

Habermas

Organizadores: Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet
Coordenador: Florestan Fernandes

SOCIOLOGIA

ea
editora ática



FDRP - USP
DFB2003 - Sociologia do Direito
Prof. Marcio Henrique Pereira

(Data Provável: 26/05/09)

26-05

12

CIP-Brasil. Catalogação-na-Fonte
Câmara Brasileira do Livro, SP

H119h

Habermas, Jürgen, 1929-
Habermas : sociologia / organizadores [da coletânea]
B. Freitag e S. P. Rouanet ; [seleção e tradução de Bárbara
Freitag, Sérgio Paulo Rouanet]. — São Paulo : Ática, 1980.
(Grandes cientistas sociais ; 15)

Inclui introdução sobre Habermas por Bárbara Freitag e
Sérgio Paulo Rouanet.
Bibliografia.

I. Ciências sociais — Filosofia 2. Conhecimento —
Teoria 3. Filosofia alemã 4. Habermas, Jürgen, 1929-
5. Sociedade 6. Sociologia I. Freitag, Bárbara.
II. Rouanet, Sérgio Paulo. III. Título.

CDD—300.1
—121
—193
—301

80-0808

Índices para catálogo sistemático:

1. Conhecimento : Teoria : Filosofia 121
2. Filosofia alemã 193
3. Filósofos alemães 193
4. Sociedade : Sociologia 301
5. Sociedade : Teorias : Ciências sociais 300.1
6. Sociologia 301

EDIÇÃO Tradução: Barbara Freitag, Sérgio Paulo Rouanet
Copidesque: Danilo Q. Morales e Marlene P. Crespo
Coordenação Editorial: † Paulo S. M. Machado e
M. Carolina de A. Boschi
Consultoria Geral: Prof. Florestan Fernandes

ARTE Capa: Elifas Andreato
Projeto Gráfico: Virginia Fujiwara
Produção Gráfica: Elaine Regina de Oliveira
Edição de Arte: Ademir Carlos Schneider

1980

Todos os direitos reservados pela Editora Ática S.A.
R. Barão de Iguape, 110 — Tel.: PBX 278-9322 (50 Ramais)
C. Postal 8656 — End. Telegráfico "Bomlivro" — S. Paulo



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

(por Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet), 9

PREFÁCIO AO LEITOR BRASILEIRO

(por J. Habermas), 68

TEXTOS DE HABERMAS

1. O idealismo alemão dos filósofos judeus, 77
2. O conceito de poder de Hannah Arendt, 100
3. A Tora camuflada — Conferência comemorativa
do 80.º aniversário de Gershom Scholem, 119
4. Arte e revolução em Herbert Marcuse, 132
5. Theodor W. Adorno — Pré-história da
subjetividade e auto-afirmação selvagem, 139
6. Ernst Bloch — Um Schelling marxista, 151
7. Crítica conscientizante ou salvadora —
A atualidade de Walter Benjamin, 169

ÍNDICE ANALÍTICO E ONOMÁSTICO, 207

2. O CONCEITO DE PODER DE HANNAH ARENDT *

Max Weber definiu o poder como a possibilidade de impor a própria vontade ao comportamento alheio. Hannah Arendt, ao contrário, concebe o poder como a faculdade de alcançar um acordo quanto à ação comum, no contexto da comunicação livre de violência. Ambos vêem no poder um potencial que se atualiza em ações, mas cada um se baseia num modelo de ação distinto.

O “poder” em M. Weber, T. Parsons e H. Arendt

Max Weber parte do modelo teleológico da ação: um sujeito individual (ou um grupo, que pode ser considerado como um indivíduo) se propõe um objetivo e escolhe os meios apropriados para realizá-lo. O sucesso da ação consiste em provocar no mundo um estado de coisas que corresponda ao objetivo proposto. Na medida em que tal sucesso depende do comportamento de outro sujeito, deve o ator ter à sua disposição meios que induzam no outro o comportamento desejado. É essa capacidade de disposição sobre meios que permitem influenciar a vontade de outrem que Max Weber chama de *poder*. H. Arendt reserva para tal caso o conceito de *violência*. Porque o sujeito de ações instru-

* Reproduzido de HABERMAS, J. Hannah Arendts Begriff der Macht. *Merkur*, n. 371, dez. 1976, p. 946-60.

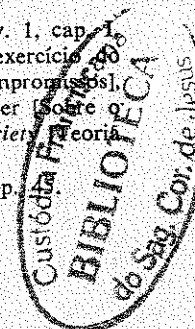
mentais (*zweckrational Handelnder*), interessado exclusivamente no êxito de sua ação, deve dispor de meios graças aos quais pode forçar um sujeito com capacidade decisória, seja pela ameaça de sanções, seja pela persuasão, seja por uma manipulação hábil das alternativas de ação: “O poder significa aquela probabilidade de realizar a própria vontade, dentro de uma relação social, mesmo em face de resistência”¹. A única alternativa à compulsão é o entendimento voluntário dos participantes entre si. O modelo teleológico da ação, entretanto, apenas considera atores orientados para o próprio sucesso e não para o entendimento mútuo. Somente admite processos de entendimento mútuo na medida em que os participantes os vêem como funcionalmente necessários ao próprio sucesso. Mas tal entendimento, buscado de forma unilateral sob a reserva da instrumentalização para o próprio êxito, não pode ser levado a sério: não preenche as condições de um consenso alcançado de forma não-coercitiva.

H. Arendt parte de outro modelo de ação — o comunicativo: “O poder resulta da capacidade humana, não somente de agir ou de fazer algo, como de unir-se a outros e atuar em concordância com eles”². O fenômeno fundamental do poder não consiste na instrumentalização de uma vontade alheia para os próprios fins, mas na formação de uma vontade comum, numa comunicação orientada para o entendimento recíproco.

Naturalmente, esta tese poderia ser interpretada como se o “poder” e a “violência” constituíssem dois aspectos distintos do exercício da mesma dominação política. O “poder” significaria, então, o assentimento dos participantes mobilizados para fins coletivos e, portanto, sua disposição de apoiar a liderança política; enquanto a “violência” significaria a faculdade de dispor sobre os recursos e meios de coação, graças aos quais uma liderança política toma decisões obrigatórias e as executa, a fim de realizar objetivos coletivos. Tal concepção inspirou, de fato, o conceito sistêmico de poder. Talcott Parsons concebe como poder a

¹ WEBER, MAX. *Wirtschaft und Gesellschaft* [Economia e sociedade]. v. 1, cap. I, § 16 e v. 2, cap. IX, § 1. T. Parsons diferencia quatro formas de exercício do poder: *persuasion* [persuasão], *activation of commitments* [ativação de compromissos], *inducement* [incentivo], *coercion* [coação]. Cf. On the concept of power [Sobre o conceito de poder]. In: PARSONS, T. *Sociological theory and modern society* [Teoria sociológica e sociedade moderna]. New York, 1967. p. 310-1.

² ARENDT, H. *Macht und Gewalt* [Poder e violência]. Munique, 1970. p. 1.



capacidade geral de um sistema "to get things done in the interest of collective goals" * *.

A mobilização do consentimento produz o poder, que através da utilização dos recursos sociais transforma-se em decisões obrigatórias. Parsons pode reunir num conceito unitário de poder os dois fenômenos que Hannah Arendt contrastava sob as formas do poder de violência, porque concebe o poder como a propriedade de um sistema que se comporta com relação às próprias partes integrantes, segundo o mesmo esquema que o sujeito da ação instrumental com relação ao mundo exterior: "I have defined power as the capacity of a social system to mobilize resources to attain collective goals" **. Repete, assim, ao nível do conceitual sistêmico, a mesma concepção teleológica do poder (poder como potencial para a realização de fins) que Max Weber utilizara ao nível da teoria da ação. Em ambos os casos, perde-se a diferenciação específica que distingue entre o poder inerente à comunicação lingüística unificadora e a violência exercida instrumentalmente. A capacidade de gerar consenso de uma comunicação voltada para o entendimento mútuo contrapõe-se a essa violência, porque um acordo genuíno constitui um fim em si mesmo, não podendo ser instrumentalizado para outros fins.

O entendimento recíproco daqueles que deliberam entre si com vistas a uma ação comum — "a opinião em torno da qual muitos se puseram publicamente de acordo" ⁴ — significa o poder, na medida em que este repousa sobre a persuasão e, portanto, naquela imposição singularmente não-impositiva através da qual as intuições (*Einsichten*) se concretizam. Elucidemos essa idéia. A efetividade de um consenso obtido numa comunicação livre de violência não se avalia pelo êxito, seja este qual for, mas na aspiração à validade razoável, imanente à fala. Sem dúvida, também uma convicção publicamente produzida através da fala e da contrafala pode ser manipulada: mas mesmo a manipulação bem sucedida deve levar em conta as exigências da racionalidade. Somos convencidos pela verdade de uma proposição, pela adequacidade de uma norma e pela veracidade de um enunciado; a autenticidade de nossa

³ Authority, legitimation and political action [Autoridade, legitimidade e ação política]. In: PARSONS, T. *Structure and process in modern societies* [Estrutura e processo nas sociedades modernas]. New York, 1960. p. 181.

* "fazer com que se realize o necessário, no interesse dos objetivos coletivos". (N. do Org.)

** "Defino o poder como a capacidade que tem um sistema social de mobilizar recursos para atingir objetivos coletivos." (N. do Org.)

⁴ ARENDT, H. *Ueber die Revolution* [Sobre a revolução]. Munique, 1965. p. 96.

convicção depende da consciência de que essas exigências de validade são reconhecidas racionalmente, ou seja, são motivadas. As convicções são manipuladas, mas não a exigência de racionalidade da qual elas derivam a sua força subjetiva.

Em suma: o poder (comunicativamente produzido) das convicções comuns origina-se do fato de que os participantes orientam-se para o entendimento recíproco e não para o seu próprio sucesso. Não utilizam a linguagem "perlocutoriamente", isto é, visando instigar outros sujeitos para um comportamento desejado, mas "illocutoriamente", isto é, com vistas ao estabelecimento não-coercitivo de relações intersubjetivas. H. Arendt desprende o conceito de poder do modelo teleológico da ação; o poder se constitui na ação comunicativa, é um efeito coletivo da fala, na qual o entendimento mútuo é um fim em si para todos os participantes. Se, porém, o poder não é mais concebido como um potencial para a realização de fins, e se não mais se atualiza em ações instrumentais — como se manifesta ele e para que serve?

H. Arendt considera o poder um fim em si mesmo. O poder serve para preservar a práxis, da qual se originou. Consolida-se em poder político, através de instituições que asseguram formas de vida baseadas na fala recíproca. O poder manifesta-se em: a) ordenamentos que garantem a liberdade política; b) na resistência contra as forças que ameaçam a liberdade política, tanto exterior como interiormente; c) naqueles atos revolucionários que fundam as novas instituições da liberdade:

"O que investe de poder as instituições e as leis de um país, é o apoio do povo, que por sua vez é a continuação daquele consenso original que produziu as instituições e as leis... Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; elas se petrificam e desagregam no momento em que a força viva do povo deixa de apoiá-las. É o que Madison quis dizer quando afirmou que todos os governos se fundam, em última instância, na 'opinião' " ⁵.

Aqui se torna claro que o conceito comunicativo do poder comporta também um conteúdo normativo. É tal conceito cientificamente útil e é apropriado para fins descritivos? Tentarei responder a essa pergunta de forma gradativa. Mostrarei primeiro como H. Arendt introduz e fundamenta o conceito. Em seguida, recordarei como ela o aplica. Enfim, apontarei alguns dos seus pontos vulneráveis, os quais em minha opinião

⁵ ARENDT, H. *Macht und Gewalt*. p. 42.

não se localizam tanto em seu estatuto normativo, como no fato de que H. Arendt permanece vinculada à constelação histórica e conceitual do pensamento aristotélico.

As estruturas de intersubjetividade intata

A obra filosófica principal de H. Arendt (*The human condition*, 1958) propõe-se a renovação sistemática do conceito aristotélico de práxis. A autora não se limita à exegese de textos clássicos, e esboça uma antropologia da ação lingüística, como contrapartida da antropologia da ação instrumental (*zwecktaetigen Handeln*) de Arnold Gehlen (*Der Mensch* [O homem], — 1940-1950). Enquanto Gehlen investiga o circuito da ação instrumental como o mais importante mecanismo de reprodução da espécie, H. Arendt analisa a forma de intersubjetividade gerada na práxis lingüística como a característica fundamental da vida culturalmente reproduzida. A ação comunicativa é o meio em que se forma um mundo vital (*Lebenswelt*) intersubjetivamente partilhado. Esse é o “espaço de manifestação” (*Erscheinungsraum*) em que os atores aparecem, se encontram, são vistos e ouvidos. A dimensão espacial do mundo da vida é determinada pelo “fato da pluralidade humana”: cada interação unifica a multiplicidade das perspectivas de percepção e ação dos presentes, que assumem como indivíduos um ponto de vista inconfundível. A dimensão temporal do mundo da vida é determinada pelo “fato da natalidade humana”. O nascimento de cada indivíduo significa a possibilidade de um novo começo; agir significa poder tomar uma iniciativa e fazer algo de imprevisto. De resto, o mundo da vida é determinado pela tarefa de assegurar a identidade dos indivíduos e grupos no espaço social e no tempo histórico. Na ação comunicativa os indivíduos aparecem ativamente como seres únicos, revelando-se em sua subjetividade. Ao mesmo tempo, devem reconhecer-se reciprocamente como seres responsáveis, isto é, capazes de entendimento intersubjetivo — a exigência de racionalidade imanente à fala funda uma igualdade radical. Finalmente, o próprio mundo da vida é preenchido, por assim dizer, pela práxis, pela “teia das relações humanas” (*Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten*); trata-se das histórias em que os atores se envolvem na atividade e no sofrimento.

Pode-se considerar insuficiente o método fenomenológico com o qual essa filosofia prática é elaborada. Mas, a intenção é clara: pretende deduzir das propriedades formais da ação ou da práxis comunicativa as estruturas gerais de uma intersubjetividade não-mutilada. Tais estruturas

definem as condições de normalidade da existência humana e digna. Devido a seu potencial inovador, a esfera da práxis é, em grande parte, instável e necessitada de proteção. Nas sociedades organizadas sob forma estatal, essa tarefa compete às instituições. Estas são alimentadas pelo poder que emana das estruturas intatas da intersubjetividade; e devem, por sua vez, proteger as frágeis estruturas intersubjetivas contra deformações, se não quiserem elas próprias atrofiar-se. Daí resulta a hipótese central que H. Arendt repete infatigavelmente: nenhuma liderança política pode substituir impunemente o poder pela violência; e só pode obter o poder através de um espaço público (*Oeffentlichkeit*) não-deformado. H. Arendt não é a única que considera esse espaço como uma fonte, senão do poder, pelo menos da legitimação do poder; mas, H. Arendt insiste em que essa esfera só pode engendrar poder legítimo, enquanto exprimir as estruturas de uma comunicação não-deformada:

“O que preserva um agrupamento político é o seu potencial de poder, e o que provoca a extinção das comunidades políticas é a perda de poder e finalmente a impotência. O processo como tal é dificilmente concretizável, porque o potencial de poder, ao contrário dos meios da violência, que podem ser armazenados para serem mobilizados, intatos, em casos de emergência, somente existe na medida em que se realiza. Onde o poder não se realiza, mas é tratado como algo a que se pode recorrer em momentos de necessidade, ele sucumbe, e a História está cheia de exemplos que demonstram que nenhuma riqueza do mundo, materialmente tangível, pode compensar essa perda de poder” (*Vita Activa*. Stuttgart, 1960. p. 193).

Algumas aplicações do conceito comunicativo de poder

H. Arendt não tentou verificar sua hipótese através do exemplo da queda dos grandes impérios. Suas pesquisas históricas giram, de preferência, em torno de dois casos extremos: o aniquilamento da liberdade política em regimes totalitários e a fundamentação revolucionária da liberdade política. Seus dois trabalhos *Elemente und Urspruenge totaler Herrschaft* (1955) [Elementos e origens da dominação total] e *Ueber die Revolution* (1960) [Sobre a revolução] aplicam o conceito comunicativo do poder, permitindo assim que as deformações das democracias de massa do Ocidente sejam focalizadas a partir de perspectivas opostas.

Toda ordem estatal degenera numa dominação baseada na violência, quando isola, por desconfiança, os cidadãos entre si, proibindo o

intercâmbio público de opiniões. Essa ordem destrói as estruturas comunicativas, as únicas nas quais o poder pode surgir. O medo, radicalizado em terror, força cada um a fechar-se em si mesmo, contra todos os outros; anula, ao mesmo tempo, as distâncias entre os indivíduos. Tira-lhes a força de iniciativa e priva todas as interações linguísticas da capacidade de unificar espontaneamente o que está separado: "Aglomerando-se com todos os outros, cada um se isola completamente dos demais"⁶. Naturalmente a dominação totalitária que H. Arendt investiga, tomando como exemplo o regime nazista e o stalinismo, não é apenas uma forma moderna da tirania. Se assim fosse, limitar-se-ia a paralisar o movimento comunicativo do espaço político. Sua característica específica consiste exatamente na mobilização das massas despolitizadas. O Estado total

"destrói, por um lado, todas as relações intersubjetivas que ainda subsistem depois do desaparecimento da esfera político-pública, e obriga, por outro lado, os indivíduos completamente isolados e abandonados uns pelos outros a executarem novamente ações políticas (embora, é claro, não a genuína ação política..." (Ibid., p. 749).

Somente por razões tipológicas pode a dominação totalitária do regime nazista ser concebida como uma forma radicalizada de tirania; historicamente, ela brotou no solo de uma democracia de massas. Tal circunstância induz H. Arendt a uma crítica veemente do privatismo inerente às sociedades modernas. Enquanto os teóricos do elitismo democrático (seguindo Schumpeter) valorizam o governo e os partidos representativos, por canalizarem de forma restritiva a participação política de uma população despolitizada, H. Arendt vê o perigo exatamente nisso. A mediatização da população através de administrações públicas, partidos, associações e parlamentos, altamente burocratizados, completa e consolida as formas de vida privatistas, que possibilitam a mobilização do apolítico, ou seja, que fornece as condições sócio-psicológicas da dominação totalitária⁷. Jefferson, o radical-democrata entre os pais da constituição americana, já

⁶ ARENDT, H. *Elemente und Urspruenge totaler Herrschaft* [Elementos e origens da dominação total]. Frankfurt, p. 745.

⁷ É nessa idéia que se baseia a tese da "Banalitaet des Boesen" [Banalidade do mal], que H. Arendt exemplificou com Eichmann (*Eichmann in Jerusalem*. Muenchen, 1964). Ela já se encontra num ensaio escrito em 1944 e publicado imediatamente depois da guerra em *Wandlung* [Mudança] sobre "Organisierte Schuld" [Culpa organizada]: "Heinrich Himmler não pertence àqueles intelectuais que se originam da sombria terra-de-ninguém entre a existência boêmia e a *lumpen*, cuja significação

"suspeitava que poderia ser perigoso limitar ao processo eleitoral a participação do povo na vida política, restringindo suas possibilidades de exercer influência nos temas públicos ao anonimato do voto. O que ele percebeu como perigo mortal para a república foi que a constituição outorgara todo poder aos cidadãos, sem lhes outorgar a oportunidade de *serem* e de *agirem* como cidadãos. Em outras palavras, o perigo estava no fato de que todo poder fora dado ao povo como entidade privada, sem que fosse criado um espaço em que os indivíduos pudessem atuar como cidadãos" (*Ueber die Revolution*. p. 324).

Aqui se manifesta o tema que inspirou Hannah Arendt em suas investigações sobre as revoluções burguesas do século XVIII, a insurreição húngara de 1956, a desobediência civil e o movimento de protesto estudantil dos anos 60. O que lhe interessa nos movimentos emancipatórios é o poder da convicção comum: a desobediência com relação a instituições que perderam sua força legitimatória; a confrontação do poder, gerado pela livre união dos indivíduos, com os instrumentos coercitivos de um aparelho estatal violento mas impotente; o surgimento de uma nova ordem política e a tentativa de estabilizar o novo começo, a situação revolucionária original, e de perpetuar institucionalmente a gestação comunicativa do poder. É fascinante observar como H. Arendt

para a elite nazista tem sido freqüentemente apontada. Não é nem um boêmio como Goebbels, nem um criminoso sexual como Streicher, nem um fanático pervertido como Hitler, nem um aventureiro como Göring. Ele é um pequeno-burguês, com todas as aparências da respeitabilidade, com todos os hábitos de bom pai de família, que não engana a sua mulher e deseja assegurar para os seus filhos um futuro decente. Construiu conscientemente sua organização terrorista, englobando o país inteiro, no pressuposto de que a maior parte dos homens não são nem boêmios, nem fanáticos, nem aventureiros, nem criminosos sexuais, nem sádicos mas, antes de mais nada, 'jobholders' e bons pais de família. Creio que foi Péguy quem chamou o pai de família o 'grand aventurier du 20^e siècle'; mas morreu cedo demais para perceber que ele era também o grande criminoso do século. De tal maneira nos habituamos a admirar ou observar com um sorriso no pai de família sua solicitude benevolente, sua preocupação com o bem-estar da família e sua solene resolução de dedicar sua vida à mulher e aos filhos, que mal percebemos como o pai de família providente, obcecado primordialmente pela segurança, transformou-se, sob a pressão das circunstâncias econômicas caóticas do nosso tempo, num aventureiro involuntário que, apesar de todas as suas preocupações, nunca podia ter certeza do dia seguinte. Sua docilidade comprovou-se desde as homogeneizações (*Gleichschaltungen*) do início do regime. Ficava evidente que ele estava totalmente disposto a abrir mão de sua convicção, de sua honra, de sua dignidade humana, para garantir a aposentadoria, o seguro de vida e a existência da mulher e dos filhos" (*Die ver-*

percebe em diferentes ocasiões o mesmo fenômeno. Quando os revolucionários se apropriam do poder que está nas ruas; quando a população que optou pela resistência passiva enfrenta tanques estrangeiros, com mãos desarmadas; quando minorias convictas disputam a legitimidade das leis existentes e organizam a resistência civil; quando, no movimento de protesto dos estudantes, "o puro desejo de ação" se manifesta — em todos esses momentos parece confirmar-se a tese de que "ninguém possui verdadeiramente o poder; ele surge entre os homens que atuam em conjunto, e desaparece quando eles novamente se dispersam" (*Vita Activa*, p. 194). Esse conceito enfático da práxis é mais marxista que aristotélico; Marx o denominava "atividade crítico-revolucionária".

borgene Tradition [A tradição oculta]. Frankfurt, 1976. p. 40-1). Foi essa percepção que transformou H. Arendt, assim como seu mestre Karl Jaspers apesar de sua inequívoca mentalidade elitista, em corajosos radical-democratas.

H. Arendt exprime na seguinte passagem a forma pela qual concebe o nexo *sui generis* entre a democracia participativa e as estruturas elitistas que ela considera necessárias: "Quem pensa, com Kant, que é 'agradável imaginar constituições políticas' não resistirá à tentação de seguir esboçando tais formas de estado (H. Arendt refere-se aqui aos conselhos operários), que somente conhecemos *in statu nascendi*. Mas, seria mais prudente dizer aqui o que Jefferson diz com relação às repúblicas elementares: 'Deve dar-se início a elas, não importa para que fim; logo ficará claro para que outros fins elas são úteis'. Entre esses fins, se incluiria, hoje em dia, por exemplo, a liquidação da sociedade de massas e da perigosa tendência, que lhe é imanente, de gerar movimentos da massa pseudopolíticos, juntamente com as formações elitistas que lhes correspondem, que ninguém elegeu e que não se constituíram por si sós. A liberdade pública e a responsabilidade por assuntos públicos caberiam àqueles poucos, que podem ser encontrados em todas as camadas sociais e ocupacionais, e que se comprazem nessas questões. Eles constituem, de qualquer forma, a elite política de um país, e nenhum estado pode afirmar que realiza sua missão, ou aspirar a ser uma verdadeira república se não utiliza tais elites, pondo à sua disposição o espaço público que lhes corresponde. É possível que tal forma de estado — no sentido mais autêntico da palavra, uma aristocracia — não mais recorresse ao instrumento das eleições gerais, pois somente os membros voluntários de uma 'república elementar' teriam provado que estão preocupados com algo que vá além de seu bem-estar privado e dos seus interesses privados legítimos. Somente quem está realmente interessado no mundo, tem direito de participar no andamento do mundo. Ser excluído da política não significa, de forma alguma, algo de vergonhoso, como é o caso hoje com a cassação dos direitos civis; se aqueles que participam se escolheram a si mesmos, aqueles que estão excluídos também se excluíram a si mesmos. Esse afastamento institucionalizado da esfera pública daria substância e realidade a uma das liberdades negativas essenciais, ou seja, a liberdade *com relação* à política, que conhecemos desde o fim da Antiguidade, que era desconhecida em Roma e Atenas, e que talvez constitua a parte política mais significativa de nosso patrimônio cristão" (*Ueber die Revolution*, p. 359-60).

Limites da teoria clássica

Já houve tentativas de institucionalizar a democracia imediata: os *townhall meetings* americanos em 1776, as *sociétés populaires* em Paris entre 1789 e 1793, as sessões da Comuna Parisiense em 1871, os soviets na Rússia em 1905 e 1917, e os conselhos revolucionários na Alemanha de 1918. Nessas diferentes formas de democracia direta vê, H. Arendt, as únicas tentativas de constituição da liberdade nas condições da sociedade moderna de massas. Seu fracasso nos séculos XIX e XX é atribuído às derrotas políticas do movimento operário revolucionário e ao sucesso econômico dos sindicatos e dos partidos trabalhistas:

"Pois hoje em dia, numa época em que uma renda anual garantida ocupará em breve o lugar do salário diário ou semanal, os trabalhadores não se acham mais fora da sociedade; são não somente cidadãos de pleno direito, mas estão a caminho de transformar-se em membros integrais da sociedade e *jobholders* como todos os demais. Com isso, o movimento operário esvazia-se necessariamente de sua significação política e converte-se num dos grupos de pressão que regulam essa sociedade" (Ibid., p. 213).

Essa tese, no contexto em que é formulada, é demasiadamente fácil; não decorre de pesquisas equilibradas, mas de uma construção filosófica. É porque Arendt estiliza a imagem da *pólis* grega, transformando-a na essência do político, que constrói dicotomias conceituais rígidas entre "público" e "privado", Estado e economia, liberdade e bem-estar, atividade político-prática e produção, não-aplicáveis à moderna sociedade burguesa e ao Estado moderno. Assim, para ela, o mero fato de que com o modo de produção capitalista produz-se uma relação caracteristicamente nova e complementar entre o Estado e a economia, é visto como um sintoma patológico e como o indício de uma confusão destrutiva: "Essa funcionalização da política faz com que se torne difícil até mesmo perceber a distância que separa o político do social" (Ibid., p. 34-5).

H. Arendt insiste com razão em que a superação técnico-econômica da pobreza não significa de forma alguma que a liberdade pública esteja assegurada, em termos prático-políticos. Mas, ela torna-se vítima de um conceito de política inaplicável às condições modernas quando afirma que

"a intrusão de questões sociais e econômicas na esfera pública, a transformação do governo em administração, na qual a dominação pessoal

é substituída por medidas burocráticas e anônimas, e as leis são substituídas por regulamentos" (*Ueber die Revolution*. p. 115-6),

frustram necessariamente qualquer tentativa de fundar um espaço político ativo e uma democracia radical. É nessa perspectiva sombria que viu também a Revolução Francesa, enquanto acredita que na América a fundação da liberdade foi inicialmente bem sucedida, porque "não havia o obstáculo de uma questão social, politicamente insolúvel" (*Ibid.*, p. 85). Não posso aprofundar aqui essa interpretação⁸; desejo somente recordar a perspectiva *sui generis* adotada por H. Arendt: um Estado, exonerado da elaboração administrativa de matérias sociais; uma política, depurada das questões relativas à política social; uma institucionalização da liberdade pública, que independe da organização do bem-estar; um processo radical de formação democrática da vontade, que se abstém em face da repressão social — este não é um caminho viável para *nenhuma* sociedade moderna.

Confrontamo-nos, assim, com um dilema. Por um lado, o conceito comunicativo do poder desvenda certos fenômenos-limite do mundo moderno, para os quais a ciência política se tornou em grande parte insensível; por outro lado, tal conceito define uma concepção do político que leva a contra-sensos, quando aplicada a sociedades modernas. Voltemos, por isso, à análise do conceito do poder.

O conceito do poder comunicativamente produzido, de H. Arendt, só pode transformar-se num instrumento válido se o desvincularmos de uma teoria da ação inspirada em Aristóteles. H. Arendt faz remontar o poder político exclusivamente à práxis, à fala recíproca e à ação conjunta dos indivíduos, porque delimita a práxis, por um lado com relação às atividades apolíticas da produção e do trabalho e, por outro lado, com relação ao pensamento. Face à produção de objetos e ao conhecimento teórico, a ação comunicativa aparece como a única categoria política. Essa limitação conceitual do político ao prático permite, por um efeito de contraste, ilustrar a situação contemporânea, caracterizada pela eliminação de conteúdos essencialmente práticos do processo político. Com isso, entretanto, H. Arendt tem que pagar o preço de: a) excluir da esfera política todos os elementos estratégicos, definindo-os como violên-

⁸ Cf. minha recensão: "Die Geschichte von den zwei Revolutionen" [A história das duas revoluções]. In: HABERMAS, J. *Kultur und Kritik* [Cultura e crítica]. Frankfurt, 1973. p. 365-70.

cia; b) de isolar a política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida através do sistema administrativo; c) de não poder compreender as manifestações da violência estrutural.

Competição estratégica e poder político

A condução da guerra é o modelo clássico da ação estratégica. Para os gregos, a guerra era algo que acontecia fora dos muros da cidade. Também para H. Arendt, a ação estratégica é essencialmente apolítica, um tema para os especialistas. Esse exemplo é apropriado para demonstrar o contraste entre o poder político e a violência. A atividade bélica envolve manifestamente a utilização calculada de meios de violência, seja com fins de ameaça, seja para derrotar fisicamente o adversário. Mas, a acumulação de meios de aniquilamento não torna as superpotências mais poderosas — a força militar é frequentemente (como demonstrou a Guerra do Vietnã) a contrapartida da impotência interna. Além disso, o exemplo da estratégia é adequado para englobar a ação estratégica na categoria da ação instrumental. Na *Vita Activa*, somente as atividades essencialmente não-sociais da produção e do trabalho são previstas, além da ação comunicativa. E como a utilização instrumental de meios militares parece ter a mesma estrutura que a manipulação de instrumentos para a produção de objetos ou a transformação da natureza, H. Arendt equipara pura e simplesmente a ação estratégica à instrumental. Graças ao exemplo da guerra, ela demonstra que a ação estratégica é, ao mesmo tempo, violenta e instrumental; uma ação deste tipo situa-se fora da esfera do político.

A situação apresenta-se de forma distinta se confrontarmos com a ação comunicativa a ação estratégica entre protagonistas que competem entre si, participando de uma forma de interação social orientada não para o entendimento mútuo, mas para o êxito; e se a contrastarmos com a ação instrumental, realizável, como uma ação não-social, por um sujeito isolado. Torna-se claro, assim, que a ação estratégica também se realiza dentro dos muros da cidade; ela se manifesta nas lutas pelo poder, na concorrência por posições vinculadas ao exercício do poder legítimo. Devemos distinguir a dominação, ou seja, o *exercício* do poder político, tanto da *aquisição* e preservação desse poder, como da sua *gestação*. Nesse último caso, e somente nele, o conceito de práxis pode auxiliar-nos. Nenhum detentor de posições de dominação pode exercer

o poder, e ninguém poderá disputá-lo, se tais posições não estiverem ancoradas nas leis e instituições políticas, cuja sobrevivência repousa, em última instância, sobre as convicções comuns, sobre a opinião "em torno da qual muitos se puseram publicamente de acordo".

Sem dúvida, os elementos da ação estratégica ganharam em volume e em amplitude nas sociedades modernas. Esse tipo de ação, que nas sociedades pré-modernas predominaram sobretudo nas relações exteriores, é admitido como o caso normal, também no interior, com o desenvolvimento do modo de produção capitalista. O direito privado moderno concede a todos os proprietários de mercadorias esferas de ação estratégica formalmente iguais. No Estado moderno, que completa essa sociedade econômica, a luta pelo poder político é normalizada, além disso, pela institucionalização da ação estratégica (admitindo uma oposição, a concorrência de partidos e associações, a legalização de lutas operárias, etc.). Esses fenômenos da aquisição e da preservação de poder induziram teóricos políticos, de Hobbes a Schumpeter, ao erro de confundir o poder com um potencial para a ação estratégica bem sucedida. Contra essa tradição, em que também se inscreve Max Weber, pode H. Arendt fazer valer com razão o argumento de que as confrontações estratégicas em torno do poder político nem produziram nem preservam as instituições nas quais esse poder está enraizado. As instituições políticas não vivem da violência, mas do reconhecimento.

Não obstante, não podemos excluir do conceito do político o elemento da ação estratégica. Definiremos a violência exercida por meio da ação estratégica como a capacidade de impedir outros indivíduos ou grupos de defender os seus próprios interesses⁹.

Nesse sentido, a violência sempre foi parte integrante dos meios para a aquisição e preservação do poder. Essa luta pelo poder político foi mesmo institucionalizada no Estado moderno, tornando-se, portanto, um elemento normal do sistema político. Por outro lado, não é de forma alguma evidente que alguém possa ter condições de gerar poder legítimo, somente por estar habilitado a impedir outros de realizarem os seus interesses. O poder legítimo só se origina entre aqueles que formam convicções comuns num processo de comunicação não-coercitiva.

⁹ Cf. sobre esse conceito minhas observações em: HABERMAS, J. e LUHMANN, N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* [Teoria da sociedade ou tecnologia social]. Frankfurt, 1971. p. 250-7.

Aplicação do poder no sistema político

A gestação comunicativa do poder e a competição estratégica em torno do poder político podem ser compreendidas em termos da teoria da ação; mas, para o exercício do poder legítimo as estruturas de ação nas quais ele ocorre não são essenciais. O poder legítimo autoriza os detentores das posições de dominação a tomarem decisões vinculantes. Essa utilização do poder é de maior interesse numa perspectiva sistêmica que do ponto de vista da teoria da ação. Questões como as atividades organizacionais do Estado e as funções que elas exercem com relação aos vários "ambientes" do sistema político, podem ser formuladas e investigadas adequadamente num quadro de referência parsoniano. H. Arendt resiste, naturalmente, à idéia de abandonar o quadro conceitual da teoria da ação, introduzindo nele uma análise funcionalista. A esfera das preocupações humanas não pode ser reificada à base dos critérios objetivantes das ciências sociais, porque os conhecimentos obtidos segundo essa ótica não podem refluir para a práxis dos interessados. Nesse sentido, H. Arendt não distinguiria entre Hegel e Parsons: ambos investigam processos históricos e sociais que se desenrolam sem a participação dos interessados (*über die Köpfe der Beteiligten hinweg*)¹⁰. Ela própria tenta reintroduzir esse aspecto processual da vida social no marco de uma teoria da ação, diferenciando, na ação instrumental, entre produção e trabalho. O trabalho distingue-se da produção, não nas estruturas da ação, mas pela circunstância de que o conceito de "trabalho" concebe a atividade produtiva como um dispêndio de força de trabalho reproduzível, integrando-o, assim, no contexto funcional da produção, consumo e reprodução.

Com todas essas reservas, e com seu aparelho conceitual restrito à teoria da ação, ela se coloca em uma posição inutilmente desvantajosa com relação às análises sistêmicas, habituais hoje em dia. Por outro lado, sua desconfiança revela-se justificada, na medida em que, por sua vez, a teoria sistêmica se autonomiza com relação à teoria da ação. Isto fica evidente em Parsons, quando ele polemiza contra o conceito de poder, baseado na categoria do jogo de soma-zero, de C. W. Mills. Parsons concebe o poder, à semelhança do crédito ou da capacidade aquisitiva, como um bem multiplicável. Quando uma parte ganha poder político, a outra não precisa perdê-lo. Só ocorre um jogo de soma-zero quando vários protagonistas disputam a aquisição de posições existentes, mas não quando se trata do surgimento e da desagregação do poder das

¹⁰ ARENDT, H. *Ueber die Revolution*. p. 63 et seqs.

instituições políticas. Nisso coincidem Parsons e H. Arendt. Mas, ambos têm concepções extremamente divergentes do processo de ampliação do poder (*enhancement of power*). Parsons considera esse processo como uma intensificação do nível de atividade, o que significa que o "raio de ação" do sistema administrativo deve ser ampliado, para que o *output* das atividades organizacionais do Estado possa crescer. Isto, por sua vez, exige um *input* crescente de respaldos inespecíficos, isto é, lealdade de massa. Por isso, o processo de ampliação do poder inicia-se do lado do *input*. Os líderes políticos devem suscitar em seus eleitores novas necessidades, para que surjam necessidades crescentes, somente gratificáveis por meio de atividades estatais crescentes¹¹.

Numa perspectiva sistêmica, a gestação do poder apresenta-se como um problema que pode ser solucionado na medida em que a liderança política exerce maior influência sobre a vontade da população. Mas, se isto ocorresse graças a meios de coação psíquica e à manipulação das convicções, tratar-se-ia, segundo H. Arendt, de um aumento de violência, mas não de um crescimento do poder do sistema político. Porque, segundo a sua hipótese, o poder só pode surgir nas estruturas da comunicação não-coercitiva; não pode ser "gerado de cima". Parsons conteria essa hipótese; dados certos valores culturais, não podem surgir para ele limites *estruturais* à gestação do poder. Por outro lado, Parsons distingue, com relação a casos concretos de inflação e deflação de poder, entre os créditos de poder (*Marktkredite*) sérios e não-sérios:

"There is a fine line between solid, responsible and constructive political leadership which in fact commits the collectivity beyond its capacities for instantaneous fulfillment of all obligations, and reckless overextendness, just as there is a fine line between responsible banking and 'wildcatting'." * (Ibid., p. 342).

Somente é difícil imaginar como tal diferença possa exprimir-se por meio de conceitos sistêmicos. H. Arendt oferece uma solução para esse problema preciso. Ela tenta derivar das estruturas da intersubjetividade intata as condições que o espaço político precisa preencher para que o poder possa ser comunicativamente gerado ou ampliado.

¹¹ Cf. PARSONS, T. *On the concept of power* [Sobre o conceito de poder]. p. 340.

* "Existe uma diferença importante entre uma liderança sólida, responsável e construtiva que compromete a coletividade além da sua capacidade de cumprir instantaneamente todas as suas obrigações, e uma liberalidade extravagante, assim como existe uma diferença importante entre atividades bancárias judiciosas e especulações irresponsáveis." (N. do Org.)

Gestação comunicativa do poder — uma variante

Resumamos nossas reflexões. O conceito do político deve estender-se para abranger também a competição estratégica em torno do poder político e a aplicação do poder ao sistema político. A política não pode ser idêntica, como supõe H. Arendt, à práxis daqueles que conversam entre si, a fim de agirem em comum. Inversamente, a teoria dominante restringe esse conceito aos fenômenos da concorrência em torno do poder e da alocação do poder, sem fazer justiça ao fenômeno específico da gestação do poder. Aqui a diferença entre poder e violência torna-se nítida. Ela torna visível o fato de que o sistema político não pode dispor arbitrariamente sobre o poder. O poder é um bem disputado pelos grupos políticos e graças ao qual uma liderança política administra; mas, nos dois casos, este poder preexiste, e não é produzido por tais grupos e lideranças. Esta é a impotência dos poderosos — eles precisam derivar seu poder dos produtores do poder. Eis o credo de H. Arendt.

A objeção é óbvia. Se nas democracias modernas a liderança é obrigada a legitimar-se periodicamente, a História oferece provas esmagadoras de que a dominação política deve ter funcionado diferentemente do que é afirmado por H. Arendt, e que, de fato, *funciona* diferentemente. A favor de sua tese, há o argumento de que a dominação política só é duradoura quando é reconhecida como legítima; contra ela testemunha a experiência de que as relações sociais estabilizadas através da dominação política somente em casos muito raros fundam-se numa opinião "em torno da qual muitos se puseram publicamente de acordo". Pelo menos se concordarmos com o conceito ambicioso que H. Arendt tem do espaço público. Os dois fatos só se deixam reduzir a um denominador comum, quando se pressupõe que a violência estrutural está embutida nas instituições políticas (e não somente nelas). A violência estrutural não se manifesta como *violência*; ela bloqueia, imperceptivelmente, aqueles processos comunicativos nos quais se formam e se reproduzem as convicções dotadas de eficácia legitimadora. Tal hipótese sobre os bloqueios, inobservados mas eficazes, do processo comunicativo, pode explicar a formação da ideologia; pode esclarecer como se formam as convicções graças às quais os sujeitos se iludem sobre si mesmos e sobre a sua situação. O que chamamos ideologias são exatamente as ilusões dotadas do poder das convicções comuns.

Essa proposta procura dar uma versão realista da idéia da gestação comunicativa do poder. Em processos comunicativos sistematicamente limitados, os participantes formam convicções subjetivamente não-coerci-

tivas, mas ilusórias; com isso, geram comunicativamente um poder que pode ser usado contra esses mesmos participantes, no momento em que se institucionaliza. Para podermos aceitar essa proposta, entretanto, teríamos que especificar um critério crítico que nos permita distinguir entre as convicções ilusórias e as não-ilusórias.

É exatamente essa possibilidade que H. Arendt contesta. Ela mantém a distinção clássica entre a teoria e a prática — esta se baseia em opiniões e convicções insuscetíveis, *stricto sensu*, de serem verdadeiras (*wahrheitsfähig*):

"No opinion is self-evident. In matters of opinion, but not in matters of truth, our thinking is truly discursive, running as it were, from place to place, from one part of the world to the other through all kinds of conflicting views, until it finally ascends from all these particularities to some impartial generality" ¹² *.

Um conceito hoje ultrapassado de conhecimento teórico, baseado nas evidências últimas, impede H. Arendt de compreender o acordo sobre questões práticas como uma formação racional da vontade. Se, ao contrário, "o pensamento representativo" (segundo a sua concepção), ¹³

¹² ARENDT, H. Truth and Politics [Verdade e política]. In: LASLETT, P. e RUNCIMAN, W. G. *Philosophy, politics and society III* [Filosofia, política e sociedade]. Oxford, 1969. p. 115-6.

* "Nenhuma opinião é evidente por si mesma. Em questões de opinião, mas não nas relativas à verdade, nosso pensamento é verdadeiramente discursivo, deslocando-se, por assim dizer, de um ponto para o outro, de uma parte do mundo para outra, passando por todos os pontos de vista antagônicos, até ascender, finalmente, desses particulares a uma generalidade imparcial." (N. do Org.)

¹³ "Political thought is representative. I form an opinion by considering a given issue from different viewpoints, by making present to my mind the standpoints of those who are absent, that is, I represent them. This process of representation does not blindly adopt the actual views of those who stand somewhere else and hence not blindly adopt the actual views of those who stand somewhere else and hence look upon the world from a different perspective; this is a question neither of empathy, as though I tried to be or feel like somebody else, nor of counting noses and joining a majority, but of being and thinking in my own identity where actually I am not. The more people's standpoints I have present in my mind while pondering a given issue and the better I can imagine how I would feel and think if I were in their place, the stronger will be my capacity for representative thinking and the more valid my final conclusions, my opinion. (It is this capacity for an 'enlarged mentality' that enables men to judge as such, it was discovered by Kant — in the first part of his *Critique of Judgement* — who, however, did not recognize the political and moral implications of his discovery.) The very process of opinion-formation is determined by those in whose places somebody thinks and used his own mind, and the only condition for this exertion of imagination is disinterestedness, the liberation from one's own private interests. Hence, even if I shun all

que investiga a capacidade de generalização de pontos de vista práticos, ou seja, a justeza (*Richtigkeit*) de normas, não é separado da argumentação, como por um abismo, pode-se reivindicar um fundamento cognitivo também para o poder das convicções comuns. Nesse caso, o poder estaria radicado no reconhecimento fático de expectativas de validade, concretizáveis de forma discursiva, fundamentalmente criticáveis.

No entanto, H. Arendt vê entre o conhecimento e a opinião um abismo que não pode ser preenchido por meio de argumentos. Ela procura outro fundamento para o poder da opinião — e o encontra

company or am completely isolated while forming an opinion, I am not simply together only with myself in the solitude of philosophic thought; I remain in this world of mutual interdependence where I can make myself the representative of everybody else. To be sure, I can refuse to do this and form an opinion that takes only my own interest, or the interests of the group to which I belong, into account; nothing indeed is more common, even among highly sophisticated people, than this blind obstinacy which becomes manifest in lack of imagination and failure to judge. But the very quality of an opinion as of a judgement depends upon its degree of impartiality" (Ibid., p. 115).

"O pensamento político é representativo. Formo uma opinião quando considero uma questão de vários pontos de vista, fazendo presentes as opiniões dos ausentes, isto é, representando-os. Esse processo de representação não adota cegamente as opiniões efetivas dos que estão em outro lugar e que olham, portanto, o mundo a partir de uma perspectiva diferente; não se trata de empatia, como se eu tentasse ser ou sentir como outros, nem de somar-me a uma maioria, mas de ser e pensar com minha própria identidade, onde de fato não estou. Quanto mais numerosos os pontos de vista que tenho presentes em meu espírito, no momento em que pondero uma questão, e quanto melhor posso imaginar de que forma eu sentiria e pensaria se estivesse no lugar desses outros, tanto mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e tanto mais válidas minhas conclusões finais — minha opinião. (É essa capacidade de dispor de uma 'mentalidade mais ampla' que permite aos homens o julgamento; como tal, ela foi descoberta por Kant, na primeira parte de sua *Critica do Juízo*, mas este não reconheceu as implicações políticas e morais de sua descoberta.) O próprio processo de formação da opinião é determinado por aqueles em cujo lugar alguém pensa e usa a sua própria mente, e a única condição para esse exercício de imaginação é o desinteresse, a libertação com relação a nossos interesses privados. Portanto, mesmo se evito toda companhia ou se permaneço completamente isolada ao formar uma opinião, não estou, simplesmente, junto a mim mesma na solidão do pensamento filosófico; permaneço nesse mundo de interdependência mútua, no qual posso tornar-me a representante de todos os demais. Sem dúvida, posso me recusar a fazê-lo, formando uma opinião que só leve em conta os meus próprios interesses, ou os interesses do grupo ao qual pertencerei; na verdade, nada é mais comum, mesmo entre pessoas altamente refinadas, do que essa obstinação cega que se torna manifesta na falta de imaginação e na incapacidade de julgar. Mas a própria qualidade da opinião e do julgamento dependem do seu grau de imparcialidade." (N. do Org.)

na faculdade que têm os sujeitos, capazes de linguagem e de ação, de fazerem promessas e as cumprirem:

“Já mencionamos que o poder se origina sempre que os homens se reúnem e agem em comum, e desaparece quando eles se dispersam. A força que mantém unidos esses indivíduos... é a força vinculante das promessas mútuas que, em última análise, manifestam-se no contrato” (*Vita Activa*. p. 240).

Na base do poder está o contrato concluído entre sujeitos livres e iguais, graças ao qual as partes se obrigam mutuamente. A fim de assegurar o núcleo normativo de uma equivalência original entre o poder e a liberdade, ela prefere recorrer, em última análise, à figura venerável do contrato, que ao seu próprio conceito de práxis comunicativa.

Retrocede, assim, até a tradição do direito natural.