidade comunicativa é voltada para o entendimento e não para a dominação:

Esta racionalidade comunicativa expressa-se na força unificadora do discurso orientado para o entendimento, que assegura aos falantes participantes no acto de comunicação um mundo da vida intersubjetivamente partilhado, garantindo assim simultaneamente um horizonte no seio do qual todos se possam referir a um só mundo objectivo.<sup>129</sup>

Entretanto, os dois tipos de racionalidade seriam normais e necessários para a vida em sociedade na medida em que convivem e se complementam. Habermas não se posiciona radicalmente contra a racionalidade instrumental da ciência e da técnica em si mesmas, na medida em que essas contribuem para a autoconservação do homem. Mas é na obra *O Discurso Filosófico da Modernidade* que Habermas faz um diagnóstico dos caminhos da modernidade e defende a possibilidade de um novo paradigma de análise da racionalidade, que liberte a filosofia do centramento no sujeito próprio do paradigma da consciência. Neste sentido, afirma Habermas: “O paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado. Sendo assim os sintomas de esgotamento devem dissolver-se na transição para o paradigma da compreensão.”<sup>130</sup> Não se deveria perder de vista a possibilidade de emancipação por via da razão que havia sido esquecida na modernidade, que se apresentaria como um projeto

<sup>126</sup> HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2002, p. 29.

<sup>127</sup> Seguindo o caminho da Escola de Frankfurt, ele recepciona a idéia de ação instrumental/estratégica e inaugura o conceito de ação comunicativa. A ação instrumental é aquela voltada para o êxito, em que o agente calcula antecipadamente os melhores meios para atingir fins, favorecendo dessa forma a manipulação, a alienação, a dominação. Já a ação comunicativa é aquela voltada para o entendimento mútuo através do discurso.

<sup>128</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

<sup>129</sup> HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 192.

<sup>130</sup> HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 276.



inacabado.<sup>131</sup> Dessa forma, não se trata de negar a própria modernidade em sua totalidade, mas de identificar os desvios de seu projeto. Vários foram os filósofos modernos que teriam perdido a via da discursividade intersubjetiva visando o consenso, entre eles Hegel, Marx, Nietzsche, e inclusive Adorno e Horkheimer, que não apresentaram nenhuma nova perspectiva frente à modernidade, radicalizando o projeto do esclarecimento e estancando a crítica com a racionalidade com respeito a fins. Dentre os contemporâneos de Habermas, até Heidegger deveria ser incluído nas críticas ao discurso moderno, não só pela sua adesão ao nazismo, e pela identificação do *Dasein* com o destino histórico do povo alemão, mas também pelo excessivo conceitualismo que o teria mantido preso ao paradigma da consciência.<sup>132</sup> Apesar de *O Discurso Filosófico da Modernidade* ser uma análise dos caminhos da razão até a contemporaneidade – até os denominados pós-modernos – e do fato de Habermas ser demasiadamente revisionista para atrair os marxistas mais conservadores, Giddens acredita que sua ligação com a Escola de Frankfurt é o elo que o mantém ligado à tradição marxiana.<sup>133</sup>

A teoria da ação comunicativa de Habermas é calcada no ideal crítico de revisão e reconstrução das teorias que a antecederam. Essa atualização visa à reconciliação entre teoria e práxis assim como defendia a teoria crítica inicialmente. Habermas teria concluído que o capitalismo passou a ser regulado pelo Estado e a tendência de colapso interno e organização do proletariado para a revolução presentes na teoria marxista tinham sido neutralizados.<sup>134</sup> As possibilidades de emancipação continuavam abertas, mas o sentido da emancipação social tal como foi formulado por Marx deveria ser abandonado, pois os conceitos originais da teoria

<sup>131</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. Modernidade – um projeto inacabado. In: **Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

<sup>132</sup> Habermas defende que Heidegger, a partir de 1933, com a posse do poder por Hitler, teria sentido a necessidade de identificar um *Dasein* que avança para a morte, com um ser-aí coletivo representado pelo destino histórico do povo alemão. Naquele momento, confiava ainda no potencial da técnica a serviço do projeto alemão. Posteriormente, desenvolveria o conceito de *Gestell*, considerando o fascismo, o americanismo e o comunismo como expressões da dominação metafísica. Heidegger não é contra a concepção instrumental e antropológica da técnica enquanto meio para um fim, atividade humana e instrumento (*instrumentum*), apenas procura pensá-la a partir de sua essência, que se dá como suporte, armação (*Gestell*): “A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento.” A técnica seria uma forma de desvelamento, encobrimento e desencobrimento, abertura, onde acontece ἀλήθεια, verdade. (HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. In: **Ensaio e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 17.) E ainda, Habermas acusa Heidegger de manter-se preso à filosofia da consciência, ao recair na pressão conceitual da filosofia do sujeito, na tentativa de tornar concebível a partir de si, o mundo como processo de um acontecer universal. (HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 187-225.)

<sup>133</sup> GIDDENS, Anthony. **Razón sin Revolución?. La teoría des kommunikativen handelns de Habermas**. In: Habermas y La Modernidad. Madrid: Cátedra, 1988, p.153.

<sup>134</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. **Para Reconstrução do Materialismo Histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983. E para mais informações mais sobre a influência da Teoria Crítica no pensamento de Habermas ver: MCCARTHY, Thomas. **La Teoría Crítica de Jürgen Habermas**. Madri: Técnos, 1992; INGRAM, D. **Habermas e a Dialética da Razão**. Brasília: Editora de Brasília, 1993; PINTO, F. Cabral. **Leituras de Habermas: Modernidade e Emancipação**. Coimbra: Fora do Texto, 1992.

crítica não teriam sido suficientemente críticos frente à realidade. As próprias ciências sociais teriam sofrido uma fragmentação após Marx, que com seu conceito de totalidade histórica mantinha uma unidade na interpretação da sociedade. A sociologia, por exemplo, pagaria pelo progresso cognoscitivo o preço de uma cegueira metodológica frente ao caráter histórico da sociedade, reduzindo a evolução da sociedade à variação das relações sociais fundamentais.<sup>135</sup> Já a teoria marxiana procuraria explicações para a evolução social suficientemente amplas para dar conta da gênese e aplicação da própria teoria. Essa reformulação dos parâmetros da teoria significa que a “emancipação” deixa de ser sinônimo de “revolução” e a integração social não seria uma função história de uma classe, ou seja, deixa-se de lado o paradigma de classe, o ideal de revolução e fim do Estado, em favor de uma valorização do potencial emancipatório da universalização da moral e dos mecanismos de participação do próprio Estado Democrático de Direito. Habermas afirma que a primeira geração da Escola de Frankfurt não fez justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural. A tentativa radical de escapar da racionalidade instrumental e ao mesmo tempo criticar o esclarecimento teria colocado em risco o projeto da modernidade.<sup>136</sup>

Dois conceitos são primordiais para a compreensão deste desenvolvimento inicial da teoria da ação comunicativa, o de mundo da vida, herdado de Husserl, e de sistema. O conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*), ou mundo vivido, é articulado com o conceito de sistema, procurando resgatar a crítica e a capacidade emancipatória própria do marxismo. De acordo com o funcionalismo<sup>137</sup>, a sociedade seria concebida como um sistema integrado, uma teia de relações sociais que estão além da intencionalidade de seus membros. Já o mundo da vida, seria a realidade primordial em que todos vivem, é nele que as pessoas pensam e se relacionam. O sistema seria responsável pela reprodução material da sociedade, enquanto que o mundo da vida pela reprodução simbólica desta.<sup>138</sup> É do próprio mundo da vida que partiria a ofensiva contra o sistema. Para isso, deveria haver uma mudança na coordenação das ações sociais, e no âmbito da esfera pública isto deveria acontecer através do consenso social. A

<sup>135</sup> HABERMAS, Jürgen. **Teoría y Praxis**: Estudios de Filosofía Social. Madrid: Tecnos, 1990, p. 227.

<sup>136</sup> HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 162-163.

<sup>137</sup> O conceito de consciente coletivo de Durkheim é recepcionado e reconstruído criticamente por Habermas. Segundo o pensador da sociologia clássica, o inconsciente coletivo seria a soma de tradições, hábitos, instintos, características, previamente estabelecidos socialmente e herdadas pelo indivíduo. Nesse ambiente o sujeito normalmente não perceberia sua estruturação dentro desse sistema simbólico. O que Habermas pretende resgatar é capacidade dos indivíduos reconstruírem a consciência coletiva partindo da perspectiva interna dos membros do próprio grupo, e para isso eles devem agir comunicativamente. Para Durkheim a sociedade é mais “solidária”, mais coesa, o quanto mais as suas relações orgânicas estiverem mais fortemente interligadas. Para Habermas a sociedade está mais “emancipada” o quanto as suas relações estiverem calcadas no processo comunicativo.

<sup>138</sup> STIELTJES, Cláudio. **Jürgen Habermas**: A Desconstrução de uma Teoria. São Paulo: Germinal, 2001, p. 240.

interação social seria, ao menos potencialmente, uma interação comunicativa. Só que a penetração da racionalidade instrumental no âmbito da ação humana condiciona o homem a formas de sentir, pensar e agir fundadas no individualismo, no isolamento, na competição, no cálculo, está na base dos problemas sociais aprofundados pelo capitalismo impedindo a atuação voltada para o entendimento.

No ensaio intitulado *Teoria da Sociedade ou Teoria Social?*, publicado em 1971, Habermas confirma a geração da Escola de Frankfurt como uma das referências para o seu pensamento, ao mesmo tempo em que postula em favor da razão dialógica, criticando Luhmann por defender uma teoria sistêmica que depositaria seus critérios de verdade e objetividade numa racionalidade calcada unicamente no método. Nesse sentido, Luhmann teria se afastado da tradição da teoria crítica, não permanecendo muito distante do positivismo criticado por Adorno e Horkheimer.<sup>139</sup> A existência na esfera sistêmica seria regida predominantemente pela razão instrumental e pela técnica, e também pela economia (dinheiro) e pela política (poder). Para Habermas, a lógica do sistema excluiria o diálogo, pois a validade da linguagem predominante no sistema não precisa ser questionada, induz a uma auto-legitimidade, por isso impõe-se a outras esferas sociais, colonizando-as.

A Teoria Crítica da primeira geração da Escola de Frankfurt forneceu o substrato primordial para Habermas formular a teoria da ação comunicativa. Ele não se deixou contaminar pelo pessimismo dos frankfurtianos, acreditando ainda no poder emancipador da razão, enquanto que Adorno viu como saída a arte e Horkheimer a religião. Diverge da primeira geração principalmente quanto ao otimismo na reformulação da sociedade por meio de seus mecanismos democráticos, quanto à noção de verdade, e quanto à proposta de uma ética procedimental intersubjetiva, e não monológica, calcada no uso de procedimentos lingüísticos.<sup>140</sup>

### **3.2 A Mudança Estrutural da Esfera Pública e a Necessidade de seu Resgate através de uma Ética Discursiva**

A saída de Habermas do Instituto de Pesquisa Social em 1971, para co-dirigir o Instituto Max Plank, em *Starnberg*, em conjunto com o Físico e filósofo Carl Friedrich von Weizsäcker, consolida a escolha pelo caminho aberto pela *linguistic turn* e por uma

<sup>139</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen; LUHMANN, Niklas. **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?** Frankfurt : Suhrkamp, 1971.

<sup>140</sup> FREITAG, Barbara. **Teoria Crítica Ontem e Hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1990, p.82.

reformulação intersubjetiva da ética formal kantiana, que iria desenvolver nas décadas seguintes. Essa guinada se iniciaria a partir da publicação da obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*), apresentada como tese de livre-docência, e que marca a preferência por uma trilha diferente da idealizada pelos antigos mestres da teoria crítica. A negativa por parte de Horkheimer à aprovação da tese é sinal que considerava Habermas um perigo para a identidade da Escola de Frankfurt.<sup>141</sup> Apesar ser o início da trajetória teórica em direção ao discurso, é uma obra ainda profundamente marcada pela teoria crítica, principalmente por seguir os passos da crítica à “indústria cultural”.

No prefácio, Habermas se preocupa em explicitar que a esfera pública burguesa, o seu objeto de estudo, não é tratada como um “tipo ideal” - o que ligaria a sua pesquisa a sociologia compreensiva de Weber, considerada por muitos como conservadora e reacionária - mas sim, como uma “categoria histórica”, a partir do horizonte teórico-metodológico marxista.<sup>142</sup> Essa pesquisa do jovem Habermas é uma crítica à esfera pública, que teria perdido seu real caráter de controle social através da publicidade e da discussão pública, em favor de uma administração fortemente voltada para a economia, a técnica e a burocracia. A tese defendida é a de que é impossível a manutenção da esfera pública sem a existência de uma ordem social democrática calcada na discursividade. Diante dos embates entre as ideologias político-econômicas – notadamente entre neoliberalismo/social-democracia, e capitalismo/comunismo - da segunda metade do século XX, Habermas vai afirmar que o “público” existe apenas quando há uma abertura para o diálogo com o setor informal das opiniões; à medida que o setor da comunicação informal está ligado ao formal através das “obviedades da indústria cultural”, e que as opiniões antes não-públicas passam a ser integradas mediante as publicamente manifestas.<sup>143</sup> Ou seja, ressalta a importância do discurso entre os diversos setores da sociedade para a existência de uma esfera pública efetiva.

Logo no início da obra, Habermas distingue o uso dos termos “público” e “esfera pública”. Chamá-íamos de “públicos” certos eventos quando estes fossem acessíveis a

<sup>141</sup> Em 1962, Horkheimer recusou-se a aprovar a tese de Habermas “Mudança Estrutural da Esfera Pública”, como *Habilitationschrift*. Impôs como condição que ele fizesse uma pesquisa de três anos sobre Richter, ao qual desistiu. Em uma carta de 27 de Setembro de 1958, Horkheimer escreve a Adorno: “Como escritor, tem a sua frente, ao que parece, uma carreira satisfatória e até brilhante, mas só trará graves inconvenientes ao instituto.” (WIGGERHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt - história, desenvolvimento teórico, significação política**. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 529) O mal-estar provocado pelas opções teóricas de Habermas presentes nesta obra, reflete o processo de distanciamento cada vez maior em relação à primeira geração da Escola de Frankfurt. Nas décadas seguintes Habermas se tornou um dos principais relativizadores do pensamento de seus mestres, ao se aproximar do pragmatismo estadunidense e da pragmática da linguagem.

<sup>142</sup> HABERMAS, Jürgen. **L’espace Public** – archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise. Paris: Payot, 1993, p. 9.

<sup>143</sup> HABERMAS, Jürgen. **L’espace Public** – Archéologie de la Publicité comme Dimension Constitutive de la Société Bourgeoise. Paris: Payot, 1993, p. 246-260.

qualquer um – assim como quando falamos em locais públicos ou prédios públicos. O Estado seria o “poder público”, cuja tarefa é promover o bem comum a todos os cidadãos. Poderíamos ainda considerar a “recepção pública”, no sentido do reconhecimento público, ou o “renome público”, a fama originada em caráter público. Se analisarmos as referências etimológicas de “público” e “esfera pública”, encontraremos no alemão do século XVIII, por analogia à *publicité* e *publicity*, o antigo adjetivo *Öffentlich* (público) e *Öffentlichkeit* (esfera pública), e podemos apontar o surgimento da expressão “opinião pública” (*Öffentliche Meinung/opinion publique/general opinion*) durante esta mesma época, ligada à idéia de publicidade (*Publizität*).<sup>144</sup> Existem categorias gregas equivalentes aos referidos termos, pois a esfera da polis, que era comum aos cidadãos livres (*koiné*), seria rigorosamente separada da esfera do *oikos*, que era particular a cada indivíduo (*idia*). A ordenação política se baseava na economia escravista e os cidadãos eram dispensados do trabalho produtivo e podiam participar da vida política. A esfera privada estava ligada à submissão ao reino da necessidade, em contraposição à esfera pública, regida pelo reino da liberdade e da continuidade, onde os sujeitos apareciam e tudo se tornava visível a todos. A vida pública (*bios politikos*) não seria restrita a um local, pois o caráter público era constituído na conversação (*lexis*). Era através do diálogo que os melhores cidadãos se destacavam e alcançavam a imortalidade, por meio da fama. Habermas observa que essas categorias só passariam a ter efetiva aplicação jurídica com o surgimento do Estado moderno e a sua separação da sociedade civil.<sup>145</sup>

No nascente Estado burguês se passou de uma sociedade estamental para uma sociedade regida pelo capital, onde o mercado e as relações entre os sujeitos são pautadas pela Lei e pelas garantias da pessoa de direito. O Estado de Direito surgiria então como um órgão capaz de assegurar a tensão entre a Lei e a opinião pública, entre as consequências de uma regulação normativa que seria derivada do próprio povo e do crivo da esfera pública. A

<sup>144</sup> Seguindo os critérios estabelecidos por Mills para uma definição de opinião pública, Habermas difere o “público” da “massa”. Quanto ao público observa: 1) virtualmente tantas pessoas expressam opiniões quanto as recebem; 2) As comunicações são organizadas de tal modo que há uma chance imediata e efetiva de responder a qualquer opinião expressa em público; 3) rapidamente encontram uma saída efetiva de responder a qualquer opinião expressa em público; 4) instituições autoritárias não penetram o público, que nisso é mais ou menos autônomo em sua operação. Quanto à massa: 1) muito menos gente expressa opiniões do que as recebe, pois a comunidade do público torna-se uma coleção abstrata de indivíduos que recebem impressões dos meios de comunicação de massa; 2) as comunicações que prevalecem são organizadas de tal modo que é difícil ou impossível para o indivíduo responder de modo imediato ou com qualquer eficácia; 3) A efetivação da opinião em ação é controlada por autoridades que organizam e controlam os canais de tal ação; 4) a massa não tem autonomia frente às instituições, pelo contrário, agentes de instituições autorizadas penetram essa massa, reduzindo qualquer autonomia que ela possa ter na formação de opinião através de discurso. (A edição francesa de “Mudança Estrutural da Esfera Pública” não contemplou a citação do livro original em inglês. Optamos por seguir a edição inglesa e portuguesa, na qual Habermas faz referência direta à distinção conceitual, a partir da obra: MILLS, Charles Wright. **The Power Elite**. New York: 1956, p. 303)

<sup>145</sup> HABERMAS, Jürgen. **L’espace Public** – Archéologie de la Publicité comme Dimension Constitutive de la Société Bourgeoise. Paris: Payot, 1993, p. 14-17.

legitimidade e a publicidade dos atos conjuntamente com a divisão dos poderes em três funções que se vigiavam entre si eliminariam o caráter de dominação do Estado.<sup>146</sup> Porém, para Habermas, na Modernidade houve um processo de juridicização social, ou seja, uma tendência do aumento das tipificações como jurídicas e conseqüente crescimento avassalador do ordenamento jurídico. As matérias que anteriormente tinham uma regulação que recorria à tradição passaram a ser normatizadas positivamente. O desenvolvimento do conhecimento científico e técnico, ao propiciar o crescimento e o aperfeiçoamento das forças produtivas, provê o sistema capitalista de um mecanismo regular que assegura a sua manutenção. Desta forma, se institucionaliza e legitima a dominação através do mercado, do Estado e do Direito.<sup>147</sup>

O Estado de Direito liberal estabelece a esfera pública atuando politicamente como um órgão que assegura institucionalmente o vínculo entre Lei e opinião pública. O Direito seria legitimado pela opinião pública e passível de críticas em decorrência da publicidade dos atos estatais evitando assim a dominação. Porém, embora a esfera pública seja política, está ligada intrinsecamente à cultura. Na sociedade capitalista só teria aptidão para participar dos negócios públicos quem fosse culto, e só tem cultura aquele que é proprietário. Havia uma disparidade entre o direito de propriedade protegido pelas Constituições liberais e o fato de quem não era proprietário não poder participar da vida política. Em outras palavras, a opinião pública perde sua força na medida em que é manipulada. Convém lembrar que a divisão entre sociedade burguesa politicamente ativa e os excluídos era tipicamente fundamentada por uma ordem natural e calcada em um Estado de Direito democrático. O próprio desenvolvimento do Direito e da política são marcados pelo individualismo que prepondera no modelo liberal democrático. A função da esfera pública de evitar a dominação acabaria por promover veladamente o caráter dominador do seu sistema.

Procurando compensar as disfunções do sistema capitalista, as sociedades industriais desenvolvidas adotaram o Estado de bem-estar social, que busca proporcionar à população condições adequadas de educação, saúde, habitação e trabalho. Promovendo à população segurança social e oportunidades de promoção pessoal, esse programa estatal pretende garantir, ao mesmo tempo, a efetivação dos direitos constitucionais e a liberdade econômica exigida pelo capitalismo. Mas segundo Habermas, o despotismo da opinião pública pré-fabricada, manipulada pela mídia, cresce à medida que cresce a burocratização do Estado,

---

<sup>146</sup> HABERMAS, Jürgen. **L'espace Public** – Archéologie de la Publicité comme Dimension Constitutive de la Société Bourgeoise. Paris: Payot, 1993, p. 89-98.

<sup>147</sup> MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do Direito em Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004, p. 53.

concluindo que até o momento, nem o modelo estatal do *welfare state* nem o modelo socialista são adequados para promover uma dimensão pública crítica, assinalando uma decadência dessa esfera: “As tendências à decadência da esfera pública não se deixam mais desconhecer: enquanto que a sua esfera se amplia cada vez mais grandiosamente, a sua função passa a ter cada vez menos força.”<sup>148</sup> Seria preciso trazer novamente à opinião pública a possibilidade de se estabelecer enquanto instância crítica frente à decadência da esfera pública, justamente quando cada vez mais se tornam presentes opiniões quase-públicas e informais, que não são fruto da institucionalização da livre discussão entre as pessoas:

No entanto, é impossível que uma opinião pública em sentido estrito se constitua se a *Publicidade* crítica não assegura uma mediação entre os dois domínios de comunicação. Mas nos dias de hoje, uma tal mediação, que se efetue com suficiente amplitude que a sociologia possa registrar, só é possível através da participação de pessoas privadas em um processo de comunicação formal conduzido através da publicidade interna das organizações.<sup>149</sup>

Como resultado da identificação do longo processo de decadência da esfera pública, através da análise de sua categoria histórica, Habermas deu o primeiro passo em direção à idéia de resgatar o discurso diante de um modelo social capitalista que se vale do aparelho jurídico e burocrático para permitir sistemicamente a colonização do mundo da vida. A obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública* levaria Habermas à tentativa de unir a ética formal kantiana às contribuições da pragmática da linguagem para a formulação de uma teoria procedimental do discurso.

### 3.3 A Crítica à Ética Formal de Kant: a renúncia ao solipsismo e a reformulação do imperativo categórico a partir da filosofia da linguagem

Duas coisas me enchem a alma de crescente admiração e respeito, quanto mais intensa e freqüentemente o pensamento delas se ocupa: o céu estrelado sobre mim e a lei moral dentro de mim.<sup>150</sup>

(Immanuel Kant)

<sup>148</sup> HABERMAS, Jürgen. **L’espace Public** – Arquéologie de la Publicité comme Dimension Constitutive de la Société Bourgeoise. Paris: Payot, 1993, p. 17.

<sup>149</sup> *Il est en revanche impossible qu’une opinion publique au sens strict se constitue si la Publicité critique n’assure pas la médiation entre les deux domaines de communication. Mais de nos jours, une telle médiation, si elle s’effectue avec assez d’ampleur pour que la sociologie puisse l’enregistrer, n’est possible qu’à travers la participation des personnes privées a um processus de communication formelle mené à travers la Publicité interne des organisations.* (HABERMAS, Jürgen. **L’espace Public** – Arquéologie de la Publicité comme Dimension Constitutive de la Société Bourgeoise. Paris: Payot, 1993, p. 258.)

<sup>150</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Ícone, 2005, p. 157.

Podemos destacar a filosofia de Immanuel Kant (1724 – 1804) como uma das maiores influências para o desenvolvimento da teoria da ação comunicativa, aquela que cedeu o substrato inicial para a formulação da teoria procedimental do discurso habermasiana. O pensamento de Kant parte da crítica das duas principais e antagônicas correntes filosóficas que o antecederam e exigiam sua superação – o racionalismo e o empirismo. Nesse sentido, a conhecida “revolução copernicana” representa uma diferente postura metodológica, na qual são investigados os limites do conhecer e da própria relação sujeito-objeto. Para isso, a razão deveria sofrer uma profunda investigação, uma crítica (*Krisis*), que exigiria que ela fosse colocada em conflito, confrontada, distinguida, e colocada na posição de réu em um julgamento em que ela própria é o juiz. Como iremos observar, Habermas continua a tradição, embora recusando os modelos de ética fundados em uma razão solipsista, mas conservando alguns dos elementos da filosofia kantiana, propondo, ao mesmo tempo, uma reformulação lingüística do imperativo categórico.

O filósofo de Königsberg investiga o conhecimento transcendental, que se refere às condições de possibilidade de conhecimento do sujeito, anteriores à experiência: “Denomino transcendental todo o conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*.”<sup>151</sup> Na sua estética transcendental – a ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori* – ele argumenta que embora todo conhecimento se inicie através da experiência, o sujeito deveria possuir formas *a priori*, ou intuições puras, que possibilitassem o conhecimento empírico, enquanto formas puras da sensibilidade: o espaço e o tempo. São também formas vazias, na medida em que o seu conteúdo só pode provir de uma experiência *a posteriori*.<sup>152</sup> Isso significa que condições de possibilidade do conhecimento são inerentes ao sujeito, embora dependam da experiência na sua aplicação. Entretanto, é possível alcançar o conhecimento das coisas nelas mesmas? Kant afirma que tal conhecimento é impossível, na medida em que o que e como lhe aparece, isto é, *phenomenon*, se dá através das intuições puras e da aplicação sobre elas das categorias *a priori* do entendimento. O *noumenon*, a coisa em si (*Ding an Sich*), estaria além de toda experiência possível e seria incognoscível, correspondendo ao mundo inteligível (*Verstandeswelt*). As conseqüências dessa teoria do conhecimento foram estrondosas. Se o homem não tem acesso à realidade das coisas em si, como poderiam

<sup>151</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 481.

<sup>152</sup> *Ibid.*, pp. 39-55.



subsistir os objetos tradicionais da metafísica (Deus, Alma, Mundo)? A resposta kantiana ao problema foi a afirmação de que as necessidades da razão não são de ordem meramente do conhecimento, são também de ordem prática. O homem, consciente dos limites do uso teórico da razão, não poderia prescindir de seu uso prático como única forma de regular a vida em sociedade.

Kant desloca a teoria do conhecimento para o estudo do uso prático da razão, se propondo a elaborar uma filosofia moral pura, desvinculada de qualquer elemento empírico. Neste sentido, Kant elabora a sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), tentando estabelecer racionalmente, isto é, de modo universal e necessário, um princípio ético universal. Inicia fazendo referência à antiga divisão das ciências da filosofia antiga, quais sejam, a Física, a Ética e a Lógica<sup>153</sup>, salientando a necessidade de uma reflexão sobre seus fundamentos. Todo conhecimento racional poderia se apresentar formalmente, ou seja, quando se ocupa das regras universais do pensar em geral e do entendimento e da razão em si mesmos, e materialmente, quando se ocupa de determinados objetos e das leis a que estão submetidos. A Física trataria das leis da natureza, das leis do ser. A ética trataria das leis da liberdade, das leis do dever ser; enquanto que apenas a lógica, que seria empírica e operaria com leis universais, poderia ser identificada com o formalismo.<sup>154</sup> Kant situa sua busca por uma ética universal na esfera formal, pretendendo elaborar uma ética que seja aplicável a qualquer um indistintamente, bastando uma regra formal, um mandamento<sup>155</sup> que prescreva um procedimento a ser seguido, auxiliando a decidir como se deve agir, em cada caso concreto:

Uma metafísica dos costumes é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem a priori na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento.<sup>156</sup>

<sup>153</sup> Sobre a lógica, Kant comenta: “A lógica deve seu sucesso simplesmente à sua limitação, pela qual está autorizada e mesmo obrigada a abstrair de todos os objetos do conhecimento bem como das suas diferenças, de modo a que nela o entendimento tem que lidar apenas consigo mesmo e com sua forma.” (KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 9.)

<sup>154</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros Escritos**. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 13-15.

<sup>155</sup> Enquanto que a “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objectivo (isto é o que serviria também subjectivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática.” (**Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros Escritos**. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 31.) “A representação de um princípio objectivo, enquanto obrigante para uma vontade chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se imperativo.” (**Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros Escritos**. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 48.) O “dever” seria a necessidade de uma ação por respeito à lei.

<sup>156</sup> Ibid., p. 16.

Seríamos dotados de um fato (*faktum*) da razão pura que ele denominou “imperativo categórico”. Essa capacidade *a priori* seria uma lei moral inata, um pressuposto axiomático na filosofia Kantiana, e uma característica constitutiva do sujeito: “O princípio supremo de moralidade seria independente da experiência, pois se fundaria de forma *a priori* na razão pura prática.”<sup>157</sup> Mas se por um lado o sujeito é estruturado para se posicionar eticamente diante do mundo, por outro a sua vontade seria livre diante da natureza, não podendo servir como parâmetro obrigatório qualquer juízo *a priori* que indique o que é moral ou lícito porque qualquer prescrição estaria sujeita à vivência do indivíduo e às determinações do mundo físico. Agir moralmente significaria, portanto, seguir a própria vontade da forma mais racional possível, seguir a lei moral intrínseca a todos, agir conforme o dever.

Retomando os princípios da física de Newton, que indica que uma ação é livre quando não possui nenhuma causa externa a si mesma, Kant afirma que uma ação seria moral o quanto mais estiver livre de influências externas e internas, quando estiver em conformidade apenas com o dever. Ele defende a tese de que agir moralmente consiste em pautar sua ação como se esta fosse parâmetro para que qualquer outro ser racional possa adotá-la como suas. Assim como uma lei da natureza é válida para qualquer lugar do universo, também o indivíduo deve agir conforme uma máxima que seja válida universalmente, conforme conclui: “Age como se a máxima de tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.”<sup>158</sup> O agir moral seria motivado não por desejos, interesses ou inclinações do sujeito, mas unicamente por respeito ao dever. O fundamento do agir moral seria a própria máxima que o determina, enquanto fim em si mesmo: “Uma acção praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina.”<sup>159</sup> Kant ainda apresenta o imperativo categórico sob outras formas: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.”<sup>160</sup> Ou ainda na forma da máxima da vontade boa: “age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si

<sup>157</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros Escritos**. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 42.

<sup>158</sup> Ibid., p. 59. Kant detalha essa lei moral na *Crítica da Razão Prática*: “A regra da faculdade de julgar sob as leis da razão prática pura é esta: pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosses uma parte.” (KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 110.)

<sup>159</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros Escritos**. Lisboa: Edições 70, 2004, p. 30.

<sup>160</sup> Ibid., p. 69.

mesmas por objeto como leis universais da natureza.”<sup>161</sup> Como ressalta Arendt, esse processo em que o sujeito pode encontrar pela consulta a sua própria razão um critério para pautar sua ação, tem como base a publicidade:

As máximas privadas devem ser submetidas a um exame pelo qual se descobre se elas podem ser publicamente declaradas. A moralidade aqui é a coincidência entre o público e o privado. Ser mau, portanto, caracteriza-se pela evasão do domínio público. A moralidade significa estar pronto para ser visto, não apenas pelos homens, mas, em última instância, por Deus, o conhecedor onisciente do coração (*der Herzenskundige*).

Deveríamos agir de forma que pudéssemos pensar em nós como legisladores universais da própria conduta. Sendo assim, Kant postula que a razão de cada sujeito é capaz de produzir e fundamentar a norma moral, privilegiando a consciência individual (solipsismo) no processo de construção das normas de ação. Seria possível agir no mundo sob ponto de vista de uma moral particular, mas seria difícil sustentar uma ética nestes moldes se levarmos a sério as necessidades de inclusão de toda a sociedade nas discussões sobre seu próprio futuro – uma crítica próxima a que Habermas vai direcionar a Arendt, que como iremos acompanhar no nosso último capítulo, decorre da sua opção por excluir da política todos os elementos de violência. Para Habermas, a ética deve cumprir as exigências de uma legitimação pós-metafísica, o que seria impossível se os parâmetros decisórios continuassem centrados unicamente no sujeito (razão centrada no sujeito).<sup>162</sup> Ele acredita que não faz sentido conceber regras destinadas a sujeitos de ação isolados, porque regras pressupõem no mínimo duas pessoas que devem funcionar como um critério de avaliação recíproca – aqui lembramos a idéia de Wittgenstein de que o uso de toda regra pressupõe a intersubjetividade. Conserva, no entanto, o critério de auto-legislação, dessa vez, na forma de uma heteronomia, em que não há mais um sujeito que cria as suas regras de ação autonomamente, mas uma coletividade que se auto-regula através do discurso.

Habermas trata de assumir criticamente a idéia do “transcendental” de Kant, modificando seu enfoque. Enquanto que Kant faz uma investigação das condições *a priori* dos limites do “conhecimento”, Habermas desloca o método para descobrir quais as condições de possibilidade do “entendimento”.<sup>163</sup> Essa virada Kant não foi capaz de dar, e como afirma Rorty, ele teria ficado a meio caminho do giro lingüístico justamente por não ter radicalizado

<sup>161</sup> Ibid., p. 81.

<sup>162</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. **O Pensamento Pós-metafísico**: Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

<sup>163</sup> HABERMAS, Jürgen. **Teoría de La Acción Comunicativa** – Complementos e Estudios Previos. Madrid: Tecnos, 1989, p. 417.

a idéia de que o conhecimento tem natureza proposicional, se o tivesse feito, poderia ter antecipado em vários aspectos a filosofia da linguagem.<sup>164</sup> A teoria da ação comunicativa aderiu em parte ao projeto kantiano de uma ética formal calcado no imperativo categórico, incorporando, porém, a crítica da filosofia da linguagem no sentido da ruptura com a filosofia centrada no sujeito, rompeu com a idéia solipsista de um sujeito legislador universal. O que gostaríamos de destacar, é que Habermas não rompeu só com os filósofos da teoria crítica, mas também com o Kant monológico, ao realizar uma reformulação lingüística do imperativo categórico, abrindo as portas da intersubjetividade para a razão. Ao contrário de Horkheimer e Adorno que apresentaram uma teoria da racionalidade que culmina com a identificação da racionalidade instrumental, Habermas defende que existe ainda uma racionalidade comunicativa, que pode favorecer a integração da sociedade através do discurso.

A seguir, vamos acompanhar brevemente a repercussão que a filosofia da linguagem exerceu sob o pensamento de Habermas, e mais especificamente, abordar as contribuições da segunda fase do pensamento de Wittgenstein e a teoria dos atos de fala de John L. Austin.

### 3.4 Da Filosofia da Linguagem à Teoria do Discurso de Habermas.

As questões relativas à linguagem foram bastante controversas ao longo da história e quase sempre os posicionamentos envolvidos não foram pacíficos. Mesmo que a linguagem não tenha sido sempre um tema de maior relevância para a filosofia, já era objeto de reflexão desde a antiguidade. O *Crátilo*, escrito por Platão por volta de 388 a.C, é por muitos considerado a primeira obra de filosofia da linguagem. A discussão que perpassa a obra envolve duas teses: a naturalista, defendida por Crátilo, pelo qual as coisas têm nome por natureza, e o convencionalismo, defendida por Hermógenes, posição pela qual a ligação do nome com as coisas é absolutamente arbitrária e convencional, afirmando que não há qualquer ligação das palavras com as coisas.<sup>165</sup> Para Aristóteles, uma “afeição da alma” inerente a todo sujeito era responsável por articular e cindir a relação entre os nomes e o seu significado.<sup>166</sup> Na Idade Média, os pensadores nominalistas da escolástica se preocupavam em distinguir a verdade do que aparentemente era simbólico, nessa época a *disputatio* possibilitava os embates sobre os universais. Já no século XX é que a filosofia analítica vai promover a

<sup>164</sup> RORTY, Richard. **A Filosofia e o Espelho da Natureza**. Dom Quixote: 1988, p. 122.

<sup>165</sup> Cf. PLATÃO. **Crátilo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

<sup>166</sup> Cf. ARISTÓTELES. De Interpretacione. In: **Selections** – Aristóteles. Indianopolis: Hackett Publishing Company, 1995.

“*Linguistic Turn*”<sup>167</sup>, que representa um deslocamento da filosofia Kantiana, voltada para a teoria do conhecimento, em direção à investigação da função e fundamentos da linguagem.

Quando nos referimos à filosofia da linguagem devemos considerar que não há uma unidade de pensamento como a expressão parece traduzir, existem diversas correntes filosóficas que estudam a linguagem a partir de abordagens lingüísticas, psicológicas, pragmáticas, fenomenológicas, analíticas, psicanalíticas, hermenêuticas, existenciais, etc. Na verdade, é um grande movimento com características comuns. Embora os primeiros estudos mais específicos sobre a linguagem tenham se iniciado ainda no século XIX, com Gottlob Frege e Bertrand Russell, foi somente no Século XX que mais se expandiram, com as obras de Wittgenstein, Austin, Hare, Carnap, Schlick, Searle, dentre outros. O estudo da linguagem costuma ser dividido em áreas, das quais a sintática é o nível da análise preocupado com a relação dos signos entre si, a semântica é o nível da análise que se refere à relação dos signos e os objetos entre si e a pragmática se preocupa com a relação entre os signos e os sujeitos envolvidos no processo de comunicação. Habermas situa a sua teoria da ação comunicativa no nível pragmático, ao investigar a correção das afirmações normativas, partindo do estudo das regras inerentes ao uso da linguagem. Neste sentido, como veremos adiante, Wittgenstein o auxiliou a entender que a linguagem é uma atividade pública, no qual é inerente o uso de regras compartilhadas entre os sujeitos.

### 3.4.1 A Teoria dos Jogos de Linguagem de Wittgenstein

Em sua primeira obra, o *Tractatus lógico-philosophicus* (*Logische-Philosophische Abhandlung*), Wittgenstein chega à conclusão que nós somos essencialmente seres que se utilizam da linguagem e que ela faz a mediação entre os sujeitos e destes com o mundo. A linguagem figuraria o mundo, possibilitando uma representação, e seria a constatação de que na verdade não tratamos as coisas como objetos, e sim enquanto relações, como fatos. Por isso, essa primeira etapa do pensamento de Wittgenstein é semântica, conhecida como a “teoria da figuração”, onde ele apresenta de que forma a linguagem atua na representação do mundo. Inicialmente o homem representaria esse mundo, em seguida o transcreveria em expressões lingüísticas, embora todo este processo ocorresse concomitantemente.

---

<sup>167</sup> O termo traduzido como “virada lingüística”, reviravolta lingüística”, marca um deslocamento da preocupação filosófica sobre a essência das coisas e sobre as condições de possibilidade do conhecimento em favor da pergunta sobre o sentido conferido ao mundo pela linguagem. A filosofia deixaria de se basear em um modelo de sujeito solipsista que conhece e age no mundo de forma isolada, e passaria a considerar o sujeito inserido em um mundo partilhado e participante de comunidades lingüísticas.

Wittgenstein dividiu a estrutura da linguagem fundamentalmente em duas categorias, a do fato atômico e a do fato complexo, afirmando que as primeiras eram construídas a partir das segundas mediante regras de formação que podiam ser interpretadas detalhadamente em termos lógicos. Só uma proposição completa pode ser verdadeira ou falsa e, por consequência, só uma proposição completa pode dizer-nos algo sobre o mundo. Conseqüentemente, o constituinte mais básico do mundo é o que corresponde à sentença atômica. As sentenças atômicas são aquelas que empregam os primitivos da linguagem, isto é, os nomes e predicados elementares, e serviriam para descrever o que Wittgenstein chamou de fatos atômicos. Esse constituinte básico é o fato atômico, sendo o mundo, portanto, a totalidade de tais fatos. Daí sua conhecida frase “O mundo é a totalidade dos fatos, e não das coisas.”<sup>168</sup>

O mundo seria uma totalidade que não pode ser conhecida a partir de fragmentos independentes, somente seria possível falar do mundo ao falar dos seus fatos. Os fatos são afirmações verdadeiras sobre as coisas, embora certas sentenças possam não condizer com a realidade das coisas. O mundo como o conhecemos seria a reunião de fatos conhecidos, e o que não podemos dizer não poderíamos conhecer: “sobre o que não conseguimos falar, devemos silenciar.”<sup>169</sup> Dentro da perspectiva dessa primeira etapa de Wittgenstein, é uma estruturação lógica do uso da linguagem que permitiria uma descrição real das coisas. Como explica Oliveira: “A essência da linguagem depende, assim, em última análise, da estrutura ontológica do real. Existe um mundo em si que nos é dado independentemente da linguagem, mas que a linguagem tem a função de exprimir.”<sup>170</sup> Ou seja, a medida da verdade do que se fala sobre o mundo se encontra na própria fala, e daí a idéia de que deveríamos tratar dos empregos equivocados das palavras como terapeutas que tratam de doenças. Dessa forma, na primeira fase do pensamento de Wittgenstein há um traçado dos limites da expressão lingüística do mundo. Wittgenstein faz uma rigorosa crítica à tradição da filosofia da linguagem ocidental que havia culminado com o seu *Tractatus*. Na primeira obra, o mundo ainda é construído a partir de proposições, mas posteriormente em sua filosofia a ênfase recairia menos no que as afirmações significam e mais nos modos como elas se desenvolvem dentro de um contexto e um conjunto de regras: “não pergunte pelo sentido das palavras, pergunte por suas condições de uso.”<sup>171</sup> Esse processo ao qual estaria submetida a linguagem, Wittgenstein denominou de “jogos de linguagem”.

<sup>168</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Lógico-Philosophicus**. São Paulo: USP, 2005, p. 135.

<sup>169</sup> Ibid., p. 92.

<sup>170</sup> OLIVEIRA, Manfredo de Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, p. 121.

<sup>171</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 146.

Em *Investigações Filosóficas* (1953), Wittgenstein oferece um novo ponto de vista pelo qual o significado das palavras não depende daquilo a que elas se referem, mas a como elas são utilizadas. O critério de significação das palavras não se daria mais segundo sua referência última, segundo a correspondência com os objetos a que se referem, mas dependeria do uso de regras. A essência, para Wittgenstein, não estaria propriamente no uso, mas nas regras profundas dos jogos de linguagem, as quais regulariam *a priori* as possibilidades de seu uso.<sup>172</sup> A linguagem seria como um tipo de jogo, onde há um conjunto de peças que são usadas de acordo com um conjunto de regras convencionadas. O sujeito se inseriria na linguagem através de um processo histórico no qual aprenderia as normas e papéis para se relacionar com os outros: “Ora, tal capacitação é algo historicamente adquirido. Apesar de a linguagem pertencer, naturalmente, à vida do homem, o poder de usá-la é uma capacidade adquirida por meio de um adestramento, ou seja, de um verdadeiro, aprendizado das normas e papéis implicados nestes atos.”<sup>173</sup> Embora o homem seja um ser que naturalmente se utiliza da linguagem, a sua submissão às regras não implica que ele aja de modo mecânico, o cumprimento de regras seria um ato livre da vontade, e não um reflexo condicionado.

Existiria uma grande diversidade de jogos de linguagem na sociedade, representados por uma complexa rede de usos da linguagem em uma perspectiva que inclui tanto o falar como o agir; são exemplos: dar ou cumprir uma ordem, descrever um objeto segundo pontos de vista distintos, formular uma hipótese, etc. O elemento comum de todos os jogos de linguagem possíveis seria o uso de símbolos lingüísticos no processo comunicativo intersubjetivo, sendo, portanto, um processo de interação social. É por isso que Wittgenstein não separa a linguagem da práxis social. Não seria possível nem ao menos seguir uma regra privadamente:

Não pode ser que apenas uma pessoa tenha, uma única vez, seguido uma regra. Não é possível que apenas uma única vez tenha sido feita uma comunicação, dada ou compreendida uma ordem, etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são hábitos (costumes, instituições).<sup>174</sup>

Uma observação importante é a de que apesar de os jogos de linguagem serem regidos por regras que direcionam o seu uso, a não adequação do sujeito ao seu uso não implica em um estar certo ou errado, porque a aceitação da verdade daquilo que se afirma só se daria por

<sup>172</sup> OLIVEIRA, Manfredo de Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, p. 275.

<sup>173</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Lógico-Philosophicus**. São Paulo: USP, 2005, p. 143.

<sup>174</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 59.

meio da persuasão. Dessa forma, todos os discursos seriam válidos na medida em que poderiam pertencer a jogos de linguagem diferentes, sempre passíveis de sofrerem questionamentos recíprocos. Habermas recepciona a idéia de que a linguagem é uma atividade social regida por regras, e acredita que o discurso – nos moldes que ele apresenta – seria o “jogo dos jogos” de linguagem, pois, como vantagem advinda de sua formalidade, permite que os falantes participem com suas próprias visões de mundo ao mesmo tempo em que podem argumentar em situação de igualdade. Neste sentido, Alexy aponta quatro características fundamentais dos jogos de linguagem importantes para a teoria do discurso racional de Habermas, quais sejam: (1) O uso descritivo ou explanatório da linguagem é apenas um entre muitos. (2) A lógica (no sentido mais amplo em Wittgenstein) dos jogos de linguagem só pode ser entendida se levarmos em conta o comportamento não verbal e outras condições presentes. (3) Os jogos de linguagem, inclusive o discurso moral e o jurídico, são atividades regidas por regras. (4) Os quadros de mundo e formas da vida subjacentes aos jogos de linguagem não são passíveis de justificação e, portanto, não são passíveis de criticismo.<sup>175</sup>

A segunda fase do pensamento de Wittgenstein abriu as portas da pragmática analítica, possibilitando a compreensão da linguagem enquanto prática social. Para Habermas, a grande contribuição de Wittgenstein, e vale ressaltar, também de Gadamer, foi a concepção de que há um mínimo de compreensão mútua no âmbito da linguagem, e isso é que permite a existência do discurso. Assim, a virada lingüística recepcionada por Habermas desloca seu pensamento do solipsismo para a intersubjetividade, que ocorre através da prática dialógica inserida num mundo lingüístico sujeito a regras.

### 3.4.2 A Teoria dos Atos de Fala de Austin: como fazer coisas com palavras?

O fazer das sociedades é o achado dos significados comuns e direções [...].<sup>176</sup>  
(Raymond Williams)

A segunda fase do pensamento de Wittgenstein foi marcante para a filosofia na medida em que o sentido deixou de ser intrínseco às palavras e passou a ter como critério o “uso”. John Langshaw Austin (1911–1960), assim como Wittgenstein, também é contrário à tese de que a função da linguagem seja exclusivamente descrever mundo, processo que

<sup>175</sup> ALEXY, Robert. **Teoria da Argumentação Jurídica**: A Teoria do Discurso Racional como Teoria da Justificação Jurídica. São Paulo: Landy, 2001, p.57.

<sup>176</sup> *The making of societies is the finding of common meanings and directions [...]*. LEVINSON, Bradley A. Culture is Ordinary. In: **Schooling the Symbolic Animal** – Social and Cultural Dimension of Education. New York: Rowman & Littlefield, 2002, p. 32.



chamou de falácia descritiva (*decriptive fallacy*).<sup>177</sup> Os seus estudos sobre filosofia da linguagem se aprofundaram através da atividade docente em Oxford e culminou com a publicação póstuma de sua principal obra *How to do Things with Words*, que é a apresentação de um curso ministrado na Universidade de Harvard, em homenagem ao pragmatista Willian James, em 1955. É nesse escrito que se desenvolve primordialmente a sua teoria performativa da linguagem e a teoria dos atos de fala que seriam uma complementação sistemática da filosofia do segundo Wittgenstein.

Austin se contrapõe à teoria descritiva da linguagem questionando o fato de haverem sentenças que fariam algo mais do que apenas declarar algo. A teoria dos atos de fala (*speech-act theory*) que elaborou demonstra que existem atos de fala que configuram uma ação, uma operação. Alguns atos de fala não apenas descreveriam a realidade, como fazem os chamados “atos constativos”, mas também realizariam uma ação concomitantemente.<sup>178</sup> Austin cita alguns exemplos:

a – “Eu aceito (esta mulher como legítima esposa.)” – como expresso no curso de uma cerimônia de casamento.

b – “Eu nomeio este navio *Queen Elisabeth*” – como expresso ao quebrar a garrafa contra o casco.

c – “Eu dou e lego meu relógio para meu irmão” – em decorrência de uma vontade.

d – “Eu aposto com você que vai chover amanhã”.<sup>179</sup>

Estes atos de fala foram chamados por Austin de atos performativos (*performative acts/utterances*). Tais expressões não apenas descreveriam fatos, e sim constituiriam os próprios fatos (um casamento, um batismo, uma herança, uma aposta). Ainda dividiu os atos em locucionário (locutionary), ilocucionário (illocutionary) e perlocucionário (*perlocutionary*). O ato locucionário consiste na expressão de um enunciado com significado determinado, podendo ser dividido em ato fonético, que é a expressão de certos sons, ato fático, a expressão segundo as regras de uma gramática, e ato rético, que é o uso de palavras para dizer algo sobre algo determinado (*reference*) e que determina o significado (*locutionary*

<sup>177</sup> AUSTIN, Jonh Langshaw. **How to do Things with Words**. Oxford: Oxford University Press, 1962, p. 3.

<sup>178</sup> AUSTIN, Jonh Langshaw. *Performative Utterances*. In: **Philosophical Papers**. Oxford: Oxford University Press, 1970, p. 235.

<sup>179</sup> (E. a) 'I do (sc. take this woman to be my lawful wedded wife)' - as uttered in the course of the marriage ceremony; (E. b) 'I name this ship the *Queen Elisabeth*' - as uttered when smashing the bottle against the Stem; (E. c) 'I give and bequeath my watch to my brother' - as occurring in a will; (E. d) 'I bet you sixpence it will rain tomorrow.' (AUSTIN, Jonh Langshaw. **How to do Things with Words**. Oxford: Oxford University Press, 1962, p. 5.)

meaning).<sup>180</sup> O ato ilocucionário é o que se faz dizendo algo, é o ato performativo, que depende de convenções.<sup>181</sup> O ato perlocucionário consiste nos efeitos produzidos pelo ato ilocucionário, como por exemplo, surpreender, agradar ou assustar em decorrência do que foi proferido.

Mas existem circunstâncias que os atos performativos não atingem a realização. Para responder a essa questão, Austin elabora a “doutrina dos erros” ou “doutrina dos reveses” (*doctrine of the infelicities*) dos atos performativos: “E por esta razão nós chamamos a doutrina das *coisas que podem estar ou ir erradas* na ocasião de tais expressões, a doutrina dos erros.”<sup>182</sup> Os atos constativos, com os quais se fala do mundo, são verdadeiros ou falsos de acordo com a correspondência ou não a estados de coisa em questão, já os atos performativos, por sua vez, são felizes ou infelizes (*happy* ou *unhappy*), bem-sucedidos ou mal-sucedidos, na medida em que as condições para a sua realização são cumpridas ou não.

Os atos performativos executam ações convencionadas na medida em que cumprem normas estabelecidas entre os sujeitos. São atos que seguem um procedimento calcado não nas próprias intenções dos sujeitos, mas no que foi disposto pela comunidade lingüística. Para que um ato seja performativo, é necessária a presença de várias condições, e quando uma destas não é satisfeita pelo sujeito, diz-se que o ato de fala foi “infeliz” (*unhappy*). As condições são as seguintes:

A.1 Deve existir um procedimento convencional aceito, tendo certo efeito convencionalizado, de tal modo que inclua o proferimento de certas palavras por certas pessoas em certas circunstâncias. (Ex: Ao se dizer a expressão “eu te ofendo”, com o intuito de ofender alguém, não pode realmente ofender porque não invoca uma convenção existente.)

A.2 É preciso que as pessoas e circunstâncias particulares num dado caso sejam apropriadas para a invocação do procedimento peculiar invocado. (Ex: A afirma para B: “Eu te nomeio juiz”, sendo que B não foi aprovado em concurso público da Magistratura.)

<sup>180</sup> AUSTIN, John Langshaw. **How to do Things with Words**. Oxford: Oxford University Press, 1962, p. 92.

<sup>181</sup> Ibid., p. 99.

<sup>182</sup> “And for this reason we call the doctrine of the things that can be and go wrong on the occasion of such utterances, the doctrine of the Infelicities.” (AUSTIN, John Langshaw. **How to do Things with Words**. Oxford: Oxford University Press, 1962, p. 14)

B.1 O procedimento deve ser executado por todos os participantes corretamente e completamente. (Ex: Tendo o noivo dito “sim”, a noiva diz não; tendo o celebrante do casamento dito “estão casados”, descobre-se que era um farsante.)

C.1 Quando o procedimento é destinado a pessoas que têm certas opiniões ou sentimentos, ou para o comprometimento de certa conseqüente no interesse de qualquer participante, então uma pessoa que participa e invoca o procedimento tem de ter essas opiniões e sentimentos, e os participantes têm de ter a intenção de comportar-se assim e não de outro modo. (Ex: “Prometo vir amanhã”, é uma promessa, e para que seja cumprida deve haver a intenção de cumpri-la.)

C.2 Nesse caso, elas têm realmente que se comportar do modo intencionado subsequente. (Ex: C diz: “Prometo te buscar no trabalho hoje”, e inicialmente tem a intenção de cumprir, mas depois muda de idéia.)<sup>183</sup>

Essas condições são “normas convencionais”, que manifestam o caráter intersubjetivo da linguagem humana, já que convenções não podem ser feitas sem regras a serem compartilhadas. Tanto os jogos de linguagem de Wittgenstein quanto os atos de fala de Austin apontam para o uso de regras entre os sujeitos, idéia que está na base da teoria da ação comunicativa de Habermas. Podemos perceber que a proposta austiniana de enunciado performativo levanta questões externas à linguagem, na medida em que as condições de produção da situação, os sujeitos, a competência, a intencionalidade, bem como outros fatores extralingüísticos passam a ter valor constitutivo e determinante na construção da significação dos enunciados. Austin rompe com as bases de uma concepção que associava a linguagem a algo puramente descritivo, de modo que o sujeito falante e as condições exteriores passam a ter papel fundamental na construção semântica, complementando a observação de Wittgenstein de que a linguagem é sempre ação humana intersubjetiva, uma ação social.

---

<sup>183</sup> A.1 *There must exist an accepted conventional procedure having a certain conventional effect, that procedure to include the uttering of certain words by certain persons in certain circumstances.* A.2 *The particular persons and circumstances in a given case must be appropriate for the invocation of the particular procedure invoked.* B.1 *The procedure must be executed by all participants both correctly and completely.* C.1 *Where, as often, the procedure is designed for use by persons having certain thoughts or feelings, or for the inauguration of certain consequential conduct on the part of any participant, then a person participating in and so invoking the procedure must in fact have those thoughts or feelings, and the participants must intend so to conduct themselves.* C.2 *must actually so conduct themselves subsequently.* (AUSTIN, Jonh Langshaw. **How to do Things with Words**. Oxford: Oxford University Press, 1962, p. 14-15)

## CAPÍTULO IV. A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA ENQUANTO PROJETO DE CONCRETIZAÇÃO DE UMA ÉTICA DO CONSENSO

Como é possível o entendimento?<sup>184</sup>  
(Habermas)

Tanto os jogos de Linguagem de Wittgenstein, quanto à teoria dos atos de fala de Austin vistas anteriormente apontam para o uso de regras no discurso, ressaltando o caráter público da linguagem. A grande novidade das teorias pragmáticas da linguagem foi justamente entender o discurso moral como uma atividade regida por regras, possibilitando a tentativa de criação de teorias meta-linguísticas que objetivam elucidar quais normas haveriam por trás da atividade discursiva. Porém, Habermas, diferentemente de Austin, que procura fazer uma classificação dos possíveis erros dos atos do discurso, busca formular as regras que tornariam o discurso válido. Se a pergunta de Arendt era sobre o que nos faz sermos seres ativos no mundo, a questão colocada por Habermas é: como seria possível o entendimento entre os homens? Seria preciso abandonar a pretensão moderna de descobrir o que o homem pode conhecer e investigar as regras implícitas do uso da linguagem, estabelecendo as condições formais de uma racionalidade despida das esperanças de fundamentação de tipo ontológico e dedutivo, e que se apresente como uma alternativa ao agir instrumental.<sup>185</sup> O conjunto sistemático de proposições elaboradas por Habermas visando estabelecer uma racionalidade potencialmente eficaz no combate à instrumentalidade é denominada teoria da ação comunicativa. Essa mudança de paradigma empreendida pela filosofia da linguagem influencia Habermas a incluir sua teoria da ação comunicativa entre as ciências reconstrutivas da sociedade:

O que antes competia à filosofia transcendental, a saber, a análise intuitiva da consciência de si, adapta-se agora ao círculo das ciências reconstrutivas, que, desde a perspectiva dos participantes de discursos e interações, procuram tornar explícito o saber pré-teórico de regras de sujeitos que falam, agem e conhecem competentemente, recorrendo a uma análise das manifestações bem sucedidas ou distorcidas. Visto que tais tentativas de reconstrução não se destinam mais a um reino inteligível que está além dos fenômenos, mas ao saber de regras efetivamente praticando e sedimentado nas manifestações geradas segundo regras, anula-se a separação entre o transcendental e o empírico.<sup>186</sup>

---

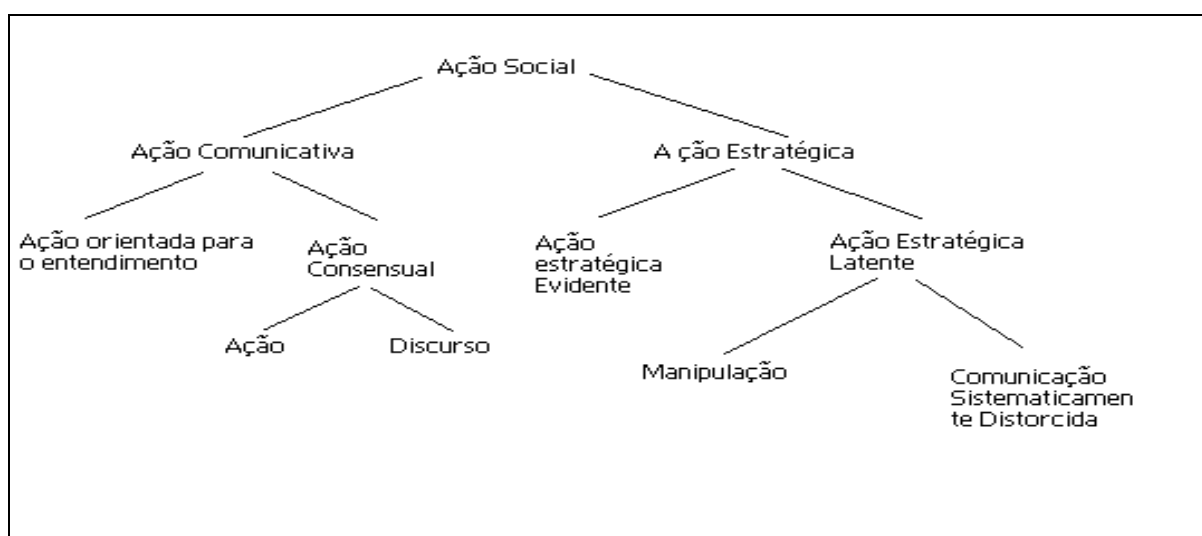
<sup>184</sup> HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la Acción Comunicativa** – Complementos e Estudios Previos. Madrid: Tecnos, 1989, p. 417.

<sup>185</sup> Ibid., p. 17.

<sup>97</sup> HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**: Doze Lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 415.

Habermas acredita que o discurso é o meio pelo qual a colonização do mundo da vida pode ser evitada, porque, como já vimos, as regras do discurso estariam além de qualquer jogo de linguagem particular, constituindo-se enquanto o “jogo dos jogos”. A própria base de validade do discurso teria características que vinculariam a sua estrutura aos pressupostos inevitáveis da linguagem cotidiana, e por isso seriam universais. A prática da ação comunicativa objetivaria resgatar da razão a sua verdadeira função social, já que “no curso da modernização capitalista, o potencial comunicativo da razão é simultaneamente desdobrado e deformado.”<sup>187</sup> Nem sempre a ação é voltada para o entendimento, e na maioria das vezes se revestiria de estratégias visando outros fins, envolvendo uma comunicação distorcida ou sendo impossibilitada pelas características físicas e psíquicas dos sujeitos. O uso enganoso e parasitário do discurso deveria ser evitado recorrendo-se aos princípios e regras do discurso, ou seja, ao seu procedimento. O esquema<sup>188</sup> abaixo sintetiza os modos em que pode se desenvolver a ação em sociedade:

#### ESQUEMA I



Inicialmente, a ação pode ser estratégica, quando é voltada para a dominação, ou pode ser uma ação comunicativa, quando é orientada para o entendimento. Quando a ação é estratégica, pode revelar desde logo que é voltada para interesses outros que não o

<sup>187</sup> HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**: Doze Lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 439.

<sup>188</sup> Esquema apresentado em: HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 10. Habermas havia incluído um modelo sobre os tipos de ação na página 366 do I volume da sua obra “Teoria da Ação Comunicativa”, mas decidimos utilizar o esquema mais recente, pois se encontra mais completo e facilita a exposição das informações.

entendimento, nesse caso ela é evidente. Quando as intenções são veladas e não há compromisso com os pressupostos de validade do discurso, de modo enganador, se diz que a ação estratégica do sujeito é latente. Na comunicação sistematicamente distorcida, pelo menos um dos participantes engana a si próprio sobre a aparência de um consenso mantido, enquanto que, na manipulação engana os outros participantes acerca de sua atitude estratégica, fingindo sutilmente na tentativa de atingir seus fins. Como veremos a seguir, o discurso ideal - proveniente de uma comunidade ideal de comunicação - é justamente aquele onde não existe nenhum vício ou distorção na comunicação.

#### 4.1 A Situação Ideal de Fala.

A parte da teoria do discurso habermasiana que se preocupa com o estudo das regras é a pragmática universal, um programa de investigação que tem por objetivo reconstruir a base universal de validade da fala.<sup>189</sup> A função da pragmática universal seria identificar e reconstruir condições universais de uma possível compreensão mútua (*Verständigung*), através da “[...] tentativa de reconstruir racionalmente as regras universais e os pressupostos necessários dos atos de fala orientados para o entendimento, recorrendo para isso à semântica formal, à teoria dos atos de fala e a outros recursos da pragmática da linguagem.”<sup>190</sup> Ao serem encontrados os “pressupostos gerais da comunicação”, estaríamos diante, por conseguinte, dos pressupostos gerais da própria ação comunicativa. No entanto, diferentemente da razão prática, a razão comunicativa não oferece modelos para a ação calcados em decisões de um sujeito solitário, constituindo-se apenas como condição possibilitadora do entendimento.<sup>191</sup> Na ação comunicativa, o sujeito seria obrigado a idealizar uma série de condições, pois “ao assumirmos um discurso prático, pressupomos inevitavelmente uma situação ideal de discurso que, baseado na força de suas propriedades formais, só permite consenso através de interesses generalizáveis.”<sup>192</sup>

Habermas desenvolve sua “ciência reconstrutiva” articulando a filosofia da linguagem

<sup>189</sup> HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la Acción Comunicativa** – Complementos e Estudios Previos. Madrid: Tecnos, 1989, p. 302.

<sup>190</sup> “[...] tentativa de reconstruir racionalmente las reglas universales y los presupuestos necesarios de los actos de habla orientados al entendimiento, recurriendo para ello a la semántica formal, a la teoría de los actos de habla y a otros planteamientos de pragmática del lenguaje. (HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la Acción Comunicativa** – Complementos e Estudios Previos. Madrid: Tecnos, 1989, p. 193)

<sup>191</sup> Para Habermas o termo “entendimento” se refere à condição em que ao menos dois sujeitos lingüística e interativamente competentes, entendem identicamente uma expressão lingüística. (Cf. HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la Acción Comunicativa** – Complementos e Estudios Previos. Madrid: Tecnos, 1989, p. 393)

<sup>192</sup> HABERMAS, Jürgen. **A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980, p. 139.

com a teoria da competência comunicativa. O termo competência é utilizado nesse contexto significando “a capacidade de um falante ideal de dominar um sistema abstrato de regras gerativas da linguagem.”<sup>193</sup> Por isso que a lógica da dimensão pragmática seria a passagem da consciência de regras implícitas de qualquer falante competente (*know how*) para um saber explícito (*know that*).<sup>194</sup> Habermas acredita em uma universalidade das pretensões universais de validade do discurso, como uma necessidade normativa, ao qual ele usa para fundamentar a base de validade dos atos do discurso. Na execução de qualquer ação lingüística, o falante levantaria pretensões que estariam submetidas à apreciação entre os sujeitos. O falante e o ouvinte saberiam implicitamente que teriam cada um de apresentar o cumprimento das pretensões de validade se quisessem estabelecer uma comunicação orientada para o entendimento. As pretensões de validade seriam resumidamente as seguintes: Expressar-se compreensivamente, dar a entender algo, fazer-se compreensível, a fim de que o falante e ouvinte possam compreender-se mutuamente. De acordo com Habermas, em todo discurso o falante deve reconhecer que para o jogo de linguagem que participa ser bem-sucedido, deve utilizar uma forma de expressão inteligível (*Verständlich*); deve ter a intenção de comunicar uma proposição verdadeira (*Wahr*), ou seja, as condições existenciais do conteúdo devem estar satisfeitas; também deve se exprimir de modo que o ouvinte possa considerar seu discurso verdadeiro (*Wahrhaftig*); e por fim o falante deve escolher um discurso correto (*Richtig*) no que respeita às normas e valores de forma que o ouvinte possa concordar seguindo essa base normativa.<sup>195</sup>

O discurso seria o momento em que todas as pretensões de validade se tornariam obrigatórias, e também o momento onde todos os falantes através dos seus atos de fala poderiam questionar os argumentos apresentados. Todos os potenciais participantes do discurso teriam de ter oportunidades iguais na argumentação, de modo que pudessem intervir argumentativamente assumindo posições racionalmente motivadas para as pretensões de validez. Todos poderiam argumentar apresentando interpretações, recomendações, justificações, poderiam expedir ordens, permissões, proibições, fazerem objeções, aceitar promessas, ou cobrar o prometido. O discurso deveria ser sempre crítico e voltado para o entendimento. Seria a própria linguagem que obrigaria os sujeitos a realizarem a projeção de um sistema comum de referência, existente de modo independente, e sobre os quais constroem

---

<sup>193</sup> OLIVEIRA, Manfredo de Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, p. 294.

<sup>194</sup> HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la Acción Comunicativa** – Complementos e Estudios Previos. Madrid: Tecnos, 1989, p. 312.

<sup>195</sup> HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 12.

suas opiniões.<sup>196</sup> Habermas chamou essa projeção que constitui um estado de comunicação perfeita de “situação de fala ideal” (*Ideale Sprachsituation/ideal speech situation*). As quatro pressuposições mais importantes seriam: a) publicidade e inclusão: ninguém que, à vista de uma exigência de validade controversa, possa trazer uma contribuição relevante, deve ser excluído; b) direitos comunicativos iguais: a todos são dadas as mesmas chances de se expressar sobre as coisas; c) exclusão de enganos e ilusões: os participantes devem pretender o que dizem; e d) não coação: a comunicação deve estar livre de restrições, que impedem que o melhor argumento venha a tona e determine a saída da discussão.<sup>197</sup> Nesta condição ideal, não haveria assimetria de poder entre os sujeitos, o convencimento se daria pelo melhor argumento, haveria ausência de alterações psicológicas que distorcessem o entendimento e os sujeitos estariam livres de qualquer coação interna ou externa.

A situação ideal de fala está intimamente ligada às condições de possibilidade do entendimento, que, de acordo com Alexy, podem ser divididas em três grandes grupos.<sup>198</sup> O primeiro grupo seria constituído pelas regras lógico-semânticas:

- a) A nenhum falante é lícito contradizer-se.
- b) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes.

O segundo grupo é formado pelas regras gerais de competência:

- c) A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.
- d) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso.

O terceiro conjunto de regras diz respeito às regras do discurso propriamente dito:

- e) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir, participar de discursos.
- f) É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
- g) É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
- h) Não é lícito impedir falante algum, por uma coação exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos acima.

---

<sup>196</sup> HABERMAS, Jürgen. **Agir Comunicativo e Razão Descentralizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 55.

<sup>197</sup> Ibid., p. 67.

<sup>198</sup> ALEXY, Robert. **Teoria da Argumentação Jurídica**: A teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica. São Paulo: Landy, 2001, p. 113.



Contudo, o próprio Habermas observa a existência de uma tensão entre a comunidade ideal de comunicação e a comunidade real, a qual é limitada no tempo e espaço, pela violência, ideologia, e não necessariamente produz consenso. Essas dificuldades poderiam ser superadas pela adequação do sujeito aos princípios ideais do discurso, que se concretizariam factualmente com o cumprimento das regras elementares inerentes à ação comunicativa, o conjunto de pressupostos que garantiriam uma comunicação não voltada para interesses egoísticos como condições de validade para os acordos intersubjetivos. Ele defende que seria a pressuposição do ideal que possibilitaria o consenso – acordo entre os sujeitos que ele denomina a *final opinion*. Neste sentido, Habermas segue o posicionamento de Apel:

Quem argumenta, sempre já pressupõe duas coisas: primeiramente uma comunidade de comunicação real, da qual ele mesmo se tornou membro através de um processo de socialização; e, em segundo lugar, uma comunidade de comunicação ideal que, em princípio, estaria em condições de entender adequadamente o sentido de seus argumentos e de avaliar definitivamente a verdade. O notável e dialético nesta situação reside, no entanto, no fato dele pressupor, de certa forma, a sociedade ideal na real, ou seja, como possibilidade real da sociedade real; embora ele saiba que (na maioria dos casos) a comunidade real, incluindo ele próprio, está longe de poder igualar-se a sociedade ideal de comunicação.<sup>199</sup>

Uma pergunta necessária frente ao que defende Habermas: nesta comunidade real de comunicação poderiam haver proposições verdadeiras?<sup>200</sup> Segundo o filósofo, a verdade não estaria vinculada a uma relação de exatidão com o mundo, e sim com a sua justificação:

[...] a orientação para a verdade vai assumindo então – como uma “qualidade imperdível” das afirmações – uma função regulativa irrenunciável para processos de justificação fundamentalmente falíveis, enquanto estes, também nos casos favoráveis, podem conduzir apenas à decisão sobre a aceitabilidade racional, mas não à verdade das afirmações.<sup>201</sup>

Para Habermas, aquilo que consideramos verdade é uma pretensão de validade que conferimos aos atos constativos, ou seja, é algo que provém da antiga concepção de que podemos fazer uma correlação exata entre aquilo que enunciamos e o mundo. De acordo com a teoria clássica da verdade como correspondência, a verdade de uma proposição estaria na sua fidelidade com aquilo que quer expressar. Esse critério seria falho pois essa representação

<sup>199</sup> APEL, Karl-otto. *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética: o problema de uma fundamentação racional na era da ciência*. In: **Estudos de Moral Moderna**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 155.

<sup>200</sup> Gostaríamos de ressaltar que não objetivamos aprofundar neste trabalho nossas análises acerca da teoria consensual da verdade de Habermas.

<sup>201</sup> HABERMAS, Jürgen. **Agir Comunicativo e Razão Descentralizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p.44.

é feita por meio da linguagem, e a veracidade de um proferimento ocorreria quando um falante, de fato, seguisse as regras constitutivas para a execução daquele ato de fala, regras que estariam implícitas no próprio discurso e ainda passíveis de justificação pelos falantes – em última instância, isso significa que a verdade é atingida quando se alcança um consenso que se baseia na força do melhor argumento. Habermas procura, portando, desviar o conceito de verdade para o nível pragmático.

#### 4.1.1 A Recusa de uma Instância Última de Fundamentação do Discurso

Qual seria o fundamento do conjunto de regras do discurso? Habermas se recusa a incluir na sua teoria uma instância de fundamentação última – ou ao menos afirma que não inclui –, por estar associada ao solipsismo kantiano, na medida em que adotar uma fundamentação última significaria um retorno à filosofia do sujeito.<sup>202</sup> Não seria mais necessário incluir um sujeito transcendental (do “eu penso”) ao sistema de categorias ou regras, porque a passagem das regras implícitas até sua explicitação demandaria apenas uma reconstrução intersubjetiva das competências lingüísticas dos falantes. Como já vimos anteriormente, enquanto Kant procurou desvendar as condições de possibilidade do conhecimento, Habermas se preocupou com as condições de possibilidade do entendimento, que consistem nas regras da gramática da linguagem.<sup>203</sup> É certo que seria problemática a

<sup>202</sup> Há uma intensa divergência entre Apel e Habermas quanto à fundamentação última do discurso. Apel acusa Habermas de incoerência ao empregar estruturas “quase-transcendentais” e uma “versão fraca” do princípio transcendental-pragmático, e defende que Habermas deveria ter recorrido a uma fundamentação última, válida *a priori*, e não ao mundo vivido. Estudaremos quais são esses princípios no próximo tópico, mas a título de explicação, adiantamos que Apel defende a impossibilidade da neutralidade do princípio do discurso (D), em virtude de seu conteúdo derivar do princípio moral (U) e decorrer da exigência do reconhecimento da igualdade de direitos e de co-responsabilidade dos participantes de um discurso ideal. (APEL, Karl-Otto. Fundamentação Normativa da “Teoria Crítica”: Recorrendo à Eticidade do Mundo da Vida? Uma Tentativa de Orientação Transcendental-pragmática: com Habermas, contra Habermas. In: **Com Habermas, Contra Habermas** – Direito, Discurso e Democracia. São Paulo: Landy, 2004, p. 23-77) Dutra explica que o transcendental estaria ligado ao *a priori*, que valeria para as condições da experiência, mas não ao entendimento. Enquanto que o saber das regras por parte dos falantes seria para eles *a priori*, a reconstrução desse saber seria uma atividade quase-empírica. Por isso Habermas prefere utilizar o termo “pragmática universal” e não transcendental, como o faz Apel. (DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e Consenso em Habermas: A Teoria Discursiva da Verdade, da Moral, do Direito e da Biotecnologia**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005, p. 27)

<sup>203</sup> Habermas toma emprestada a expressão “gramática da linguagem” de Wittgenstein, explicando que este utiliza a utiliza no sentido mais amplo de uma “gramática de formas de vida”, porque cada linguagem natural é “tecida” em relação a sua função de comunicação, com a articulação dos conceitos fundamentais das imagens de mundo e a estrutura social da comunicação de linguagem. (Cf. HABERMAS, Jürgen. **Agir Comunicativo e Razão Descentralizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 98) De acordo com Steuerman, Habermas adotou de Chomsky a idéia de uma “gramática universal” que torna a linguagem possível – ele supõe que todos os falantes estão equipados com o mesmo sistema universal inato de regras. Porém, Habermas critica Chomsky por conceber falantes monológicos, concepção derivada de uma visão cartesiana de sujeito. (STEUERMAN, Emilia. **Os Limites da Razão** – Habermas, Lyotard, Melanie Klein e a racionalidade. Rio de Janeiro: Imago, 2003, p. 54)

tentativa de fundamentar qualquer sistema, incluindo o sistema de regras do discurso. Como aponta Albert, o processo dedutivo de fundamentação leva a três resultados: um regresso ao infinito, a um círculo lógico ou a uma parada arbitrária. Essa tríplice alternativa foi denominada de Trilema de Münchhausen.<sup>204</sup> Os programas de fundamentação costumam alcançar a parada arbitrária, passando-se a considerar os últimos enunciados como auto-evidentes, auto-fundamentados. É quando a busca por fundamentação implica em dogmatismo, em uma suspensão em favor de verdades estabelecidas pela falta de opção frente à incapacidade de continuar. Albert conclui que também os princípios supremos da ética são sempre dogmaticamente estabelecidos. São questões metodológicas que Habermas tentou solucionar se valendo principalmente das contribuições de Wittgenstein, a partir da idéia de “seguir uma regra”, de Chomsky, com a noção de “competência lingüística”, e da pragmática transcendental de Karl Otto Apel.<sup>205</sup>

Há na teoria da ação comunicativa um abandono da busca pela observação dos fatos empíricos e se passa a refletir sobre as condições normativas do discurso. Habermas, seguindo Apel, distingue o chamado paradigma da demonstração lógico-formal, e o paradigma pragmático-transcendental de fundamentação última. O primeiro levaria sempre ao Trilema de Münchhausen, enquanto que o segundo é próprio da racionalidade filosófica e escaparia da regressão *ad infinitum*. A tese do falibilismo de Albert deveria pressupor um *a priori* que fundamente a crítica, pois se “tudo é duvidoso”, o próprio enunciado é contraditório. Ele cita o exemplo do enunciado “todos são mentirosos”, que suprime a sua própria pretensão de validade. A circunstância ocasionada por esses enunciados é chamada de contradição performativa.<sup>206</sup> Apel recorre a uma fundamentação última não dedutiva, que não pode ser questionada sem autocontradição performativa, ou seja, que se for refutada nega ao mesmo tempo as suas pretensões de validade. No lugar de axiomas inquestionáveis, Apel pretende que os sujeitos do discurso se questionem sobre o seu próprio ato de argumentar. A base do discurso não seria previamente estabelecida, e sim construída por meio da argumentação, constituindo uma nova forma de fundamentação calcada nas pretensões de validade da fala. O problema da fundamentação seria apaziguado na medida em que quem entra no discurso não

<sup>204</sup> Cf. ALBERT, Hans. **Tratado da Razão Crítica**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1976.

<sup>205</sup> HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987, p. 311.

<sup>206</sup> As autocontradições performativas ocorrem quando proferidos enunciados que afirmam justamente aquilo que negam, ou o contrário, negam aquilo que afirmam. Para compreendermos melhor, vamos observar alguns exemplos dados por Miroslav Milovic, que cita os seguintes proferimentos como autocontradições performativas: “1. Eu não existo; 2. Você não existe; 3. Eu não pretendo a compreensibilidade; 4. Eu não pretendo a verdade; 5. Eu me comprometi com o dissenso como fim do discurso; 6. Toda argumentação é uma aplicação da violência.” (MÍLOVIC, Miroslav. **Filosofia da Comunicação**: Para uma Crítica da Modernidade. Brasília: Plano, 2002, p. 191)

poderia negar intuitivamente, sob pena de cair em autocontradição performativa, o fato de que estas condições são inevitáveis. Não se poderia afirmar que é impossível convencer a não ser tentando convencer. Não se poderia afirmar que o discurso é impossível senão através do discurso. Percebe-se aqui a influência da idéia de performatividade de Austin, na medida em que são enunciados que fazem algo mais do que apenas descrever algo, mas criam entre os sujeitos o convencimento de que quem enuncia tais enunciados, está de fato comprometido com o contrário do que afirma, tem-se, portanto, uma construção de sentido diversa daquela que pareceria prevalecer inicialmente.

Habermas afirma que o sujeito não pode se esquivar da condição de que, mesmo que se entre no discurso para defender o argumento da ausência de um fundamento sólido, este estaria fazendo pressuposições inevitáveis enquanto argumentador. Ou seja, o questionador sempre pressupõe a verdade que nega, de modo que o sujeito nunca pode deixar desde sempre de estar dentro de uma situação comunicativa. Com isso, deixa-se de lado a busca incessante pelos princípios últimos de fundamentação em favor dessas pressuposições incontornáveis do discurso. Segundo Habermas, todos que entram no discurso devem fazer pressuposições, que são as próprias condições que possibilitam o entendimento, na medida em que a ética do discurso refere-se àqueles pressupostos da comunicação que cada um de nós intuitivamente tem que fazer sempre que quer participar seriamente de uma argumentação.<sup>207</sup> Claro que alguém pode entrar no discurso sem assumir o compromisso íntimo de cumprir os pressupostos, mas quem age assim, agiria na verdade usando o discurso apenas como instrumento de realização do seu projeto individual, visando seu sucesso e agindo assim estrategicamente.

#### 4.2 O Princípio do Discurso (D) e da Universalidade (U)

A teoria da ação comunicativa tenta reconstruir um modelo de integração social procurando escapar do paradigma da razão centrada no sujeito, diferindo em seu projeto quanto à práxis social marxista. A crítica feita é que a tradição marxista não teria transcendido a concepção de práxis ligada ao trabalho por uma interação simbolicamente mediada por meio da linguagem.<sup>208</sup> Segundo o ponto de vista habermasiano, a linguagem é concebida como

<sup>207</sup> HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la Acción Comunicativa** – Complementos e Estudios Previos. Madrid: Tecnos, 1989, p. 442.

<sup>208</sup> Iremos abordar o problema da relação entre trabalho e interação no último capítulo do nosso trabalho.

garantia da democracia, isto é, uma forma política derivada de um livre processo comunicativo dirigido a conseguir acordos consensuais em decisões coletivas. O processo discursivo que visa ao entendimento mútuo deveria estar na base de toda a interação, pois somente uma argumentação em forma de discurso permitiria o acordo de indivíduos quanto à validade das proposições e à legitimidade das normas resultantes. O que garantiria a ética do discurso seriam as condições presentes no mesmo, como o fato dos sujeitos possuírem a possibilidade de pleitear em condição de igualdade e de acordo com os princípios ideais da racionalidade comunicativa. Habermas reconhece que uma ética formada com base no consenso discurso é quase inalcançável, porém, não impossível. Dessa forma, os pressupostos da racionalidade comunicativa serviriam como uma idéia reguladora de uma ética pragmática.

Habermas fornece dois princípios que são complementares e orientam a argumentação no sentido ético. O primeiro é chamado de “princípio do discurso”, representado por (D), ao qual é colocado como uma condição anterior ao discurso. De acordo com (D): “São válidas as aquelas normas (e só aquelas normas) às quais todos os possíveis afetados por elas pudessem dar seu assentimento enquanto participantes de discursos racionais.”<sup>209</sup> Ou seja, só são válidas as normas que puderem ser assentidas por todos os participantes do discurso. Habermas é radical em afirmar que só sob esta condição é que as normas (jurídicas ou morais) provenientes do discurso são válidas. A adesão de todos significa também a sua participação integral na produção da norma, o que torna qualquer um competente para resgatar a sua pretensão de validade para assegurar a obediência.<sup>210</sup>

Enquanto o princípio (D) se refere ao processo de elaboração da norma, o princípio (U) refere-se às conseqüências de sua realização. Esse princípio não tem conteúdo como uma norma positivada, pois esta é uma tarefa histórica de cada sociedade. Tem o objetivo de ser apenas o método, o procedimento pelo quais as normas advindas do discurso são justificadas. Esse princípio de regulação da ética é chamado de (U), ou, “princípio de universalização”.<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> *Válidas son aquellas normas (y solo aquellas normas) a las que todos los puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes em discursos racionales.* (HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y Validez:** Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid: Trotta, 2005, p. 172)

<sup>210</sup> GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e Diferença:** Estado Democrático de Direito a partir do Pensamento de Habermas. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 138.

<sup>211</sup> Uma das influências de Apel foi justamente a idéia da necessidade de uma ética universal, pois estaríamos vivendo um momento que exige uma responsabilidade solidária a nível global, uma macro-ética. Para Apel, a ética se tornou possível com o domínio da técnica pelo *homo faber*, pela superação das anteriores barreiras instintivas, organicamente condicionadas, sua intervenção no meio natural por meio de ferramentas e principalmente sua mortífera ação armada contra animais e contra o próximo: isso tudo, já na idade mítica, parece ter levado ao surgimento da consciência moral no sentido da exigência de reparação, retribuição e reconciliação. Com base na retaguarda dessa consciência mítica de normas morais resultou, depois, no período-

Seguindo um critério de fundamentação da ética segundo normas, a retitude das ações entre os sujeitos diz respeito à retitude dessas ações em relação às normas vigentes. O princípio (U) informa que: “Toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de todo indivíduo, possam ser aceitas sem coação por todos os interessados.”<sup>212</sup> Esse princípio expressa a idéia de uma fundamentação discursiva da ética, informando que só podem reclamar validade das normas que encontrem ou possam encontrar assentimento de todos os participantes do discurso. Uma norma que não satisfaça esta condição não seria uma norma moral ou válida.<sup>213</sup> Claramente o princípio (U) reivindica o caráter de impessoalidade e universalidade do imperativo categórico de Kant, excluindo a criação monológica de normas e garantindo a expressão da vontade de todos. Uma norma justificada por este processo seria uma norma boa para todos os envolvidos.<sup>214</sup>

O que determinaria o caráter moral de uma norma de ação é que ela pudesse ser aceita como justa por qualquer um que a analisasse. A aceitação sobre a decisão teria que ser compartilhada não pela maioria, mas sim por todos. Assim, agiria eticamente quem age de acordo com uma norma que foi fruto de um procedimento de universalização desta conduta, decorrente do consenso de uma comunidade ideal de comunicação.<sup>215</sup> Ao se distanciar a normatividade de um mandamento moral subjetivo, vão existir duas consequências: a ação comunicativa se estabelece a partir de um discurso deontologicamente neutro, e as normas provenientes do discurso só existirão *a posteriori*, ou seja, serão o resultado do próprio processo argumentativo.

---

eixo das altas culturas euro-asiáticas, a passagem para a ética, no sentido das grandes religiões e da filosofia.”(Cf. APEL, Karl-Otto. **Estudos da Moral Moderna**. Petrópolis: Vozes, 1994.)

<sup>212</sup> HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 147.

<sup>213</sup> Klaus Günther afirma que é impossível a existência de uma norma perfeita e ressalta a sua deficiência em abranger todas as hipóteses de aplicação. Propõe uma versão “fraca” do princípio (U) de Habermas, expressa no seguinte enunciado: “Uma norma é válida se as consequências e os efeitos colaterais de sua observância puderem ser aceitos por todos, sob as mesmas circunstâncias, conforme os interesses de cada um, individualmente”. A vantagem desta versão mais fraca de (U) estaria na desistência da busca por saber exatamente qual norma seria aplicável em cada situação e sobre que características situacionais seriam relevantes para os interesses de todos os afetados. (GÜNTHER, Klaus. **Teoria da Argumentação no Direito e na Moral: Justificação e Aplicação**. São Paulo, Landy, 2004, pp. 67-68).

<sup>214</sup> Steuerman aponta o principal problema da tentativa de universalização da moral: “Ao aceitar a regra de universalização estaríamos então tentando impor nossas concepções (culturalmente dependentes etc.) a outros. Ao invés de um projeto de emancipação, ao aceitarmos tal regra estaríamos facilitando a imposição de “nossos” tipos ocidentais de racionalização sobre outras formas de conceber o mundo. A obra de Freud torna o problema mais difícil porque devemos conceber a possibilidade de estarmos trabalhando racionalmente para o projeto universalista da justiça quando, na verdade, estaríamos satisfazendo impulsos inconscientes e destruindo o respeito e reconhecimento do outro.” (STEUERMAN, Emilia. **Os Limites da Razão** – Habermas, Lyotard, Melanie Klein e a racionalidade. Rio de Janeiro: Imago, 2003, p. 131)

<sup>215</sup> DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e Consenso em Habermas: A Teoria Discursiva da Verdade, da Moral, do Direito e da Biotecnologia**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005, p. 168.

### 4.3 O Direito entre Facticidade e Validade

É na obra de 1992, que foi publicada no Brasil com o título *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*, que Habermas tenta unir a sua teoria procedimental do discurso ao Direito. A principal questão apresentada é: como o Direito pode ser legítimo recorrendo apenas à própria legalidade? Segundo o autor, a resposta a este problema estaria contida na resolução da tensão entre facticidade e validade, podendo o Direito atuar como uma amálgama entre a essas duas esferas, entre o mundo da vida e o sistema, impedindo a colonização do primeiro pelo segundo. Ele afirma que as ordens jurídicas modernas não poderiam tirar sua legitimação senão da idéia de autodeterminação, e que, com efeito, seria necessário que os cidadãos pudessem conceber-se, a qualquer momento, como os autores do Direito ao qual estão submetidos enquanto destinatários e co-responsáveis pelas suas decisões.<sup>216</sup> A tese defendida por Habermas é a de que não se pode supor que a fé na legalidade de um procedimento legitime-se por si mesma, pois a correção processual das etapas de formulação do Direito aponta para a base de validade do próprio Direito. Então, o que dá força à legalidade seria justamente a certeza de um fundamento racional que assegurasse a validade do ordenamento jurídico. Mas como poderia a legitimidade surgir da legalidade? Somente à medida que a legalidade é resultado da criação discursiva e reflexo da opinião e vontade dos membros de uma comunidade jurídica.

De acordo com Habermas, a pergunta pela legitimidade da ordem legal não obtém resposta adequada quando se apela para uma racionalidade jurídica autônoma, isenta da moral. Para Max Weber, as ordens estatais ocidentais seriam desdobramentos da “dominação legal”, do uso legal da força, e o Direito aquilo que o legislador produz através de um procedimento específico. Dessa forma, o Direito teria uma racionalidade<sup>217</sup> própria que independeria da moral, da tradição ou carisma. Em última instância o Estado de direito receberia sua legitimidade, não da forma democrática da formação da vontade política, mas de premissas relativas ao exercício legal do poder político, tais como da estrutura abstrata de

<sup>216</sup> HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y Validez**: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid: Trotta, 2005, p. 616.

<sup>217</sup> Segundo Habermas, o termo “racionalidade” teria sido usado por Weber para definir a atividade econômica capitalista de tráfego social regido pelo Direito privado burguês ligada à dominação burocrática, estando também ligada à ampliação dessa esfera que fica submetida aos critérios de decisão racional. (HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 1968, p. 45) Sobre esta temática confira ainda: WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982; WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1987; WEBER, Max. **Ciência e Política**: duas vocações. São Paulo: Martin Claret, 2006; FREUND, J. **Sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000; MERTON, R. **Sociologia: Teoria e Estrutura**. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

regras que caracterizam o sistema de leis, da autonomia da administração da justiça, assim como da vinculação da administração à lei e a estrutura racional da administração (com a continuidade e tramitação por escrito de assuntos oficiais, a organização de um sistema de competências, hierarquia de cargos, etc.).<sup>218</sup>

Weber teria interpretado o atrelamento do Direito à moral, segundo Habermas, como uma ameaça à sua racionalidade, e discorda dessa posição afirmando que o Direito é moral na medida em que é produzido sob as condições de uma argumentação racionalmente moral. Neste sentido, uma teoria discursiva do Direito explicaria essa legitimidade com ajuda de procedimentos e pressupostos comunicativos institucionalizados, que por sua vez se tornam jurídicos.<sup>219</sup> Não haveria uma identificação intrínseca entre legalidade e legitimidade, de modo que a legalidade não produz legitimidade *de per se*, mas poderia ser obtida através da legalidade na medida em que fosse resultado do entrelaçamento entre os processos jurídicos e uma argumentação moral que obedece à sua própria racionalidade procedimental. Assim, para Habermas, a legitimidade surge da legalidade à medida que a juridicidade incorpora a dimensão da moralidade.

A relação entre legitimidade e legalidade explicitaria o nexos interno ante a soberania popular (que exige o entendimento mútuo) e os direitos subjetivos ou direitos humanos (que permitem o agir orientado pelo interesse privado), e, portanto, entre autonomia pública e privada. O princípio da soberania do povo possibilitaria o estabelecimento de procedimentos que, a partir de suas características democráticas, fundamentariam a suposição de resultados legítimos. Esse princípio se expressaria nos direitos à comunicação e à participação política, que protegeriam a autonomia pública dos cidadãos. Em contraposição a isso, aqueles direitos humanos clássicos que garantiriam aos membros da comunidade jurídica vida e liberdade privada para seguir os seus projetos pessoais, fundamentariam a soberania que tornaria legítimas as normas a partir de si mesmas. Habermas propõe um modelo de política deliberativa baseada no discurso, o qual faz recair a carga de expectativas normativas sobre os procedimentos democráticos e a infra-estrutura seria um espaço político alimentado por fontes espontâneas.<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup> HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y Validez**: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid: Trotta, 2005, p. 138.

<sup>219</sup> Ibid., p. 497.

<sup>220</sup> HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y Validez**: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid: Trotta, 2005, p. 634.



Até as *Tanner Lectures*<sup>221</sup>, Habermas defendia uma relação de co-originariedade entre Direito e moral, onde sua origem é simultânea, declinando-se posteriormente em favor de uma complementação recíproca:

O Direito positivo, através da componente de legitimidade que representa a validade do Direito, conserva um referencial à moral. Mas esta referência à moral não nos deve levar a por a moral em cima do Direito no sentido de uma hierarquia entre duas ordens normativas. A idéia de uma *hierarchia legum* pertence ao mundo do Direito pré-moderno. A moral autônoma e o Direito positivo, remetido estruturalmente a este último pela necessidade de se justificar, guardam entre si uma relação de complementariedade.<sup>222</sup>

Nessa relação de complementação recíproca, ao mesmo tempo em que o Direito e a moral podem se originar simultaneamente, haveria um condicionamento da ordem jurídica a uma esfera moral superior que a legitima<sup>223</sup>, sendo a validade inerente ao Direito falível e sempre aberta a problematização pela sociedade através do discurso: “O Direito só pode manter-se como legítimo se os cidadãos saem de seu papel de sujeitos jurídicos privados e adotam a perspectiva de participantes em processos de entendimento acerca das regras de sua convivência.”<sup>224</sup> Segundo Moreira, Habermas não acredita que a moral seja capaz de garantir a integração da sociedade, e por isso, atribui ao Direito o papel de intervir como *Medium*, estabilizando a tensão entre a facticidade dos procedimentos jurídicos e a validade desses procedimentos, confrontando-os ao contexto histórico de cada sociedade. Enquanto pessoa

<sup>221</sup> As *Tanner Lectures on Human Values* são conferências dedicadas à filosofia moral e às humanidades, sendo patrocinadas por um fundo administrado pelo *Humanities Center* da Universidade de Utah, ao qual estão associadas várias importantes universidades dos EUA e da Inglaterra, tais como, Oxford, Cambridge, Harvard, Princeton, Yale, Stanford. Já teve entre seus conferencistas Saul Bellow, Harold Bloom, Stanley Cavell, Jon Elster, Michel Foucault, Clifford Geertz, Barbara Herman, Stuart Hampshire, Richard Hare, Christine Korsgaard, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum, Thomas Nagel, Derek Parfit, Octavio Paz, John Rawls, Salman Rushdie, Amartya Sen, Georg Von Wright e Jürgen Habermas, que ministrou suas palestras entre 1986-87, na Harvard University. Em Português, as *Tanner Lectures* de Habermas foram publicadas na obra “Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade” e também na seguinte publicação: HABERMAS, Jürgen. **Direito e Moral**. Lisboa: Piaget, 1992.

<sup>222</sup> *El derecho positivo, a través de la componente de legitimidad que representa la validez del derecho, conserva una referencia a la moral. Pero esta referencia a la moral no debe llevarnos a poner la moral por encima del derecho en el sentido de una jerarquía entre dos ordenes normativos. La idea de una hierarchia legum pertenece al mundo del derecho premoderno. La moral autónoma y el derecho positivo, remitido estructuralmente este último a la necesidad de justificarse, guardan más bien entre si una relación de complementariedad.* (HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y Validez**: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid: Trotta, 2005, p. 171) Encontramos também em Hobbes a necessidade de uma relação complementar entre direito e moral. Ele afirma que o direito natural é liberdade de usar seu poder para a preservação de sua vida (*Jus naturale*), mas só depois de instituído o Estado que a lei (*Lex*), na medida em que é ordem do Estado e o poder soberano obriga os homens a obedecer-lhe, funda um estado de moralidade entre os indivíduos que não existia quando da anterior guerra de todos contra todos. (HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 101)

<sup>223</sup> MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do Direito em Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004, p. 149.

<sup>224</sup> *El derecho sólo puede mantenerse como legítimo si los ciudadanos salen de su papel de sujetos jurídicos provados y adoptan la perspectiva de participantes e procesos de entendimiento acerca de las reglas de su convivencia.* (HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y Validez**: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid: Trotta, 2005, p. 660)

moral, o sujeito encontrar-se-ia sob o domínio da cultura, tendo como referência os valores sociais pelos quais age e segundo seus interesses. Por pertencer simultaneamente à esfera da cultura e ser institucional, o Direito teria a capacidade de compensar as fragilidades morais do indivíduo, retirando-lhe o fardo das decisões individuais acerca da justiça e oferecendo-lhe a intersubjetividade como alternativa. Seria sob a tutela do ordenamento jurídico que a pessoa moral se livraria do fardo de decidir monologicamente e poderia decidir universalmente.<sup>225</sup> Assim, o critério de Justiça seria transferido, por meio do Direito, para o momento de formalização institucional da validade das normas, irradiando a moralidade para todas as esferas da ação humana. Seria função do Direito agir como *medium* de integração social, cabendo-lhe evitar ações moralmente inadmissíveis e estratégicas, além de solucionar os conflitos de forma democrática. Seria ainda encarregado de barrar os excessos do sistema econômico e político, porque ao mesmo tempo em que regularia estas esferas, controlaria as expectativas dos sujeitos no mundo da vida.

Para Habermas, o nexó interno entre democracia e Estado de direito consiste no fato de que os cidadãos só podem fazer uso adequado da sua autonomia pública se forem suficientemente independentes em virtude de uma autonomia privada que seja uniformemente assegurada, e de que só poderão usufruir uniformemente da autonomia privada se fizerem um emprego adequado dessa autonomia política. Faz parte do exercício dessa autonomia o pressuposto de que os cidadãos se entendam como autores do Direito a que estão submetidos como destinatários. Essa idéia de autolegislação inspiraria um processo de formação de uma vontade democrática na qual seria possível evitar a dominação política através de uma base ideologicamente neutra de legitimação.<sup>226</sup> Mas para que os sujeitos se entendam não só como destinatários das leis, seria necessária a proteção a categoria dos direitos à comunicação e a participação política, que garantiriam o processo de formação da opinião e do exercício da autonomia política. O princípio que unifica esse ideal democrático de autonomia, que seria decorrente da institucionalização jurídica do princípio do discurso, é chamado por Habermas de princípio da democracia. Ele significaria que somente poderiam pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os sujeitos do direito em um processo de normatização discursiva.<sup>227</sup> Como pudemos observar, a teoria da ação comunicativa de Habermas procura formular apenas as condições necessárias segundo as quais os sujeitos poderiam entender-se e solucionar seus problemas, na medida em que as

<sup>225</sup> MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do Direito em Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004, p. 180.

<sup>226</sup> HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y Validez**: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid: Trotta, 2005, p. 194.

<sup>227</sup> Ibid., p. 193.

democracias contemporâneas poderiam estabelecer consensos vinculantes, racionais e oriundos da livre discussão entre os cidadãos.

#### **4.4 A Teoria da Argumentação Jurídica como Radicalização da Ética Procedimental Habermasiana.**

Se há bem poucos anos alguém se referisse à arte ou técnica da argumentação, como um dos requisitos essenciais à formação do jurista, suscitaria sorrisos irônicos e até mordazes.<sup>228</sup>

(Miguel Reale)

Após *Facticidade e Validade*, a teoria da ação comunicativa se tornou indissociável do Direito, já que os resultados dos discursos deveriam ser institucionalizados juridicamente, garantindo sua legitimidade e a exigência de concretização. Essa união talvez tenha sido facilitada em decorrência da própria natureza retórica do Direito, pois a argumentação é uma atividade indispensável à atividade jurídica, sem ela os juízes, em geral, e principalmente as cortes constitucionais, estariam fadados a cumprirem dogmaticamente a Lei, e haveria um retrocesso ao método clássico da Escola da Exegese, que defendia uma interpretação literal do texto legal. Os princípios constitucionais e o próprio funcionamento do Direito estariam mitigados se não fosse possível conferir boas razões para lhes servir como fundamento ao serem reivindicados os direitos. Diante deste contexto, surge na segunda metade do século XX a teoria da argumentação jurídica, com o objetivo de propor mecanismos de controle sobre a racionalidade do discurso jurídico, possibilitando que as decisões jurídicas sejam pautadas por critérios seguros frente à complexidade dos casos concretos. A teoria da argumentação jurídica, como queremos demonstrar, constitui uma radicalização da teoria da ação comunicativa de Habermas.

De forma sucinta, a função da teoria da argumentação jurídica consiste em evitar arbitrariedades nas decisões jurídicas, oferecendo uma alternativa para a questão das várias possibilidades de aplicação do Direito, explicitada por Kelsen desde a sua *Teoria Pura do Direito*.<sup>229</sup> Kelsen, pensador da Escola de Viena, falava em uma indeterminação do sujeito frente aos seus atos jurídicos, à possibilidade de escolher entre vários caminhos de fundamentação, interpretação e soluções diferentes. O Direito formaria uma moldura dentro

<sup>228</sup> REALE, Miguel. Lições **Preliminares de Direito**. São Paulo: Saraiva, 2002, p.88.

<sup>229</sup> ALEXY, Robert. **Teoria da Argumentação Jurídica**: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica. São Paulo: Landy, 2005, p. 53.

do qual estariam contidas as várias possibilidades de aplicação.<sup>230</sup> Dessa relativa incerteza frente aos casos concretos surge um dos grandes problemas da metodologia jurídica atualmente, que é o de garantir que as decisões jurídicas sejam fundamentadas racionalmente mesmo quando Direito positivo não oferece uma solução imediata e satisfatória para o caso concreto. Há ainda a dificuldade – anterior a esta última, mas com repercussões diretas na práxis jurídica – de o Direito não ser primordialmente uma ciência empírica. Enquanto que nas ciências naturais, o objeto de estudo geralmente pode ser mensurado, pesado, quantificado, verificado pela experiência sensorial, a Ciência do Direito trata da norma, do dever-ser, de modo que a dogmática jurídica envolve conceitos, regras e princípios na solução das suas controvérsias. Mas se a Ciência jurídica não engloba verificação empírica, qual seriam seus critérios de verdade e segurança? A tendência aprofundada durante a modernidade é a de desenvolver cada vez mais mecanismos que permitam a ação dos juristas em função de uma técnica objetiva, que possibilitem maior grau de imparcialidade à produção e aplicação do Direito. Os melhores candidatos para essa função seriam os cânones do Direito (métodos de interpretação da norma jurídica), mas da sua utilização decorreriam algumas dificuldades. Os resultados poderiam variar a depender do intérprete, existiriam muitos cânones e não haveria hierarquia entre os mesmos. Apesar das deficiências, os cânones apresentam uma lógica interna importante para as decisões jurídicas. A Tópica de Viehweg e a Nova Retórica, de Chäim Perelman, representaram um avanço, mas não teriam estabelecidos procedimentos que garantissem um adequado nível de segurança jurídica e por não dar a devida importância aos elementos formais do ordenamento jurídico, enquanto um sistema dinâmico de normas produzido pelo Estado. Neste sentido, a obra *Facticidade e Validade* de Habermas é uma referência para que as teorias pós-positivistas tentem se adequar as exigências da hipercomplexidade sem abandonar a pretensão de racionalidade, a participação dos cidadãos e do Estado, que institucionaliza as decisões.

Uma teoria da argumentação jurídica seria útil principalmente em casos como o de Elmer (Riggs *versus* Palmer), citado por Dworkin, que é paradigmático ao demonstrar a dificuldade em manter uma fundamentação racional frente a casos controversos (*hard cases*). Elmer assassinou o avô por envenenamento em Nova York, no ano de 1882. Sabia que o testamento o deixava a maior parte dos seus bens, e desconfiava que o velho, que voltara a se casar havia pouco, pudesse alterar o testamento e deixá-lo sem nada. O crime de Elmer foi descoberto e ele foi considerado culpado e condenado a alguns anos de prisão. Estaria ele

---

<sup>230</sup> KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 390.

legalmente habilitado para receber a herança que seu avô lhe deixara no último testamento? A lei de sucessões da época não explicitava nada sobre o direito de herança na hipótese do herdeiro assassinar o testador. A maioria dos juízes da mais alta corte de Nova York decidiu em acordo com a lei; o único voto dissidente foi do juiz Gray, que defendia que o testador teria conhecimento e assumiu a responsabilidade por todas as cláusulas do testamento ao estipulá-las.<sup>231</sup> Além disso, se Elmer perdesse a herança por causa do assassinato, estaria sendo duplamente punido por seu crime (*bis in idem*).<sup>232</sup> Esse tipo de caso controverso não é incomum, e revela como é complexo decidir quando há conflito entre a esfera jurídica e a moral, e se torna ainda mais difícil quando há anomia – um problema ligado àquele enfrentado por Kant e Arendt ao estudarem a faculdade do juízo, que diz respeito ao decidir sobre um caso particular sobre o qual não há uma regra geral a qual se possa subsumir. A seguir, vamos abordar os aspectos mais relevantes daquele que ficou conhecido como modelo padrão de teoria da argumentação jurídica, elaborado por Alexy.

#### 4.3.1 Teoria da Argumentação Jurídica de Robert Alexy

A construção da teoria do discurso jurídico racional de Alexy foi fortemente influenciada por Kant e Habermas, em especial pela característica de ser uma teoria que busca estabelecer um conjunto de procedimentos lingüístico-formais aos quais os sujeitos devem se adequar, tal como a teoria da ação comunicativa. Alexy partiu do reconhecimento de que o jurista não decide exclusivamente com base na capacidade de extrair logicamente conclusões válidas (silogismo jurídico), mas deve julgar mesmo na ausência desses pressupostos lógicos, naqueles casos em que não é claro o método que utilizará para argumentar racionalmente – exigência que no caso do judiciário, decorre do princípio da proibição do *non liquet*. A decisão judicial nestes casos complexos é dificultada pela abrangência interpretativa que é própria ao ordenamento jurídico, sendo pautada primordialmente segundo a razão prática e pelos princípios gerais de Justiça. Por isso o principal objetivo da elaboração de uma teoria da argumentação para o Direito é encontrar uma forma de manter a racionalidade do discurso

<sup>231</sup> DWORKIN, Ronald. **O Império do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 20.

<sup>232</sup> Com o art. 1.814 do Código Civil de 2002, foi disposto no ordenamento jurídico brasileiro a exclusão da sucessão aos herdeiros ou legatários que houverem sido autores, co-autores ou partícipes de homicídio doloso, ou tentativa deste, contra a pessoa de cuja sucessão se tratar, seu cônjuge, companheiro, ascendente ou descendente.

jurídico, conferindo o máximo de segurança às decisões jurídicas.<sup>233</sup> Embora a aplicação das regras do discurso não leve a segurança de sua efetividade, mas a uma considerável redução de sua irracionalidade.<sup>234</sup> A teoria da argumentação jurídica constitui, de certo modo, uma busca por uma objetividade na prescrição de normas ou condutas que possam ser aceitas indiscriminadamente e sem coação por todos aqueles que participem do discurso, e que ao mesmo tempo possam ser universalizáveis – nesse ponto, fica clara a influência do formalismo e do princípio da universalização (U) de Habermas.

Alexy retoma a difícil questão sobre a possibilidade de a moral ser racionalizada, aproximando o problema especificamente do Direito, ao qual a mesma pergunta repercute indiretamente: é possível uma argumentação jurídica racional? Obter uma resposta satisfatória seria bastante útil nas decisões que se tornam complexas por envolverem o conflito entre princípios, normas e valores. Da própria argumentação jurídico racional dependeriam o caráter científico do Direito, mas também a legitimidade das decisões judiciais.<sup>235</sup> A racionalidade de um discurso prático poderia ser mantida ao serem cumpridas as condições expressas por um sistema de regras ou procedimentos, tal como aquele pressuposto por Habermas em sua situação ideal de fala. Assim como na teoria da ação comunicativa, a racionalidade do discurso se definiria pelo conjunto dessas regras do discurso, pois, o critério de racionalidade não se referiria uma verdade ontológica, mas a um critério de “correção” do agir conforme estas regras. Nesse sentido, a racionalidade deveria ser entendida enquanto “racionalidade comunicativa”. A teoria da verdade como correspondência, dentre suas várias formulações, seria então superada, na medida em que o critério da verdade não é mais a correspondência entre a asserção e uma realidade exterior ao sujeito, mas construída discursivamente entre os sujeitos. Como afirma Alexy: “[...] a verdade não está no mundo, é uma produção cultural humana subordinada à refutabilidade (falibilidade) e que por ser histórica, pode ser negada e substituída por um novo argumento racional que lhe sirva enquanto fundamento.”<sup>236</sup>

A argumentação jurídica é vista por Alexy como um caso especial da argumentação prática geral.<sup>237</sup> A tese do caso especial, como ele a denomina, não significa que a argumentação jurídica esteja subordinada imediatamente à moral, mas que embora distintos, o

<sup>233</sup> ATIENZA, Manuel. **As Razões do Direito**: Teoria da Argumentação Jurídica – Perelman, Toulmin, Maccormick, Alexy e outros. São Paulo: Landy, 2002, p. 171.

<sup>234</sup> ALEXY, Robert. **Teoria da Argumentação Jurídica**: A Teoria do Discurso racional como Teoria da Justificação Jurídica. São Paulo: Landy, 2005, p. 301.

<sup>235</sup> Ibid., p. 5.

<sup>236</sup> ALEXY, Robert. **Teoria da Argumentação Jurídica**: A Teoria do Discurso racional como Teoria da Justificação Jurídica. São Paulo: Landy, 2005, p. 19.

<sup>237</sup> Ibid., p. 209.

Direito e a Moral são complementares entre si e o discurso jurídico está limitado pelas fontes de produção do Direito toleradas pelo Estado, quais sejam, a Lei, o precedente e a dogmática jurídica. A argumentação jurídica seria vinculada a quatro níveis de limitação: ao discurso prático geral, ao procedimento legislativo, ao discurso jurídico e ao procedimento judicial.<sup>238</sup> Mas, mesmo estes vínculos, concebidos como um sistema de regras, princípios e procedimento, seriam incapazes de levar a um resultado preciso. As regras do discurso serviriam então para que se pudesse contar com um mínimo de racionalidade. Assim, ter-se-ia uma decisão aproximadamente correta:

A explicação do conceito de argumentação jurídica racional se dá nesta investigação mediante a descrição de uma série de regras a serem seguidas e de formas que devem ser adotadas pela argumentação para satisfazer a pretensão que nela se formula. Se uma discussão corresponde a essas regras e formas, o resultado alcançado pode ser designado como “correto”. As regras e formas do discurso jurídico constituem por isso um critério de correção para as decisões.<sup>239</sup>

Embora o discurso jurídico esteja circunscrito às regras da razão prática geral, Alexy afirma que é necessária a formulação de regras próprias à atividade da argumentação jurídica. Para compreendermos como Alexy estabelece o conjunto de procedimentos da sua teoria da argumentação jurídica, destacaremos a seguir as principais regras<sup>240</sup> que tornariam racional o discurso jurídico:

As regras fundamentais:

- (1.1) Nenhum falante pode contradizer-se.
- (1.2) Todo falante só pode afirmar aquilo em que ele mesmo acredita.
- (1.3) Todo falante que aplique um predicado F a um objeto A deve estar disposto a aplicar a F também a qualquer objeto igual a A em todos os aspectos relevantes.
- (1.3') Todo falante só pode afirmar os juízos de valor e de dever que afirmaria dessa mesma forma em todas as situações em que afirme que são iguais em todos os aspectos relevantes.
- (1.4) Diferentes falantes não podem usar a mesma expressão com significados diferentes.

As regras da razão:

---

<sup>238</sup> ALEXY, Robert. **Teoria da Argumentação Jurídica**: A Teoria do Discurso racional como Teoria da Justificação Jurídica. São Paulo: Landy, 2005, p. 30.

<sup>239</sup> Ibid., p. 280.

<sup>240</sup> Ibid., p. 283-285.

(2) Todo falante deve, se lhe é pedido, fundamentar o que afirma, a não ser que possa dar razões que justifiquem negar uma fundamentação.

(2.1) Quem pode falar, pode tomar parte no discurso.

(2.2) (a) Todos podem problematizar qualquer asserção.

(b) todos podem introduzir qualquer asserção no discurso.

(c) todos podem expressar suas opiniões, desejos e necessidades.

A regra da carga da argumentação:

(3.1) Quem pretende tratar uma pessoa A de maneira diferente da pessoa B está obrigado a fundamentá-lo;

(3.2) Quem ataca uma proposição ou uma norma que não é objeto da discussão, deve dar uma razão para isso;

(3.3) Quem aduziu um argumento, está obrigado a dar mais argumentos em caso de contra-argumentos;

(3.4) Quem introduz no discurso uma afirmação ou manifestação sobre suas opiniões, desejos ou necessidades que não se apresentem como argumento a uma manifestação anterior, tem, se lhe for pedido, de fundamentar por que tal manifestação foi introduzida na afirmação.

As regras de transição:

1. Para qualquer falante e em qualquer momento é possível passar a um discurso teórico (empírico);

2. Para qualquer falante e em qualquer momento é possível passar a um discurso de análise da linguagem;

3. Para qualquer falante e em qualquer momento é possível passar a um discurso de teoria do discurso.

Vemos então, nesse conjunto de regras, um reflexo da teoria da ação comunicativa de Habermas, a qual foi para Alexy um modelo de racionalização do discurso prático geral e uma das principais influências para a elaboração de um discurso racional especificamente jurídico. Outros pensamentos que propõem mecanismos de promoção da segurança das decisões jurídicas – ou que ao menos apresentam elementos para tal – frente aos casos complexos têm surgido, como por exemplo, o que parte da crítica ao positivismo jurídico feita por



Dworkin.<sup>241</sup> Apesar das variadas críticas, devemos reconhecer que teorias procedimentais, tais como as de Habermas e Alexy, contribuem para os debates acerca da articulação entre moral, política e Direito, permanecendo como uma das principais vertentes da filosofia contemporânea.

A seguir, passaremos à última parte do nosso trabalho, que no contexto do que já apresentamos, pode ter talvez maior relevância neste trabalho, e para o debate sobre o estudo da relação entre os pensamentos de Hannah Arendt e Habermas. De um lado, temos as críticas dos dois filósofos ao modelo de democracia liberal e o discurso intersubjetivo enquanto elos principais que os une, do outro, o desenvolvimento de modelos de resgate da política que se contrapõem em vários pontos. Daí a pergunta que permeia nosso trabalho e que se mostra no encontro entre os dois pensamentos nesta parte final: Qual o lugar da política? Seria o de uma ética do amor ao mundo ou de uma ética procedimental? Se bem que poderíamos fazer ainda uma pergunta mais contundente: seria de alguma destas éticas, ou de qualquer outro modelo ético? Arendt opta pela restauração de uma ética republicana seguindo os moldes da antiguidade grega clássica, calcando a renovação da política neste arquétipo, enquanto que Habermas prefere um modelo procedimental de democracia, acreditando na possibilidade dos indivíduos alcançarem um nível de racionalidade que os permita discutir em situação de igualdade, institucionalizando seus consensos. Partiremos inicialmente da compreensão de Arendt acerca dos conceitos de poder e violência, passando à crítica de Habermas a esta dicotomia e às conseqüências que ele acredita advir desta distinção. O ensaio *O Conceito de Poder em Hannah Arendt*, de Habermas, nos auxiliará enquanto uma ponte necessária para a

---

<sup>241</sup> Dworkin desenvolve seu pensamento de modo bem diverso do jurista de Kiel, levando em conta, sobretudo, o giro hermenêutico empreendido por Heidegger e Gadamer. A orientação do decidir humano estaria submetida à orientação e limites de uma pré-compreensão inscrita na consciência histórica do sujeito, que Dworkin representa através da metáfora do “Juiz Hércules”. Ele descreve a figura ideal de um magistrado com capacidade e paciência sobre-humanas, capaz de decidir de maneira criteriosa e íntegra, através de uma interpretação construtiva do ordenamento jurídico em sua integralidade, considerando também a leitura da sociedade quanto aos princípios envolvidos no caso. (Cf. DWORKIN, Ronald. **Levando os Direitos a Sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 179) Dentro dos limites da história e da moralidade de uma sociedade estaria circunscrita a única resposta certa para cada caso, contendo as ponderações de princípios que melhor corresponderiam com a Constituição, as regras de direito e os precedentes; embora Dworkin reconheça que não se encontrou nenhum procedimento que mostre necessariamente apenas uma resposta correta. No ensaio *Sistema Jurídico, Principios Jurídicos y Razón Práctica*, Alexy apresenta suas objeções à tese dworkiana da existência de uma única resposta correta para um caso controverso – o ensaio foi apresentado na IV Jornada Internacional de Lógica e Informática Jurídica, ocorrida em *San Sebastián*, em Setembro de 1988. Confira no seguinte site: [www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12471730982570739687891/cuaderno5/Doxa5\\_07.pdf](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12471730982570739687891/cuaderno5/Doxa5_07.pdf) Alexy defende que é próprio da decisão jurídica uma multiplicidade de opções, e que a escolha deve ser pautada segundo os critérios de correção do discurso. (ALEXY, Robert. *Sistema Jurídico, Principios Jurídicos y Razón Práctica*. In: **Doxa**, v. 5, 1988, pp. 139-151)

análise da controvérsia que essencialmente se dá entre o sentido da ação e do poder, entre a política e o seu próprio fundamento.

### PARTE III

#### CAPÍTULO V. A RELAÇÃO ENTRE AÇÃO E PODER NAS ÉTICAS DE HANNAH ARENDT E HABERMAS: QUAL O LUGAR DA POLÍTICA?

Após tecermos sucintamente um esboço da interpretação acerca da modernidade nos pensamentos de Hannah Arendt e Habermas, de discutirmos seus conceitos de esfera pública e modelos de ética, devemos fazer considerações sobre os pontos em comum e possíveis divergências. Podemos observar em ambas as filosofias a presença dos conceitos de ação, consenso e poder, enquanto elos que as unem e ao mesmo tempo o que as mantêm distantes. Neste capítulo vamos analisar em que medida estes elementos expressam o mesmo significado, se possuem alguma correlação ou se não possuem uma maior afinidade conceitual. Trataremos no primeiro tópico da distinção feita por Arendt entre poder e violência, e no segundo das críticas feitas por Habermas a essa dicotomia, procurando investigar em quais aspectos as duas teorias são capazes de oferecer subsídios para a compreensão da política. Entretanto, nossa intenção neste último capítulo é ir além destes conceitos, procurando o “sentido” do resgate da política empreendido por estes autores, e ao fazermos isso, de certa forma estaremos constatando o próprio estado atual do pensamento e da auto-compreensão do homem perante o mundo e o outro. Este embate de idéias torna possível entendermos um pouco mais qual o lugar da política, como ela se manifesta, o que ela pode oferecer e seus limites.

Habermas acusa Arendt de ter formulado um conceito de esfera pública que excluiria as formas de dominação presentes no mundo da vida. Afirma que a escolha por tomar como modelo a *polis* traria para a sua tentativa de crítica alguns dos problemas encontrados na interpretação clássica da política. Basicamente são três as deficiências apontadas por Habermas como inerentes ao conceito de político de Hannah Arendt: a) a exclusão de todos os elementos estratégicos da esfera política, ao defini-los como violência; b) o isolamento da política dos contextos econômicos e sociais na qual está inserida através do sistema administrativo; c) a não compreensão das manifestações da violência estrutural.<sup>242</sup> Como destacaremos, o fato de algumas das críticas de Habermas serem válidas não o exime de ter criado uma teoria que padece de alguns dos mesmos males que critica. Portanto, falar do resgate da política nesta última etapa do nosso trabalho terá o sentido de abordar algumas das

---

<sup>242</sup> HABERMAS, Jürgen. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Org.). In: **Habermas**. São Paulo: Ática, 1980, p. 110.

críticas envolvidas às tentativas de Arendt e Habermas, procurando verificar onde/se tais filosofias se tocam, ou seja, trataremos de tentar visualizar os horizontes que limitam tais teorias sobre o político.

### 5.1 A Distinção Arendtiana entre Poder e Violência.

A forma extrema de poder é o Todos contra Um, a forma extrema da violência é o Um contra Todos.<sup>243</sup>

(Hannah Arendt)

No início do texto de *Sobre a Violência*, escrito entre os anos de 1968 e 1969, Arendt afirma que suas reflexões foram motivadas pelos eventos e debates em torno das guerras e revoluções do século XX – a rebelião estudantil, os confrontos raciais nos Estados Unidos, o temor de uma guerra nuclear, a guerra do Vietnã, etc. –, ressaltando que o desenvolvimento técnico para o implemento da violência alcançou tal patamar que nenhum objetivo político poderia justificar seu uso. Arendt parece surpresa ao constatar que a violência raramente tenha sido escolhida como objeto de consideração especial na história do pensamento e percebe um consenso entre os teóricos da política, da esquerda à direita, tais como Marx, Weber, Mao Tsé-Tung, Bertrand de Jouvenel, no sentido de considerar a violência a flagrante manifestação do poder. A seguinte frase de Charles Wright Mills sintetiza o entendimento que Arendt quer rechaçar: “Toda a política é uma luta pelo poder; a forma básica do poder é a violência.”<sup>244</sup> E não só haveria uma confusão entre os termos violência (*violence*) e poder (*power*), mas também com relação às palavras-chave vigor (*strenght*), força (*force*) e autoridade (*authority*), daí ela pensar ser triste o estado da ciência política em sua época.

Embora reconheça que esses conceitos não são estanques e que freqüentemente encontram-se entrelaçados no mundo real, distingue o vigor como a característica do individual, que se ligaria a um objeto ou pessoa, e que prova a si mesma na relação com outras coisas ou pessoas: “Em seu uso corrente, quando falamos de um “homem poderoso” ou de uma “personalidade poderosa”, já estamos usando a palavra “poder” metaforicamente; aquilo a que nos referimos sem a metáfora é o “vigor” (*strenght*).”<sup>245</sup> Mesmo o vigor do indivíduo mais forte sempre poderia ser sobrepujado pelos muitos que entram em acordo com

<sup>243</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 35.

<sup>244</sup> *All politics is a struggle for power; the ultimate kind of power is violence*. (MILLS, Charles Wright. **The Power Elite**. New York: Oxford University Press, 1956, p. 171)

<sup>245</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 36.

o propósito de arruinar seu vigor. Já a força seria um meio de coerção e deveria ser reservada a indicar as “forças da natureza” ou à “força das circunstâncias” (*la force des choses*).<sup>246</sup> Possuiria autoridade aquele recebe reconhecimento inquestionável e obediência por aqueles a quem se pede que obedeçam, numa situação onde não são necessárias nem a coerção nem a persuasão (*péithein*). Não havia na Grécia antiga tal conceito, que tem origem romana, distinguindo-se entre a *auctoritas*, que pertencia ao senado, e a *potestas*, que cabia ao povo (*cum potestas in populo, auctoritas in Senatu sit*). A palavra *auctoritas* deriva do verbo *augere* que significava aumentar, desenvolver, fazer crescer, tornar mais forte alguém ou alguma coisa, do qual provém o termo *auctor*, aquele que não é o construtor (*artifex*), mas antes aquele que inspirou a obra. Logo, a autoridade romana dependia da vitalidade do espírito de sua fundação, em virtude do qual era possível aumentar, desenvolver e alargar as instituições, tal como elas haviam sido alicerçadas pelos antepassados. Para Arendt, a autoridade teria se perdido com o fim da tradição<sup>247</sup> e não se restabeleceu nem por meio de revoluções – já que se excetuando a americana de 1776, que conseguiu fundar algo novo, todas fracassaram, terminando em restauração ou tirania ao serem incapazes de instaurar a *constitutio libertatis* - ou por meio das tendências conservadoras que por vezes se apossam da opinião pública.<sup>248</sup>

Desde o seminário que Arendt participou em 1967, intitulado *The Legitimacy of Violence*, podemos reconhecer a distinção que ficaria clara em *Sobre a Violência*, quando ela diz que “Em geral, violência sempre surge da impotência. É a esperança daqueles que não tem poder (consentimento ou suporte das pessoas) achar um substituto para ele – e essa esperança, penso eu, é em vão.”<sup>249</sup> A violência e o poder seriam opostos, e onde um está presente o outro está ausente. A violência seria um fenômeno apolítico e distinguir-se-ia por seu caráter instrumental, seria o meio para um fim. Juntamente com outras ferramentas seria o meio de

<sup>246</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 36.

<sup>247</sup> Em *A Crise na Educação*, Arendt comenta acerca dos possíveis efeitos indesejáveis da ausência da autoridade no mundo contemporâneo: “Se nós removermos a autoridade da vida política e pública, isso pode significar que a partir de agora uma igual responsabilidade pelo rumo do mundo pode ser exigida de qualquer um. Mas isso pode também significar que as exigências do mundo e seus reivindicações de ordem estejam sendo consciente ou inconscientemente repudiados; toda responsabilidade pelo mundo está sendo rejeitada, a responsabilidade de dar ordens não menos do que para obedecê-las.” (*If we remove authority from political and public life, it may mean that from now on equal responsibility for the course of the world is to be required of everyone. But it may also mean that the claims of the world and the requirements of order in it are being consciously or unconsciously repudiated; all responsibility for the world is being rejected, the responsibility for giving orders no less than for obeying them.*) (ARENDT, Hannah. *The Crisis in Education*. In: **Between past and Future** – eight exercises in political thought. London: Schocken Books, 2005, p. 186)

<sup>248</sup> ARENDT, Hannah. What is Authority? In: **Between past and Future** – eight exercises in political thought. London: Schocken Books, 2005, pp. 91-141.

<sup>249</sup> *Generally speaking, violence always rises out of impotence. It is the hope of those who have no power [no consent or support from the people] to find a substitute for it – and this hope, I think, is in vain.* (BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt** – For Love of the World. Yale: Yale University Press, 2004, p. 413.)

ampliar o vigor natural. Já o poder, segundo Arendt, “corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é uma propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido.”<sup>250</sup> Por isso que ela afirma que quando um grupo político desaparece, se esvanece também o poder. Como explica Abreu, o poder deriva da ação, que é algo imprevisível, nenhuma finalidade poderia ser considerada como medida para avaliar o poder originado, pois isso significaria impor fins à ação, o que a descaracterizaria.<sup>251</sup> A violência sempre dependeria da orientação e do fim que almeja, enquanto que o poder superaria todas metas e não precisaria de justificação, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas. Mesmo considerados como fenômenos distintos em seu estado puro, a violência e o poder usualmente apareceriam juntos, porém a violência teria sempre o potencial de destruir o poder. Daí Arendt dizer que “do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergirá daí é o poder.”<sup>252</sup> Um indivíduo que use da violência, um Estado que se utiliza dos meios tecnológicos de destruição em massa ou que implante a forma totalitária de governo, estaria sempre aumentando seu vigor, e nunca seu poder. É por isso que Arendt afirma que a forma extrema de poder é o todos contra um, e a forma extrema da violência seria o um contra todos. Observa ainda que se a estratégia da não-violência de Gandhi tivesse encontrado um inimigo diferente – a Rússia de Stalin, a Alemanha de Hitler ou o Japão do pré-guerra – o resultado não teria sido a descolonização, mas o massacre e a submissão.<sup>253</sup>

Para Arendt, a violência não teria como causa a irracionalidade. Seria identificada com a ação instrumental, aquela na qual o indivíduo calcula sua ação de modo a obter o melhor resultado: “A violência, sendo instrumental por natureza, é racional à medida que é eficaz em alcançar o fim que deve justificá-la.”<sup>254</sup> Seriam também formas de violência a mentira, o silêncio, o tabu, que se ligam à degeneração da relação entre verdade e política, e poderiam sempre impedir a formação da política. No totalitarismo haveria uma evidência do potencial violento do silêncio e do tabu. Isso fica claro quando Arendt fala que “Mesmo na Alemanha

<sup>250</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 36.

<sup>251</sup> ABREU, Maria Aparecida. **Hannah Arendt e os Limites do Novo**. Rio de Janeiro: Azougue, 2004, p. 39. Em decorrência disto que Arendt distingue a legitimação e justificação do poder: “O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então possa seguir-se. A legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado, enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro. A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. (ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 41)

<sup>252</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 42.

<sup>253</sup> Ibid., p. 42.

<sup>254</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 57.

de Hitler e na Rússia de Stálin, era mais perigoso falar sobre campos de concentração e extermínio, cuja existência não era segredo, do que emitir concepções “heréticas” acerca de anti-semitismo, racismo e comunismo.”<sup>255</sup> O terror da dominação totalitária teria trazido a evidência da vitória da violência sobre o poder quando há confronto entre os dois. Nessa forma específica de governo baseada na violência, o poder seria extinto pelo controle total exercido pelo Estado. Em *Verdade e Política* Arendt comenta acerca da mentira enquanto elemento inserido na política:

Ele é um ator por natureza; ele diz o que não é por que ele quer que as coisas sejam diferentes daquilo que são – isto é, ele quer mudar o mundo. Ele tira proveito da inegável afinidade de nossa capacidade de ação, de transformar a realidade, com esta misteriosa faculdade que nos capacita a dizer “O sol está brilhando”, quando está chovendo torrencialmente. [...] Em outras palavras, nossa habilidade para mentir – mas não necessariamente nossa habilidade para dizermos a verdade – é dos poucos dados óbvios e demonstráveis que confirmam a liberdade humana. Que nós podemos mudar as circunstâncias sob as quais vivemos se deve ao fato de sermos relativamente livres delas, e é esta liberdade que sofre abuso e é pervertida através da mendacidade.<sup>256</sup>

Em um primeiro sentido, o segredo e a falsificação deliberada estariam ligados à ação, que é a capacidade de instaurarmos o novo, por esta pressupor que imaginemos como as coisas podiam ser diferentes. Entretanto, no ensaio *Mentira na Política*, Arendt denuncia o quanto a mentira deliberada está impregnada na política citando o caso dos documentos do Pentágono, onde havia uma espantosa quantidade de informações mentirosas. Essa política mentirosa não era destinada ao inimigo, mas seria de uso interno, a fim de enganar o congresso e persuadir a opinião pública.<sup>257</sup> Desse modo, não nega que na esfera pública os agentes ocultem intenções:

Quaisquer que sejam as paixões e emoções que podem existir, e quaisquer que sejam suas conexões com pensamento e razão, certamente estão no coração humano. E o coração humano não é só um lugar de escuridão que, com certeza, nenhum olho humano pode penetrar; as qualidades do coração precisam de escuridão e proteção

<sup>255</sup> *Even Hitler's Germany and Stalin's Russia it was more dangerous to talk about concentration and extermination camps, whose existence was no secret, than to hold and to utter “heretical” views on anti-Semitism, racism, and Communism.* (ARENDT, Hannah. ARENDT, Hannah. Truth and Politics. In: **Between past and Future** – eight exercises in political thought. London: Schocken Books, 2005, p. 232)

<sup>256</sup> *He is an actor by nature; he says what is not so because he wants things to be different from what they are – that is, he wants to change the world. He takes advantage of the undeniable affinity of our capacity for action, for changing reality, with this mysterious faculty of ours that enables us to say, “The sun is shining”, when it is raining cats and dogs. In other words, our ability to lie – but not necessary our ability to tell the truth – belongs among the few obvious, demonstrate data that confirm human freedom. That we can change the circumstances under which we live at all is because we are relatively free for them, and it is this freedom that is abused and perverted through mendacity.* (RENDT, Hannah. ARENDT, Hannah. Truth and Politics. In: **Between past and Future** – eight exercises in political thought. London: Schocken Books, 2005, p. 246)

<sup>257</sup> COUTINE-DÉNAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**. Lisboa: Piaget, 1994, p. 358.

contra a luz do público para crescer e manter o que significam, que os mais profundos motivos não são para se mostrar no público.<sup>258</sup>

O discurso poderia estar sempre localizado no âmbito destes fenômenos, e ser inclusive utilizado como uma forma de violência. André Duarte lembra que não se trata de afirmar que a mentira e a manipulação constituam a própria essência do discurso político, mas sim de reconhecer a impossibilidade de extirpá-las desse domínio e impedir que se tornem os elementos centrais na esfera pública. De outro modo, o discurso não criaria o novo, mas esconderia e destruiria as novas perspectivas.<sup>259</sup>

O conceito de poder em Arendt se distingue do de Weber, segundo o qual o sujeito usa da coerção, da ameaça de sanções, ou persuasão para alcançar o êxito, na forma de uma ação racional com relação a um objetivo (*Zweckrational*). O poder significaria a probabilidade de realizar a própria vontade, dentro de uma relação social, mesmo em face de resistência.<sup>260</sup> Arendt reserva ao conceito de violência aquilo que Weber chama de poder, ou seja, a capacidade de impor sua vontade ao comportamento alheio utilizando dos meios disponíveis. O poder seria identificado com a capacidade de agir em concerto. Arendt não nega que a política possua seus objetivos, mas acredita que perderia seu sentido se estivesse condicionada a metas, não se distinguindo, dessa forma, da guerra ou da fabricação. Seria na esfera pública que se desenvolveria a ação, enquanto que a *oikia*, a esfera privada, seria o lugar da tirania, da hierarquia, da desigualdade, do domínio de indivíduos uns pelos outros, enfim, da violência.<sup>261</sup> O poder seria sempre originado da ação, a capacidade do homem de começar algo novo, expresso na natalidade, o princípio da política por excelência.

<sup>258</sup> *Whatever the passions and the emotions may be, and whatever their true connection with thought and reason, they certainly are located in the human heart. And not only is the human heart a place of darkness which, with certainty, no human eye can penetrate; the qualities of the heart need darkness and protection against the light of the public to grow and to remain what they are meant to be, innermost motives which are not for public display.* (ARENDT, Hannah. **On Revolution**. London: Penguin Books, 1990, p. 96.)

<sup>259</sup> DUARTE, André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura** – Política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 185.

<sup>260</sup> WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: Fundamentos da Sociologia compreensiva. v. 1. Brasília, Editora da UNB, 2004, p. 15-16. Weber afirma em *Política como Vocação*: “Especificamente, no momento presente, o direito de usar a força física é atribuído a outras instituições ou pessoas apenas na medida em que o Estado o permite. O Estado é considerado como a única fonte do “direito” de usar a violência. Daí “política”, para nós, significar a participação no poder ou a luta para influir na distribuição do poder, seja entre Estados ou entre grupos dentro de um Estado.” (WEBER, Max. **Ensaios de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974, p. 98)

<sup>261</sup> Discordamos de Ferry, que compreende que Habermas teria criticado a distinção entre “poder” e “força”: “Lembremos que H. Arendt distingue “poder” e “força”, sendo o poder produto de um consenso comunicativo, enquanto que a força que se exprime na manipulação, está ligada tanto à atividade instrumental, e não à atividade comunicativa, princípio da política.” (FERRY, Jean-Marc. Habermas: Crítico de Hannah Arendt. In: **Educação e Filosofia**. v. 17, n. 33, jan./jun., 2003, p. 27) A força não se contrapõe diretamente ao poder, pois a força é meramente um atributo da violência, que é um fenômeno mais amplo. Entendemos que a dicotomia foi estabelecida entre poder e violência, e que desse modo foi interpretada por Habermas.



## 5.2 A Crítica de Habermas à Esfera Política de Hannah Arendt a partir do Conceito de Poder

*Caesar dominus et supra grammaticam.*<sup>262</sup>  
(Carl Schmitt)

Há na obra de Habermas apenas um ensaio – O conceito de poder em Hannah Arendt<sup>263</sup> - dedicado especificamente a analisar a obra de Arendt. Como foi publicado em 1976, não houve oportunidade de uma resposta de Arendt, já que esta havia falecido um ano antes.<sup>264</sup> A controvérsia surge porque Arendt escolheu chamar de política a situação em que estão excluídas todas as formas de dominação, reservando a todo resto a denominação de “pré-político”, que seria marcada pelo uso da violência. A primeira crítica de Habermas é a de que Arendt teria excluído todos os elementos estratégicos da esfera política, ao defini-los como violência. A questão da relação entre poder e instrumentalidade foi enfrentada por ambos os pensadores a partir da via possível de uma teoria da ação: “A gestação comunicativa do poder e a competição estratégica em torno do poder político podem ser compreendidas em termos de uma teoria da ação.”<sup>265</sup> Os dois filósofos utilizam o conceito de ação como um de seus elementos centrais, mas a diferença entre ambos é clara porque Arendt não defende kantianamente o uso de procedimentos para que ocorra a ação, nem reconhece um nível de ação ideal, que objetiva ser um parâmetro regulador para os discursos, e que, no caso de Habermas, corresponderia às regras implícitas da linguagem, e outro no qual potencialmente se desenvolveria a ação comunicativa, inserida no que efetivamente ocorre no mundo da vida, com todas suas distorções, jogos de interesse e manipulações do poder. Já Habermas, defende que essa dualidade se sustenta na medida em que o ideal está inevitavelmente pressuposto na linguagem. Ele acredita ser idealista e conservadora a tentativa de Arendt de importar da

<sup>262</sup> “O imperador está acima da gramática.” (SCHMITT, Carl. *El Imperialismo Moderno em El Derecho Internacional Público*. In: **Carl Schmitt** – o teólogo da política. México; Fondo de Cultura econômica, 2001, p. 112.)

<sup>263</sup> Publicado originalmente em: HABERMAS, Jürgen. Hannah Arendts Begriff der Macht. In: **Merkur**. N. 37, dez. 1976, p. 946-60.

<sup>264</sup> Em toda a obra de Arendt encontramos apenas uma referência direta à Habermas, nos apêndices de *Sobre a Violência*, na qual de certa forma exalta o filósofo e parece antever o caminho que o levaria a se distanciar de Marx: “Jürgen Habermas, um dos mais perspicazes e inteligentes cientistas sociais da Alemanha, é um bom exemplo a respeito das dificuldades que estes marxistas ou ex-marxistas encontram em desfazer-se de qualquer parte da obra do mestre. Em seu recente *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, ele menciona inúmeras vezes que certas categorias-chave da teoria de Marx, tais como luta de classes e ideologia, “não mais podem ser aplicadas sem causar transtorno (*Umstandslos*)”. (ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 74)

<sup>265</sup> HABERMAS, Jürgen. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Org.). In: **Habermas**. São Paulo: Ática, 1980, p. 113.

Grécia clássica a distinção aristotélica entre teoria e práxis, e utilizar a tricotomia entre labor, trabalho e ação, como um recurso aplicável ao mundo contemporâneo, acarretando em uma perda da crítica.

Tanto Habermas quanto Arendt reconhecem que há violência na esfera pública, e que esta se dissemina através da racionalidade instrumental, entretanto, quanto ao modo de agir dos sujeitos e quanto ao consenso as distinções teóricas são claras. Para Arendt a ação ocorre quando os sujeitos agem em concerto, mas Habermas situa a ação comunicativa em um momento anterior, ligado aos pressupostos do uso da linguagem e que se funda em um objetivo comum, o de se chegar a um consenso. Ou seja, para Arendt a política representa o novo, enquanto que para Habermas o fim seria o próprio consenso, havendo, portanto, um objetivo para a política, que poderia ser alcançado instrumentalizando-se a linguagem, fazendo dela procedimento aos quais os sujeitos devem se adequar.<sup>266</sup> Como explica Abreu, a tentativa de afastar a homogeneidade através da pluralidade tem como consequência a impossibilidade de uma unidade de discursos por meio de um consenso. Embora um entendimento possa ocorrer entre os agentes, sua ação não foi voltada para ele.<sup>267</sup> Arendt é contra qualquer tipo de massificação que possa retirar da política a sua espontaneidade, e embora o *sensus communis* instaure certa objetividade compartilhada, não haveria receitas ou fórmulas capazes de por si só fazerem essa adequação, uma administração desta realidade instável: “A realidade da esfera pública conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado.”<sup>268</sup> Para Arendt há também entendimento enquanto resultado do discurso, mas este não é necessariamente seu propósito

<sup>266</sup> As análises de Schmitt, em seu ensaio *A Situação Intelectual no Sistema Parlamentar Atual*, revelam o quanto é falha a concepção de que uma união entre procedimentalismo e teoria do discurso poderia dar conta das contradições sociais. Seria uma característica do liberalismo acreditar que *la discussion substitue a la force*, e que todo o progresso concretiza-se por meio de instituições representativas, pela discussão e pela razão. Seria resultado da crença nos direitos individuais – principalmente a liberdade de expressão e de imprensa – e tentativa de sua adaptação ao público. A idéia de um *government by discussion* só se manteria baseada nessa crença na discussão e publicidade. A situação do sistema parlamentar na época de Schmitt teria se tornado crítica justamente porque a evolução da moderna democracia de massas teria tornado a discussão pública uma simples formalidade vazia. Deveríamos atentar para o fato de que na democracia as pessoas se colocam absolutamente como pessoas politicamente determinadas e interessadas, como cidadãos governados e governantes, no poder ou na oposição, mas de qualquer modo, enquadrados em categorias políticas. Na esfera política, não se poderia abstrair o fato político. O que não excluiria o uso do discurso enquanto “[...] um intercâmbio de opiniões com o objetivo de convencer o opositor de algo verdadeiro ou correto, por meio de argumentos racionais.” (SCHMITT, Carl. **A Crise da Democracia Parlamentar**. São Paulo: Scritta, 1996, pp. 8-12) Devemos considerar que não é unicamente a “forma” que define o discurso, mas preponderantemente os interesses dos sujeitos, as forças do mercado, dentre outros elementos que podem o condicionar.

<sup>267</sup> ABREU, Maria Aparecida. **Hannah Arendt e os Limites do Novo**. Rio de Janeiro: Azougue, 2004, p. 57.

<sup>268</sup> [...] *the reality of the public realm relies on the simultaneous presence of innumerable perspectives and aspects in which the common world presents itself and for which no common measurement or denominator can ever be devised.* (ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1998, p. 57)

imediatamente e sim uma consequência que ocorreria concomitantemente à própria ação, sem nada que garanta sua existência. Isso ocorreria porque a própria razão de ser da política seria a possibilidade do dissenso. Como afirma Aguiar: “É em razão das diferenças que surgem as relações políticas, as promessas e os pactos originadores da esfera pública. Quando não existe diferença o espaço público torna-se supérfluo.”<sup>269</sup>

Arendt trata de demonstrar que a história é marcada por apresentar este ambiente pré-político, de manipulação, dominação e instrumentalidade, e que o mundo hoje vive sob o signo da individualidade e não do público. É por isso que seriam raros os momentos na história em que haveria um agir comunicativo livre de todas as formas de dominação e a política seria para ela o “tesouro perdido”: “Como tal, a coisa política existiu sempre e em toda parte tão pouco que, falando em termos históricos, apenas poucas grandes épocas a conheceram e realizaram.”<sup>270</sup> A idéia de que a política é marcada pelo uso da violência seria na verdade um antigo preconceito: “A concepção segundo a qual a política existiu sempre e em toda a parte onde existiram e existem homens, é ela própria um preconceito: o extinguir-se da coisa política pertence a essas tendências objetivamente demonstráveis dos tempos modernos.”<sup>271</sup> Não seria possível equacionar o controle dos sujeitos ao controle da linguagem, e isso em si seria uma forma de violência. Poderíamos admitir que a política só seria possível em função da violência e da instrumentalidade que ocorre no mundo da vida, mas no sentido de que o discurso político predominante é o da violência e somente quando este é superado é que emerge a política. A distinção entre poder e violência traria como consequência o fato de que mesmo o discurso voltado para a dominação já conteria potencialmente os elementos para um discurso livre da violência, só que Arendt, ao contrário de Habermas, não determina quais seriam os limites deste discurso. Estabelecer os limites do discurso aprioristicamente seria ir de encontro à espontaneidade e o novo, de modo que é própria às relações entre os homens a impossibilidade de mensurar tais fronteiras. Seria uma forma racional de violência, dentre outras possíveis. Se algum limite devesse ser estabelecido deveria ser sempre em decorrência do livre discurso, enquanto um dado *a posteriori*.

Em 1932, quando Carl Schmitt publicou o ensaio *El Imperialismo Moderno em El Derecho Internacional Público*, analisando o imperialismo estadunidense, encontramos o reconhecimento de que as relações entre os homens não são neutras, mas que se desenvolvem em esferas políticas repletas de interesses dissimulados e estratégias para se obter e manter a

<sup>269</sup> AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: EUFC, 2001, p. 77.

<sup>270</sup> ARENDT, Hannah. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 50.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 85.

autoridade, e que uma forma extremamente eficaz de dominação seria justamente a de dizer qual o discurso a ser seguido, pois “Um dos fenômenos mais significativos na vida jurídica e intelectual da humanidade em geral é que o dono do autêntico poder também está em situação de estabelecer por si mesmo a definição dos conceitos e dos termos.”<sup>272</sup> Por ser o discurso racional, limitado por procedimentos, não o exime de ser uma violência, na medida em que a violência também é racional, e a razão pode ser uma forma de violência. É o que podemos observar em outro ponto, onde Schmitt afirma com impressionante atualidade como ocorre a manipulação do discurso ao nível da política internacional, na medida em que esta seria:

[...] uma habilidade para manejar conceitos com muitas acepções e obrigar as nações do mundo a respeitá-los, constitui um fenômeno de transcendência mundial. O importante de ditos conceitos políticos decisivos é, justamente, quem os interpreta, define e aplica; quem pontualiza, por meio da decisão concreta, o que é a paz, o desarmamento, a intervenção, a segurança e a ordem pública.<sup>273</sup>

Talvez o principal problema de se encarar “um discurso” como o meio político por excelência não seja o da sua ineficácia nos momentos em que a diplomacia falha e são instauradas as guerras, mas se encontra principalmente naquelas relações políticas que se dizem neutras, nas quais o discurso é utilizado por sujeitos ou nações visando ocultar e satisfazer interesses unilaterais. As regras do jogo controlam a violência até certa medida, de outra forma não haveria fenômenos como a anomia, a ilegitimidade - do Direito ou de um governo - ou a desobediência civil. Normalmente isso não é tão perceptível quando há uma relativa tranquilidade no sistema político-econômico, mas nos momentos de crise é que

---

<sup>272</sup> *Uno de los fenomenos más significativos en la vida jurídica e intelectual de la humanidad en general es que el dueño del auténtico poder también está en situación de establecer por si mismo la definición de los conceptos y los términos.* (SCHMITT, Carl. *El Imperialismo Moderno em El Derecho Internacional Público*. In: **Carl Schmitt** – o teólogo da política. México: Fondo de Cultura económica, 2001, p. 112). Acreditamos que entre Arendt e Schmitt há uma compreensão distinta sobre o poder. Arendt é bem mais otimista ao acreditar em uma política livre da violência, mas ambos demonstram a preocupação de ressaltar o quanto os homens são movidos por interesses e o quanto isso interfere no discurso e na relação entre eles, no sentido de que por mais racional que o discurso pareça ser, pode estar apenas encobrendo formas de dominação que se utilizam do argumento da neutralidade e universalidade, dissimulando a instrumentalidade inerente ao próprio discurso. Por isso, a própria racionalidade comunicativa poderia ser fruto de uma ideologia. Qualquer um que admitisse participar deste discurso aceitaria tacitamente os efeitos de um poder de violência simbólica, um processo oculto da cultura que se esconderia sob a narrativa da razão. O poder de violência simbólica seria aquele poder capaz de impor significações como legítimas, dissimulando as razões reais que estão no fundamento desta força, agregando sua própria força a essas relações de força. Todo discurso procedimental, normativo, se revelaria uma violência simbólica enquanto imposição de determinado tipo de relação comunicativa, certo tipo de racionalidade. Neste sentido, confira: BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

<sup>273</sup> *Una habilidad tal para manejar conceptos con muchas acepciones y obligar a las naciones del mundo a respetarlos, constituye un fenómeno de trascendencia mundial. Lo importante de dichos conceptos políticos decisivos es, justamente, quién los interpreta, define y aplica; quién puntualiza, por medio de la decisión concreta, qué es la paz, e desarme, la intervención, la seguridad y el orden públicos.* (SCHMITT, Carl. *El Imperialismo Moderno em El Derecho Internacional Público*. In: **Carl Schmitt** – o teólogo da política. México: Fondo de Cultura económica, 2001, p. 112)

geralmente aparecem as fragilidades do poder instituído. O brocardo latino *Caesar dominus et supra grammaticam*, quer justamente dizer que um domínio das regras elementares da gramática da linguagem não significa o domínio total da violência, mesmo nos momentos de tranquilidade política, e tão pouco nos momentos de crise. E quem regula o discurso é quem detém o poder (no sentido de Schmitt, o vigor, no sentido de Arendt), e não o contrário. Arendt também desconfia do uso da linguagem frente à dissimulação da hipocrisia na esfera pública, pois o uso da razão não seria garantia suficiente contra os jogos de interesse e manipulação presentes no mundo de aparências:

Posto que os homens vivem em um mundo de aparências e, ao lidar com ele, dependem de manifestações. A dissimulação da hipocrisia – enquanto distinta dos expedientes e astúcias, seguidos da revelação ao tempo devido – não pode ser assim enfrentada pelo assim chamado comportamento racional. Só podemos nos fiar nas palavras se estamos certos que sua função é revelar, e não a de esconder. Valer-se da razão quando a utilizamos como uma armadilha não é “racional”, tanto quanto usar uma arma em defesa própria não é “irracional”.<sup>274</sup>

Para ambos os filósofos, o consenso pressupõe a ausência de violência e coação, em que todos os participantes participam em situação de igualdade, mas para Arendt o consenso constituiria o ponto de partida, enquanto que para Habermas este se coloca como um estado final. Para Habermas, o consenso perfeito só poderia ser alcançado quando as instituições que canalizam e asseguram a comunicação estivessem livres de seu caráter repressor. Nas sociedades modernas, pelo contrário, as instituições impediriam a formação de um consenso, constituindo barreiras à ação comunicativa. De forma oposta para Arendt, as instituições seriam decorrentes de um consenso original que posteriormente poderia ser minado no interesse de grupos e indivíduos através da violência:

O consentimento implica o reconhecimento de que nenhum homem pode agir sozinho, de que os homens, querendo realizar algo no mundo, devem agir de comum acordo, o que seria trivial caso alguns membros da comunidade determinados a desrespeitar o acordo e a tentar, por arrogância ou desespero, agir sozinhos.<sup>275</sup>

A própria existência das instituições seria a prova que em algum momento existiu tal consenso. A primeira vista poderíamos concordar com Arendt acreditando que não há ação quando há conflito e violência, que ocorre no estágio pré-político, ou como defende Habermas, que o consenso é o “produto” de uma ação comunicativa e que corresponderia ao

<sup>274</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 49.

<sup>275</sup> *Consent entails the recognition that no man can act alone, that men if they wish to achieve something in the world must act in concert, which would be a platitude if there were not always some members of the community determined to disregard it and who in arrogance or in despair try to act alone.* (ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind** – the groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982, p. 201)

momento pré-político de Arendt, mas só poderíamos afirmar que “ação” é a mesma coisa que “ação comunicativa” tomando a filosofia de Habermas como parâmetro. A “ação” para Arendt é um conceito mais amplo que o de ação comunicativa. Habermas aposta todas as suas fichas em um tipo determinado de ação lingüística, e embora Arendt também acredite que somos seres indissociáveis da linguagem, não especifica qual discurso deveríamos seguir, de outro modo, estaríamos retirando da ação sua espontaneidade. Por isso que os conceitos de ação em ambas as filosofias são incompatíveis. Habermas sabe que sua teoria da ação comunicativa é apenas mais um discurso, e a única forma de salvá-lo seria unir novamente poder e violência, afirmando que ambos encontram-se associados no nível político e afirmando que este é o único discurso universalmente válido já que se fundamentaria nos pressupostos incontornáveis da linguagem.

As outras duas críticas de Habermas dizem respeito ao fato de que o conceito de ação de Arendt acabaria por isolar a política dos contextos econômicos e sociais na qual está inserida através do sistema administrativo, e sendo assim, não teria dado a devida importância às manifestações da violência estrutural. Enquanto os teóricos do elitismo democrático valorizariam o governo e os partidos representativos, por canalizarem a participação política de populações despolitizadas, Arendt vê exatamente nisso o perigo. A mediatização da população através da administração pública, partidos e parlamentos altamente burocratizados consolidaria as formas de vida apolíticas voltadas unicamente para o privado. Por isso, segundo Habermas, Arendt teria elaborado:

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.<sup>276</sup>

Uma ação comunicativa que em sua prática considerasse os elementos econômicos e próprios da administração estatal seria imprescindível, de acordo com Habermas, porque a ação estratégica teria se ampliado nas sociedades modernas: “[...] a violência sempre foi parte integrante dos meios para a aquisição e preservação do poder. Essa luta pelo poder político foi mesmo institucionalizada pelo Estado moderno, tornando-se, portanto, um elemento normal do sistema político.”<sup>277</sup> Arendt subestimaria a influência da violência estrutural, que residiria no fato de que a distribuição assimétrica das oportunidades de satisfação das necessidades estaria

<sup>276</sup> HABERMAS, Jürgen. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Org.). In: **Habermas**. São Paulo: Ática, 1980, p. 110.

<sup>277</sup> Ibid., p. 112.

codificada em um sistema de normas que é respeitado. Entretanto, vimos no primeiro capítulo que o predomínio do instrumental sobre o público ocorreu para Arendt na modernidade, sob o signo do social. A administração e gestão da atividade econômica, a política econômica que emprega o governo, não seriam na realidade atividades autenticamente políticas. Os problemas das relações entre os homens poderiam ter sempre a dupla face do social ou do político. Por causa disso que as revoluções francesa e russa teriam fracassado, por que teriam sido revoluções do social, e não do político. O político no sentido arendtiano, a condição humana da ação humana com natalidade, só aconteceria fora do ambiente burocrático. Aldea defende que por esta posição crítica que Arendt assume com respeito ao social moderno, podemos considerá-la como uma “conservadora-anarquista”. Para ele, se apartássemos o político da preocupação com o econômico, e se o Estado abandonar os aspetos fundamentais da vida social se produziria gravíssimas conseqüências para a própria subsistência dos Estados.<sup>278</sup>

Seguindo Habermas, D’Entrevés defende que Arendt acaba por criar um conceito muito restrito de política ao isolar o social como a esfera do trabalho, das necessidades biológicas e materiais e da reprodução de nossa existência. Ela correria o risco de negligenciar a característica das economias capitalistas de gerar excedentes que vão muito além das necessidades de reprodução material, esquecendo que também constituem estruturas de poder que alocam recursos e distribuem responsabilidades e recompensas.<sup>279</sup> Para Benhabib, a conseqüência de se criar uma concepção de política como a de Arendt seria a exclusão dos diversos grupos sociais e a dificuldade principal estaria na viabilização de um espaço público mediado pela linguagem que incluísse toda a sociedade. Estaria presente na filosofia de Arendt modelos de esfera pública e ação que não seriam tão distintos dos de Habermas, porque excluir do discurso todos os elementos de violência seria de certa forma procedimentalizá-lo, eleger um tipo de discurso correto. Para ela, o exemplo da tradição das virtudes cívicas e o modelo de cidadania grega da polis não ofereceria respostas para sociedades complexas contemporâneas, defendendo que teorias críticas como a de Habermas forneceria melhores subsídios para essa questão, pois não estabeleceriam qualquer agenda para o discurso, permitindo a participação democrática de todos.<sup>280</sup> Adriano Correia acredita que Benhabib teria forçado sua interpretação, pois Arendt reconheceria que em cada uma das

<sup>278</sup> ALDEA, Rodolfo. Lo Social y lo Político en Hannah Arendt. In: **Totalitarismo, Banalidad y Despolitización** – La actualidad de Hannah Arendt. Santiago: LOM, 2006, pp. 100-101.

<sup>279</sup> D’ENTREVÉS, M. P. **The Political Philosophy of Hannah Arendt**. New York: Routledge, 1994, p. 60-61.

<sup>280</sup> BENHABIB, Seyla. Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, C. (Org.). **Habermas and the Public Sphere**. Massachusetts: MIT Press, 1996, pp. 81-85.

questões sociais “há uma dupla face”. O que ela não deixaria claro é por quais mecanismos ou procedimentos as questões sociais, que possuem relevância para a coletividade e cuja solução é pressuposta no pleno exercício da cidadania, sejam admitidas no domínio político sem provocar a sua ruína ou se converter em uma usurpação do espaço público por interesses privados. O conceito de política de Arendt apresenta um potencial emancipatório significativo, que independe da explicitação exata dos mecanismos que deveriam ser utilizados. Por isso Correia acredita que esse conceito proporciona uma valorização da dignidade da política, na medida em que prega que todos são capazes de ação e cidadania.<sup>281</sup>

Quanto à crítica de Habermas à distinção arendtiana entre violência e política, devemos lembrar ainda que Habermas defende, contra Marx, a distinção entre trabalho, que ligaria o homem à natureza, e interação, que ligaria os homens entre si.<sup>282</sup> Tais categorias determinariam duas dimensões da evolução social (a da produção e da individualização e socialização) que seriam independentes umas das outras, o que acarretaria a idéia de que não há uma lógica no desenvolvimento das forças produtivas, pela qual tudo estaria relacionado ao trabalho e à produção. Inicialmente, podemos questionar a própria interpretação que Habermas fez dos textos de Marx. Flickinger, por exemplo, se pergunta sobre a possibilidade de tais esferas se incluírem mutuamente e afirma que a interpretação habermasiana presente em *Técnica e Ciência como Ideologia*, ligada aos primeiros escritos marxianos, impede-lhe de compreender o duplo caráter da produção moderna, enquanto processo simultâneo de reificação e emancipação, e conclui que: “Se conseguíssemos devolver ao homem-em-sociedade as qualidades revolucionárias, implícitas na tecnologia e na grande indústria, poderíamos ultrapassar definitivamente o mito do indivíduo burguês que se afirma como senhor de si mesmo e de sua história.”<sup>283</sup> Percebemos também que Habermas se utiliza do mesmo processo teórico de estabelecimento de uma dicotomia para separar elementos que apresentariam características distintas entre si, assim como o fez Arendt. Segundo Ferry, esta distinção entre trabalho e interação é contraditória, pois recupera justamente aquela entre poder e violência de Arendt.<sup>284</sup> O trabalho corresponderia à esfera da instrumentalidade, enquanto que a interação ao poder. A princípio, esta distinção parece convincente já que a produção capitalista exige comportamentos distintos daqueles do nível de produção material e

<sup>281</sup> CORREIA, Adriano. A Questão Social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. In: **Aurora**. Curitiba, v. 26, jan./jun. 2008, p. 110.

<sup>282</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. Trabalho e Interação. In: **Técnica e Ciência como Ideologia**. Lisboa: Edições 70, 1997.

<sup>283</sup> FLICKINGER, Hans Georg. Trabalho e Emancipação – observações sobre a teoria marxiana. In: **Veritas**. Porto Alegre, v. 37, n. 148, 1992, pp. 506-509.

<sup>284</sup> FERRY, Jean-Marc. Habermas: crítico de Hannah Arendt. In: **Educação e Filosofia**. v. 17, n. 33, jan./jun., 2003, p. 28.



do nível de formação do indivíduo. Essa distinção entre trabalho e interação de antemão já tornaria a crítica de Habermas à Arendt contraditória.

Habermas acredita que é uma forma de reducionismo pensar a política partindo da distinção entre *praxis* e *technè*, adotando um modelo ideal da tradição clássica a fim de satisfazer a crítica - embora afirme posteriormente que o conceito de práxis enquanto “atividade crítico-revolucionária” que ela utiliza é mais marxista que aristotélico.<sup>285</sup> Ferry explica que do ponto de vista de Habermas, se pensarmos a sociedade contemporânea a partir do modelo de esfera pública helênica e das categorias aristotélicas, deixa-se de lado a via da teoria crítica que se dedica a mostrar a sistematicidade de uma teoria do conhecimento e das ciências como teoria da sociedade.<sup>286</sup> Arendt eliminaria os elementos estratégicos da política ao isolá-los na esfera da força, portanto, seria incapaz de pensar a dominação enquanto elemento essencialmente político. Para Habermas, ela teria se tornado vítima de um conceito de político inaplicável às condições modernas, que não decorre de “pesquisas equilibradas”, mas de uma mera construção filosófica. Somente ao tomar a pólis grega como imagem da política que ela pôde construir dicotomias rígidas entre público e privado, Estado e economia, liberdade e bem-estar, atividade político-prática e produção, que não seriam aplicáveis à moderna sociedade burguesa e ao Estado moderno.<sup>287</sup> Ora, devemos lembrar que Habermas não construiu sua teoria da ação comunicativa calcado nos rigorosos métodos das ciências sociais, como os adotados hoje pela sociologia e a ciência política, mas se apropriou das contribuições de diversas correntes filosóficas, tais como a filosofia de Kant, o pragmatismo e a filosofia da linguagem – como destacamos em nosso trabalho, da segunda fase do pensamento de Wittgenstein e da teoria dos atos performativos de Austin. Dessa forma, a crítica ao “equilíbrio” das pesquisas de Arendt, que parece se relacionar à falta de um método científico, se volta contra o próprio modo de construção da teoria da ação comunicativa, que Habermas situa de forma controversa como uma “ciência reconstrutiva”. Aldea concorda com Habermas, afirmando que a consequência mais notável da inaplicabilidade da concepção arendtiana é que não possui nenhuma referência ao Estado. No nosso mundo atual, o político de Arendt seria uma atividade excepcional, que raras vezes se apresenta, porque só nas margens da democracia representativa poderiam dar-se tais condições de ação:

---

<sup>285</sup> HABERMAS, Jürgen. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Org.). In: **Habermas**. São Paulo: Ática, 1980, p. 108.

<sup>286</sup> FERRY, Jean-Marc. Habermas: crítico de Hannah Arendt. In: **Educação e Filosofia**. v. 17, n. 33, jan./jun., 2003, p. 30.

<sup>287</sup> HABERMAS, Jürgen. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Org.). In: **Habermas**. São Paulo: Ática, 1980, p. 109.

De fato, Arendt é criticada porque não há nenhum espaço atual para seu projeto; e ainda de pretender voltar a polis grega em que os cidadãos podiam se dedicar à política porque havia escravos para atender a necessidade de subsistência. No elabora propostas concretas de como gerir a democracia, o republicano, o pluralismo, e diz que no pode dar-lhe porque o futuro é imprevisível. Devido a essa falta de proposta é difícil ser arendtiano.<sup>288</sup>

Habermas também critica a concepção arendtiana da política como espaço da aparência e a dicotomização entre teoria e opinião. Se a teoria, que é suscetível de estabelecer verdades, se contrapõe à práxis, que é a esfera da opinião e da política, não existiriam critérios para julgar a validade dos consensos factualmente alcançados, sendo assim, os sujeitos ficariam facilmente impotentes diante de consensos não-coercitivos, mas ilusórios. Em processos comunicativos sistematicamente limitados, os participantes poderiam formar convicções subjetivamente não-coercitivas, mas ilusórias, gerando um poder que poderia ser usado contra os mesmo no momento que se institucionaliza. Teríamos que especificar um critério crítico que nos permitisse distinguir entre o que é ilusório e aquilo que não é. Habermas situa esse critério no âmbito das próprias condições para se satisfazer uma comunicação não violenta: “A efetividade de um consenso obtido numa comunicação livre de violência não se avalia pelo êxito, seja este qual for, mas na aspiração à validade razoável, imanente à fala.”<sup>289</sup> Mas para Arendt: “Esperar de pessoas que não têm a menor noção acerca do que é uma *res publica*, a coisa pública, que se comportem de maneira não violenta e discutam racionalmente em questões de interesse não é realista nem razoável.”<sup>290</sup> Num ambiente onde predomina a violência, os indivíduos estão preocupados em agir segundo seus próprios interesses, e discutir racionalmente constitui uma ameaça a sua pretensão de alcançar seus objetivos imediatos, portanto, não seria realista apostarmos na idéia de que os indivíduos aceitem livremente se submeterem à procedimentos racionais que regulem seu discurso. Talvez em um nível reduzido das relações sociais, no qual os sujeitos possuem uma relativa força de constrangimento em relação a uns sobre os outros, tais procedimentos funcionassem sem maiores problemas. Mas considerando os níveis políticos, tais como eles geralmente se apresentam, onde os interesses e a hipocrisia imperam sobre qualquer razão, é difícil acreditar

<sup>288</sup> *De hecho, se le reprocha a Arendt que no hay ningún espacio actual para su proyecto; incluso de pretender volver a la polis griega en que los ciudadanos podían dedicarse a la política porque había esclavos para atender la necesidad de subsistencia. No elabora propuestas concretas de cómo gestionar la democracia, lo republicano, El pluralismo, y dice que no puede darlas porque el futuro es imprevisible. Dada esta falta de propuesta, es difícil ser arendtiano.* (ALDEA, Rodolfo. Lo Social y lo Político en Hannah Arendt. In: **Totalitarismo, Banalidad y despolitización** – la actualidad de Hannah Arendt. Santiago: LOM, 2006, p. 95.)

<sup>289</sup> HABERMAS, Jürgen. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Org.). In: **Habermas**. São Paulo: Ática, 1980, p. 102.

<sup>290</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 57.

na efetividade do projeto habermasiano. A própria preocupação com o social, com as guerras, totalitarismo e a banalização do mal são provas de que Arendt se ocupava com os modos pelo qual o homem se compreende no mundo e age para transformá-lo. O fato de ela não acreditar em uma política baseada no procedimento como a de Habermas não importa em uma não preocupação com as ideologias que impedem a real formação da política, como podemos contatar no seguinte trecho:

[...] nas democracias de massa, sem nenhum terror e de modo quase espontâneo, por um lado toma vulto uma impotência do homem e por outro aparece um processo similar de consumir e esquecer, como que girando em torno de si mesmo de forma contínua, embora esses fenômenos continuem restritos, no mundo livre e não arbitrário, à coisa política em seu sentido mais literal e à coisa econômica.<sup>291</sup>

O próprio Habermas, sem considerar diretamente em seus textos as situações-limite como o totalitarismo como fez Arendt, aponta que o Estado teria se tornado um ótimo mecanismo de perpetuação da violência: “Nesse sentido, a violência sempre foi parte integrante dos meios para aquisição e preservação do poder. Essa luta pelo poder político foi mesmo institucionalizada no Estado moderno, tornando-se elemento normal do sistema político.”<sup>292</sup> De um lado há a desconfiança de que a referência normativa de uma situação ideal de fala traia a realidade dos discursos e sirva para acobertar dissimulações, além de inibir justamente aquilo que de mais criativo e essencial eles possam trazer à luz, e de outro se indaga se o veredicto de que todo discurso se faz a partir de interesses e se serve de dissimulações não estabeleceria uma espécie de lei do mais criativo ou do mais eloquente. Enfim, devemos nos perguntar como resguardar a emergência do novo e do criativo de modo que tais criações não inviabilizem o próprio futuro.<sup>293</sup> Ferry coloca bem os dois lados da questão: poderíamos seguir Arendt, e ter um conceito de política perfeitamente homogêneo e rico de sentido, mas que não tem mais correspondente na realidade empírica, ou então, com Habermas, a política cairia no funcionalismo de um “sub-sistema político”, sendo um conceito vazio de sentido pois se reduziria a um domínio da pura *technè*. A teoria de Habermas não faria nada mais que preparar o momento em que testemunharíamos o fim da política. Por causa disso que Ferry afirma que tomar o caminho de um kantismo atualizado

<sup>291</sup> ARENDT, Hannah. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 27.

<sup>292</sup> HABERMAS, Jürgen. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Org.). In: **Habermas**. São Paulo: Ática, 1980, p. 112.

<sup>293</sup> LIRA, Edgar. Violência, Ação e Pensamento. In: **A Banalização da Violência**: A atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, p. 154.

seria escolher uma via conservadora e não-crítica.<sup>294</sup> De fato, um modelo de ação comunicativa como a de Habermas, que pretende oferecer um “jogo dos jogos de linguagem”, favoreceria mais a existência de um sub-sistema político do qual só participariam aqueles que pudessem manejar esse tipo de racionalidade, nesse sentido, contra Habermas insurge a mesma crítica que ele direcionou ao conceito de política de Arendt, aquela relativa ao problema da inclusão social

Helmut, que é um dos precursores da filosofia da libertação latino americana<sup>295</sup>, defende a incompatibilidade de uma ética do discurso no sistema capitalista. Segundo ele, a concepção de ética habermasiana não seria primordialmente uma ética, mas uma ideologia, que não obstante, teria um conteúdo ético. O grande problema desta ideologia é que reconheceria as estruturas capitalistas como condições sistêmicas imprescindíveis para a sobrevivência, portanto, estaria implicitamente de acordo com as consequências anti-éticas deste modelo de sociedade. Também não conceberia a si mesma como um método de entendimento para comunidades livres em seu caminho de emancipação, mas como um manejo (*Manegement*), de mera administração dos conflitos sociais de interesses dentro das relações de dominação já existentes. Dessa forma, permitiria a continuidade dos processos destrutivos que ocorrem extra-discurso. O próprio capitalismo excluiria a ação comunicativa em vários níveis, pois destruiria o público e a democracia, e as pessoas como sujeitos do discurso que mantêm a práticas de múltiplas formas de violência.<sup>296</sup> Algo que de certa forma já havia sido apontado por Arendt desde *A Condição Humana* ao falar da ascensão do social sob o público.

Acreditamos que Habermas é um crítico e que de forma alguma é conformista, mas é conservador ao defender a manutenção do modelo burocrático de Estado e o Direito – sem repensar novas formas para seu desenvolvimento interno, que escapem da instrumentalização no âmbito político – como elementos indispensáveis para garantir pretensamente os resultados do discurso. Seria conservadora pois toda a sua teoria do desenvolvimento social se baseia na manutenção dos pressupostos do capitalismo tardio, e de certo modo o legitima. Continuaría sempre o desafio de romper com o círculo vicioso entre o sistema reprodutor de instrumentalidade e um mundo da vida que reagiria unicamente dispondo da linguagem.

<sup>294</sup> FERRY, Jean-Marc. Habermas: crítico de Hannah Arendt. In: **Educação e Filosofia**. v. 17, n. 33, jan./jun., 2003, p. 44.

<sup>295</sup> Segundo o próprio Helmut, constitui um pensamento inserido no âmbito da teologia da libertação, que procura desenvolver uma ética efetivamente emancipatória a partir da realidade latina. Para uma avaliação crítica da ética do discurso à luz da Filosofia da Libertação Latino Americana ver: HELMUT, Thielen. **Discurs und Widerstand**: Philosophie der Gesellschaftlichen Praxis. Unkel: Publik Forum, 1995.

<sup>296</sup> HELMUT, Thielen. **Além da Modernidade? Para a Globalização de uma Esperança**. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 86.

Outra dificuldade se encontra no formalismo, pois a permissividade para a discussão de qualquer conteúdo não deve ser ao mesmo tempo a sedimentação de uma democracia que aceita qualquer conteúdo. Este modelo permitiria que fossem estabelecidos consensos de qualquer ordem, mesmo aqueles que instaurariam os pressupostos materiais da desigualdade social, exploração não-sustentável do meio ambiente ou do totalitarismo, contando para isso, com a anuência e auxílio do próprio Estado democrático de Direito. Desta forma, podendo contribuir decisivamente para uma manutenção sistemática da alienação e das diversas formas de violência. Habermas faria na sua teoria aquilo que tanto critica, instrumentalizaria a linguagem, fazendo-a mecanismo de violência simbólica, ao impor aos sujeitos um modelo comunicativo pré-concebido e que é apenas um dos incontáveis jogos de linguagem possíveis no mundo da vida.

É também difícil pensarmos que no mundo tudo é conflito, que não há alguma forma de interação livre das intempéries das caóticas relações humanas, de outro modo não haveria comunicação. Por outro lado, é complicado acreditar em uma igualdade plena – seja na linguagem ou na política – mesmo que idealmente. Indubitavelmente é a linguagem que possibilita a interação entre os homens e um acesso ao mundo, mas é muito alto o preço de depositarmos nela toda a nossa confiança, como se fosse algo passível efetivamente de controle e administração, como se esse mundo estivesse completamente em nossas mãos por a termos a elegido para funcionar como uma instância superegógica da sociedade.<sup>297</sup> Basta lembrarmos do exemplo de Eichmann para constataremos o quanto alguém pode se tornar impotente para pensar, julgar, e impedir a prática do mal ao se resignar acriticamente perante fenômenos como a burocracia e a ideologia.<sup>298</sup>

---

<sup>297</sup> Concordamos com a interpretação psicanalítica de Steuerman quando afirma que Habermas desconsiderou o “outro” da razão. A suspeita de Habermas com relação ao inconsciente o afasta da modernidade – segundo Steuerman, a psicanálise é modernista porque reconhece o desconhecido, o inconsciente como parte da razão – e o aproxima do positivismo que tanto criticou. A teoria da ação comunicativa se identifica com uma instância repressora e manifesta o anseio de universalização da cultura que busca suprimir o conflito. O que parece inicialmente ser uma solução para o impasse da regulação surge como massificação de uma racionalidade, que a nosso ver, é uma forma de violência. Segundo Steuerman: “A teoria da comunicação de Habermas se aproxima de uma verdadeira repressão e negação do desconhecido, sob a aparência de uma defesa da igualdade como identidade. [...] A linguagem é conflito e entendimento, o conhecido e o desconhecido, o que é dito e o que não pode ser articulado. Sem essa compreensão, a idéia de uma ética que efetivamente reconhece uma subjetividade relacional, dialógica, fracassa, pois o “outro” se torna o eu mesmo. A linguagem não é a repetição do mesmo; é a admissão e o reconhecimento mútuo da diferença e alteridade radical do “outro”, tanto no “outro” quanto em nós mesmos.” (STEUERMAN, Emilia. **Os Limites da Razão** – Habermas, Lyotard, Melanie Klein e a racionalidade. Rio de Janeiro: Imago, 2003, p. 89)

<sup>298</sup> Axel Honneth acredita que a reconstrução da teoria democrática de John Dewey é uma terceira via alternativa ao procedimentalismo de Habermas e o republicanismo de Arendt. A compreensão da democracia enquanto cooperação reflexiva traria a possibilidade de unir uma comunidade democrática e a deliberação racional. Dewey teria percebido uma dimensão pré-política de comunicação que não foi suficientemente considerada por Habermas e Arendt: “Ele percebe a existência de uma divisão social do trabalho como evidência do fato de o indivíduo dever sua liberdade pessoal somente à comunicação com os outros elementos da sociedade. Liberdade

Concluimos nosso trabalho destacando alguns outros pontos que também merecem uma reflexão crítica. Em primeiro lugar, a idéia de ação enquanto natalidade de Arendt deve ser submetida à seguinte indagação: Como manter a constância da ação? O novo não é novo sempre. Como fazer da política de que falava Arendt algo mais presente em nossos dias? Haveria como conciliar a existência do Estado e da burocracia com a ação? Nesse caso, como evitar o predomínio da violência? Essas questões revelam que há um risco na utilização de dicotomias criadas para servir como fundamento para um pensamento, que é o de tornar o próprio pensamento reducionista, pois há uma tendência a excluir da análise situações e elementos que não se encaixam nas esferas que foram compartilhadas. Uma das conseqüências da dicotomização entre poder e violência seria a exclusão de um sem-número de relações sociais que habitariam o mundo político, que não são nem marcadas pela violência nem pelo consentimento, mas pela luta dinâmica e episódica em torno de interesses conflitantes.<sup>299</sup> Concordamos com Rorty quando ele fala que é necessário um novo *modos vivendi*, que não seria o do racionalismo radical – aquele que defende o procedimentalismo, a validade livre de contexto enquanto única força realmente crítico-emancipatória – nem o da compartimentalização das relações humanas em esferas ‘incomunicáveis’, como se fosse possível um agir em concerto pleno e sem qualquer forma de violência:

Preconizar as pessoas a ser racionais é, na perspectiva que ofereço, simplesmente sugerir que, em algum lugar em meio a crenças e desejos, pode haver recursos suficientes para permitir a concordância sobre como coexistir sem violência. Concluir que alguém é irremediavelmente irracional não é perceber que tal pessoa não está fazendo uso adequado de suas faculdades dadas por Deus. É, antes, perceber que tal pessoa não parece compartilhar crenças e desejos conosco de modo suficiente a tornar possível uma conversação frutífera sobre questões em disputa. Assim relutantemente concluimos que temos que abandonar a tentativa de ampliar

---

para Dewey é principalmente a experiência positiva de auto-realização ilimitada que ensina o indivíduo como descobrir seus talentos e suas capacidades por meio dos quais ele pode, no fim, contribuir, com base na divisão do trabalho, para a manutenção do todo social. Se esse processo natural de um emprego comunal de forças individuais por parte dos integrantes de toda a sociedade é conscientizado e visto como um projeto cooperativo, então se evolui para o ideal de “democracia”. (Cf. HONNETH, Axel. Democracia como Cooperação Reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje. In: **Democracia Hoje** – novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007, p. 74) Já Neves, prefere fazer uma análise comparativa entre os modelos de Habermas e Luhmann, retirando de ambos alguns elementos que o permitiram fazer uma abordagem mais ampla. Segundo Neves, a teoria da ação comunicativa acabaria por impor uma sobrecarga aos sujeitos do discurso com a pretensão do consenso, que não seria compatível com o pluralismo das sociedades pós-tradicionais. A esfera pública deveria se caracterizar pelo choque de valores e visões de mundo (dissenso conteudístico), embate que ocorreria em uma “arena do dissenso”, garantida pela intermediação de um consenso em relação aos procedimentos proveniente do Estado democrático de Direito. (Cf. NEVES, Marcelo. **Entre Têmis e Leviatã**: uma relação difícil – O Estado Democrático de Direito a partir e além de Luhmann e Habermas. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 131-133) Confira também: NEVES, Marcelo. Do Consenso ao Dissenso: o Estado democrático de direito a partir e além de Habermas. In: **Democracia Hoje** – novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001)

<sup>299</sup> PERISSINOTTO, Renato M. Hannah Arendt, Poder e a Crítica da Tradição. In: **Lua Nova**. n. 61, 2004, p. 126.

sua identidade moral e colocar em funcionamento um *modos vivendi* – algo que possa envolver ameaça ou mesmo o uso da força.<sup>300</sup>

Para que esse *modos vivendi* se concretize não precisamos renunciar à razão, mas levar em conta que a razão é apenas mais um elemento no jogo complexo do viver em sociedade, e que pode ou não fazer-se prevalecer com as vantagens que oferece aos homens. É, por exemplo, viver em um mundo em que pode haver um Eichmann ao nosso lado diariamente, sabendo que esse é o mundo que temos que enfrentar, e que se o não-pensar do outro pode gerar violência, e que o fato de eu não fazer o meu pensamento aparecer no mundo – através do discurso, do meu julgar e querer – pode ser tão pernicioso quanto. É quando a ética do amor ao mundo surge da interação entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*. A ética da teoria da ação comunicativa de Habermas, por outro lado, pressupõe de forma massificante que os sujeitos sigam determinados procedimentos racionais. Mas para que a ação comunicativa ocorra em conformidade com estas regras, devemos lembrar que os falantes devem “querer” se submeter ao uso desta linguagem especializada, muito embora isso não signifique necessariamente que se eles voluntariamente se submeterem estarão “pensando” ou “julgando” corretamente. São dificuldades relativas aos fundamentos (inter) subjetivos que condicionam a própria existência da ação e ligados, sobretudo, à atividade da vontade. Como estimular as pessoas do presente para que elas projetem no futuro algo que as faça acreditar que vale a pena se engajar na política? De onde deve partir esse empoderamento? Muitos dos que detêm os meios de coerção estão preocupados justamente em tornar a apatia política uma constante. A questão pode ser resumida da seguinte forma: O que fazer para que aqueles que estão voltados unicamente para a prática do discurso instrumental adiram à idéia de que é possível construir algo em comum que escape ao mero interesse? E indo um pouco além: como incluir aqueles que não têm voz na sociedade?

É um tanto melancólico olhar para a história como o contar das poucas vezes em que a política revelou sua face e logo após se ocultou, ou ainda conceber a política de modo determinista como algo já pré-fixado, mas talvez ainda haja esperança – um sentimento que não deve faltar ao pensador. Assim como Arendt nos fala em *Nachtlied*, que nossa pátria, nosso mundo, é a noite, e que por mais que suas sombras permaneçam com seus sinais obscuros, sempre haverá no porvir o consolo do raiar do dia. Há esperança porque todos nós somos potencialmente capazes de pensar, julgar, querer, e realizar o imprevisível. O novo é sempre possível, pois nas palavras da própria Arendt: “São os homens que fazem milagres -

---

<sup>300</sup> RORTY, Richard. Justiça como Lealdade Ampliada. In: **Pragmatismo e Política**. São Paulo: Martins, 2005, p. 119.

homens que, por terem recebido o duplo dom da liberdade e da ação, são capazes de instaurar uma realidade que lhes seja própria.”<sup>301</sup>

---

<sup>301</sup> [...] *We know the author of the “miracles”. It is the men who perform them – men who because they have received the twofold gift of freedom and action can establish a reality of their own.* ARENDT, Hannah. What is Freedom? In: **Between Past and Future** – eight exercises in political thought. London: Schocken Books, 2005, p. 169.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propor um resgate a política envolve a pressuposição de uma visão sobre como queremos que seja o mundo e a relação entre os homens. Podemos buscar subsídios na antiguidade grega, como a única experiência verdadeiramente política da história, ou voltar à modernidade procurando seus elementos crítico-emancipatórios. De qualquer modo, esta busca nostálgica envolve algo que aparentemente foi perdido, ou que não temos mais acesso, mas que ainda existiria potencialmente na esfera dos assuntos humanos. Nas filosofias de Arendt e Habermas, a instrumentalidade e a violência impedem que a política ressurgja enquanto atividade inerente ao homem em seu modo de ser autêntico, e seus modelos de ética constituem uma tentativa de evitar o domínio do particular sobre o público – neste sentido, Arendt é tão moderna quanto Habermas. Entretanto, devemos compreender que não há como extirpar o conflito da sociedade, e se vamos propor um resgate da política o primeiro fator que devemos levar em conta é justamente aquilo que lhe é essencial, o dissenso, ou seja, a possibilidade do não entendimento entre os homens. O que falta a ambas as teorias é um *modus vivendi* mais básico de interação política que não fique condicionado unicamente a uma situação ou regulamento especial, que vá além do consenso, embora já saibamos que este não possa se dar sem os contornos do uso público da linguagem. A escolha dos dois filósofos por uma teoria da ação é fundamental para começarmos a visualizar esta forma de interação. São teorias pouco aplicáveis, pois apresentam o problema de que nem todos aceitam se submeter a procedimentos ou abdicam da violência em favor da argumentação. Outra dificuldade é que as instituições democráticas contemporâneas adotam em larga medida a “regra da maioria”, que é uma forma procedimental fraca de prática da regra do melhor argumento, porém, extremamente reducionista. Dessa forma, acreditamos que o ideal é uma forma de interação social que não se burocratize pelo uso de procedimentos e que proporcione a prosperidade do máximo de indivíduos mesmo na presença do Estado.

O idealismo radical de Arendt e o procedimentalismo formal de Habermas são de certa forma, contrários a essa visão. A política deve ser uma prática cotidiana e não um evento histórico, como acredita Arendt. E neste sentido, a crítica de Hegel ao excessivo formalismo de Kant é válida também pra Habermas. Esta concepção de política se afasta da vida social concreta, não possuindo aplicabilidade e aumentando o abismo entre a teoria e a prática. A distorção se inicia pela exigência de universalização que resulta em uma mitigação da possibilidade de prevalência de uma norma moral individual, em prol de uma norma que

escape do interesses particulares e possa ser aceita por todos os afetados. O método procedimental de uniformização tem a função de evitar que isso ocorra, à custa da perda da espontaneidade do agir e da massificação da racionalidade. Devemos saber que a ética não acontece necessariamente concomitantemente ao discurso, nem pode ser limitada faticamente a quando são seguidas as regras de um procedimento. É geralmente naquelas situações-limite, em que as regras não podem ou não devem ser cumpridas que a ética faz-se realmente necessária. É dessa forma porque o domínio da ética não se resume à lógica do discurso, que no caso da teoria da ação comunicativa é uma lógica de imposição do ideal sobre o factual que acaba por inverter seus objetivos, prendendo os sujeitos em uma jaula de ferro não muito diferente daquela que falava Weber. Ao menos o fenômeno da política enquanto novo, como o compreende Arendt, não é enrijecido como o do modelo de ação comunicativa de Habermas, pois o discurso necessário para a existência da ação não seria previsível nem se prenderia a normas prévias. A desconfiança de Arendt quanto ao um mundo repleto de ideologias, hipocrisia, mentiras e interesses, permitiu que ela depositasse a ética na ação dos sujeitos, enquanto que a ética da teoria da ação comunicativa encontra-se nas regras, no procedimento. Então de um lado temos uma ética que enfatiza a subjetividade e do outro a prevalência da objetividade, uma relação que em nível da teoria política se expressa na tensão entre o modelo republicano e o modelo do procedimentalismo democrático.

É arriscado acreditar que procedimentos formais são capazes de dar conta das demandas complexas das sociedades pluralistas sem a formação de consensos institucionalizados que são utilizados para legitimação da instrumentalidade. Nestes casos haveria uma confusão entre aquilo é ou não instrumental. É importante destacarmos que a distinção entre ação instrumental e ação comunicativa – ou ainda, entre violência e poder – é meramente analítica, e não há como distinguirmos entre o bom uso ou mau uso da razão, senão voluntariamente e *a posteriori*, de acordo com os efeitos que acreditamos que tais ações produzem no mundo. Esta distinção é fundamentalmente “interessada” e não há como delimitarmos precisamente quais os limites entre estes elementos sem cairmos em certo realismo. Muitas vezes é indispensável que se construam distinções entre fenômenos de modo a estabelecer dicotomias, mas não devemos esquecer que os elementos envolvidos são construídos através de um processo de racionalização, dentre outros possíveis, que visa delimitar e tornar compreensível um fenômeno que se apresenta heterogêneo – não poderíamos, por exemplo, nem ao mesmo afirmar com precisão qual o limite entre o público e o privado. Dessa forma, é provável que os elementos das dicotomias “sistema X mundo da vida”, de Habermas, e “poder X violência”, de Arendt, não sejam comunicáveis. Poderia

haver sistema no mundo da vida e violência onde há poder, ou ainda seu contrário, na medida em que seriam mais do que esferas incluídas simultaneamente, seriam fenômenos que não poderiam se excluir mutuamente de forma absoluta. A grande deficiência das filosofias de Arendt e Habermas seria, portanto, excluir completamente a racionalidade instrumental em favor de uma eticidade intersubjetiva ideal.

## REFERÊNCIAS

### LIVROS DE HANNAH ARENDT

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **The Jew as Pariah** – Jewish identity and politics in the Modern Age. New York: Grover Press, 1978.

\_\_\_\_\_. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. **The Life of the Mind** – The groundbreaking investigation on how we think. New York: Harcourt, 1982.

\_\_\_\_\_. **Origens do Totalitarismo** – Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **A Vida do Espírito** – O Pensar, o Querer, o Julgar. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

\_\_\_\_\_. **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém** – Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007.

\_\_\_\_\_. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

\_\_\_\_\_. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. **O que é Política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

\_\_\_\_\_. **On Revolution**. London: Penguin Books, 1990.

\_\_\_\_\_. **A Promessa da Política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p. 66.

## LIVROS DE HABERMAS

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y Validez**: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid: Trotta, 2005.

\_\_\_\_\_. **A Inclusão do Outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **Teoría de La Acción Comunicativa**. Vol I e II. Madrid: Taurus, 2003.

\_\_\_\_\_. **Agir Comunicativo e Razão Descentralizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Discurso Filosófico da Modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996.

\_\_\_\_\_. **L'espace Public** – archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise. Paris: Payot, 1993.

\_\_\_\_\_. **Direito e Moral**: estudos preliminares e aditamentos. Lisboa: Piaget, 1992.

\_\_\_\_\_. **Teoría y Praxis**: estudios de filosofía social. Madrid: Tecnos, 1990.

\_\_\_\_\_. **Teoría de la Acción Comunicativa** – Complementos e Estudios Previos. Madrid: Tecnos, 1989.

\_\_\_\_\_. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987

\_\_\_\_\_. **A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

\_\_\_\_\_. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 1968

## REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES

ABREU, Maria Aparecida. **Hannah Arendt e os Limites do Novo**. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade** – no rastro do pensamento de Hanna Arendt. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: EUFC, 2001.

ALEXY, Robert. **Teoria da Argumentação Jurídica**: a teoria do discurso racional como teoria da justificação jurídica. São Paulo: Landy, 2001.

APEL, Karl-Otto. **Estudos da Moral Moderna**. Petrópolis: Vozes, 1994.

APEL, Karl-Otto; OLIVEIRA, Manfredo de Araújo de; MOREIRA, Luiz. **Com Habermas, contra Habermas**: Direito, Discurso e Democracia. São Paulo: Landy, 2004.

ATIENZA, Manuel. **As Razões do Direito**: Teoria da Argumentação Jurídica: Perelman, Toulmin, Maccormick, Alexy e outros. São Paulo: Landy, 2002.

AUSTIN, Jonh Langshaw. **How to do Things with Words**. Oxford: Oxford University Press, 1962.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **O Cuidado com o Mundo**: Diálogo de Hannah Arendt e alguns dos seus contemporâneos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

\_\_\_\_\_. **Hannah Arendt**. Lisboa: Piaget, 1994

D'ENTREVÉS, M. P. **The political philosophy of Hannah Arendt**. New York: Routledge, 1994.

DWORKIN, Ronald. **O Império do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Levando os Direitos a Sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DUARTE, André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura**: Política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, Rodrigo. **Adorno/ Horkheimer e a Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. **Razão e Consenso em Habermas**: A Teoria Discursiva da Verdade, da Moral, do Direito e da Biotecnologia. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

FREITAG, Barbara. **Teoria Crítica Ontem e Hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

GALUPPO, Marcelo Campos. **Igualdade e Diferença**: Estado Democrático de Direito a partir do Pensamento de Habermas. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. **Fausto**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1984.

GÜNTHER, Klaus. **Teoria da Argumentação no Direito e na Moral**: Justificação e Aplicação. São Paulo, Landy, 2004.

HACKER, P.M.S. **Wittgenstein**: sobre a natureza humana. São Paulo: UNESP, 2000.

HELMUT, Thielen. **Além da Modernidade? Para a Globalização de Uma Esperança**. Petrópolis: Vozes, 1998.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2002, p. 29.

JAY, Martin. **La Imaginacion Dialectica** – historia de la escuela de Frankfurt y el instituto de investigacion social (1923-1950). Madrid: Taurus, 1988.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Ícone, 2005.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros Escritos**. Lisboa: Edições 70, 2004.

\_\_\_\_\_. **A Religião nos Limites da Razão**. Lisboa: Edições 70, 1992.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.



MÍLOVIC, Míroslav. **Filosofia da Comunicação**: para uma crítica da modernidade. Brasília: Plano, 2002.

MILLS, Charles Wright. **The Power Elite**. New York: Oxford University Press, 1956.

MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do Direito em Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

NEVES, Marcelo. **Entre Têmis e Leviatã**: uma relação difícil – O Estado Democrático de Direito a partir e além de Luhmann e Habermas. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NOBRE, Marcos. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2001.

REALE, Miguel. Lições **Preliminares de Direito**. São Paulo: Saraiva, 1973.

ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

RORTY, Richard. **A Filosofia e o Espelho da Natureza**. Dom Quixote: 1988.

RUEDA, Luis. **Movimientos Filosóficos Actuales**. Madrid: Trotta, 2001.

SCHMITT, Carl. **A Crise da Democracia Parlamentar**. São Paulo: Scritta, 1996.

STIELTJES, Cláudio. **Jürgen Habermas**: A desconstrução de uma Teoria. São Paulo: Germinal, 2001.

STEUERMAN, Emilia. **Os Limites da Razão** – Habermas Lyotard, Melanie Klein e a racionalidade. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito de Capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

\_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade**: fundamentos da Sociologia compreensiva. v. 1. Brasília, Editora da UNB, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974,

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Lógico-Filosófico**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Investigações Filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2004.

WIGGERHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt** – história, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt** – For Love of the World. Yale: Yale University Press, 2004.

## ARTIGOS

ANDERSON, Joel. The “Third Generation” of the Frankfurt School. **Intellectual History Newsletters**. N. 22, 2000.

AFTERWORD, Edna. “Big Hannah – My Aunt. In: **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007.

ALDEA, Rodolfo. Lo Social y lo Político en Hannah Arendt. In: **Totalitarismo, Banalidad y despolitización** – la actualidad de Hannah Arendt. Santiago: LOM, 2006.

AUSTIN, John Langshaw. Performative Utterances. In: **Philosophical Papers**. Oxford: Oxford University Press, 1970.

ARENDT, Hannah. Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps. In: **Essays in Understanding: 1930 -1954** – Formation, Exile, and Totalitarianism. New York, Schocken Books, 2005.

\_\_\_\_\_. Nightmare and Flight. In: **Essays in Understanding: 1930 -1954** – Formation, Exile, and Totalitarianism. New York, Schocken Books, 2005.

\_\_\_\_\_. The Eichmann Controversy – a letter to Gershom Sholem. In: **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007.

\_\_\_\_\_. Answers to questions Submitted by Samuel Grafton. In: **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007.

\_\_\_\_\_. Truth and Politics. In: **Between past and Future**. London: Schocken Books, 2005.

\_\_\_\_\_. Thinking and Moral Considerations. In: **Responsibility and judgment**. New York: Schocken Books, 2005.

\_\_\_\_\_. The Crisis in Education. In: **Between past and Future** – eight exercises in political thought. London: Schocken Books, 2005.

\_\_\_\_\_. The Crisis in Culture. In: **Between past and Future** – eight exercises in political thought. London: Schocken Books, 2005.

\_\_\_\_\_. What is Freedom? In: **Between past and Future**. London: Schocken Books, 2005.

\_\_\_\_\_. What is Authority? In: **Between past and Future** – eight exercises in political thought. London: Schocken Books, 2005.

\_\_\_\_\_. Trabalho, Obra, Ação. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. n. 7, 2/2005.

ALEXY, Robert. Sistema Jurídico, Principios Jurídicos y Razón Práctica. In: **Doxa**, v. 5, 1988.

APEL, Karl-Otto. Dissolução da ética do Discurso? In: **Com Habermas, Contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia**. São Paulo: Landy, 2004.

\_\_\_\_\_. A Ética do Discurso diante da problemática jurídica e política: as próprias diferenças de racionalidade entre moralidade, Direito e Política podem ser justificadas normativa e racionalmente pela ética do discurso? In: **Com Habermas, Contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia**. São Paulo: Landy, 2004.

\_\_\_\_\_. O *A Priori* da Comunidade de Comunicação e os Fundamentos da Ética: O problema de uma fundamentação racional na era da ciência. In: **Estudos de Moral Moderna**. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. Fundamentação Normativa da “Teoria Crítica”: Recorrendo à Eticidade do Mundo da Vida? Uma Tentativa de Orientação Transcendental-pragmática: com Habermas, contra Habermas. In: **Com Habermas, Contra Habermas** – Direito, Discurso e Democracia. São Paulo: Landy, 2004.

ASSY, Bethânia. Prolegomenon for an Ethics of Visibility in Hannah Arendt. In: **Kriterion**. Belo Horizonte, n. 110, Dez./2004.

BENHABIB, Seyla. Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, C. (Org.). **Habermas and the Public Sphere**. Massachusetts: MIT Press, 1996.

BESNIER, Bernard. A Distinção entre Práxis e Poiêsis em Aristóteles. In: **Analytica**. vol. 1, n. 3, 1996.

CORREIA, Adriano. O Pensar e a Moralidade. In: **Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. A Questão Social em Hannah Arendt: Apontamentos críticos. In: **Aurora**. Curitiba, v. 26, jan./jun. 2008.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a Modernidade: Esquecimento e redescoberta da política. In: **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FERRY, Jean-Marc. Habermas: Crítico de Hannah Arendt. In: **Educação e Filosofia**. v. 17, n. 33, jan./jun., 2003.

FIGUEIROA, Maximiliano. Totalitarismo, Banalidad y Despolitización – La actualidad de Hannah Arendt. In: **Totalitarismo, Banalidad y Despolitización** – la actualidad de Hannah Arendt. Santiago: LOM, 2006.

FLICKINGER, Hans Georg. Trabalho e Emancipação – Observações sobre a teoria marxiana. In: **Veritas**. Porto Alegre, v. 37, n. 148, 1992.

GIDDENS, Anthony. Razón sin Revolución?. La teoria des kommunikativen handelns de Habermas. In: **Habermas y La Modernidad**. Madrid: Cátedra, 1988.

HABERMAS, Jürgen. Cuestiones y Contracuestiones. In: GIDDENS, Anthony. **Habermas y la Modernidad**. Madrid: Cátedra, 1988.

\_\_\_\_\_. Modernidade – Um projeto inacabado. In: **Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

\_\_\_\_\_. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Org.). In: **Habermas**. São Paulo: Ática, 1980

HELMUT, Thielen. **Além da Modernidade? Para a Globalização de uma Esperança**. Petrópolis: Vozes, 1998.

HONNETH, Axel. Democracia como Cooperação Reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje. In: **Democracia Hoje** – novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Editora da UNB, 2007, pp. 63-91.

HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: **Os pensadores** – teoria crítica. São Paulo: Abril Cultura, 1980.

HORKHEIMER, Max. Filosofia e Teoria Crítica. In: **Os Pensadores** – escola de frankfurt. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

KOHN, Jerome. O Mal e a Pluralidade: O Caminho de Hannah Arendt em Direção à Vida do Espírito. In: **Origens do Totalitarismo: 50 anos depois**. Org.: AGUIAR, Odílio Alves; BARREIRA, César; BATISTA, José Elcio; ALMEIDA, José Carlos Silva de. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LEVINSON, Bradley A. Culture is Ordinary. In: **Schooling the Symbolic Animal** – social and cultural dimension of education. New York: Rowman & Littlefield, 2002.

LIRA, Edgar. Violência, Ação e Pensamento. In: **A Banalização da Violência: A atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Hannah Arendt e a Desconstrução Fenomenológica da Atividade de Querer. In: **Transpondo o Abismo** – Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

MUJICA, Pedro. Participación Ciudadana y Esfera Pública según Hannah Arendt. In: **Totalitarismo, Banalidad y Despolitización** – La actualidad de Hannah Arendt. Santiago: LOM, 2006.

PERISSINOTTO, Renato M. Hannah Arendt, Poder e a Crítica da Tradição. In: **Lua Nova**. n. 61, 2004.

RORTY, Richard. Justiça como Lealdade Ampliada. In: **Pragmatismo e Política**. São Paulo: Martins, 2005.

SCHMITT, Carl. El Imperialismo Moderno em El Derecho Internacional Público. In: **Carl Schmitt** – o teólogo da política. México; Fondo de Cultura econômica, 2001.

TORRES, Ana Paula Repolês. O Sentido da Política em Hannah Arendt. In: **Trans/Form/Ação**. v. 30, n. 2, Marília, 2007.