

ESFERA PÚBLICA E ESFERA PRIVADA: UMA COMPARAÇÃO ENTRE HANNAH ARENDT E JÜRGEN HABERMAS

Lucas Correia Carvalho*

Cite este artigo: CARVALHO, Lucas Correia. Esfera pública e esfera privada: uma comparação entre Hannah Arendt e Jürgen Habermas. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 38-52, dez. 2008. Semestral. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 15 dez 2008.

Resumo: Este artigo discute e compara as noções de esfera privada e esfera pública em Hannah Arendt e Jürgen Habermas, tomando como base as concepções de *práxis* política e ação comunicativa, respectivamente. Nesse sentido, os diferentes diagnósticos dos Autores referentes à esfera pública na sociedade contemporânea, “declínio” para Arendt e “mudança estrutural” para Habermas indicam, simultaneamente a esse processo, a interferência de uma racionalidade técnica de adequação meio e fins na *práxis* política e na ação comunicativa.

Palavras Chaves: esfera pública, esfera privada, Hannah Arendt, Jürgen Habermas, ação comunicativa

1. Introdução

O presente trabalho visa discutir a noção de esfera pública em Hannah Arendt e Jürgen Habermas, via as concepções de ação (*práxis*) e ação comunicativa, respectivamente. Ambos os autores indicam uma sobreposição de uma racionalidade técnica de adequação de meios e fins a uma razão comunicativa, esta fundante de uma esfera pública.

Para Arendt o que caracteriza esse fenômeno é a completa destruição da fronteira entre as esferas pública e privada tal como existira na *polis* grega, fruto de um processo no qual a ação perde seu relevo no mundo público, e cede lugar ao comportamento orientado por uma razão técnica. Recorrendo à filosofia socrática, a autora aponta o que seria a gênese desse processo, o qual atinge seu ápice com o sistema cartesiano e o advento da ciência moderna. As especulações acerca do entendimento humano e da possibilidade de conhecimento passara, então, a incidir sobre os elementos subjetivos universais inerentes aos indivíduos, retirando da *práxis* política o seu caráter essencialmente “público”. A esfera pública como lugar *par excellence* da *práxis* política, do debate e discussão “entre pares”, é, na sociedade moderna, invadida por preocupações e ações que, para Arendt, dizem respeito exclusivamente à esfera privada.

Em “Mudanças Estruturais da Esfera Pública”, Habermas percorre o processo histórico que possibilitou o aparecimento de uma esfera pública, cujos primórdios identificavam-se como um espaço selecionado e de livre discussão. A esfera pública literária, como denomina, ocupara o espaço entre o Estado e a esferas privada e econômica, permitindo a nascente burguesia parti-

cipação cada vez maior na tomada de decisão pública. A forte influência da mídia, a institucionalização da esfera pública literária e a intervenção estatal cada vez maior na sociedade civil fizeram com que se desarticulasse esse espaço, caracterizado pelo debate dialógico e pelo estabelecimento de um consenso argumentativo. Nesse sentido, buscar-se-á, via teoria da ação comunicativa, entender o processo mais amplo que culminou numa sobreposição de uma razão tecnocrática a formas de comunicação livres de contingência, assentadas naquilo que Habermas denomina de “mundo da vida”, substrato de uma esfera pública participativa.

Concluiremos discutindo a aproximação entre os autores no que toca à substituição ou distorção de uma razão comunicativa por uma razão técnica na esfera pública. Indicaremos que as críticas desenvolvidas por Habermas e Arendt fundam-se, antes, num diálogo travado com a filosofia moderna, cuja preocupação foge de uma razão dialógica e comum, para uma razão centrada no sujeito.

2. Hannah Arendt: ação e esfera pública

Para Hannah Arendt o que marca e caracteriza a era moderna[1] é a indistinção entre as esferas pública e privada. Talvez se possa mesmo falar em declínio dessas esferas, uma vez que novas formas de sociabilidade parecem se interporem, e até mesmo invadi-las. Essas novas formas de sociabilidade balizam o que a Autora denomina de “esfera social”, fenômeno nem privado nem público, e que coincide “com o surgimento da era moderna e (...) encontra sua forma política no estado nacional” (Arendt, 2004: 37). É essa “promoção do social” que causa para a autora a diluição dos limites anteriormente bem delimitados entre as duas esferas, e que aos poucos os tornam, aos olhos dos cidadãos, quase que “irreconhecíveis” (Ibid.: 47).

Em seu esforço de análise da sociedade moderna e sua implicação na relação entre público e privado, é preciso considerar sua identificação ao sentido grego de funcionamento e ordem da polis. É nesta tradição que Arendt busca o significado de política que pautará toda sua análise e que lhe permitirá identificar o que chama de *vida activa*. Por esta expressão entende três atividades completamente distintas e ao mesmo tempo fundamentais à condição humana na Terra; são elas: o labor, o trabalho e a ação[2].

O labor seria a atividade estritamente ligada ao suprimento das necessidades mais elementares para a sobrevivência do homem, de sua *bios*. No mundo grego o labor se dava no âmbito familiar, lugar onde se encetava o movimento de tirar da natureza o que adequado fosse para o consumo e a reprodução da espécie. O trabalho imprime o mesmo movimento, mas sua produção destina-se, sobretudo, aos objetos duráveis, utilizando sua capacidade criativa e sua competência técnica instrumental. No entanto, se o labor envolve-se com a natureza e com o imediato consumo, visando à reprodução biológica (o homem como *animal laborans*), o trabalho, ao contrário, envolve uma adequação entre meios e fins, ao cabo do que o objeto produzido “ganha independência (...) e passa a compor uma nova cadeia de meios e fins, na forma de objeto de uso ou objeto de troca” (Arendt, 2004: 68), distanciando-se, dessa forma, da atividade do labor e inserindo os homens como produtores numa relação de mercado (*homo faber*). Na sociedade grega tanto o labor quanto o trabalho eram atividades restritas ao lar, “onde cada um

tinha que se sobrepor, por si mesmo, às necessidades da vida” (Ibid.: 74), os quais não cabia discussão na polis. Vemos, portanto, que há um rebaixamento dessas atividades uma vez que se inscrevem num processo complexo em que o homem não consegue vislumbrar suas plenas capacidades, emaranhando-se na reprodução biológica e na produção material da vida.

Ao homem livre, ao político, participante *par excellence* da polis, escapava-lhe tais atividades, dado que a sujeição a elas “significava deixar de ser humano” (Ibidem) e conseqüentemente ser excluído da esfera política. Ao homem da polis compete manter sua propriedade, ou seja, sua família, condição de sua liberdade e participação no debate público[3]. Nos tempos antigos, a perda desse “lugar no mundo”, onde a liberdade era garantida, significava a perda automática da “cidadania, além da proteção da lei” (Ibidem). Tal perda seria degradante ao homem público, sacrificaria sua liberdade no instante mesmo em que se insere no ciclo biológico na esfera da família e labuta pela sua permanência. A que me deterei mais tarde, cabe aqui dizer que a preocupação ao atendimento dessas necessidades da *bio* como tema central na esfera pública é uma reivindicação moderna, e por isso alheia à *polis*. As conseqüências disso são encaradas por Hannah Arendt como a total subversão não só da esfera pública como também da privada, o que será melhor compreendido quando analisarmos a última atividade que compõe a *vida activa*: a ação.

Apoiando-se na perspectiva aristotélica, Arendt considera apenas duas atividades como essencialmente políticas: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*). Embora a princípio não mencione o discurso como componente da vida activa, ao analisar a ação[4] e sua função política, coloca-o como intrinsecamente ligado a ela e à vida na *polis*, na qual “tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência” (Ibid.: 35 e 37).

A possibilidade de entrada na *polis*, como vimos, depende do descomprometimento com qualquer outra tarefa aliada à família e à esfera privada. Isto libera o indivíduo do “exercício monótono de tarefas diariamente repetidas” (Ibid.: 112) e o habilita a ingressar na polis com a certeza de “viver entre seus pares” e “lidar somente com eles” (Ibid.:42). Para Arendt a esfera pública é, sobretudo, o mundo da revelação – de si aos outros - e da alteridade – ser outro -, envolvendo sua realidade tudo “aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos” (Ibid.: 59)[5], o que constitui um substrato partilhado onde se pode realizar e renovar as maiores das condições humana: a natalidade e a pluralidade. Ambas são experimentadas no mesmo instante da ação e do discurso, e na plena prática da liberdade de simplesmente agir e falar. “Através deles, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes”, revelando a própria identidade - o “quem és” e não o “o que és” (Ibid.: 189 e 192). A ação, como a própria manifestação da vida, é o “segundo nascimento”, é o recomeço e a distinção singular “de alguém que é, ele próprio, um iniciador” (Ibid: 190).

Para Hannah Arendt o permanente anseio humano de busca da imortalidade é muitas vezes, de forma trágica, vislumbrada tão-somente no artifício humano do *homo faber*, na simples identificação com a funcionalidade dos objetos fabricados, destacando-os das relações pelas quais foram criados, e nas quais podem “durar (...) serem vistos e usados” (Ibid.:186). Perigo que assombra a própria capacidade humana de intervir e de inovar na torrente dos aconteci-

mentos, de fazer(-se) história e, então, a despeito da mortalidade individual, tornar-se imortal. Esse caráter “divino” da ação e do discurso do (ser) humano revela-se sempre na sua capacidade de agir e falar, e, dessa forma, o novo e o inesperado sempre surgem “sob o disfarce do milagre”, “e isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo” (Ibid.: 191).

Como reforça Arendt, esse caráter extra-ordinário da ação e do discurso deve ser compreendido como processo. Como a ação humana só existe e se efetiva na presença dos outros, seu impulso (do novo e do singular) desperta reações em cadeia, ao longo das quais se torna impossível prever seu desfecho e, portanto, de limitá-la num “círculo fechado” (Ibid.: 203). Dessa forma, ação e discurso revelam um agente que não é autor nem produtor desse processo que já vinha antes dele, e sim “sujeito” que imprime conseqüências “irreversíveis” ao seu andamento. É nesse emaranhado de vontades e intenções conflitantes que a ação, sob o estímulo do agente, “quase sempre deixa de atingir seu fim” (Ibid.: 196). Deriva daí uma angústia, dada a impossibilidade do ser humano de “prever” ou até mesmo conhecer os resultados de suas ações, prolongando-se “literalmente até o fim dos tempos, até que a própria humanidade tenha chegado ao fim” (Ibid.: 245).

Diante do “triplo malogro da ação – a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores” – observa a autora, que isso é motivo suficiente para o afastamento do homem da “teia de relações humanas”, “e veja com desdém a capacidade humana de liberdade que (...) parece enredar de tal modo o seu criador que este lembra mais uma vítima ou um paciente que o autor ou agente do que fez” (Ibid.: 232 e 245). A imprevisibilidade e a irreversibilidade do processo acionado pela ação se tornariam insuportáveis aos homens em suas conseqüências se não fossem o poder de prometer e o poder de perdoar.

A agonia de “nunca (...) saber o que se faz” só é aliviada quando se permite aos homens recomeçar, liberá-los para agir e “continuar a vida” (Ibid.: 248 e 252). O poder de perdoar, portanto, tenta por fim a algo que “poderia prosseguir indefinidamente”, possibilitando ao homem simplesmente “mudar de idéia” (Ibid.: 253 e 252). A promessa seria outra forma de amenizar o imprevisível de um ato humano, servindo para “criar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie, nas relações entre os homens” (Ibid.: 256).

Perdão e promessa são, nesse sentido, formas que ajudam o homem a escapar da agonia do próprio processo iniciado pela ação e discurso, salvando “o mundo, a esfera dos negócios humanos, de sua ruína normal e natural” (Arendt, 2004: 259). É a “fé” e a “esperança” nesses poderes, e na própria eficácia da ação e do discurso como práticas da esfera pública, que parecem desvanecer na era e no mundo moderno obstruindo o novo e imprimindo à vida do homem um “movimento retilíneo” (Ibid.: 258). A seguir proponho percorrer o caminho feito por Hannah Arendt até o que denomina de “inversão na hierarquia da *vida activa*” ensejada pela era moderna, o que constitui, para a autora, o declínio não só da esfera pública, como também de seu pólo oposto e necessário, a esfera privada.

3. A era moderna e a inversão no interior da vida activa

Vimos até agora que a esfera pública tal como concebida por Arendt não se constitui como uma esfera de liberdade se não houver dispensado de sua discussão atividades que dizem respeito ao âmbito privado, local onde impera a luta pela sobrevivência biológica e a produção material da vida. Tais atividades enlaçam o homem numa perene rotina de labuta e produção, impedindo-os de exercerem na *polis* a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*) vinculados a assuntos do “bem-comum” (O` Sullivan, 1982). Para Arendt a “era moderna” e o “mundo moderno” caracterizam-se, sobretudo, pela radical transposição das atividades privadas para a esfera pública; mudança que nos remontam à Grécia antiga.

Platão foi o primeiro a afirmar a superioridade da contemplação sobre as demais atividades relacionadas à *vida activa*. Sua filosofia, ao apartar a ação da realidade, afirmou a “contemplação como único modo de vida livre”, tornando-se expressão da sociedade grega. Para Arendt essa postura filosófica advém de uma busca incessante do “eterno” circunscrito unicamente a *theoria* (contemplação). Alheios aos problemas públicos, os filósofos, para a pensadora,

muito justificadamente, duvidaram das possibilidades da polis no tocante à imortalidade ou até mesmo à permanência; e talvez o choque de tal descoberta tenha sido tão grande que eles não puderam deixar de olhar como vaidade ou vanglória qualquer busca de imortalidade, o que certamente os colocava em franca oposição à antiga cidade-estado e à religião que a inspirava (Ibid.: 29).

Contudo, se a imortalidade atingida através da *vida activa*, em especial da ação, é abalada já no mundo grego, ela, no entanto, não é solapada, principalmente na visão aristotélica, na qual, de alguma maneira, “a separação ente esfera pública e privada permaneceu”, conservando a cidade-estado grega como lugar da *práxis* política (Sales Wagner, 2002: 56).

Todavia, essa tradição de pensamento passara ileso através da Antiguidade e da Idade Média, até o advento da chamada Ciência Moderna, quando enfim é minada. Para Arendt, o pensamento ocidental sofrera enorme impacto quando da comprovação telescópica de Galileu de que é a Terra que gira em torno do Sol, e não o contrário como se acreditava; o que logo ecoou em toda a esfera dos “negócios humanos”. Observa a pensadora que tal descoberta iniciara uma nova fase na história na qual a ênfase dos feitos humanos recaia em seus artificios (no telescópio de Galileu), e não mais em sua observação e ação. Nesse momento, a inversão efetuada no mundo grego entre *vida activa* e *vida contemplativa*, perdera o que ainda restava do vigor político e da delimitação entre as esferas da *polis* e a da família, sujeitando a *vida contemplativa* à ação do *homo faber*. Como ressalta Sales Wagner (2002)

uma das mais importantes repercussões desse evento (a descoberta de Galileu) foi a desconfiança que se abateu sobre os sentidos humanos, enquanto meios capazes de revelar a verdade, e, ao mesmo tempo, a credibilidade que ganharam os artefatos construídos pelo homem, enquanto instrumentos adequados para fazer a verdade aparecer (p. 79).

No âmbito da filosofia, a recepção desse acontecimento também trouxera conseqüências nocivas. A filosofia moderna ao apoiar-se nas experimentações de Galileu descobriu que Ser e Aparência encontravam-se apartados, deixando a questão sobre a verdade impossível de revelar-se por si mesma. Descartes, um dos seus maiores expoentes, levou a fundo essa experiência moderna, afirmando que a verdade só seria alcançada segundo uma ordenação rigorosa da realidade através de elementos inerentes à mente. Procedendo dessa forma, a filosofia moderna chocava-se diretamente com o esquema socrático que a antecederia, o que implicava uma postura filosófica à revelia dos assuntos mais prementes do mundo. Se, ao adotarem a contemplação e não a ação como forma de atingir o eterno, os filósofos socráticos se arredaram da pluralidade humana e do senso comum[6] que funda a realidade da *polis*, os filósofos modernos levaram a fundo essa postura que por completo desvinculou o “mundo comum” (*polis*) do senso comum.

Trata-se do jogo da mente consigo mesma, jogo este que ocorre quando a mente se fecha contra toda a realidade e ‘sente’ somente a si própria. Os resultados desse jogo são ‘verdades’ convincentes porque, supostamente, a estrutura mental de um homem não difere mais da de outro que a forma de seu corpo (Arendt, 2004: 296).

O complexo processo de desvanecimento dos limites entre a esfera pública e privada iniciado, de certa maneira, pela filosofia socrática ao descobrir na atitude contemplativa postura superior à ação, fora então aprofundada com as descobertas de Galileu, propiciando uma nova inversão entre ação e a fabricação, tendo fortes repercussões na ciência e na filosofia moderna. O impacto de tais acontecimentos logo extrapolou o campo científico e ganhou importância na filosofia moderna, sujeitando-a cada vez mais à lógica e ao projeto moderno de atendimento consumista da sociedade. O que chama atenção Arendt é que as modificações efetuadas no interior da filosofia e ciência modernas se complementaram num objetivo comum de atendimento do anseio consumista. Como ressalta Sales Wagner, o trabalho outrora integrante da vida activa da polis destinava-se à “produção de objetos destinados a compor a durabilidade do mundo”, situação que se modifica por completa na era moderna na qual esses objetos se tornaram tão efêmeros quanto o próprio ato de consumir do *animal laborans*. A “produção de objetos úteis e duráveis, prossegue a autora, foi substituída pela produção de coisas destinadas à alegria no consumo e à amenização da dor de produzir – duas funções do labor” (Sales Wagner, 2002; 103).

Para Arendt a troca do princípio da utilidade pelo princípio de felicidade – embora pertencente ao processo acima referido – está arraigada na herança deixada pelo cristianismo. Ao dar extrema importância à correção da vida individual na Terra como passo inequívoco à vida eterna, a religião cristã estendeu seu credo a todas atividades humanas rebaixando o mundo comum e elevando a vida individual, de tal forma que nem a secularização e a desconfiança na realidade da era moderna solapou a fé cristã na imortalidade da vida[7].

Assim, a descrença na capacidade reveladora da ação demonstrou-se também uma descrença no próprio espaço público como local da liberdade e de busca da imortalidade. A realidade produzida pela ação – livre de todo o tipo de constrangimento – destituiu-se de veracidade –

apreendida agora somente por procedimentos internos à mente – aquebrantando também a própria identidade do eu, revelada no momento da fala e do agir em público. A inversão ocorrida na hierarquia da *vida activa* – primeiro entre pensamento e fazer, depois entre pensamento e trabalho, e, finalmente, entre trabalho e labor – marcou o que Arendt denomina de “promoção do social” e o “enaltecimento do labor” (Arendt, 2004: 142) como preocupações não só privadas, mas também públicas.

Nesta breve apresentação da inversão ocorrida no interior da *vida activa* reforçamos que sua conseqüência direta e perturbadora foi a ascensão da sociedade, ou seja, reivindicações de cunho privado dentro da esfera pública. Ao reforçar o abalo sofrido pelo espaço público, salientamos que esse processo se deve, sobretudo, à separação entre o Ser e a Aparência efetuada pela filosofia moderna, que fortemente repercutiu na práxis política e a recobriu de ceticismo quanto à sua capacidade de atingir o “eterno”. Nesse sentido, não só a ação política (*práxis*) mas também o teor discursivo que a caracteriza se viram desvinculados de seu fim maior, o bem-público. A seção seguinte dedica-se a tentativa de apreender a análise habermasiana de declínio da esfera pública via teoria da ação comunicativa, ressaltando sua estirpe avessa a uma filosofia do sujeito e centrada no agir racional.

4. Habermas: ação comunicativa e declínio da esfera pública

Diferente da Hannah Arendt, Habermas centra sua análise na esfera pública burguesa. Esta surge atrelada à expansão do modo capitalista financeiro e mercantil e com o desenvolvimento de novos meios de troca e informação, como o correio e a imprensa. A complexificação das relações comerciais e a extensão dos câmbios comerciais intra e entre países força a organização e centralização burocrática dos Estados a fim de exercerem o controle sobre as finanças e coordenarem um exército nacional. Tais exigências políticas e militares representadas pelo Estado-nação convergem com os interesses de uma nascente burguesia, a qual se organizava politicamente como classe e exercia forte pressão por mudanças.

Nesse processo de centralização política e de uma administração burocrática realizada pelo Estado-nação, principalmente durante os séculos XVII e XVIII, ressalta Habermas, que o arranjo de forças instituídas – nobreza e clero - alijara a burguesia da participação política, limitando-a o máximo possível à atividade econômica. Essa estrutura não poderia perdurar: a fortuna reunida pela burguesia a fez reivindicar espaço político e participação nas decisões que em muito diziam a seu respeito, principalmente no tocante a intervenção estatal na economia, como taxas e impostos. À margem das instituições políticas, os burgueses começaram a se reunir e discutirem em espaços seletos as decisões governamentais, “dispondo de critérios institucionais em comum, entre os quais a exigência de uma sociabilidade que pressupõe algo como a igualdade de status”; fora assim que surgira os cafés literários ingleses do século XVI e salões franceses do século XVII, defendendo a liberdade econômica e atacando o princípio de dominação vigente baseado na origem nobre. Entre as esferas do Estado e da economia, esses espaços públicos traçaram o caminho dentro de uma sociedade decadente para uma nova ordem emergente. Assim, na luta contra o absolutismo e o mercantilismo, “o poder público se consolida em algo anti-

tético e que apenas é tangenciável por aqueles que lhe são meros subordinados e que, de início, só encontram nele a sua própria definição negativa”; ou seja, seus participantes são “pessoas privadas que, por não terem qualquer cargo burocrático no Estado, estão excluídas da participação no poder público”. Em decorrência disso, “como contrapeso à autoridade, constitui-se a sociedade civil burguesa” (Habermas, 1984: 30 a 33).

Caracterizara-se, no primeiro momento, a esfera pública burguesa pela livre discussão, baseando-se na argumentação mútua de seus participantes e pelo consenso por eles atingido. O declínio dessa esfera liga-se historicamente – entre outros fatores – a sua institucionalização, a abertura desse espaço para novos setores organizados da sociedade – como os representantes de trabalhadores e sindicatos –, a crescente intervenção do Estado na sociedade (*Welfare State*), - o que, para Habermas, não tinha outra finalidade senão a de amenizar os efeitos das recorrentes crises capitalistas –, e a influência da mídia, forjando interesses comuns que na verdade são particulares. Tudo isso indica a tendência cada vez mais acentuada de substituição de uma razão dialógica e consensual dos salões e cafés do século XVIII para uma razão teleológica, marcada pela adequação entre meios e fins, no espaço público. Antes, porém, de prosseguirmos na exposição, trataremos da teoria ação comunicativa, e as condições para que se efetive o espaço público livre de contingências externas.

A igualdade pressuposta pelos espaços públicos do século XVIII como base sobre a qual o debate eleva-se ao valor máximo de afirmação da autoridade de argumentos, provém, antes, de uma situação dialógica procedimental de comunicação entre seus participantes. No momento da interação comunicativa, ressalta Habermas, que o *Ego* só consegue comunicar-se com o *Alter* se for possível criar uma intersubjetividade específica – ou seja, elementos comuns à vida social e cultural –, a cuja constante referência os conteúdos comunicacionais reclamados são transmitidos e compreendidos. Nesse sentido, como pano de fundo a cada ação comunicativa pré-existe normas e valores que são compartilhados pelos participantes e que se reforçam a cada novo ato da fala. Dessa forma, a interação cumpre as condições universais[8] de êxito para o entendimento mútuo e para o significado da proposição num contexto determinado, estando ainda preocupada com a verdade do enunciado (“ou das pressuposições de existência do conteúdo de seu enunciado”) e com a “veracidade” da intenção declarada pelo interlocutor, “isto é, a adequação entre o que deseja dizer e o que diz” (Habermas, 2002: 435). Existe quase um consenso entre os participantes em relação à realização dessas “expectativas de validade”, o que dá ao ato da fala uma estabilidade necessária ao seu desenvolvimento. Esse consenso, ou as “condições de êxito” de uma fala são assim reconhecidas e legitimadas por todos dada a existência de que Habermas denomina de “mundo da vida”, a que recorre cada participante num processo de compreensão dialógica dos enunciados.

Os participantes extraem desse *mundo da vida* não apenas padrões consentidos de interpretação (o saber de fundo do qual se nutrem os conteúdos proposicionais), mas também padrões de relações normativamente confiáveis (as solidariedades tacitamente pressupostas sobre as quais se apóiam os atos ilocucionários) e as competências adquiridas no processo de socialização (o pano de fundo das intenções do falante) (Ibid.: 436, grifo do autor)[9].

A problematização da “veracidade” da fala é possível pela própria experiência da interação, ao longo da qual mostrará se o interlocutor estava sendo transparente consigo mesmo e com os outros. No entanto, a contestação dos conteúdos proposicionais e as normas subjacentes aos comportamentos, vindicadas nas ações comunicativas, não são possíveis no próprio processo interacional, exigindo, antes, um tipo de comunicação *sui generis*, chamado por Habermas de discurso. No discurso os interesses e motivos particulares da interação normal são suspensos, buscando-se, através da interseção dos melhores argumentos, a verdade[10]. Ou seja, através do consenso, atingido via livre discussão, considerar-se-á uma afirmação verdadeira ou falsa, ou a norma a ela imbricada legítima ou ilegítima. Como salienta Freitag e Rouanet, ao trazer à tona o conceito de justificação normativa, Habermas rompe com perspectivas segundo as quais somente as proposições descritivas são suscetíveis de validação, considerando também as proposições prescritivas, ou relativas a valores, pertencentes “à esfera da mera opinião”, sujeitas à discussão (Freitag e Rouanet, 1993: 18).

Não obstante, o consenso obtido pode ser fruto de uma falsa consciência (ideologia) que obscurece interesses e influências externas, deformando todo o processo de comunicação. Habermas acredita ser possível descrever uma situação lingüística imune a contingências, mantendo, ainda assim, todo o percurso descrito anteriormente de consecução do consenso. Tal *situação lingüística ideal* pressupõe a participação de todos os interessados no discurso, tendo todos chances idênticas de argumentar, interpretar e refutar, e, de forma dialógica, colocar em relevo as coações que impedem o completo desenvolvimento de uma ação comunicativa. No entanto, o modelo de ação comunicativa pura exclui aqueles participantes movidos pela coação, o que os fazem mentir intencionalmente ou inconscientemente (neurose ou falsa consciência)[11]. É importante, portanto, para Habermas, que cada ator participante do discurso pressuponha as condições de uma fala ideal, mesmo que inexistentes, o que se constitui um *telos* (utópico) sem o qual são impossíveis a interação e o discurso (Freitag e Rouanet, 1993; Ingram, 1994).

A tensa relação entre real e ideal, esclarece o autor, mostra-se também, e de um modo particularmente nítido, no próprio discurso. Ao entrarem em uma argumentação, os participantes não podem deixar de supor mutuamente o cumprimento adequado das condições ideais de fala. E, no entanto, sabem que o discurso nunca está definitivamente ‘purificado’ de motivos ocultos e de pressões sobre a ação. Mas quanto menos *supormos* um discurso purificado, tanto mais teremos de nos contentar com o discurso ‘contaminado’ (Habermas, 2002: 449, grifo do autor).

Como salienta David Ingram, Habermas considera a esfera pública “uma *extensão* do mundo vivo” (Ingram, 1994: 215, grifo nosso). Portanto, explicar a decadência da esfera pública burguesa significa também analisar os elementos que penetram no mundo da vida e a distorce. Apontamos acima algumas causas dessa decadência, entre elas, a abertura dessa esfera a amplos setores da sociedade, a interferência estatal na sociedade e a influência da mídia. Discutiremos a seguir principalmente a interferência estatal no mundo da vida e suas conseqüências. Para isso nos debruçaremos sobre o diálogo de Habermas com a teoria sistêmica.

Seu principal interlocutor é Luhmann, de quem divergiu várias vezes principalmente no que toca a concepção e surgimento de significados no interior da vida social. Não é nosso fito expor a teoria dos sistemas sociais de Luhmann, contudo, indicamos que, segundo Habermas, sua tentativa de integrar sistema e significado, respeitando as peculiaridades das relações sociais, parece ir contra a sua própria teoria. Convencido da impossibilidade de analisar tão-somente os fenômenos sociais a partir de um conceito de sistema, Habermas considera que os significados sociais são produtos de situações dialógicas e consensuais estabelecidas no mundo da vida, o que pressupõe “um grau de liberdade inadmissível para a concepção sistêmica” (Freitag, 1986: 57). Assim, partindo dessa crítica, Habermas integra as análises sistêmica e a do mundo vivido, formando um quadro de apreciação mais completo da vida societária.

A esfera sistêmica é dividida em dois subsistemas: o econômico regido pelo dinheiro, e o político regido pelo *medium* poder. Em ambos a racionalidade operante em muito difere da razão comunicativa do mundo da vida. No sistema econômico a racionalidade técnica visa sempre recompor e expandir ao máximo as forças produtivas, assegurando, dessa forma, a sobrevivência material dos homens. No sistema econômico a luta pelo poder exige estratégias que excluem, muitas vezes, qualquer tipo de discussão e consenso possíveis do mundo da vida. O que há, portanto, é uma completa distinção entre o mundo da vida e o sistema, dada as experiências sociais encerradas em cada um deles: no primeiro, exigem-se para a integração social pressupostos para a efetivação de um discurso e consenso; no segundo, as condições sobre as quais se fundamentam os sistemas e a validade de suas linguagens são imperativos automáticos (o dinheiro como meio de troca, por exemplo), “que jamais foram objeto de discussão dos interessados” (Ibid: 61).

O que ocorre, para Habermas, é que, “no curso da modernização capitalista, o potencial comunicativo da razão é *simultaneamente desdobrado e deformado*” (Habermas, 202: 439, grifo do autor), e, como conseqüência, há uma anexação do mundo vivido por parte do sistema, sobrepondo a razão instrumental às esferas da razão comunicativa. Tal situação é o substrato que solapa as bases do diálogo tal como praticado nos cafés e salões do século XVIII. A intervenção estatal – que ganhou seu ápice no *Welfare State* - ao mesmo tempo, inicia esse processo de invasão da razão técnica no mundo vivo, e o aprofunda, haja estabelecido, que, para Habermas, o Estado capitalista se encontra num permanente dilema de como conciliar a maximização de seus lucros, o atendimento de demandas sociais internas, as exigências do sistema produtivo (segurança, infra-estrutura...), e ainda enfrentar crises do mercado (inflação, falta de matéria-prima, concorrência no mercado,...). Ao fazer parte do mercado e nele intervir, o Estado capitalista, entra na competição e precisa lucrar; por outro lado, como Estado do Bem-Estar precisa atender às crescentes reivindicações da sociedade, e disso tudo decorrem crises de legitimação e motivação[12].

No período de criação do Estado liberal, a livre-concorrência era a idéia que legitimava uma separação nítida entre o sistema econômico, e excluía o Estado de qualquer participação e interferência nesse domínio. No auge do capitalismo, “o intervencionismo estatal na esfera social” encetou o processo de “interpenetração progressiva do domínio público e do domínio priva-

do”, gerando a desarticulação dos recursos gerados pelo mundo da vida e recobrando contradições. Nesta nova fase a ciência e a tecnologia aparecem como fontes de legitimidade das ações estatais, dissimulando consensos que ocorrem no mundo da vida. Como ideologia, a ciência e a tecnologia ao serem evocadas como justificativa para as intervenções estatais na esfera social, deforma a comunicação e impede que certos temas ganhem o espaço público e promovam discursos problematizadores e inconvenientes para o sistema de poder.

Contra a submissão da razão comunicativa à razão tecnocrática (legitimada pela ciência e tecnologia), Habermas demonstra seu otimismo ao indicar a sobrevivência de certos nichos de discussão na sociedade moderna, que servem mesmo como “discurso terapêutico”, ou seja, como base de contestação e crítica da ideologia. Como deixamos indicado anteriormente, Habermas vê na ação comunicativa ideal o estabelecimento dialógico de consensos, que, ao longo de seu processo, ativa a auto-reflexão dos participantes “verazes” e competentes, rompendo-se com o estado anterior de “falsa consciência” no qual estavam imersos, e restaurando uma esfera pública, discursiva e dialógica.

5. Conclusão

A teoria da ação comunicativa fora pensada em polêmica com uma razão centrada no sujeito. Oposta a esta, “a razão comunicativa sobressai na força vinculante do entendimento intersubjetivo e do reconhecimento recíproco; circunscreve, ao mesmo tempo, o universo de uma forma de vida coletiva” (Habermas, 2002: 450). O esforço empreendido por Habermas sobre a ação como somente possível comunicativamente é um ponto central de sua teoria e que gostaria de aproximá-lo com o entendimento de ação em Hannah Arendt.

Ambos dialogam com a *filosofia do sujeito* (no caso de Habermas), *contemplativa* (para Arendt), ou seja, com teorias filosóficas que fundamentam o critério de verdade e conhecimento através de mecanismos e elementos internos aos indivíduos. Como discutido na primeira parte deste trabalho, Arendt vê, na dúvida cartesiana, o marco da descoberta de Galileu no domínio da filosofia: a ênfase recaíra sobre o trabalho humano (telescópio de Galileu), substituindo a *práxis*, a maior das capacidades humanas[13]. Habermas recorre “ao paradigma da filosofia da consciência, estabelecido desde Descartes até Kant” (Ibid.: 432), na consignação de uma nova razão que fuja do aprisionamento da razão centrada no sujeito. O problema para Habermas parece, então, advir de uma questão central no pensamento filosófico quanto à possibilidade de conhecimento - a separação ou não entre o domínio lingüístico e o domínio extralingüístico (Barboza Filho, 2003). As soluções cartesiana e kantiana – cada uma ao seu modo – parecem, segundo Habermas, não serem suficientes para abarcar a complexidade de estruturas e instituições que decorrem da vida social. É preciso deixar para trás a obsessão pelo indivíduo, que se volta contra a própria modernidade, e pensar numa “razão encarnada tanto nos contextos de ações comunicativas como nas estruturas do mundo da vida” (Habermas, 2002.: 447). Vimos que o mundo da vida fornece os elementos necessários comuns para o entendimento mútuo numa interação, ao mesmo tempo em que possibilita atingir, num processo argumentativo, o consenso e a verdade. Assim, razão e verdade deixam de ser conteúdos universais definidos se-

gundo regras rígidas inerentes ao indivíduo, para serem definidas dialogicamente, e estabelecidas consensualmente.

No caso da ação comunicativa, os atores envolvidos numa dada situação cotidiana fazem implicitamente reivindicações sobre a validade de suas afirmações, reivindicações estas preparadas para serem justificadas. Para serem racionais, portanto, os atos devem apoiar-se sobre reivindicações válidas criticamente, o que implica que os atos e/ou afirmações devem ser justificadas pela “argumentação”. “Argumentação” é a “fala” que tematiza reivindicações validamente contestadas, explicitamente suportando ou criticando-as. A razão comunicativa, segundo Habermas, não deve ser entendida *a priori*. Ela não pode – ao contrário de Parsons – ser designada normativamente, ela deve ser atingida comunicativamente. No fundo, Habermas propõe uma mudança de paradigma, localizando a ação social não mais no sujeito isolado, mas, sim, no mundo intersubjetivo, lingüisticamente mediado. O indivíduo deixa de ser a fonte por excelência dos significados lingüísticos. Em contraposição a esse tipo de conduta, encontra-se a ação estratégica, fruto do desenvolvimento da modernidade. Esta cria em seu bojo sub-sistemas de ação (político e econômico) baseados na racionalidade instrumental crescentemente independentes de padrões normativos, orientados para o sucesso e na adequação entre meios e fins. A modernidade convive com essa tensão, entre de um lado o “mundo da vida” cuja ação se orienta para o consenso e a verdade, e os sistemas estratégicos, cuja expansão põe constantemente em risco a ação comunicativa (como atestam os processos de “burocratização” e “monetarização” do “mundo da vida”)[14].

Não de outra forma, seguindo a inversão no interior da vida activa operada pela era moderna, Hannah Arendt desconfia da modernidade e vê com ceticismo as instituições e a liberdade que a conforma. Liberdade esta que nada tem a ver com a da *polis*, do revelar-se e ser único, mas que carrega consigo uma série de salvaguardas negativas que nada mais são que defesas contra o monopólio da força e da violência do governo[15]. Esta “pseudoliberalidade” (Ibidem) reclusa os homens na esfera privada, alijando-os da capacidade de agir e falar. A democracia representativa seria, então, uma forma totalmente deturpada da democracia da *polis*, resultado da ascendência da sociedade, e, por conseguinte, do fim da fronteira bem delimitada entre as esferas pública e privada. Para a pensadora, a maior falha dos sistemas representativos é que estes se baseiam na premissa de que o bem comum pode emergir na expressão de opiniões genuínas, num debate aberto, onde os homens imaginam prevalecer a verdadeira igualdade. Nesse instante, sem saberem, os homens dão grande ênfase a uma falsa igualdade – relacionada com a justiça (Ibid.: 42) -, e um conformismo em relação ao alcance da política, e à substituição da ação pelo comportamento. Sua crítica ao conceito liberal de liberdade estende-se também à relação entre a incompatibilidade da liberdade – da *polis* – com a noção moderna de felicidade, esta cada vez mais associada ao conforto material. E ainda vê como totalmente perverso a utilização da política como meio de satisfação e de distribuição material, tornando o homem totalmente alienado da sua verdadeira existência pública.

Conservadas as diferenças entre os autores aqui estudados, ambos parecem assentarem suas críticas à sociedade moderna num tipo de ação comunicativa (da vontade comum), e dirigi-

las a um tipo de *racionalidade* (Habermas) ou *comportamento* (Arendt) alheio à esfera pública, que a descaracteriza integralmente. Para Hannah Arendt, o destaque dado às invenções, colocadas sobre o pedestal das maiores realizações humanas, não poderia deixar de trazer, junto com o abatimento em relação à ação, a emersão em seu lugar da racionalidade técnica, desintegrando o conjunto agir e falar da genuína realização humana: a política.

“Esta realização especificamente humana nada tem a ver com a categoria de meios e fins; a ‘obra do homem’ não é um fim, porque os meios de realizá-la – as virtudes ou *aretai* – não são qualidades que podem ou não ser realizadas, mas são, por si mesmas, ‘realidades’” (Ibid.:219).

A “nostalgia” de Arendt advém, sobretudo, de um pensamento que não entrevê soluções para o fim da política e da conseqüente emergência da violência. Aterrorizada com a carnificina do século XX, assinala Arendt, que “enquanto acreditarmos que, na esfera política, lidamos com meios e fins, não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins premeditados” (Ibid.:241).

Como o próprio Habermas expõe, Arendt compartilha de um modelo de ação comunicativo, voltado para a formação de uma vontade comum. No entanto, sua crítica deixa patente a incompatibilidade do conceito normativo de poder de Arendt com a própria sociedade moderna, isolando elementos estratégicos (como a luta pelo poder) da política. Como vimos, embora para Habermas a ação estratégica possa, em alguns momentos se tornar um elemento nocivo ao “mundo da vida”, isso não significa que ela deva ser excluída da política, pois de fato não é: é parte constitutiva. Pois na medida em que não há possibilidade de formação de um interesse em comum, a ação estratégica seria possível e até necessária (como no caso das lutas de classe).

No Estado moderno, que completa essa sociedade econômica, a luta pelo poder político é normatizada, além disso, pela institucionalização da ação estratégica (admitindo uma oposição, a concorrência de partidos e associações, a legalização de lutas operárias, etc.) (Habermas, 1993: 112).

Habermas também se volta contra a razão tecnocrática que se entrelaça no mundo da vida, e atua, sob a forma de ideologia, acobertando interesses e distorcendo a comunicação e o consenso. Mais otimista que Arendt em relação à modernidade, ressalta Habermas, que é preciso superar a “falsa alternativa levantada por Max Weber (...) entre racionalidade substancial e formal”. Na base do pensamento weberiano

Encontra-se a suposição de que o desencantamento das imagens metafísico-religiosas do mundo priva a racionalidade, juntamente com os conteúdos tradicionais, de todas as conotações de conteúdo, tirando-lhe com isso também toda força para exercer, *para além da organização racional dos meios com respeito a fins*, uma influência formadora de estruturas sobre o mundo da vida (Habermas, 2002: 439, grifo nosso).

Em resposta a esse pensamento Habermas afirma a necessidade da ação comunicativa enlaçar-se ao processo da vida social, dela tirando os elementos de significado e validade, que tornam possíveis os consensos, ao mesmo tempo em que se rompe com uma racionalidade téc-

nica. Como ressalta, “o tecido das ações comunicativas nutre-se dos recursos do mundo da vida e, ao mesmo tempo, constitui o *medium* pelo qual as formas concretas de vida se reproduzem” (Ibidem, grifo do autor). 🌀

NOTAS

Lucas Correia Carvalho: graduando do 7º período do curso de Ciências Sociais IFCS/UFRJ. Bolsista FAPERJ. Orientadores: Gláucia Villas Bôas e André Botelho. Área de pesquisa: Pensamento social e formação das ciências sociais no Brasil.

[1] Arendt distingue a “era moderna” de “mundo moderno”. A “era moderna” está ligada ao desenvolvimento das ciências naturais e com as repercussões da Revolução Industrial do século XIX; o “mundo moderno” começa no século XX com a Primeira Guerra Mundial e as explosões atômicas. No entanto, ambas mantêm a inversão interior a *vida activa*, que será melhor explorada posteriormente (Sales Wagner, 2002: 76).

[2] *Vida activa* em contraposição à *vida contemplativa* que marca a cidade-estado grega e sua decadência, e, de certa forma, permanece até hoje. Para Arendt a vida contemplativa separou os filósofos da realidade da *polis*, o pensamento da ação, num permanente diálogo do “eu consigo mesmo” (Sales Wagner, 2002: 35). Se seu uso, como expressa a autora, “está em manifesto conflito com a tradição (*vida contemplativa*), é que duvido (...) da ordem hierárquica que a acompanha desde o início” (Arendt, 2004: 25)

[3] Hannah Arendt encontra no mundo antigo a contraposição à associação moderna de propriedade e riqueza. Para ela propriedade está diretamente associada à manutenção da família, cujo paternalismo é a “principal condição para a admissão do indivíduo à esfera pública e à plena cidadania”. A riqueza não credenciava o indivíduo ao debate, uma vez que seu acúmulo por “um estrangeiro ou (por) um escravo não substituíra, de modo algum, essa propriedade” (Ibid.: 71).

[4] Refiro-me ao capítulo que recebe o mesmo nome.

[5] Essa realidade difere daquela da vida íntima – “paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites dos sentidos” – que “vivem uma espécie de existência incerta e obscura” (Ibidem).

[6] Senso comum aqui entendido como espaço da *polis*, em contraposição ao “mundo das verdades eternas” (Ibid.: 84).

[7] Arendt observa que não se deve atribuir à tradição cristã completa responsabilidade da glorificação do labor atingida pela era e mundo modernos, devendo, antes, inseri-la no processo de inversão hierárquica da vida activa.

[8] Universais no sentido de cumprimento de normas e valores peculiares, correspondentes a uma dada sociedade. Este aspecto ficará mais claro quando nos referirmos ao “mundo da vida”.

[9] Cabe aqui mencionar a discussão feita por Charles Taylor acerca da linguagem. Para o autor “uma linguagem é criada e mantida nos intercâmbios contínuos que ocorrem em certa comunidade lingüística”, ou seja, existe um pano de fundo cultural cujos elementos são reivindicados nas interações comunicativas, o que constitui um bem comum, coletivo (Taylor, 2000:150). Sobre a noção de bem comum em Taylor ver De Oliveira, 2006.

[10] Verdade no sentido acima referido de adequação verossímil das estruturas internas da fala em um dado contexto (mundo vivo).

[11] É importante a influência do modelo psicanalítico na teoria da ação comunicativa. Como veremos mais adiante, Habermas considera possível criticar a ideologia, que distorce o discurso, quando estabelecida uma situação em que os sujeitos sejam levados, a partir de um processo dialógico e terapêutico, a uma auto-reflexão de sua condição neurótica (falsa consciência).

[12] Apoio-me no seu trabalho “A crise de legitimação no Capitalismo Tardio” (Habermas, 1980). Neste, Habermas aponta diversas crises nas quais o Estado, inevitavelmente, se vê envolvido: a crise econômica, de racionalidade (quando o Estado capitalista procura ajustar meios e fins em função de valores na maioria das vezes inconciliáveis), de legitimação (quando o Estado

tende de se justificar frente ao eleitorado quanto às escolhas contraditórias tomadas), e, finalmente, a crise de motivação (quando o Estado fracassa na tentativa de se justificar quanto às suas escolhas, o que acarreta uma apatia nos indivíduos membros de uma sociedade, que já não mais se sentem motivados a seguir as ordens políticas). Ressalto ainda que tal interferência estatal petrifica certos segmentos societários via crescente burocratização do mundo da vida.

[13] Concomitante à inversão no domínio da *vida activa*.

[14] Importante ressaltar a influência de George Hebert Mead – expoente do chamado pragmatismo americano - ao desenvolvimento da noção de “ação comunicativa” tal como empreendida por Habermas. Denominando sua própria teoria de “behaviorismo social”, Mead marca posição contra a filosofia da consciência e, conseqüentemente, rompe com as premissas metodológicas e o objetivismo das teorias do comportamento. Abandona, assim, o individualismo metodológico, pois sustenta que a agência só é inteligível quando analisado o “todo social”. Nesse sentido, abandona também o objetivismo, pois leva em conta a experiência interna do indivíduo no conjunto do processo social, experiência essa objetivada nas expressões simbólicas.

[15] Violência e força que são justificadas no lar “por serem o único meio de vencer a *necessidade* e alcançar a liberdade” (Arendt, 2004: 40, grifo nosso).

REFERÊNCIAS

- ARENDRT, Hannah. **A condição Humana**. 10ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- BARBOZA FILHO, Rubem. Sentimento de democracia. **Lua Nova**. [online]. 2003, no. 59 [citado 2006-12-05], pp. 05-49. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452003000200002&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0102-6445..
- FREITAG, Barbara & ROUANET, S.P. **Habermas**, Coleção Grandes Cientistas Sociais. 3ª edição. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- FREITAG, Bárbara. **A Teoria Crítica Ontem e Hoje**. 1ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. 10ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____ - **Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____ - “O Conceito de poder de Hannah Arendt”. In: Freitag, Bárbara & Rouanet, S.P. (org.) **Habermas**, Coleção Grandes Cientistas Sociais. 3ª edição. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- INGRAM, David. **Habermas e a Dialética da Razão**. 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.
- OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro de. *O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor*. **Rev. bras. Ci. Soc.** [online]. 2006, vol. 21, no. 60 [citado 2006-12-05], pp. 135-145. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000100008&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0102-6909.
- O`SULLIVAN, Noel. Hannah Arendt. “A Nostalgia Helênica e a Sociedade Industrial”. In: Crespigny, Anthony de & Minogue, Kenneth R. (org.). **Filosofia Política Contemporânea**. 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- SALES WAGNER, Eugenia. **Hannah Arendt & Karl Marx. O Mundo do Trabalho**. 2ª edição. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.
- TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.