

ESPAÇO PÚBLICO

ADELHARTD GRAF

DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
COMO REQUISITO À OBTENÇÃO DO TÍTULO DE
MESTRE EM CIÊNCIAS HUMANAS

- ESPECIALIDADE DIREITO -

Orientador: Prof. Dr. Clóvis de Souto Goulart

Florianópolis

1 9 8 7

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO SÓCIO-ECONÔMICO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

A dissertação ESPAÇO PÚBLICO

elaborada por ADELHARTD GRAF

e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, foi julgada adequada para a obtenção do título de MESTRE EM CIÊNCIAS HUMANAS - ESPECIALIDADE DIREITO.

Florianópolis, 30 de Novembro de 1987.

BANCA EXAMINADORA

NILSÓN BORGES FILHO
VERA DE ARAÚJO GRILLO
CLÓVIS DE SOUTO GOULART

Professor Orientador:

CLÓVIS DE SOUTO GOULART

Coordenador do Curso:



PAULO HENRIQUE BLASI

RESUMO

Primeiramente procura-se discutir a questão da identidade normativa do sujeito. Historicamente o estado brasileiro sempre determinou essa identidade, quer através de ideologia como também através de violência.

Em segundo lugar apresenta-se a concepção do espaço público em Hannah Arendt. Tratar-se-á primeiramente de uma análise das suas categorias de Labor, Trabalho e Ação. A partir desta análise procura-se discutir quatro questões fundamentais de seu pensamento: Práxis; Do Discurso e Da Ação; Da Fundação; A Época Moderna e a Vitória do Animal Laborans.

Em terceiro lugar, tratar-se-á da concepção de Espaço Público em Habermas, a partir de sua teoria da Ação: Ação racional-com-respeito-a-fins (trabalho) e a Ação Comunicativa (interação). A partir destas categorias irá se trabalhar a concepção de esfera pública burguesa e sua institucionalização contraditória, bem como a interpenetração da esfera pública com o social na modernidade.

Na conclusão se entrelaçam os seguintes aspectos das duas concepções: Trabalho e Interação; consenso; Ação Estratégica (violência).

RÉSUMÉ

On a d'abord cherché à discuter la question de l'identité normative du sujet. Historiquement, le droit brésilien a toujours déterminé cette identité à travers l'idéologie, aussi bien qu'à travers la violence.

On présente ensuite la question de l'espace public dans Hannah Arendt. Il s'agira d'abord de ses catégories de Labor, Travail et Action. A partir de cette analyse, on cherche à discuter quatre questions fondamentales de sa pensée: Praxis; Du Discours et de L'Action; de la Fondation; l'Epoque Moderne et la Victoire de L'Animalus Laborans.

En troisième position, on présente la conception de l'Espace Public chez Habermas, à partir de sa théorie de l'Action: Action rationnelle-par-rapport-à-ses-fins (travail), et l'Action Communicative (interaction). A partir de ces catégories; on examinera la conception de la sphère publique bourgeoise, et son institutionnalisation contradictoire, aussi bien que l'interpénétration de la sphère publique avec le social dans la modernité.

En conclusion, seront entrelacés les aspects suivants des deux conceptions: Travail et Interaction; Consensus; Action Stratégique (violence),

SUMÁRIO

| | | | |
|-----|---|---|----|
| I | - | INTRODUÇÃO | 01 |
| II | - | ESPAÇO PÚBLICO EM HANNA ARENDT | 15 |
| | | 1. Categorias | 16 |
| | | 2. Do Discurso e Da Ação | 15 |
| | | 3. Da Práxis | 19 |
| | | 4. Da Fundação | 33 |
| | | 5. A Época Moderna e a Vitória do Animal Laborans | 37 |
| III | - | ESPAÇO PÚBLICO EM JURGEN HABERMAS | 51 |
| | | 1. Categorias | 52 |
| | | 2. A Sociedade Tradicional | 55 |
| | | 3. A Esfera Pública no Capitalismo Liberal | 56 |
| | | a. Constituição, refuncionalização | 56 |
| | | b. Contradições na Institucionalização | 63 |
| | | 4. A Interpenetração Da Esfera Pública Com o Social | 67 |
| | | a. Intervencionalismo Estatal | 67 |
| | | b. Ciência e Técnica Enquanto 'Ideologia' | 70 |
| | | c. Intervencionalismo e Subjetividade | 72 |
| | | d. Institucionalização da Ação Estratégica | 77 |
| IV | - | CONCLUSÃO | 85 |

I - INTRODUÇÃO

Toda filosofia política hoje procura solucionar a seguinte questão: Como é possível a identidade normativa, hoje, do sujeito? Por esta entendendo a capacidade da sociedade estabelecer um espaço intersubjetivo permitindo a individualização da verdade, que exige um mundo plural para sua definição. Esta questão é posta hoje por filósofos políticos de diferentes linhas de pensamento como Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Norberto Bobbio etc. De maneiras diferentes, mas por um fio condutor comum, estes autores constataam que nas fases do capitalismo avançado, ou mesmo no chamado capitalismo pós-moderno, o estado obteve a onipotência operativa absoluta pela dissolução do espaço público, de modo a determinar o espaço privado, a esfera da necessidade, como a instância por excelência da ação política. Este movimento, de certa forma, mas não absolutamente, teve seu início no chamado intervencionismo de Estado, na transformação da ciência e técnica em ideologia; na substituição da ação política baseada numa subjetividade alargada e criativa em ação técnica baseada numa racionalidade imanente ao sistema. De um modo preciso diz Gerard Lebrun que,

"Em verdade é que, em toda parte, "cidadão" quer menos e menos dizer "indivíduo político"

112

enquanto participante do poder" e cada vez mais "indivíduo político enquanto codificado pelo poder, determinado inteiramente por ele; produzido por ele". É por isso que a repolitização da sociedade não é, absolutamente incompatível com o apolitismo dos indivíduos, entendendo por isso a sua exclusão (por princípio ou de fato pouco importa da esfera das decisões políticas" (01).

Em certo sentido, tal perspectiva não diferencia regimes políticos do tipo da URSS ou da América Latina e Europa, pois no principal detêm sempre, em todos os lugares, o monopólio da ação política. Sobre esta questão, é necessário, se deter com mais cautela. De certo modo podemos situar o nosso país no mesmo nível das democracias ocidentais. Com efeito, o estado no Brasil, hoje, é tão intervencionista quanto nos países europeus, pois sua base característica é fundamentalmente a cultura de massas, que vem se acentuando e aprofundando nestes últimos quinze anos. A diferença seria de grau e não de gênero. Numa fase imediatamente anterior tem-se como forma específica de regime político o populismo. Neste, é possível identificar duas matrizes originárias do estado autoritário resultante da crise de 1964. Em primeiro lugar, o estado tinha como função ordenar o corpo social, bem como delimitar a arena política onde se travavam as lutas sociais, a partir de seus aparelhos burocráticos.

Em segundo lugar, o estado não permitia que o-

03

corresse a individuação tanto objetiva quanto subjetiva do sujeito através de dois movimentos concomitantes: de um lado, o estado populista, ao realizar o papel de árbitro entre os conflitos e frações de classes, negava a autonomização da sociedade, e, portanto, a constituição de um espaço que possibilitasse um alargamento da subjetividade pelo sujeito. De outro lado, o estado populista, anulava as instâncias intermediárias entre cidadão e estado, o que acarretava na prática trazer para dentro do estado setores cada vez maiores da população, resultando numa deslegitimação constante do estado.

A Doutrina de Segurança Nacional foi elaborada neste contexto, convertendo-se a nação em objetivos estratégicos nacionais realizáveis por um estado centralizador. Dentro desta relação se colocava como tarefa a eliminação de todas as instâncias normativas anteriores, para a constituição de um novo sujeito. Por isso se pode dizer, que o estado a partir de 64 era "Além-leviatã", porque tinha aprioristicamente o projeto de uma nova sociedade e de um novo sujeito.

Pode-se entender a partir disso, a violência que se estabeleceu sobre o corpo social, sobre objetivos pré determinados como classes, sujeitos específicos e instituições, pretendendo esta violência ser determinante no estabelecimento de novos comportamentos, novas relações do sujeito com o estado. Esta relação estado/sujeito foi elevada a efeitos absolutos, pois o estado trabalhava então no sentido de que o indivíduo ficasse sô, defronte ao poder.

04

A evidência sempre presente na potência do estado pronto a agir, sobre o corpo do cidadão, criou uma "cultura do medo", na qual a participação política equiparava-se a um risco de vida, isto é, a relação estado-indivíduo eliminou todas as formas de mediações políticas que atravessavam a sociedade política e civil, tornando a ação e participação política extremamente perigosas.

Para Maria H. Moreira Alves, numa perspectiva ampliada, a cultura do medo fundamentou-se sobre a exploração econômica e controle político, estabelecida a partir da censura e repressão física. A relação dialética entre estas originou importantes componentes psicológicos: O silêncio através da presença de múltiplos censores nas entidades ligadas a cultura e arte; o isolamento através das milhares de censuras impostas de um sujeito sobre o outro, naqueles que sofriam diretamente a repressão política e a exploração econômica; e a desesperança que advinha do desenraizamento do homem da sua história social e política.

Subjacente a esta prática autoritária do estado, estava o verdadeiro conteúdo da relação do indivíduo com a história. Nem no populismo, pelas suas matrizes originárias, nem tão pouco no regime instaurado a partir de 64, o sujeito teve a possibilidade de elaborar identidades fundamentadas na liberdade e igualdade. Esta sempre, na história, foi-lhe negada. Daí ter a Igreja, por volta da década de 70, mais especificamente através da Teologia da Libertação, de forma concreta, mas de conteúdo abstrato, permiti-

do uma visão diferenciadora da relação com Deus, baseada na identidade dos sujeitos concretos em inteira liberdade e igualdade, reconhecíveis por todos os participantes, o que portanto implicava numa identidade situada acima das causas particulares dos sujeitos. O móvel desta prática era a alteridade.

Esta questão teve sua origem numa nova relação da Igreja com a sociedade. Para alguns pensadores, esta reorientação social da Igreja Católica no Brasil teve suas raízes em determinantes da sociedade, bem como na renovação do patrimônio ideológico da Igreja. Naquela fase o capitalismo dependente não prescindiu do apoio da ideologia religiosa, mas sua legitimidade estava garantida pelo crescimento econômico e pela Doutrina de Segurança Nacional. Em consequência, a Igreja viu-se empurrada para o lado das classes trabalhadoras pelo esvaziamento do conteúdo da visão organicista da sociedade (cada classe representa um órgão do todo). Assim na sua prática cotidiana, a Igreja se viu defrontada com a massa de explorados e excluídos, pressionada a buscar no evangelho inspiração para a prática religiosa. Neste contexto se elabora na América Latina um novo pensamento teológico que procura fundamentar sua prática social no evangelho.

A Teologia da Libertação, no seu mais ilustre representante, Enrico Domingues Dussel, partia da questão da ontologia totalitária. A questão é a de que a ontologia se fecha como um sistema, e não deixa lugar a uma práxis assistemática que possa abrir-se a uma ordem justa. Pretende superar o âmbito do ser, superar a ontologia da totalidade. Historicamente, a ontologia seria ideologia do sistema vigente, que a

filosofia pensa como repetição, enquanto parte deste sistema, e acaba justificando a partir de si a situação de todos os entes. A ontologia seria sistemática, totalizante, e o filósofo não é radicalmente crítico, tendo sempre como fundo as condições histórico-sociais em que vive. Dussel propõe uma saída desta relação totalizadora através da proposição de uma nova ética ligada à liberação do sujeito da totalidade. Esta ética é buscada no fundamento do êthos semita. A experiência originária semita privilegia a realidade como liberdade, que permite a epifânia do oprimido, do situado à margem do sistema. Esta experiência inauguraria uma nova fase histórica que denominar-se-ia antropológica. Seu fundamento prático se daria na relação homem-homem no âmbito da política, estabelecendo uma igualdade absoluta; na espacialidade como periferia ou centro; na ontologia em dominador-dominado, com liberdade para ambos.

Pretendia ir além das revoluções socialistas, eliminando toda forma de dominação como burocracia, estado, revertendo o êthos da morte que perpassaria toda a história da América Latina, eliminando qualquer poder, dominação, opressão, que permitem a fundamentação da identidade, a fundamentação da ontologia da totalidade.

Tão logo, no entanto, num processo ativo aglutinador de várias tendências ideológicas no plano político no Brasil pós-1979, se concentraram em restabelecer a práxis política comunitária, a Teologia da Libertação perde, então, o seu conteúdo e cede seu lugar enquanto proposta política global. Impõe-se questionar sobre uma nova identidade.

Assiste-se hoje a uma profunda crise de legitimação do estado. As forças produtivas para Habermas, parecem ter chegado ao seu limite de inovação tecnológica. Desta forma, o estado se vê impossibilitado de fundamentar um novo surto no processo produtivo e se imprimir uma mudança estrutural. Assim o estado, hoje, acaba tropeçando nas suas próprias contradições. Ao perseguir a fidelidade das massas através de uma série de compensações (salário desemprego, lazer, saúde, assistência à velhice, aposentadoria), eliminou o individualismo possessivo. Por outro lado, seu intervencionismo parece ter chegado ao seu limite, pois incorre, se persistir, em destruir o tecido econômico que tentou preservar.

Esta crise parece refletir-se também na sociedade, a tal ponto, que estado e sociedade parecem funcionar apenas em planos tangenciais. Alain Touraine o expressou ao sugerir que há duas lógicas: uma, a do poder, e outra dos movimentos sociais. O poder somente incorpora reivindicações dos movimentos sociais, após desarticulá-los, post-fatos. Por sua vez, estes não visam de imediato o poder institucional, o poder do estado, mas agem tangencialmente a ele, lutam em seu próprio espaço ampliando-o.

Incorre-se nesta perspectiva em grave erro. É certo que esta perspectiva não é dominante. Tem-se exemplos. Como racionalizar os movimentos populares que vão além das expectativas das entidades representativas da sociedade? O "movimento das diretas-já" constituiu valores artísticos-culturais inéditos em toda a nossa história, pois nele a sociedade via-se a si mesma como força transformadora.

Atribui-se este caso, a uma forte subjetividade que esteve presente na transição política brasileira, que se situa no âmbito das relações sujeito-política. Esta forma de participação imprimiu um modo particular e totalmente novo da relação sujeito-política, determinando uma nova visão do estado, do poder e da participação política. Demonstrou-se a autonomia política das massas em relação aos partidos, organizações políticas, isto é, perceberam o movimento da sociedade como história.

Este movimento externou o imaginário da sociedade em realizar a democracia, como modo de ser e de agir do povo. Por si sô, estes fatos, representavam uma ruptura com a tradição política brasileira. Embora as diretas não se efetivaram, não constituíram nenhuma fundação, as mudanças se tornaram irreversíveis. Importa em saber aqui por que não se efetivaram.

Esta questão parece ser comandada pela visão que o partido então hegemônico, no cenário da oposição, tinha da política. Sua visão era delimitada pelo campo de visão estabelecido pela burocracia do estado. Dominado pelo pensamento democrático-liberal, se estruturou na crença da viabilidade da solução negociada entre as partes. Não via na mudança brusca, na ruptura, um caminho preferencial. É hoje, ainda, um partido que agrega interesses distintos e antagônicos através de filtragem de pressões, e por isso se torna eficaz para a negociação.

Com o fim do período de governo autoritário, o PMDB se torna governo através da Aliança Democrática. Fica então claro para as massas o caráter deste partido, que livre das delimitações políticas e econômicas anteriores, se institui poder no Estado.

Logo que se instituíram no estado, os liberais democratas estabeleceram através de sucessivos planos econômicos, os horizontes cognoscitivos das mudanças e os marcos de referência da mobilidade política para a sociedade. Em primeiro lugar procuraram diminuir a mobilidade sócio-econômica vertical para dar certa rigidez à estrutura da sociedade, minando assim seus pontos mais críticos (como professores, funcionários públicos etc.).

No entanto, fica em aberto uma questão crucial para resolver. De que modo, quem e quantos devem ser incluídos na cidadania. Esta é a questão. A mobilidade horizontal, os que se situam à margem, se impõe como uma das questões centrais no atual momento.

Soma-se a esta questão, uma outra que veio à luz com as medidas econômicas. As instituições mostram-se ultrapassadas, não-funcionais, e atendem a excluir os que se situam à margem. Embora o discurso expresso pelos governantes seja o de incluí-los, não caberia então reformular as instituições, construir novas que atendam a tal objetivo? Já não é tempo suficiente para ao menos tê-lo discutido e encaminhado?

A sociedade se move numa teia de relações que há muito deixou de dar crédito às instituições. Ela obriga os da margem a forçar o seu ingresso; Dá-lhes o sentido do verdadeiro e do falso, do justo e do injusto; ela politiza a moral.

Isto se torna mais claro, se atentarmos para as invasões dos sem-terra, pois elas são mais evidentes hoje do que antes. Da mesma forma, a violência entre operário e patrão se generaliza, agora diretamente no seio da sociedade mesma, isto é, sem mediações de instituições.

Este choque entre o verdadeiro e o falso traz em seu bojo a questão da legitimidade do estado, pois este se assenta sobre as instituições falsas. Para resolver esta questão é necessário resolver a primeira, porque na medida que os da periferia forem estabelecendo suas lutas, vão tecendo a autonomia do social e do político, direcionando-os para a igualdade e liberdade, forçando assim o estado a se assentar sobre uma nova base de legitimidade.

A inclusão dos marginalizados não encontra por parte do estado uma resposta no plano das relações de produção, pela inexistência de um potencial de renovação tecnológica, como também não encontra capacidade para continuar a se assentar sobre instituições que marginalizem e excluem os da periferia, pela constituição da sociedade como determinante da identidade normativa do sujeito.

Tratar-se-á aqui de duas concepções do espaço público. No capítulo I, a visão do espaço público em Hanna Arendt. Nesta, para que haja identidade dos sujeitos é necessário antes de mais nada o espaço público, onde se é visto e ouvido por todos, onde os homens se reconheçam como cidadãos, estabelecendo um mundo comum, que não é uno, e onde cada ator pode ver diferentemente o mesmo objeto, sob aspec

tos diferentes. É neste espaço que tem lugar a política.

O pensamento político de Hannah Arendt, constitui um dos mais originais, dentre os surgidos neste século. A sua singularidade reside na própria construção das categorias: O Labor corresponde às necessidades biológicas. O Trabalho corresponde ao mundo artificial que interpomos entre os homens e a natureza. A Ação é a única atividade que se exerce diretamente entre os homens e corresponde à condição humana de pluralidade, condição da ação e do discurso. Pela Ação e Discurso os homens fundam corpos políticos, fazem a história. Para a sua efetivação necessitam do espaço público. A partir destas categorias ela reelabora a história do homem.

Para Hannah Arendt, na pólis grega se ordenou um espaço público, longe da esfera da necessidade, no qual os homens se reconheciam como iguais e onde a palavra e a ação encontravam seu espaço próprio. Este espaço se mantinha em bases agonísticas, isto é, cada homem rivalizava com os demais, para a realização das melhores ações e os melhores discursos. Este espaço faz surgir o poder, pelo qual os homens, através da ação e do discurso, buscam o que é melhor para todos, sendo também tal espaço condição da aparição de um mundo comum que não é uno, um mundo no qual é realizada a natureza humana, que não é possível se constituir nem pelo trabalho, e nem pelo labor.

Na modernidade, ao perder a fé na transcendência, ao se alienar em relação ao mundo e perder a mundaneida

de, ao trazer à esfera pública as necessidades, a ação foi vinculada ao fazer e ao processo, possibilitando tal vinculação, a vitória do animal laborans. Hannah Arendt vê aí as origens do totalitarismo, do autoritarismo e do fim da política enquanto tal

Em Habermas, vê-se na era clássica articular-se um espaço, uma esfera literária, onde os homens pretendiam ser livres da dominação e do poder.

Com o mercantilismo, a produção se eleva acima dos limites do poder doméstico, tornando-a de interesse público. A família burguesa, decidindo apenas de acordo com as leis do mercado, mantinha-se livre das diretivas e controles estatais. Torna-se, portanto, local de uma emancipação psicológica, ao mesmo tempo que sua subjetividade encontra, na esfera pública literária, o esboço de uma esfera pública política, que, depois de refuncionalizada, arrebenta os limites do poder público estatal, para modificar a dominação enquanto tal e constituir a esfera pública burguesa.

Para Habermas, a sua institucionalização se torna contraditória ao derivarem o princípio organizatório da categoria da reciprocidade, fazendo com que uma relação do agir comunicativo se torne fundamento da legitimação.

A partir do final do século passado duas tendências podem ser notadas. Um acréscimo da atividade intervencionista do estado e uma crescente interdependência entre a pesquisa e a técnica, que transformou a ciência em principal força produtiva.

13

O estado intervencionista passa a ter como principal preocupação a estabilidade e o crescimento econômico. A política então deixa de ser prática para ser técnica. O agir espontâneo das massas, a práxis coletiva, é eliminada. Em seu lugar, o estado institui uma série de compensações para garantir a fidelidade das massas, mas à custa de instituições como a família, que se recolhe a seus elementos mais simples.

A cientifização da técnica se torna a moderna forma de legitimação do estado, isto é, a ciência e a técnica se tornam ideologia. A sua função específica é a de subtrair a autocompreensão da sociedade do sistema de referência do agir comunicativo, os conceitos de interação e substituí-los por um modelo científico, isto é, a esfera do agir-racional-com-respeito-a-fins se torna preponderante e acaba absorvendo o agir comunicativo, o que em termos práticos leva à erosão do plano institucional.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

01. LEBRUN, Gérard. "O Que é Poder?". São Paulo. Brasiliense, 1981. p. 69.

II- ESPAÇO PÚBLICO EM H A N N A H A R E N D T

I - C A T E G O R I A S

Em "A Condição Humana", Hannah Arendt (01), com a expressão "*Vita Activa*" faz a distinção entre três experiências humanas fundamentais, que correspondem a uma distinção ontológica do poder: Labor, Trabalho e Ação (01a).

O LABOR é a atividade relacionada ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e declínio decorrem da necessidade, uma vez que se consome no próprio metabolismo, individual ou coletivo. O labor corresponde à condição humana da vida, do *animal laborans* e é marcado pelo ritmo da vida.

O TRABALHO é a atividade que corresponde ao "*artificialismo da existência humana*" (02). Cria um mundo artificial, uma segunda natureza, completamente distinta do ambiente natural, e que se interpõe entre o homem e a natureza, separando-o e unindo-o a ela. A sua função advém do fato de sua durabilidade "*que empresta às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que as produziram e as utilizam*" (03), coisas cuja duração vai além, ou que resistem algum tempo, em relação à vida individual. Desta forma, dão ao homem estabilidade e identidade, isto é, contra a subjetividade do homem ergue-se a objetividade do mundo feito pelo homem. A esta experiência corresponde o *Homo Faber* (04). A fabricação de objetos que cercam os homens tem, para Hannah Arendt, uma característica própria que nem o labor e nem a ação possuem. A de ter um começo, meio e fim. O labor se encontra preso ao processo vital e, como tal, não tem começo nem fim.

A AÇÃO, de acordo com Hannah Arendt, é a

"A única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição ... de toda a vida política" (05).

A Ação não é somente um meio da liberdade, como também da política, porque liberdade e política são coincidentes: "A 'raison d'être' da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação" (06), e a sua mais elementar manifestação é a espontaneidade. A liberdade, como um fato demonstrável, e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como os dois lados de uma mesma moeda.

A Ação é também a capacidade de reger o destino pessoal. E, também, é a única forma de cada homem manter a sua singularidade individual.

Hannah Arendt também considera uma distinção entre a esfera pública e a esfera privada. Esta comporta o trabalho e o la-

bor. Aquela, por sua vez, denota dois fenômenos recíprocos, mas que não seriam idênticos:

"Significa, em primeiro lugar que, tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível" (07),

ou seja, é o espaço da comunicação livre de toda coação.

Significa que a presença dos outros nos dá a realidade do mundo e de nós mesmos. O público, portanto, nos dá o sentido do mundo e de nós mesmos, fazendo coincidir ser e aparência. Sendo a realidade do mundo nós mesmos no público, no singular, na vida íntima, privada, não adquirimos a certeza da nossa existência.

Em segundo lugar, público, para Hannah Arendt, é o próprio mundo comum a todos os homens e diferente a cada um em sua individualidade. É a possibilidade de ser diferente. O público ao mesmo tempo separa os homens e os reúne numa relação intersubjetiva, única possibilidade do homem manifestar sua individualidade:

"Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêem e ouvem as coisas sob vários aspectos." (08)

A condição fundamental desta relação é que todos vêem e ouvem as coisas sob vários aspectos,

"sem mudar de identidade, de sorte que

os que estão à sua volta sabem que vêm o mesmo na mais completa diversidade, po de a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna... Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida pela 'natureza comum' de todos os homens que os constituem, mas sobretudo pelo fato de que, a despeito das diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, ne nhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a des truição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana" (09).

É a convivência entre os homens que gera o poder, isto é, de acordo com Hannah Arendt, o poder comunicativo é o poder propriamente dito. A Ação e o Discurso já implicam, por si sós, um consen so, o qual dá poder à instituição que vela por ele, como também fa vorece a preservação do consenso que o funda. Onde houver o espaço da ação e do discurso há, pela sua própria natureza intrínseca,

uma força coercitiva tal, que o pensamento, nascido deste acontecimento a ele deve permanecer ligado.

Deve-se também considerar, em sua obra, a íntima relação com as condições gerais da existência humana: o nascimento e a morte; a natalidade e a mortalidade. Tal constitui uma renovação no pensamento filosófico. Para Celso Lafer tais categorias representam um original ponto de partida. A construção da natalidade, como categoria central do seu pensamento político, vai contra toda a tradição do pensamento metafísico e religioso, que gira em torno da "*meditatio mortis*" e da experiência do eterno. Este tipo de pensamento é singular, monológico, ao passo que a natalidade é plural, dialógica (10).

Estas são as categorias usadas por Hannah Arendt na sua análise da sociedade moderna. São categorias próprias da *polis* grega, extraídas do pensamento de Aristóteles, segundo Habermas. De acordo com este, se o poder é conceituado desta forma, Hannah Arendt estaria reduzindo a política à prática, na oposição *praxis* e técnica. Em Aristóteles, a *praxis* consiste na ação comum para a busca dos melhores fins e supõe o diálogo (*lexis*) para seu início. Na técnica somente são possíveis os melhores meios para atingir um fim (11).

Nos "Tópicos" (12), o conhecimento produz alguma coisa, isto é, a produção tem uma pré-forma, uma idéia, cuja realização tem um início, um meio e um fim. Ela é instrumental e, portanto, monológica. Ao contrário da técnica, a *praxis* e a *lexis* em Aristóteles, são dialógicas, ou seja, são estabelecidas pela comunicação.

Portanto, para Hannah Arendt, se é o instrumental que regula a vida, é da força que se trata, da violência. A violência é expressamente produtiva, pois produz alguma coisa e obedece a um início, meio e fim, próprio da fabricação (13), não se tratando mais do poder e da convivência entre os homens. É da natureza da violência ser "extra-muros".

A idéia é de que na *polis* grega a natureza humana encontra a sua realização. Não é de outra forma. A convivência dos homens, que se estabelece através da fundação, depende da atualização por meio da ação e do discurso. A convivência, o espaço da aparência, seria a potência. O ato é o poder. O estar em ato é a ação e o discurso. Há um pensamento de Políbio que expressa todo o pensamento de Hannah Arendt: "*O início não é apenas metade do todo, mas alcança o fim*", isto é, uma ordem de coisas em que os homens estivessem voltados para o passado e a ele permanecessem presos pelo pensamento. A subjetividade não estaria liberada como fonte do conhecimento, que é característica própria à modernidade. Da mesma forma, o nascimento possibilita o início. A potência é o homem. O ato é a natalidade. O ser em ato é a liberdade enquanto virtuosidade.

Hannah Arendt observa que a mera existência na esfera privada, íntima, é uma espécie de existência incerta e obscura, uma morte em vida. Em contraposição a esta espécie de morte, existe a categoria da natalidade, cuja atualização requer o espaço público onde se dará como virtuosidade da liberdade na ação. Os gregos tinham a *arete* e os romanos a *virtu*. A contraposição de mortalidade

22

e natalidade, segundo Hannah Arendt, foi melhor expressa pelo povo romano, segundo ela o povo mais político, o qual empregava como si nônimas as expressões "viver" e "estar entre os homens" (*inter ho-* *mines esse*) ou "morrer" e "deixar de estar entre os homens" (*inter* *homines esse desinere*).

Hannah Arendt formula sua concepção do político baseada na polis grega, onde se teria realizado a "natureza do homem", na atualização da potência em ato, e que, na sociedade moderna, perma nece apenas em potência. De fato, podemos aqui especificar a sua concepção da *polis*:

NUM PRIMEIRO MOMENTO, a concepção grega de LIBERDADE. Esta, para os gregos, supõe a independência das necessidades da vida e das relações dela decorrentes. Esta condição eliminava qualquer modo de vida dedicado unicamente à sobrevivência do indivíduo. Era justificada a exclusão dos escravos, por serem coagidos tanto pelo labor, quanto pelo senhor. Excluídos, também, eram o trabalhador li vre e o mercador, coagidos pelo trabalho.

A liberdade grega, para Hannah Arendt, era concebida como consistindo em "status", inviolabilidade pessoal, liberdade de ati vidade econômica e direito de ir e vir. Quando Aristoteles distin- guia oa três modos de vida (*BIOTI*) que o homem podia escolher em in teira liberdade, enumerou aquelas que se ocupavam de coisas que não eram necessárias, nem úteis ou que estivessem sujeitas a privações:

"A vida voltada para os prazeres do cor po, no qual o 'belo' era consumido tal

como é dado; a vida dedicada aos assuntos da 'polis', na qual a excelência produz belos feitos, e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva e nem alterada através do consumo humano" (14).

O *Bios Politikos*, para Aristóteles, se referia exclusivamente à "esfera dos assuntos humanos", com ênfase na ação, *praxis*, necessária para estabelecê-la e mantê-la. A constituição deste *Bios* implicava um modo de vida autônomo e autenticamente humano, livre da necessidade e do trabalho, sendo a vida da *polis* uma forma de organização política livremente escolhida.

UM SEGUNDO MOMENTO teria relação com a natureza da ação e do discurso, que se manifestava na busca da IMORTALIDADE, a qual perpassa toda a história política da *polis*. Esta preocupação dos gregos com a imortalidade, resulta de sua experiência de uma natureza e de deuses imortais, que circundavam a vida dos homens mortais. "Inserida num cosmo onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana" (15).

A mortalidade do homem, vida singular, advém da vida biológica. Contudo, por ser singular, comporta uma história única, do nascimento até a morte. O movimento circular, biológico, é interceptável pela linearidade da vida singular. A tarefa do homem se -

ria inscrever-se no cosmos, através de sua praxis e lexis ("obras, feitos e palavras"), para durarem através dos tempos. Na esfera pública, na disputa dos pares entre si, os melhores destacam-se, conquistando a imortalidade.

UM TERCEIRO MOMENTO está ligado à SEPARAÇÃO RADICAL entre o público e o privado, entre a esfera da família e a esfera da polis. Esta separação implicava, para Aristóteles, que o homem tinha duas formas de existência: uma, na sua vida privada, a esfera da Oikos, e a outra, é o seu *Bios Politikos*, na sua vida pública entre os homens livres (*Koine*). Cada cidadão pertence, portanto, a duas ordens de existência: uma, naquilo que lhe é próprio (IDION) ou particular a cada indivíduo (IDIAI); e outra, no que é comum (KOINON)

De acordo com Aristóteles, de todas as atividades exercidas pelo homem, duas eram exclusivamente políticas e constituintes do *Bios Politikos*: a ação (praxis) e o discurso (lexis). Da ~~união das duas surge a esfera pública~~. Para Hannah Arendt, a convicção de que estas duas capacidades são afins uma da outra precede a fundação da cidade-estado, da qual era excluída a violência. Na cidade-estado, ação e discurso, sendo coevos e iguais, eram da mesma natureza e a ~~violência era considerada então como pré-política~~, própria da vida fora da polis, na esfera da necessidade (o lar e a família), ou própria dos povos bárbaros.

Na esfera familiar, os homens viviam juntos por serem a isto compelidos pelas necessidades. Segundo Hannah Arendt, o que compulsiona os homens a tal é a vida e, para mantê-la, é necessária a companhia do outro. Na esfera do lar reinava a necessidade: o labor do homem no suprimento dos alimentos e o labor da mulher

na procriação. Para a participação na esfera pública, onde reinava a liberdade, o requisito necessário era estar livre das necessidades.

2 - DO DISCURSO E DA AÇÃO

A ação, para Hannah Arendt, é uma categoria fundamental, pois representa o medium da liberdade (enquanto capacidade de reger o próprio destino), sendo, além disto, a única forma de expressão da singularidade individual. Através dela, o homem se mostra a si mesmo. Pode-se dizer que a ação é a fonte do significado da vida humana, pois nela o indivíduo revela a sua identidade.

A condição básica do discurso e da ação é a pluralidade humana, isto é, "*ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo*" (16). A pluralidade tem o duplo caráter de igualdade e diferença.

A igualdade, para Hannah Arendt, não é um fim em si mesmo. A igualdade é estabelecida por uma convenção dos homens, isto é, na fundação de uma ordem ou através da promessa efetivada na constituição. A igualdade é uma desigualdade de desiguais que precisam ser "igualados" sob certos aspectos e por motivos específicos. O fator igualador não provém da natureza, mas de fora, isto é, sem a *nómos* (17) que a constitui não haveria a ação.

a igualdade está intrinsecamente ligada ao aparecer perante os outros no espaço público, enquanto os outros aparecem para

mim. Sob esta condição, se torna possível ver, ouvir e agir, quando estabelecemos a igualdade. Se, ao contrário, alguém se subtrai aos olhos dos outros, ou, se o poder concentra-se na mão de alguns, desaparece a igualdade e, em efeito-cadeia, a ação, a liberdade, a não efetivação da natalidade, o espaço público, o poder/consenso, e, em seu lugar, institui-se a violência.

A diferença, por sua vez, o homem a exprime em dois sentidos: por um lado, pela alteridade o homem pode exprimir definições e "diferenças" com o mundo que o cerca e a respeito de seus próprios semelhantes; por outro lado, pela distinção que "partilha com tudo o que vive", com sua história própria, que se manifesta no discurso e na ação, tornando-o uma singularidade. A condição da distinção é a possibilidade básica para que sejamos humanos. E as condições básicas da diferença são a ação e o discurso. Se não pudermos manter a ação e o discurso, deixaremos de ser humanos, o que é o mesmo que dizer que deixaremos de ser distintos. Para Hannah Arendt, a vida deixaria de ser vivida entre os homens, e um homem que não vive entre homens não é humano.

Por atos e palavras somos inseridos entre os homens. Este fato é determinado pela natalidade. Ela exprime a possibilidade de se começar algo novo. Decorre de nós sermos um começo desde o nosso nascimento, ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa.

Observa Hannah Arendt que agir significa tomar a iniciativa, iniciar. Em grego significa *arkhein*, "começar", ser o "primeiro". Em latim, *agere*, que é imprimir movimento a alguma coisa.

"Por conscutuãrem um 'initium', por serem recém-chegados iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas e são impedidos a agir... É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes" (18).

Ser homem capaz de agir significa, para Hannah Arendt, ser aquele de quem deve-se esperar o inesperado, e que seja capaz de realizar o improvável, o que é possível porque cada homem é singular e, portanto, antes dele não há ninguém que é. A efetivação da condição da natalidade é o nascimento. A este corresponde o início, a ação. O discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais.

Portanto, o discurso e a ação são atos que decorrem da pluralidade e da natalidade. Desta relação, Hannah Arendt deixa transparecer uma dubiedade aparente: seriam obrigatórias, a pluralidade e a natalidade? Para Hannah Arendt, não. Uma vez que da política participa quem quer (19). Por outro lado, não havendo a possibilidade de ser distinto e singular, não havendo a possibilidade de ação, não se realizam a pluralidade e a natalidade. E a vida é uma espécie de morte em vida. ✓

No pensamento de Hannah Arendt há, portanto, uma ligação estreita entre ação e discurso, que se manifesta já no ato primcr

dial humano que é a revelação. Pois se perguntássemos a alguém: "quem és?", a resposta teria que estar tanto nos seus atos quanto em suas palavras. No entanto, é a palavra que dá sentido à ação e revela o seu sujeito:

"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; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer" (20).

Somente os homens se mostram quem são, isto é; revelam-se em atos e palavras. Se a pluralidade é a condição humana, tudo o que é e que aparece, na ação e na fala, só existe a nível intersubjetivo, que inclui necessariamente os outros que me dão o sentido da realidade, daquilo que se percebe. Somente somos na pluralidade, e não no singular. Nisto o ser e a aparência coincidem, pois é da estrutura da intersubjetividade dar sentido à realidade, que é plural.

Para Hannah Arendt, a condição humana em si mesma é política, pois requer o ato do início, requer uma definição do modo

de o homem ser início, dado que ele próprio é início ("com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início") (21), que requer a ação e o discurso. A revelação do homem, na sua plena manifestação somente é possível no espaço público (*Lebenswelt*), o mundo da vida.

A ação deve revelar o agente no ato. Se a revelação não ocorre é porque, ou não há espaço público, ou então o agente teve um propósito na ação. Em ambos os casos, a ação obedeceu a apenas um meio de atingir um fim, isto é, se tornou ação instrumental. Assim, a revelação, para Hannah Arendt, somente adveio do próprio feito, porém este não desvendou o "quem", a identidade única e distinta do agente. É, desta forma, carece de sentido.

3 - DA P R A X I S

Para Hannah Arendt, o discurso faz do homem um ser político por definição. É apenas a *lexis* que dá sentido à *praxis* do agente. A extrema importância que lhe atribui é a de ser ela o único meio de transcender o mundo objetivo. Isto se torna manifesto quando nós, desejando dizer quem alguém é, não saímos de definições sobre o que alguém é. Da mesma forma, o homem, o homem genérico, a quem não podemos definir. As definições que lhe atribuímos são meramente determinações ou interpretações do que o homem é. Isto se torna particularmente embaraçoso quando lidamos com o homem específico, por não haver nenhuma possibilidade de solidifi

car em palavras o agente do discurso e da ação, pois trata-se de pessoa e não de coisa que possamos nomear ou dela dispor.

A ação encontraria uma particular dificuldade neste sentido, uma vez que se encontra em constante deslocamento em relação aos seus destinatários e em relação ao próprio agente. Por se dar em um mundo objetivo, ela nunca deixa um produto final atrás de si. E se chega a ter em parte as conseqüências desejadas, ela determina outras das quais o autor não terá nem conhecimento nem controle. Se não podemos controlar as suas conseqüências e nem de terminar seus efeitos, sabemos apenas que ela tem necessidade de mediação que a circunscreva - o *Lebenswelt* - o mundo da vida.

Hã, para Hannah Arendt, dois tipos de mediações possíveis para a ação e o discurso. Um tipo objetivo, quando o conteúdo da ação e do discurso for exclusivamente voltado para o mundo objetivo, ou seja, o mundo que se interpõe entre os homens, separando-os e unindo-os. Uma segunda mediação é constituída por atos e palavras. Esta, que sobreleva a primeira, tendo origem no fato de que os homens agem e falam diretamente uns com os outros, é a mediação subjetiva, a que Hannah Arendt dá o nome metafórico de "teia de relações humanas".

É sobre esta "teia" de relações pré-existentes que sobreleva o mundo objetivo, que incide sempre o novo início através da ação, e a revelação da identidade sobre ela imprime as suas conseqüências imediatas.

Hannah Arendt contrapõe-se, então, ao materialismo, que via a estrutura determinada pela estrutura. As instituições

políticas são determinações da base econômica, e o marxismo dá ênfase a esta última, pois é desta que ele empresta o sentido do seu discurso e ação.

Ao repor o agente do discurso e ação dentro das mediações objetivas e estas estarem sobrelevadas por ação e discurso nas relações intersubjetivas como fator preponderante do mundo da vida, Hannah Arendt recoloca a possibilidade do sujeito fazer história, não como ator que se reconhece como agente de determinada ação, mas como autor de ação e discurso, inserido dentro da "teia de relações humanas".

A ação é, para Hannah Arendt, mais fútil e frustradora do que as atividades de trabalhar e de produzir objetos, e nunca satisfaz sua intenção original.

"A ação humana, projetada em uma "teia de relações" onde fins numerosos e antagônicos são perseguidos, quase nunca satisfaz sua intenção original; nenhum ato pode mais ser reconhecido por seu executante como seu com a mesma alegre certeza com que uma obra de arte de qualquer espécie será identificada por seu autor. Quem quer que inicie um ato deve saber que apenas iniciou alguma coisa cujo fim ele não pode nunca predizer, ainda que tão-somente por seu próprio feito já alterou todas as coisas e se tornou ainda mais imprevisível" (22).

Contudo, é graças a esta teia de relações humanas pré-existentes que a ação, além de deixar de atingir seus objetivos, se torna real, e "produz" histórias, intencionais ou não. Do mesmo modo, todos os envolvidos nesta "teia" de relações, ou os que se introduzem nela pela efetivação da condição da natalidade, não podem reclamar para si serem "autores" ou criadores de sua própria história.

Há duas espécies de história para Hannah Arendt. A primeira é a ficção que é a história que é fabricada. Esta se expressa na procura da grande incógnita que vinha desafiando a filosofia da história, que se traduz em Platão na metáfora do ator que, dos bastidores, manipula os personagens e é, assim, responsável pela história. Através da história esta metáfora tem sido expressa pelas mais variadas derivações, como Providência Divina, "mão invisível", da Natureza, do "espírito do mundo", do interesse de classe, etc. Há uma segunda história que é a história real. Nesta história real não há criador visível nem invisível, porque ela não é criada.

O pleno significado da história, para Hannah Arendt, apenas se revela quando ela termina. A ação se revela plenamente para o narrador da história, para o olhar retrospectivo fora da ação, que sabe melhor que os seus participantes o que aconteceu, já que para o ator o sentido do ato não está na história que dele decorre. Assim, o narrador é que percebe e "faz" a história.

O "único" alguém que a história revela é o seu "herói", e é somente nesta manifestação originalmente intangível de um "quem"

único e distinto pode tornar-se tangível *ex post facto*, através do discurso e da ação.

Por outro lado, a qualidade específica da revelação da ação e do discurso estaria indissolúvelmente ligada ao fluxo vivo da ação e da fala que somente pode ser representada e "reificada" por meio de uma espécie de repetição, a imitação ou *mimesis*, que Hannah Arendt busca em Aristóteles. E que, segundo ele, existiria em todas as artes como experiência temporal viva. Para Hannah Arendt, o teatro é a arte política mais pura, pois é aquela aonde o assunto é exclusivamente o homem enquanto imitação de sua ação com outros homens. Não seria outro o significado do DRAMA, cujo nome deriva do verbo grego DRAM, "agir", que indica que a representação teatral é imitação da ação. (23).

4 - DA FUNDAÇÃO

Hannah Arendt expressa uma ruptura com o pensamento político clássico quando se refere à forma de como o poder, a liberdade e a participação se inter-relacionam para estabelecer o espaço público. Celso Lafer (24) chama a atenção para o fato de ter sido uma ruptura epistemológica, no que se refere às perspectivas *ex parte principis* e *ex parte populis*.

Ex parte principis seria a clássica preocupação dos governantes de obter a obediência, manter e evitar a discórdia do sistema político, bem como assegurar a capacidade de tomar decisões.

Ex parte populi seria a preocupação dos governados que buscam a liberdade, isto é, os que resistem aos governantes e têm por objetivo criar uma nova ordem, seja a partir da reforma, seja a partir da revolução.

Para Hannah Arendt (25), o poder corresponde à capacidade humana de agir em conjunto, e nunca pertence a este ou àquele indivíduo, mas pertence a um grupo e existe enquanto este grupo se conserva. O poder é, então, um fenômeno plural, ou seja, o poder corresponde à condição humana da pluralidade. O único fator material indispensável ao poder é a convivência entre os homens. O poder, portanto, reside no povo (*potestas in populo*).

Hannah Arendt também chama atenção ao fato de que o poder não possa ser armazenado nas mãos dos governantes, nem possa ser mantido em reserva, como os instrumentos da violência. Somente pode ser efetivado enquanto discurso e ação. É ele que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam. A palavra poder em grego, *dynamis*, e a latina, *potentia*, ou a alemã, *Macht*, indicam potencialidade.

O que mantém unidas as pessoas depois da ação é o que as pessoas mantêm vivo é o poder. Aquele que se isola e não participa da convivência, renuncia ao poder e se torna impotente. O poder se diferencia da violência por esta ser de caráter instrumental. Ela é sempre um meio e como tal sempre necessita de orientação e de justificação para e pelos fins que persegue. Meios e fins são próprios da instrumentalidade do *Homo Faber*, criador do mundo artificial, que sempre violenta a natureza, matando ou interrompendo processos vitais.

Ex parte populi seria a preocupação dos governados que buscam a liberdade, isto é, os que resistem aos governantes e têm por objetivo criar uma nova ordem, seja a partir da reforma, seja a partir da revolução.

Para Hannah Arendt (25), o poder corresponde à capacidade humana de agir em conjunto, e nunca pertence a este ou àquele indivíduo, mas pertence a um grupo e existe enquanto este grupo se conserva. O poder é, então, um fenômeno plural, ou seja, o poder corresponde à condição humana da pluralidade. O único fator material indispensável ao poder é a convivência entre os homens. O poder, portanto, reside no povo (*potestas in populo*).

Hannah Arendt também chama atenção ao fato de que o poder não possa ser armazenado na mão dos governantes, nem possa ser mantido em reserva, como os instrumentos da violência. Somente pode ser efetivado enquanto discurso e ação. É ele que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam. A palavra poder em grego, *dynamis*, e a latina, *potentia*, ou a alemã, *Macht*, indicam potencialidade.

O que mantém unidas as pessoas depois da ação e o que as pessoas mantêm vivo é o poder. Aquele que se isola e não participa da convivência, renuncia ao poder e se torna impotente. O poder se diferencia da violência por esta ser de caráter instrumental; é sempre um meio e como tal sempre necessita de orientação e de justificação pelos fins que persegue. Meios e fins são próprios da instrumentalidade do *Homo Faber*, criador do mundo artificial, que sempre violenta a natureza.

Daí a crítica de Hannah Arendt de Platão a Marx (26), que identificam a atividade política com a do *Homo Faber*. Platão se situaria no início de tal tradição e Marx, no final. Em Marx, se tornou uma teoria científica moderna, que obedece a hipóteses de trabalho que mudam conforme os resultados que produzem, ou seja, elas não dependem do que revelam, mas do fato de "funcionarem".

Poder requer, no entanto, legitimidade. Para Hannah Arendt, a legitimidade fundamenta-se a si própria num apelo ao passado, pois nele reside o ato inicial de "unir-se para atuar em comum acordo". O ato inicial é a autoridade.

A autoridade sempre exige obediência e não se confunde com o poder nem com a violência. A autoridade exclui a utilização dos meios de coerção e força, pois ambas são monológicas. Autoridade também não se confunde com persuasão, pois esta pressupõe a igualdade.

A palavra "autoridade" provém do latim *auctoritas*, que, por sua vez, deriva de *augere*, aumentar, acrescentar, "e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a *fundação*" (27).

É, então, o início da ação conjunta, a fundação da comunidade política, que confere autoridade ao poder.

"Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os pateres, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daque-

les que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de 'maiores! A autoridade dos vivos era sempre derivativa, dependente ...da autoridade dos fundadores que não mais contavam entre os vivos. A autoridade, em contraposição ao poder ('potestas'), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade que o poder..." (28).

O que a ação política faz é acrescentar, através de feitos e discursos importância à comunidade política e dinamismo às suas instituições.

Para Hannah Arendt, a fundação é a instituição de uma ordem de fatos que separa o "não-mais" (passado) do "ainda-não" (futuro). A palavra "princípio", do latim *principium*, envolve tanto a origem quanto preceito, pois mostra que, no ato da fundação, o princípio (o início) da ação conjunta estabelece os princípios (os preceitos) que inspiram os acontecimentos futuros. E desta ordem de fatos nasce o nosso pensamento e a eles deve permanecer ligado.

5 - A ÉPOCA MODERNA E A VITÓRIA DO ANIMAL LABORANS

Em "A Condição Humana", Hannah Arendt procura compreender as origens do isolamento e do desenraizamento do homem, pelos quais se estabeleceu o totalitarismo como nova forma de governo e dominação, baseada na eliminação da liberdade (espontaneidade), por seus diversos métodos de condicionamento, baseada no terror, na organização burocrática das massas. De tal modo que estabelece e tem a unidade como sua matriz, na figura do líder, na sociedade fechada sobre si mesma, o que lhe possibilita uma coesão e uma fachada de normalidade que circunscreve as pessoas. Ela faz com que seus membros acreditem

"que suas convicções diferem apenas em grau daquelas das demais pessoas, de tal modo que eles jamais precisem estar conscientes do abismo que separa seu próprio mundo daquele que de fato os rodeia" (29).

Tal somente se torna possível num mundo cujos valores maiores são ditados pelo labor, e no qual o *homo faber* da sociedade industrial se converteu em *animal laborans*.

Este processo teve início através de três eventos que determinaram o caráter da era moderna. O primeiro deles foi a descoberta da América e a subsequente exploração da Terra. Este evento

traz em si uma nova visão do mundo pelo homem que, no entanto, se torna paradoxal, na medida em que este se aliena daquele. De um lado, ele domina o mundo em termos de distância e velocidade, tornando-o compreensível. Por outro lado, este mundo somente se torna compreensível para o homem ao afastar-se dele, e observá-lo como algo alheio ao seu ambiente imediato e terreno (30).

O segundo evento, conforme observa Hannah Arendt, é o fenômeno da alienação, a que Max Weber chamou de "ascetismo do mundo interior". Este demonstrou que no capitalismo é possível haver uma grande atividade mundana sem que haja preocupação ou satisfação com o mundo. Tal atividade tem como motivo profundo a preocupação e o cuidado com o "ego" (31).

Marx pensava que o homem estivesse alienado em relação ao "ego", isto é, que é o trabalho que cria o homem, fato do qual ele não toma consciência, uma vez que as relações de produção ocultam-lhe que é ele que se cria. Para Hannah Arendt, ao contrário, é a liberação da força de trabalho, significando a perda da mundaneidade, provocada pelo processo de expropriação. Este desencadeou o original acúmulo de riquezas e a transformação destas em capital, através do trabalho. O conluio destes últimos (capital e trabalho), possibilitou a existência da economia capitalista, em que a estabilidade do mundo era "minada em constante processo de mudança". Este ter-se-ia realizado através de dois estágios: pela perda da proteção da família e propriedade, e pelo advento da sociedade como sujeito do processo social.

A propriedade, em Hannah Arendt, é a mais elementar condição política e da mundaneidade do homem. Pois, até o início da

era moderna a propriedade significava que o indivíduo possuía seu lugar no mundo, onde tinha suas raízes e, como consequência, podia pertencer ao corpo político, isto é, "chefiar uma das famílias que, no conjunto, constituíam a esfera pública". A propriedade em si mesma confundia-se com a família e, até o

"advento da era moderna, abrigava em seu interior o processo vital individual e a atividade do labor, sujeitando-se às necessidades desse processo"
(32).

Com a liberação do labor, desaparecem concomitantemente a esfera pública e a privada, pois as duas eram faces de uma mesma moeda. E, como consequência, houve um desenraizamento do homem, que se manifesta na desagregação da vida privada e das ramificações sociais.

A liberação do labor somente se tornou possível pelo advento da sociedade como sujeito do novo processo vital, vindo a ocupar o lugar da esfera pública e privada. O que caracteriza a sociedade é o fato de que seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família, dotada de uma única opinião e de um único interesse.

Uma segunda característica da sociedade é a de que ela exclui, em todos os seus níveis, a possibilidade da ação. Ela espera, de cada um de seus membros, um certo tipo de comportamento tendente a normalizar o grupo. Os seus membros devem comportar-se, isto é, deve ser abolida a ação espontânea como especi

dade da liberdade. Como consequência, sobra somente aquela liberdade cristã negativa, própria da intimidade, do refúgio interior do indivíduo.

Crucial para o pensamento de Hannah Arendt é a questão que se situaria no fundo. A sociedade equaliza todos os seus membros, e a igualdade se estabelece para todos os sujeitos. Para Hannah Arendt, a igualdade é antes uma convenção dos homens estabelecida pela *nomos*, não uma lei universal: os direitos do cidadão. Na esfera do privado e do social não há direitos individuais, há apenas o labor, que é a mais anti-política das atividades.

O terceiro evento é a invenção do telescópio, que foi o primeiro instrumento puramente científico a ser concebido. Porque permitia, ajustado aos sentidos humanos, revelar aquilo que ficará, no entanto, eternamente longe do alcance imediato, isto é, a observação do universo permitiu a formulação de leis universais e a sua utilização como princípios de ação, isto é, como se fossem instrumentos. Através deles, e não dos sentidos, conhecer-se-á o mundo. Por outro lado, este instrumento, ao qual Hannah Arendt dá o nome de instrumento mental, abriu possibilidade a novas formas de abordagem e de experimentação, que consistem em negar a existência dos fenômenos tal como aparecem aos sentidos, colocando a natureza sob as condições da própria mente, isto é, sob condições de um ponto situado fora da natureza.

Todos os eventos tiveram, para Hannah Arendt, profundas influências sobre a filosofia, particularmente este último, que se conjugou com o pensamento subjetivista de Descartes:

"Os filósofos compreenderam imediatamente que as descobertas de Galileu não significavam mero desafio ... (que) Não foi a razão, mas um instrumento feito pela mão do homem - o telescópio - que realmente mudou a concepção física do mundo; o que os levou ao novo conhecimento não foi a contemplação, nem a observação, nem a especulação, mas a entrada em cena do 'Homo Faber', da atividade de fazer e de fabricar. Em outras palavras, o homem fora enganado somente enquanto acreditava que a realidade e a verdade se revelariam aos seus sentidos e à sua razão, bastando para que ele permanecesse fiel ao que via com os olhos do corpo e da mente" (33).

Trata-se agora de que a verdade e a realidade não são dadas *a priori*, e que é na eliminação das aparências que se pode atingir o verdadeiro conhecimento. Descartes separa definitivamente ser e aparência, que Hannah Arendt tenta eliminar na formulação da sua teoria da ação.

Para Hannah Arendt, esta relação entre ser e aparência leva a uma contradição profunda. Não se trataria mais das aparências esconderem um ser verdadeiro, que escapasse aos olhos do homem. Este ser, ao contrário, é um ser ativo: cria suas próprias aparências e crê nestas aparências. A dúvida se funda nesta relação, na intros

pecção. A sua convicção é a de que

"embora a nossa mente não seja a medida das coisas e da verdade, deve certamente ser a medida do que afirmamos e negamos" (34).

Hannah Arendt considera que esta convicção de Descartes se funda na lógica da ciência então em construção, isto é:

"Mesmo que não exista certeza confiável, o homem pode ser confiável. Se alguma salvação existia, devia estar no próprio homem; e, se havia resposta para as perguntas levantadas pela dúvida, tinham que decorrer da própria dúvida" (35).

Assim, se tudo se tornou duvidoso, a dúvida é pelo menos real, e a ninguém será lícito permanecer incerto quanto a se duvida ou não, qualquer que seja a forma que a realidade e a verdade se apresentem aos sentidos e à razão. Para Hannah Arendt, o *cogito ergo sum* (penso, logo existo) não resultava de uma confiança *per se* no pensamento, pois este, então, teria adquirido nova dignidade. Contudo, manifesta apenas a generalização de um *dubito ergo sum*, isto é, ao duvidar de algo, o homem pode, na introspecção, fazê-lo objeto de conhecimento.

Hannah Arendt observa que a introspecção é o interesse

cognitivo em relação ao seu conteúdo, isto é, pensando, me penso (*cogito me cogitare*). Na introspecção, o homem deve produzir a certeza, pois, só nela encontra-se aquilo que a mente produziu, isto é, o pensamento de Descartes pode ser resumido, para Hannah Arendt, em "A mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produz e retém dentro de si". O que melhor expressa este tipo de conhecimento é a matemática. Esta se torna o conhecimento ideal, pois são formas produzidas por uma mente que necessita apenas de si mesma, a qual é comum a todos os homens.

"A fórmula 'reductio scientiae ad mathematicam' permite ao homem substituir o que é dado através dos sentidos por um sistema de equações matemáticas nas quais todas as relações reais são reduzidas a relações lógicas entre símbolos criados pelo homem. É esta substituição que permite à ciência moderna cumprir a sua 'tarefa de produzir' os fenômenos e objetos que deseja observar" (36).

O pensamento de Descartes manifesta uma mudança radical no pensamento de então: o desaparecimento do mundo como dado aos sentidos e, com ele, o mundo transcendental e a possibilidade do homem transcender o mundo material em conceito e em pensamento. A linha que unia o pensamento e a ação desde a antiguidade foi rompida, e com ela ocorreu a inversão entre o contemplar ou ob -

servar e o fazer. A razão é que o ser e aparência se separam porque já não se espera que a verdade se apresente aos cinco sentidos e ajustada pelo sexto, o senso comum. Trata-se de buscar a verdade por detrás da aparência, de verificar por um modo ativo, através do agir.

Este momento marca, também, para Hannah Arendt, a subordinação do pensamento à atividade do fazer. Nos gregos se entendia o pensamento como diálogo interior no qual o homem fala consigo mesmo. Para que tal ocorresse, era necessário que cessasse todo tipo de atividade. Para Hannah Arendt, a verdade não pôde ser sustentada quando a ciência se tornou ativa e fez para conhecer.

Segundo Hannah Arendt, na modernidade a atividade de pensar se tornou prerrogativa do *Homo Faber*. A fabricação de utensílios e o emprego da experimentação sob a convicção de que o homem só pode conhecer o que fabrica. Esta questão determinou, então, outra mais profunda, a da mudança de ênfase na história da ciência.

"Da velha questão de 'o que' uma coisa é e 'por que' existe para a nova questão de 'como' veio a existir ... implica que os verdadeiros objetos do conhecimento já não são coisas ou movimentos eternos, mas processos, e portanto o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história — a história de como vieram a existir a natureza, a vida ou o universo" (37).

43

Para, através da experimentação, da imitação em condições artificiais, descobrir o processo de "fabricação" mediante o qual as coisas naturais passaram a existir.

O conceito de história, portanto, tornou-se central no estudo de qualquer disciplina e, com ele, o conceito de processo de evolução. A natureza, que somente pode ser conhecida pela engenhosidade do *Homo Faber*, poderia ser refeita na experimentação, tornou-se um processo. Para Hannah Arendt,

"Em lugar do conceito do Ser, encontramos agora o conceito de Processo. E, se é da natureza do Ser apresentar-se e revelar-se, é da natureza do Processo permanecer invisível, algo cuja existência pode apenas ser inferida da presença de certos fenômenos. Originariamente, esse processo foi o da fabricação que "desaparece no produto", e baseou-se na experiência do 'Homo Faber', que sabia que um processo de produção precede necessariamente a existência de todo objeto" (38).

Este processo, para Hannah Arendt, não se restringiu ao fazer e ao fabricar. A ação teria se tornado dependente do fazer. Historicamente, a mudança de ênfase na história da ciência e a formulação de novas filosofias políticas o comprovam. Foi Hobbes quem melhor formulou a teoria de inventar meios e instrumentos pa

ra a "fabricação de um animal artificial", o *Commonwealth* ou o estado, isto é, o processo passou a ser usado como princípio de ação entre os homens.

A fabricação, como processo, alcançou hoje o último estágio da "evolução humana", pois passou a ocupar o lugar que antes cabia à ação política. Tal jamais teria sido possível, para Hannah Arendt, se o processo de secularização, a perda da fé, não houvesse despojado a vida individual de sua imortalidade. Ao perder a fé na transcendência, o homem ao invés de ser arremessado de volta ao mundo, foi arremessado para dentro de si mesmo.

O advento do social, onde impera somente um interesse, trouxe consigo as classes sociais como sujeitos deste interesse. Este fato acarretou ao homem a perda da ação, e com ela a liberdade e a espontaneidade como sua principal característica. Ação deu lugar ao comportamento, a opinião única, eliminando a diversidade dos pontos de vista sobre um mesmo objeto ou fato.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

01. ARENDT, Hannah. A Condição Humana. Rio de Janeiro, Forense, 1971, p.15.
- 01A. Segundo Hannah Arendt "As palavras européias para "Labor — o latim e o inglês labor, o grego ponos "ponein), o francês travail, o alemão Arbeit — significam dor e esforço e são usadas também para as dores do parto. Labor tem a mesma raiz etimológica que labare ("cambaleiar sob uma carga"); ponos e arbeit têm as mesmas raízes etimológicas que "pobreza" (pênia em grego e armut em alemão). O trabalho na língua grega significa ergazesthai; o latim facere ou fabricari; o francês ouvrier; o alemão werken. Trabalho não tem aqui conotação de dor ou atribulação (C. H. p. 58, nota nº 38 e C.H. p. 90 nota nº 03). Para Celso Lafer o sentido etimologicamente indicado para traduzir labor seria trabalho. "Trabalho segundo muitos autores, vem do baixo latim tripalium, derivativo de tres + palus (três paus), aparelho destinado a sujeitar cavalos que não queriam se deixar ferrar. Tripaliare, trabalhar, significava torturar com o tripalium, que era um instrumento de três paus. Para outros autores, trabalho vem do baixo latim trabaculum, do latim trabs — trave, viga, usados também para ferrar animais. Seja como for, trata-se da viga que todos nós carregamos na penosa e sisífica labuta de lidar com a necessidade (Lafer, Celso. Hannah Arendt. Petrópolis, Paz e Terra, 1979, p.29 e 30).
02. ARENDT, Hannah. A Condição Humana. Rio de Janeiro, Forense, 1971. p.15.

03. idem. p.150 e ss.
04. Fazer segundo Hannah Arendt "se relaciona com face-re ("fazer alguma coisa", no sentido de produção),a plicava-se originariamente ao fabricante e artista que trabalhava com materiais duros, como pedra e ma-deira". A expressão Homo Faber, é de origem desco-nhecida. (Hannah, Arendt. A Condição Humana. op.cit., p.149.
05. idem. p.15.
06. ARENDT, Hannah. Entre o Passado e o Futuro. Perspec-tiva, 1979, p.192.
07. ARENDT, Hannah. A Condição Humana. opus cit. p. 59.
08. idem. p. 67.
09. ibidem.
10. ibidem. p. VIII.
11. HABERMAS, Jurgen. Habermas: Sociologia, Barbara Frei-tag et ali (org. e trad.). São Paulo, Ática, 1980, p.110.
12. ARISTÓTELES. Tópicos. São Paulo, Abril Cultural, 1983, Cap. VI, 145a, 15
13. ARENDT, Hannah. A Condição Humana. opus cit. p.150 e ss. p.193. p.220 e ss. p. 232 e ss. p. 242 e ss. Arendt, Hannah. Crises da República, in Da Violên-cia. São Paulo, Perspectiva. 1973, p.91 e ss.
14. ARENDT, Hannah. A Condição Humana. opus cit. p. 21.
15. idem. p.27.
16. ibidem. p. 15.

17. Para Hannah Arendt, a palavra grega NOMOS, lei, vem de nemein, que significa distribuir (o que foi distribuído), e habitar. A combinação de lei e de uma espécie de "muro" na palavra NOMOS é bem evidente num fragmento de Heráclito: Machestai chre ton demon hyper tou nomou hokosper teichos ("o povo deve lutar pela lei como por um muro"). A palavra romana lex tem significado inteiramente diferente: indica uma relação forma entre as pessoas, não um muro que as separa (ARENDR, Hannah. A condição Humana. p.73, nota nº 730).
18. AREDR, Hannah. A Condição Humana. op.cit.p.190.
19. HABERMAS, Jurgen. Habermas: Sociologia op.cit.p.106-108, nota nº 7.
20. AREDR, Hannah. A Condição Humana. op.cit.p.191.
21. idem. p.190.
22. AREDR, Hannah. Entre o Passado e o Futuro.op.cit. p.120.
23. AREDR, Hannah. A Condição Humana. op.cit.p.200.
24. LAFER, Celso. Liberdade, Poder e Participação Política na Comunidade Política: Uma análise da contribuição de Hannah Arendt. Mimeo.
25. AREDR, Hannah. A Condição Humana. op.cit. p. 190 e 191. p. 211 e 219. Da Violência, in Crisis da República. op.cit.123 e ss.
26. AREDR, Hannah. Entre o Passado e o Futuro. op. cit. p.43-68. AREDR, Hannah. A Condição Humana.op.cit. p. 232-247 e 260 e ss.
27. AREDR, Hannah. "Que é Autoridade?", in Entre o Passado e o Futuro. op. cit. p. 163 e 164.

- 28. ARENDT, Hannah. "Que é Autoridade?" in Entre o Passado e o Futuro. op.cit., p.163-164.
- 29. Idem. op. cit., p.137.
- 30. ARENDT, Hannah. A Condição Humana. op.cit., p.260-262.
- 31. Idem. p. 266.
- 32. Ibidem. p. 71 e 268.
- 33. Ibidem. p. 286- e 287.
- 34. DESCARTES, René. Carta a Henry More. Citada por Hannah Arendt, A condição Humana. op. cit. p. 291.
- 35. ARENDT, Hannah. A Condição Humana. p.cit. p.291 e 292.
- 36. idem. p. 297.
- 37. ibidem. p. 309.
- 38. ibidem. p. 309 e 310.

III- ESPAÇO PÚBLICO EM JÜRGEN HABERMAS

1 - C A T E G O R I A S

UMA SEGUNDA VISÃO é a de Jürgen Habermas. Em "Mudança Estrutural da Esfera Pública"(01), Habermas defende a tese central de que ocorreu uma mudança estrutural na política de estilo antigo, a qual, para legitimar a dominação, era conduzida na direção das instituições normativas, isto é, da aceitação ou não de padrões que somente eram possíveis por uma formação democrática da vontade. Hoje a relação entre a política e o estado limitar-se-ia a uma mera refuncionalização da opinião crítica, através da exclusão de questões políticas pelo estado, que, por sua própria natureza, reduz a política à técnica, o que exige uma despolitização da grande massa da população através de um "programa de substitutivos"(02). No entanto, "o programa de substitutivos que legitima a dominação, deixa sem legitimação um ponto importante"(03): Como pode tal despolitização tornar-se plausível para a própria população? Habermas responde dizendo que o estado intervencionista faz da técnica e da ciência "ideologia", tese proposta inicialmente por Marcuse.

Em sua obra, já clássica, "Técnica e Ciência Enquanto "Ideologia"(04), Habermas desenvolve esta tese com extraordinário vigor, polemizando com Marcuse no que diz respeito à racionalidade. Marcuse defende a tese de que a unidimensionalização do

homem na sociedade moderna fez-se através da autonomização da racionalidade. Esta tinha em si a função histórica de crítica das legitimações cosmológicas tradicionais e visava, portanto, possibilitar um iluminismo político. Converteu-se, no entanto, ela própria em fundamento da legitimação da dominação política, pela adaptação que a torna um fator corretivo dentro do sistema. Sua matriz prática é constituída pela ciência e a técnica.

Habermas propõe reformular o conceito de racionalidade propondo um novo quadro categorial: a ação-racional-com-respeito-a-fins (*zweckrational*) e a ação comunicativa ou de interação. A interação é linguisticamente mediatizada. É uma ação governada por normas consensuais, um agir orientado para o acordo que apresenta, a nível implícito, pretensões de validade que são reciprocamente reconhecidas pelos agentes.

As ações racionais-com-respeito-a-fins dividem-se, por sua vez, no que diz respeito à racionalidade dos meios empregados (eficácia empírica) e à racionalidade de escolhas entre os meios adequados (consistência). A primeira delas, a ação instrumental, ou ação instrumental propriamente dita, rege-se por regras técnicas baseadas no saber empírico, uma vez que consistem em prognósticos condicionais sobre acontecimentos observáveis, físicos ou sociais, que podem mostrar-se corretos ou falsos. Neste tipo de ação

"O único pressuposto é que todo sujeito de ação siga por si mesmo (monologicamente) determinadas preferências ou máximas decisórias, independente -

mente de concordar ou não, nisso com outros sujeitos de ação"(05).

A segunda ação racional-com-respeito-a-fins é a ação estratégica, um agir social que

"depende de uma avaliação correta das possíveis alternativas do comportamento, que resulta exclusivamente de uma dedução feita com o auxílio de valores e de máximas"(06).

A ação comunicativa, ao contrário da ação racional-com-respeito-a-fins, orienta-se no sentido do respeito a normas intersubjetivamente válidas. No agir comunicativo pressupõe-se a validade do discurso. As pretensões de validade universal (verdade, justiça, veridicidade), que, pelo menos implicitamente, são colocadas e reciprocamente reconhecidas pelos interessados, tornam possível o consenso que serve de base para um agir comum (07). Por outro lado, o agir comunicativo não pode ser racionalizado nem sob o aspecto técnico dos meios escolhidos, nem sob o aspecto estratégico da escolha dos meios, mas apenas sob o aspecto prático-moral da capacidade de entender e de coordenar do sujeito de ação e da possibilidade de justificação no que se refere à norma de ação.

Para Habermas, o princípio de organização das culturas avançadas articula-se em torno da questão colocada pela superabundância de bens que excedem das necessidades imediatas elementares: como dividir desigualmente, porém legitimamente, a riqueza e o trabalho? A violência estrutural reside toda neste fato, que, evidentemente, é subtraído à discussão, pois não há possibilidade de se estabelecer consenso em torno dele.

2 - A SOCIEDADE TRADICIONAL

O primeiro sistema social que analisa é a sociedade tradicional, assim entendida por Habermas aquela cujo quadro institucional é inquestionável, pois se assenta sobre interpretações míticas, religiosas ou metafísicas da realidade que permeiam tanto o cosmo como a sociedade, isto é, elas obedecem à contextura da interação.

São sistemas sociais a que correspondem critérios de culturas avançadas (*civilizations*), que diferem das formas sociais primitivas em três aspectos: em primeiro lugar, pela existência de um poder central de dominação; em segundo, pela separação da sociedade em classes sócio-econômicas; e por último, por apresentarem uma legitimação eficaz do poder através de uma imagem central do mundo, representada pelo mito ou religião avançada.

Estas sociedades somente existem enquanto o desenvolvimento dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins é contido dentro dos limites da eficácia legitimadora das tradições culturais, isto é, na clara supremacia do quadro institucional sobre o agir racional-com-respeito-a-fins.

A inquestionabilidade da legitimação provinha do fato de ela privilegiar o poder exercido pela classe dominante, impedindo a sua tematização crítica. Neste sentido, o quadro institucional tinha um caráter político que determinava a forma e as características da esfera da ação instrumental. Entretanto não são excluídas

"reestruturações feitas em consequência do surgimento de um potencial excessivo das forças produtivas, mas que exclui, todavia, a dissolução crítica da forma tradicional de legitimação. Esse seu caráter de ser inatacável é um critério sensato para distinguir as sociedades tradicionais das que ultrapassaram o limiar da modernização" (08).

3 - A ESFERA PÚBLICA NO CAPITALISMO LIBERAL

a. Constituição, refuncionalização.

O que caracteriza a passagem da sociedade tradicional para o capitalismo liberal não é uma mudança estrutural no quadro institucional motivada por um desenvolvimento das forças produtivas, mas sim a ampliação permanente dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins (econômico, militar, finanças, político) (09) no nível das forças produtivas, que por esse meio põem à prova a forma de legitimação das interpretações cosmológicas do mundo.

A passagem das formas tradicionais de dominação para o capitalismo, Habermas a descreveu na "Mudança Estrutural da Esfera Pública". Nesta obra, desenvolve-se uma crítica na perspectiva político-cultural. Um poder público somente se constitui, segundo ele, quando do surgimento de uma economia mercantilista que entra

em conúbio com o estado moderno. Este a taxa e amplia por intermédio da burocracia que se estabelece como poder público. A troca de informações necessárias à existência da economia mercantilista obtém um considerável impulso, porém tais informações eram ainda meramente acessórias ao mercado, ou seja, não eram ainda notícias, não se tinham tornado agir comunicativo.

Um segundo momento surge com a passagem da economia mercantilista para a economia de produção capitalista. As atividades e relações de dependência, que estavam confinadas ao âmbito da economia doméstica, passam para a esfera pública, isto é, a atividade econômica de cada família individual passa a se orientar pelo intercâmbio mercantil induzido e controlado publicamente, fora dos limites da casa, conforme os ditames da rentabilidade e dependente deles. Constitui-se a sociedade civil em contraposição à autoridade e se separam os momentos próprios do político e do social.

Concomitantemente se estabelece o intercâmbio de notícias e informações que devem servir ao público, facilitar o comércio, orientado para um público leitor que não só é dependente como determinado pelas notícias e informações, e, portanto, também as notícias e informações se tornam mercadorias orientadas conforme os critérios de rentabilidade, isto é, o agir comunicativo é confrontado com uma racionalidade de relações meio-fim vinculada ao agir instrumental estratégico. Desde então começa a ser questionada a dominação da sociedade tradicional, isto é, falha a forma de legitimação da dominação.

De fato, a medida que se impõe o modo de produção capitalista a nível nacional, amplia-se a base da população atingida, sobretudo a urbana, pelas medidas da política mercantilista da autoridade pública, na sua existência cotidiana, através de publicações e editos, criando um público moderno, isto é, um conjunto de pessoas que são destinatárias dos atos do poder.

Esta relação do poder público na economia doméstica dá origem a uma esfera "crítica", através de um duplo movimento: de um lado, o setor privado delimita a sociedade em relação ao estado; por outro, o poder público eleva a reprodução acima dos limites do poder doméstico privado, tornando-a de interesse público.

O contato permanente da autoridade com a sociedade permite que o público refuncionalize a imprensa no sentido de estabelecer a crítica ao poder público, que encontra na esfera literária o seu momento, a partir do qual será constituída a subjetividade.

A subjetividade, que se origina da esfera íntima da pequena família patriarcal burguesa (caracterizada pela referida perda do poder de reprodução da vida) encontra na esfera pública literária (cultura/internalização de normas), o esboço de uma esfera pública política (agir comunicativo), que, depois de refuncionalizada (agir estratégico), arrebenta os limites do poder público estamental, para modificar a dominação enquanto tal e constituir a esfera pública burguesa, que buscava ser livre da dominação e poder.

São três, para Habermas, as construções subjetivas interiorizadas num mesmo movimento de discussão e crítica de pessoas

privadas entre si na esfera pública literária burguesa: a primeira é a da sociabilidade entre pessoas privadas na pressuposição da igualdade de "status", na igualdade do "simplesmente meramente humano". "Les hommes", "private gentlemen", "privatleute" são possíveis através do abstrato, onde "a autoridade do melhor argumento pode afirmar-se contra a hierarquia social" (10), no público. "Leis do mercado estão ã suspensas, tanto quanto as do estado" (11).

A segunda construção é a secularização do sagrado através da crítica e pela "desauration" das obras de arte que, assumindo a forma de mercadoria, tornam-se acessíveis a todos.

A objetivação da cultura no mercado, tornando-a incontrollável, e a construção da sociabilidade entre as pessoas, possibilitam uma terceira construção: o não fechamento do público:

"Por mais exclusivo que o público pudesse ser de cada vez, ele nunca podia fechar-se completamente e transformar-se em clique; pois ele sempre já se percebia e se encontrava em meio a um público maior, todas as pessoas privadas que, como leitores, ouvintes e espectadores, pressupondo posses e formação acadêmica, podiam, através do mercado, apropriar-se dos objetos em discussão. As questões discutíveis tornam-se "gerais não são no sentido de sua relevância, mas também de sua acessibilidade:

todos devem poder participar" (12).

Estas construções não se dão imediatamente num plano, concretizadas, mas enquanto internalizações. A concepção de "público", para Habermas, foi institucionalizada enquanto idéia, e com isto posto como reivindicação objetiva. O importante é que o público tem-se como tema, pois "ele se vê, se lê, se discute e tem-se como experiência". As experiências, sobre as quais este público tematiza a si mesmo, fluem de uma subjetividade específica, a esfera da pequena-família patriarcal que então se consolidava.

De acordo com Habermas, esta pequena-família patriarcal foi o local de uma emancipação psicológica. Ela pensava que, sendo os homens donos de mercadorias, eles eram autônomos, livres das "diretivas e controles estatais", decidindo "livremente, de acordo com a rentabilidade", não se submetendo a ninguém, apenas às leis que advêm do mercado.

"Estas leis são providas da garantia ideológica da troca justa, e sobretudo, devem poder superar a força através da justiça. Uma tal autonomia da pessoa privada, fundamentada no direito de dispor da propriedade que, até certo ponto, também é concretizado na participação no comércio e nas trocas, precisa ser considerada nela mesma"

(13).

Destacando a consciência espontânea de si mesma da família burguesa, surgem três momentos que se conjugam num conceito de humanidade e que se pretendem inerentes a todos os homens: o livre-arbítrio, o da comunhão amorosa e o da formação. No entanto, tão logo identificados, surgem imediatamente as contradições:

1 - A primeira contradição, é a do livre-arbítrio. Habermas a identifica na "autonomia" do proprietário no mercado, à qual corresponde a dependência da mulher e dos filhos em relação ao marido e ao pai. A autonomia privada do proprietário, corresponde a dependência da mulher e dos filhos em relação ao marido e ao pai, tornando ilusório o pretense livre-arbítrio dos indivíduos.

2 - A segunda contradição surge quando consideramos o casamento. Este pressupõe a declaração de vontade autônoma de ambos os cônjuges, contudo manifesta uma ficção de uma família que "tivesse capital não poderia ficar livre de cuidados quanto a sua conservação e multiplicação". Daqui surge o conflito existente ainda hoje entre razão e sentimento, entre casamento por dinheiro e por posição.

3 - Em terceiro lugar, também se manifesta contradição na formação. Esta se percebia como se tivesse um valor em si mesma. Hegel teria percebido que a formação permanece subordinada ao trabalho social.

Para Habermas, a refuncionalização da esfera pública literária em esfera pública política, mediatizada pelas ideias desenvolvidas na intimidade da pequena família burguesa, transfor

02

mou-se em crítica exercida contra o Estado. De fato, historicamente estabeleceu-se um questionamento do princípio de soberania absoluta. A manutenção da dominação pelo príncipe era feita através da prática do segredo de estado, as "*Arcana Imperii*". Segundo Habermas, a inversão deste princípio se manifestou através da própria inversão da teoria hobbesiana do estado: "*Veritas non Auctoritas facit legem*".

Na esfera pública burguesa desenvolveu-se a consciência política na concepção e na exigência de leis gerais e abstratas que afirmassem a opinião pública como a única fonte legítima das leis.

Esta generalidade e abstração encontravam na esfera pública literária particular evidência para as pessoas privadas, pois nesta as pessoas asseguravam a sua própria subjetividade, oriunda da esfera íntima. E era ali que se gestava uma igualdade, na manifestação livre da subjetividade, como também a liberdade encontrava ali sua expressão, pois eram normas de representação dos sujeitos, e como tal permaneciam como normas abstratas e gerais rigorosamente externas aos indivíduos.

Segundo Habermas, neste contexto a igualdade e liberdade estabeleciam três relações:

- 1 - a validade geral garantia a individuação;
- 2 - sua objetividade permitia o desenvolvimento da subjetividade;
- 3 - sendo abstratas permitiam um espaço de manobra ao mais concreto. (14)

A existência simultânea destas três relações manifesta que, naquele tempo, tudo o que se discutia na esfera pública literária pretendia ser racionalizado e a racionalização era chegar à natureza mesma das coisas, através do "uso público da razão". Estabelecer leis que derivassem da natureza das coisas. Assim, pode-se dizer com Montesquieu: "As leis..são relações necessárias que derivam da natureza das coisas" (15), evidentemente, baseando-as na razão humana.

b. Contradições na institucionalização da esfera pública burguesa.

Segundo Habermas, a esfera pública burguesa funcionando politicamente, estabelece-se primeiro na Inglaterra do século XVIII. Contudo, já no século XVII existe neste país um público consciente de suas funções políticas, que se manifesta na declaração de princípios de Direito Público, na *Declarations of Rights* e no *Habeas Corpus Act*. A partir daí, começou a institucionalizar suas tendências críticas dentro do Parlamento na oposição *Tories* e *Whigs*, bem como na imprensa política, que apelam a um público permanente a fim de legitimar reivindicações ante esse novo fórum.

Na França, o estabelecimento de uma esfera pública politicamente ativa não se estabeleceu antes da revolução. Tão logo ocorrida esta, no entanto, estabeleceu-se na França aquilo que

na Inglaterra levou dois séculos para ser feito. A diferença entre um sistema e outro é que a regulamentação jurídica, daí advinda, é definida na França em termos constitucionais, um sinal de que ela se estabeleceu de uma forma mais clara que a inglesa. A *Declarations des Droits de l'Homme et du Citoyen* obedece a este nível.

O que se propunha era uma esfera pública que se tornasse imediatamente o princípio organizatório dos estados de direito, livre da dominação e do poder. Na verdade este princípio é derivado da categoria da reciprocidade. Fundada na troca justa, fundamentada no direito de dispor da propriedade privada, na participação no comércio e nas trocas. Para Habermas, com a categoria da reciprocidade, a ideologia burguesa "faz com que mais uma relação do agir comunicativo se torne fundamento da legitimação", isto é, o princípio da reciprocidade se torna o princípio organizatório das relações sociais de produção. A dominação política passa a ser legitimada "de baixo para cima", coincidindo o quadro institucional e as relações de produção.

No entanto, de acordo com Habermas, surgem contradições tão logo oposto o social-histórico à lei:

PRIMEIRA CONTRADIÇÃO: Esta surge quando se define lei. Para a economia clássica as leis do mercado acabam se exercendo por si mesmas. Leis do estado necessitam de promulgação. A contradição surge da *praxis* política da esfera pública burguesa. Esta se exerce através do

"concurso da representação popular como característica determinante da lei que precisava ser enfatizado cada vez mais, e por fim, ser considerado decisivo. Se, politicamente, é próprio da lei o concurso da representação popular, então se explica a (...)recíproca: o que deriva do concurso da representação popular, é lei. Domínio da lei significa, então concurso ou, finalmente, domínio da representação popular" (16).

Desta forma, já no conceito de lei, segundo Habermas, ingressa o momento da vontade de poder imposta à força. Mesmo porque a faculdade de legislar se estabelece através de uma luta dura com o regime anterior, da qual resulta, e que torna indiscutível seu caráter de "poder".

"Locke denominava-a "legislative power"; Montesquieu "pouvoir; sem o poder, por isso também sem uma determinada categoria social como seu suporte, aparece aos dois autores apenas a Justiça, que tão somente "aplica" as leis dadas. No entanto, a diferenciação entre poder legislativo e poder e

executivo é uma cópia da antítese entre regra e ação, do entendimento ordenador e vontade ativa" (17).

SEGUNDA CONTRADIÇÃO: Esta surge no que é estabelecido pelo ordenamento jurídico quanto às funções da esfera pública. São estabelecidos, em primeiro lugar, direitos fundamentais tanto na esfera pública quanto na privada; as instituições e instrumentos do público por um lado, e por outro a base da autonomia da esfera privada. Por último, as funções das pessoas privadas tanto as políticas enquanto cidadãos, como suas funções econômicas enquanto donos de mercados.

As contradições surgem quando nos detemos sobre o momento social-histórico. A esfera pública política pretende organizar um estado de direito burguês que esteja subordinado à esfera privada, que se pretende livre da dominação e do poder. Esta esfera privada se funda na propriedade e na qualificação cultural e educacional da família-burguesa.

No entanto, os não proprietários, podem se fazer participantes da esfera pública política pois, sendo seus princípios racionais e universais, não é, portanto, o seu ingresso em tal esfera limitada pelo estado, mas pela própria constituição da esfera privada, isto é, a necessidade de autonomia econômica do produtor.

Contudo, o ingresso de muitos na esfera pública política foi historicamente, tanto pelos pressupostos econômicos quanto pelos sociológicos, desmentido pela impossibilidade de sua organização prática.

4. A INTERPENETRAÇÃO DA ESFERA PÚBLICA COM O SOCIAL

Para Habermas, a partir do último quartel do século passado, podem ser notadas duas tendências:

"Um acréscimo da atividade intervencionista do Estado, que deve garantir a estabilidade do sistema, e uma crescente interdependência entre a pesquisa e a técnica, que transformou a ciência na principal força produtiva" (18)

De acordo com Habermas, estas duas tendências modificam o quadro institucional e os subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins que caracterizavam o regime liberal no capitalismo clássico.

Tal relação tem origem na crise econômica do último quartel do século passado. Habermas afirma que esta esvaziou o conteúdo do modelo de sociedade liberal burguesa. A partir deste momento o estado toma parte ativa no processo de intervenção.

a. Intervencionismo do Estado

A intervenção, no seu parecer, foi motivada por dois fatores concomitantes: o aparecimento de oligopólios e *trust company* que são modos eficazes de concentração de capital, que limitan

do a concorrência na produção de bens e pondo em cheque o equilíbrio econômico pretendido no liberalismo, expresso na lei de Say (19). Esta lei continha em si somente a possibilidade das trocas horizontais e nesta perspectiva o poder entre os envolvidos na troca seria igual. Mas tão logo estabelecidos, os oligopólios e as *trust company* quebram a relação horizontal e se estabelecem verticalmente, gerando a troca imperfeita e preços independentes o que faz surgir o poder social em mão privada. Para Habermas,

"Processos de concentração e processos de crise arrancam o véu que encobre a "troca de equivalentes" e desvelam a estrutura antagonica da sociedade. Quanto mais ela se mostra como um relacionamento simplesmente coercitivo, tanto mais urgente se torna a necessidade de um Estado forte" (20).

Um segundo fator, concomitante ao primeiro, é, para Habermas, que a concentração de poder, na esfera privada de troca de mercadorias, em contraposição à ideologia do acesso possível a todos, reforça a tendência dos economicamente mais fracos a se contraporem por meios políticos a quem lhes seja superior.

Esta relação de forças deu origem ao sufrágio universal, trazendo para a esfera pública os marginalizados pelo sistema. Por parte dos sindicatos, promoveu a conversão das necessidades em força política. Num movimento reposita os empresários con-

vertem sua força social privada em força política.

Para Habermas, a intervenção do estado é então explicada. A manutenção de um equilíbrio do sistema que não mais pode ser assegurado através do mercado livre. Ampliam a partir daí, qualitativamente, as intervenções na esfera privada, assumindo funções de estruturação ao influenciar e regulamentar os investimentos públicos e privados. Por outro lado, o estado assume atividades administrativas, de prestação de serviços, que eram deixadas à iniciativa privada. Do mesmo modo, confia tarefas públicas diretamente a pessoas privadas; ou indiretamente, através do plano de metas, coordenando atividades econômicas privadas. No entanto, o mais fundamental para Habermas, é que surge, no lugar da ideologia da troca livre, um programa de substitutivos,

"que não é mais orientado pelas consequências sociais da instituição do mercado, mas pelas consequências sociais de uma atividade de Estado que compensa as disfunções da troca livre. Ela conjuga o momento da ideologia burguesa do rendimento (que desloca, entre tanto, do mercado para o sistema escolar, a atribuição de "status" conforme a medida do rendimento individual) com a garantia do mínimo do bem-estar social, a perspectiva de segurança do lu

gar de trabalho, bem como a estabilidade de de vencimentos" (21).

Esta relação do estado com a legitimação da dominação obriga-o a preservar as condições de estabilidade de um sistema que garanta a segurança social, a ascensão social e a prevenção dos riscos do crescimento. Para a realização destas tarefas, o estado exige um espaço de manipulação, às custas de certas instituições, como a família, para assegurar a valorização do capital privado e vinculem a fidelidade das massas a essa forma.

Na medida em que a preocupação principal do estado seja a estabilidade e o crescimento econômico, a política deixa de ser prática para ser técnica. De modo a evitar os riscos que ameaçam o sistema. O agir espontâneo das massas, a *praxis* coletiva, é eliminado.

b. Ciência e Técnica enquanto "IDEOLOGIA"

A outra tendência, concomitante ao intervencionismo estatal na vida social, é a da cientifização da técnica, moderna forma de legitimação do estado.

Para Habermas, na medida em que o progresso técnico entrou no circuito retroativo com o progresso da ciência, houve um salto no aumento da produtividade, e ciência e técnica tornaram-se a principal força produtiva.

No liberalismo clássico, as forças produtivas estavam visivelmente ligadas às decisões racionais e ao agir instrumental dos

homens que produzem socialmente. Não eram confundidas, porém, com o quadro institucional. Com a institucionalização da técnica, o potencial das forças produtivas oculta "na consciência dos homens o dualismo entre trabalho e interação".

O estado apodera-se da ciência e técnica e sai duplamente favorecido. De um lado, o fato de a ciência e técnica assumirem o papel de forças produtivas, sem o que o crescimento econômico não seria possível, nem tampouco haveria valorização do capital privado, e ante a exclusão de questões práticas e sua substituição por questões técnicas, significa que o estado é o promotor principal do progresso e do bem-estar. Ao mesmo tempo que há um crescimento econômico e bem-estar motivado por estas forças produtivas, ocorre uma nova forma de legitimação, a ciência e a técnica como forças produtivas se tornam ideologia. Esta ideologia tem como função específica

"A de subtrair a autocompreensão da sociedade tanto do sistema de referência do agir comunicativo como dos conceitos de interação simbolicamente mediatizados, substituindo-a por um modelo científico. Nesta medida, entra, no lugar de uma autocompreensão culturalmente determinada de um mundo do viver social, a autocoisificação do homem sob as categorias do agir racional-com-respeito-a-fins e do comportamento adaptivo" (21A).

Isto é, no entender de Habermas, a esfera do agir racional-com-respeito-a-fins se torna preponderante e acaba absorvendo o agir comunicativo. Na sociedade tradicional, a ideologia se fundava numa intersubjetividade fundada em normas que precisavam ser justificadas, isto é, a categoria da reciprocidade do agir comunicativo, era o princípio organizatório do estado de direito burquês. A nova forma de dominação se baseia em regras técnicas, que eliminam o agir comunicativo, pois são próprias do agir-racional-com-respeito-a-fins.

É portanto uma forma de dominação orientada por questões técnicas que relegam a um plano secundário as questões políticas, o agir comunicativo, levando a um questionamento constante do quadro institucional.

c. Intervencionismo e Subjetividade

A mudança estrutural das relações entre esfera pública e setor privado tem na família e no mundo do trabalho seu segundo momento. Na medida em que o estado e sociedade se interpenetram, a instituição da família perde seu caráter político, recuando aos seus elementos mais simples, isto é, a procriação. Por outro lado, surge a objetivação, o "mundo do trabalho". Para Habermas, a expressão "mundo do trabalho" revela a tendência para a objetivação de uma relação sujeita, no capitalismo liberal, a dispositivos particulares.

A objetivação, "mundo do trabalho", naquilo que se chama de "estabelecimento" interpõe-se agora entre a esfera pública e a esfera privada, tornando-se autônoma em relação a qualquer indivíduo. Ela estabelece as relações, dando-lhes "status" seja

através da manutenção de garantias e serviços sociais, seja também através de esforços no sentido de uma integração dos empregados no local de trabalho.

No plano subjetivo o nome de "prestador de serviço" manifesta uma relação subjetiva do funcionário que assume uma relação de trabalho objetivada, ligando o seu emprego mais a uma instituição do que a pessoas. Esta instituição, a que Habermas dá o nome de estabelecimento, assume a forma de uma formação social neutra, que passou a ocupar, além da produção, muitas funções que outrora eram atribuídas a instituições públicas.

No plano da família, o privado foi reduzido àquela manipulação psicológica que se estabelece entre o tempo livre, ou não ocupado pelas atividades profissionais, e o tempo de serviço, onde começa o trabalho profissional. A esfera profissional se autônoma em relação a qualquer indivíduo envolvido e à família. Resta à família recolher-se a si mesma nos seus elementos mais simples, a procriação.

O que caracterizava outrora a família era sua função produtiva. O que a caracteriza agora é sua progressiva separação do contexto funcional do trabalho social, que se expressa na dissolução da propriedade familiar, atrás da renda individual. Para Habermas, a família perde suas funções na e para a produção.

Esta ainda é uma questão secundária. Perde-se a favor da produção social porque esta rouba a possibilidade de planejamento da família. Assim, a velhice, falecimentos, desemprego, acidentes, etc., tornam-se questões de política técnica, a cargo e da alçada do Estado. Este aspecto de desmobilização da família,

quanto ao seu planejamento e seu recolhimento para os seus elementos mais simples, tem, para Habermas, como objetivo retirar-lhe a força de interiorização pessoal:

"A família, que é cada vez mais excluída do contexto imediato da reprodução da sociedade, só na aparência é que mantém com isso um espaço intrínseco de privacidade intensiva: na verdade, tendo perdido as suas tarefas econômicas, ela também perde as suas funções de proteção; exatamente a pretensão econômica da família "strictu sensu" correspondia, de fora, a força institucional para a formação de um domínio de interioridade que, hoje, abandonado a si mesmo, sob o ataque de instâncias extra-familiares, começou a se dissolver numa esfera de privacidade aparente, a se reduzir imediatamente ao indivíduo" (22).

Observa Habermas, que a redução da esfera privada a círculos internos de uma família *strictu sensu*, despido de suas funções tradicionais e de autoridade, somente na aparência é que há uma perfeição de intimidade, pois à medida em que as pessoas abandonam os seus papéis de proprietários, aumenta a esfera do lazer, acabando as pessoas por cair em instâncias semi-públicas, sem pro

teção de um espaço familiar institucionalmente garantido. O que hoje em dia se delimita como tempo de lazer ante uma esfera autônoma da profissão, era, outrora, o espaço da esfera pública literária, que tinha referência originária da subjetividade formada na esfera íntima da família burguesa.

Para Habermas, na era clássica as pessoas privadas estavam conscientes de seu duplo papel de burguês e homem e, ao mesmo tempo afirmavam a identidade dos proprietários com "os homens". Deviam esta autoconsciência ao fato de que a partir do cerne da esfera privada desenvolveu-se uma esfera pública. Esta desenvolveu-se a partir da esfera pública literária e que tinha já uma espécie de caráter "político", embora estivesse afastada da esfera da reprodução social.

De acordo com Habermas, a cultura burguesa clássica não era uma ideologia porque o raciocínio das pessoas privadas na esfera literária estava vinculada ao ciclo da produção e consumo. Mesmo mais tarde, na institucionalização da esfera pública burguesa, a identificação do proprietário com a pessoa natural na esfera privada, pressupõe uma separação radical entre, por um lado, negócios que cada um perseguia no interesse da reprodução individual de sua vida e, por outro lado, a sociabilidade no espaço público.

Com o intervencionismo estatal, esta linha fronteira é apagada assim que a esfera pública literária se torna consumo. O modo de vida fora do serviço é apolítico porque se insere no ciclo da produção e consumo e, por isto, incapaz de constituir um mundo emancipado que seja necessário à vida. Como o tempo de la

zer permanece preso ao tempo de trabalho como seu suplemento, nele sô pode ter continuidade a persecução dos negócios privados de cada um, sem converter-se na comunicação pùblica das pessoas privadas entre si.

Na era clãssica, a burguesia pretendia que, a partir de uma esfera íntima fundade na subjetividade correlata ao pùblico, se cristalizasse uma esfera pùblica literãria. Hoje ela se tornou, segundo Habermas, a porta por onde estram as forças sociais sustentadas pela esfera pùblica do consumismo cultural dos meios de comunicação, invadindo a intimidade familiar.

Nesta linha, se estabelece, para Habermas, a refuncionalização da esfera pùblica cultural. Os meios de comunicação de massa repousam hoje na refuncionalização da participação de amplas camadas que outrora participaram na esfera pùblica. Ela comercialmente arranja às massas um acesso à esfera pùblica, isto é, a "*passagem do pùblico que pensa a cultura para um pùblico que consome cultura*", o que se distinguia como esfera pùblica literãria em relação à esfera política perdeu o seu caráter específico, e se converteu numa cultura de integração.

d. Institucionalização da Ação Estratégica

Habermas considera que o princípio organizativo da vida coletiva deriva de um problema fundamental: repartir a mais-valia social de forma desigual e no entanto legitimamente. A violência estrutural reside então no fato de que a distribuição assimétrica de satisfação das necessidades, é codificada num sistema de normas que é respeitado e subtraído à discussão, como sendo possível fazê-lo objeto de um consenso. É instituído então um "pseudo-compromisso" cuja legitimidade se assenta sobre a violência simbólica.

Para Habermas, a violência estrutural, ou seja, a violência exercida por meio da ação estratégica é a capacidade de impedir outros indivíduos ou grupos de defenderem seus próprios interesses.

A ação estratégica, é então desenvolvida para a manutenção do poder do estado intervencionista e na concorrência entre as elites das quais ela é o meio. A manutenção do poder de estado, requer um compromisso que utilize este tipo de racionalidade no procedimento de repartição desigual da satisfação das necessidades. Tais são os programas de substitutos que são subtraídos a uma discussão pública. São destinados a assegurar "gratificações de carreira, lazer, consu-

mo, como compensação a uma despolitização exigida pelo sistema, e derivando de uma modelização da atividade estratégica.

A preocupação central do estado, passa a ser apagar os conflitos de classe. Contudo ele descuida de um problema fundamental: os conflitos que se situam à margem do domínio da ação do Estado, pois estão situados longe do conflito central, o conflito entre classes mantido latente, e como tal não tem prioridade. Passam despercebidos, pelo sistema de defesa contra os perigos. Para Habermas, os conflitos são sempre possíveis, pois as intervenções do estado são distribuídas de maneira desigual, gerando grupos espoliados e desprivilegiados, onde se concentram agora as tensões. Deste modo, estas áreas de conflito não se dão imediatamente ou imediatamente como luta de classes, pois não se confrontam mais como classes sócio-econômicas. Para Habermas, então fica

" mediatizada a relação fundamental que existiu em todas as sociedades tradicionais e que, como tal, manifestou-se no capitalismo liberal: a oposição de classe entre os parceiros que se encontram numa relação institucionalizada de violência, de exploração econômica e de opressão política, onde a comunicação é deformada e restringida a tal ponto que as legitimações que servem como cobertura ideológica não podem ser postas em questão. A totalidade moral (sittliche) hegeliana de uma contextura da vida, rompida

quando um sujeito não satisfaz reciprocamente as necessidades do outro, não é mais o modelo adequado para a relação mediatizada entre as classes na fase tardia do capitalismo organizado. A dialética imobilizada do moral (des Sittlichen) gera uma aparência peculiar de pós-história. A razão disso é que o crescimento relativo das forças produtivas não representa mais eo ipso um potencial transbordante e rico em consequências emancipatórias que pudesse romper as legitimações de uma ordem de dominação existente. Pois, desde agora, a principal força produtiva, o próprio progresso técnico-científico assimilado à administração, tornou-se fundamento da legitimação. Essa forma de legitimação perdeu contudo a antiga figura de ideologia(23).

Esta consciência tecnocrática é "menos ideológica" que as ideologias anteriores, porque ela joga com a satisfação de interesses. É também mais ideológica que as ideologias anteriores, pois enquanto estas tentavam impedir a tematização do poder existente, as atuais, tentam solucionar esta problematização opondo regras técnicas que sejam eficazes. Portanto, esta ideologia é mais "vítrea" que a anterior, pois está negando a ação comunicativa, a interação.

A nova ideologia também difere, em Habermas,

da antiga em dois aspectos.

"Em primeiro lugar, a relação de capital, por estar vinculada ao modo político de distribuição que garante a fidelidade, hoje não fundamenta mais uma exploração e uma opressão sem corretivos"(24).

Esta relação, para Habermas, foi determinada pela oposição entre classes que se tornou a tal ponto crítica que a repressão que fundamentava chegou à consciência, sendo modificada e estabilizada como propriedade do sistema, através da institucionalização do papel da oposição; da canalização da falta de legitimidade para a alternância de governo; formalização permanente do processo de legitimação; e tornou a todos enquanto cidadãos, parte do processo de legitimação.

Em segundo lugar, é garantida a fidelidade das massas através de compensações das necessidades privatizadas.

As consequências desta ideologia são a despolitização da massa através da auto-objetivação do homem nas categorias do agir racional-com-respeito-a-fins, e no comportamento adaptativo, isto é, os modelos coisificados da ciência adquirem um poder objetivo sobre a autocompreensão dos homens.

Esta ideologia feriria um dos dois interesses fundamentais sobre os quais se estrutura nossa cultura:

a linguagem. É através dela que procede a socialização e a individuação nos atos de fala cotidianos.

"Esse interesse se estende tanto à manutenção de uma intersubjetividade de compreensão mútua como à produção de uma comunicação livre de dominação. A consciência tecnocrática faz desaparecer esse interesse prático, por detrás do interesse pela ampliação do nosso poder de manipulação técnica" (25).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

01. HABERMAS, Jürgen. Mudança Estrutural da Esfera Pública. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
02. A expressão "Programa de Substitutivos" refere-se a elevada gama de benefícios que o estado destina a população tais como: lazer, consumo, gratificações de carreira, salário mensal, Seguro desemprego, Estabilidade.
03. HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência Enquanto "Ideologia", in Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1983, p.330.
04. HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência Enquanto Ideologia", in Os Pensadores op.cit.
05. HABERMAS, Jürgen. Para a Reconstrução do Materialismo Histórico. São Paulo, Brasiliense, 1983, p.33.
06. HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência Enquanto "Ideologia", op. cit. p. 321.
07. Idem. p. 321. HABERMAS, Jürgen. Para a Reconstrução do Materialismo Histórico, op. cit. p. 32 e 33.
08. HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência Enquanto Ideologia". op. cit. p. 323 e 324.
09. idem. p. 324.
10. HABERMAS, Jürgen. Mudança Estrutural da Esfera Pública. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984, p.51 e 52.
11. idem. p. 52.
12. ibidem. p. 53.
13. ibidem. p. 63.
14. ibidem. p. 72.

- 15. MONTESQUIEU. Oeuvres Complètes. ed. Masson, Paris, 1950, I, 1, p. 1. Cit. por Jürgen Habermas in "Mudança Estrutural da Esfera Pública". op.cit. p. 70.
- 16. HABERMAS, Jürgen. Mudança Estrutural da Esfera Pública. op. cit. p. 101.
- 17. idem. p. 102.
- 18. HABERMAS, Jürgen. Ciência e Técnica Enquanto "Ideologia", in os "Pensadores. op. cit. 328.
- 19. Lei de Say: "Havendo completa mobilidade de produtores, produtos e capital, em decorrência oferta e procura sempre se compensarão entre si, e com isso, as capacidades sempre serão utilizadas ao máximo, as reservas de força de trabalho esgotadas e o sistema, em princípio, será sempre mantido livre de crises, ficando em equilíbrio num alto nível, correspondente cada vez ao grau de desenvolvimento das forças produtivas" in Habermas, Jürgen. Mudança Estrutural da Esfera Pública. op. cit. p. 107.
- 20. HABERMAS, Jürgen. Mudança Estrutural da Esfera Pública. op.cit. p. 172.
- 21. HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência Enquanto "Ideologia". in "Os Pensadores". op. cit. 329.
- 21A. Idem. p. 331-332.
- 22. HABERMAS, Jürgen. Mudança Estrutural da Esfera Pública. op. cit. p. 186.
- 23. HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência Enquanto "Ideologia". in "Os Pensadores". op.cit. 335.

84

24. idem. p. 336.

25. ibidem. p. 337.

CONCLUSÃO

TRABALHO E INTERAÇÃO

Poder é, para Hanna Arendt, fundamentalmente "poder comunicativo". "poder corresponde a capacidade humana de agir em conjunto". Condição da pluralidade somente pode ser efetivado pela ação e discurso, ou seja, poder implica formação de um consenso original.

Habermas vê em tal concepção de poder em Hanna Arendt uma redução da política à prática em termos Aristotélicos, na oposição entre práxis e técnica, que seria incompatível com as condições atuais. A práxis em Aristóteles consistiria na ação comum para a busca dos melhores fins, e para tanto é necessário do discurso (lexis). A técnica supõe os melhores meios para atingir um fim. No pensamento de Hanna Arendt, se são os "meios para atingir um fim" que regulam a organização da vida dos homens, então é da violência que se trata.

Contudo também Habermas utiliza estas categorias em sua análise. Primeiramente ele utiliza as categorias fundamentais de Hanna Arendt tais como: consenso, espaço público, intersubjetividade. Também ele não deixa, então, de partir de Aristóteles pois opõe técnica e práxis, trabalho e interação. Para Habermas, estas duas categorias determinam duas dimensões da evolução social. A produção e a individualização e socialização por outro lado

87

Para Habermas, cada uma destas categorias tem sua lógica própria e que se encontram relacionadas ao trabalho e a produção. Neste nível retomaria Habermas de Hanna Arendt, a distinção entre o poder e violência.

AÇÃO ESTRATÉGICA

Para Hanna Arendt, as instituições políticas são sempre decorrentes de um consenso original, isto é, pelo ato de fundação.

Hannah Arendt, estabelece uma crítica ao totalitarismo, ao autoritarismo e a sociedade de massas. Elas teriam em comum o uso da violência, pois a ação está subordinada ao fazer, ao processo. Para ela, o Animal Laborans é o maior inimigo da política, pois se encontra desprovido da faculdade de ação ou a subordina ao fazer, que requer a violência. Tal como para os gregos, a ação estratégica, para Hannah Arendt, se passa fora da esfera dos negócios humanos.

Habermas, vê na ação estratégica um momento fundamental da ação política. "os elementos da ação estratégica teriam ganho em volume e em capacidade nas sociedades moder

nas". No estado moderno a luta pelo poder foi normatizada pela institucionalização da ação estratégica (institucionalização do papel da oposição; formalização do processo de legitimação; canalização da falta de legitimação para a forma de alternância de governo).

A violência se institucionalizou quando veio à consciência dos dominados a oposição entre classes. A violência é então, para Habermas, a capacidade de um indivíduo ou grupo de defender seus próprios interesses.

Pela impossibilidade de haver um surto produtivo através de inovações tecnológicas, e desta ser incorporada ao estado, a crítica que se fizer, será então centrada na violência estrutural, objetivando a comunicação livre de violência.

Portanto, Para Hannah Arendt, o consenso é original. Para Habermas, o consenso tende a ser atingido quando a comunicação for liberada de violência. O poder, para Hannah Arendt, se explicita na fundação. Em Habermas, a violência se explicita no seu uso.

Os dois são utópicos. Hannah Arendt quer recomeçar tudo de novo. Habermas objetiva uma comunicação livre de violência. Para ela não há possibilidade do homem se reconciliar com a história. Para Habermas, o fim é a reconciliação do homem com a história.

DESPOLITIZAÇÃO DA ESFERA PÚBLICA

Tanto Habermas quanto Hannah Arendt, recusam reduzir o comunicativo ao instrumental. Ambos fazem sua crítica a partir da esfera pública.

Para Hannah Arendt, a despolarização do homem se deu no início da modernidade, por uma série de fatores concomitantes. Pela perda da fé na transcendência, o homem foi arremessado para dentro de si mesmo, na introspecção. Pela perda da propriedade, através da expropriação, o homem perdeu a mundaneidade, a sua mais elementar condição política. O advento da sociedade trouxe consigo a liberação do labor, a opinião única e o comportamento que destrói a característica básica do espaço público: a ação, e a sua mais elementar forma de manifestação, a espontaneidade.

O advento do animal laborans trouxe consigo o conceito de processo, o qual procura em condições artificiais descobrir o processo de "fabricação" mediante o qual a natureza passou a existir. Daí a teoria como processo de "fabricação" ou a industrialização da teoria, em que a ação passou a estar vinculada ao fazer.

Para Habermas, a despolarização da esfera pública é uma auto-objetivação do homem tanto nas categorias do agir-racional-com-respeito-a-fins como os do comportamento a-

daptativo. O núcleo ideológico dessa consciência é a eliminação da práxis através da técnica.

A nova ideologia, para Habermas, tem por fim manter oculto o interesse prático por trás do interesse técnico, eliminando um dos interesses fundamentais da existência do homem: a linguagem. Através dela se dá a socialização e a individuação determinada pela comunicação.

Para Hannah Arendt, a Ação. Para Habermas a interação (linguagem: individuação e socialização), a práxis. Tanto para um quanto para o outro é a capacidade humana de agir espontaneamente.

BIBLIOGRAFIA

01. ARENDT, Hannah. A condição Humana. Rio de Janeiro, Forense, 1983.
02. _____ . As Origens do Totalitarismo: Totalitarismo e o Paroxismo do Poder. Vol III. Rio de Janeiro, Documentário, 1979.
03. _____ . Entre o Passado e o Futuro. São Paulo, Perspectiva, 1979.
04. _____ . Crisis da República. São Paulo, Perspectiva, 1979.
05. ARISTÓTELES. Tópicos, in "Os Pensadores". São Paulo, Abril Cultural, 1983.
06. CARDOSO, Fernando Henrique. Regime Político e Mudança Social, in Rev. Ciência Política. São Paulo, 1979.
07. CHAUI, Marilena de Souza. Cultura e Democracia: O Discurso Competente e outras Falas. São Paulo, Moderna, 1982.

08. COLLIER, David org. O Novo Autoritarismo na América Latina. (Trad. de Marina Teixeira Viriato de Me-
deiros). Rio de Janeiro Paz e Terra, 1982.
09. DUSSEL, Enrique Domingues. Filosofia da Libertação.
São Paulo, Loyola, 1977.
10. _____ . Para uma Ética da Liber-
tação Latino-Americana, (Trad. Luiz João Gaio).
Vol II. São Paulo, Loyola, 1977.
11. _____ . Para uma Ética da Liber-
tação Latino-Americana, (Trad. Luiz João Gaio).
Vol.V. São Paulo, Loyola, 1977.
12. HABERMAS, Jürgen. Conhecimento e Interesse. Rio de
Janeiro. Zahar. 1982.
13. _____ . Conhecimento e Interesse, in "Os
Pensadores" (Trad. de José L. Grunnewalt et al.).
São Paulo, Abril Cultural, 1983. p-301-312.
14. _____ . Crise de Legitimação no Capita-
lismo Tardio (Trad. de Vamireh Chacon). Rio de
Janeiro, Tempo Brasileiro, 1980.
15. _____ . Mudança Estrutural da Esfera Pú-
blica (Trad. de Flávio R. Kothe). Rio de Janei-
ro, Tempo Brasileiro, 1984.

- 16. HÄBERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência Enquanto "Ideologia".(Trad. de José L. Grunnewalt et al.). São Paulo,Abril Cultural,1983. p. 313-343.

- 17. HABERMAS, Jürgen. Habermas:Sociologia.(Trad. Barbara Freitag et al.). São Paulo,Ática,1980.

- 18. LAFER,Celso. Hannah Arendt. Pensamento, Persuasão e Poder. Rio de Janeiro,Paz e Terra,1979.

- 19. LEBRUN, Gerard. "O Que é Poder". São Paulo,Brasiliense,1981.

- 20. LEFORT,Claude. Essais Sur Le Politique (XIXº - XXº siecles). Paris,Seuill,1986.

- 21. FERRY,Jean-Marx. Hannah Arendt,in Esprit nº 42,Junho de 1980,Paris.

- 22. OFFE,Claus. O Estado e o Capitalistmo. Rio de Janeiro,Tempo Brasileiro,1980.