

HABERMAS: CRÍTICO DE HANNAH ARENDT*

Jean-Marc Ferry

(Traduzido por Silvia Gombi Borges dos Santos**, da Revista *Esprit* -
número special dedié a H. Arendt, 6, Juin 1980, p. 109-124)

RESUMO

Segundo o autor do artigo, Habermas critica Hannah Arendt por esta não ter pensado corretamente a dominação, por ter “decretado a morte” do poder e instaurado o império da força. Sua análise do poder se daria em um nível normativo, tendo como referência um modelo grego, e não verdadeiramente crítico (discurso utópico e não crítico, segundo Habermas). Ferry por outro lado, parece pretender mostrar que a crítica de Habermas endereçada a Arendt carece de fundamento, visto que o discurso do pensador de Frankfurt, ao se nomear “contrafactual”, não seria menos utópico que o de H. Arendt. (resumo da tradutora)

Palavras-chave: Habermas, Hannah Arendt, Poder

* Este texto é um comentário crítico de um artigo de Habermas dedicado a Hannah Arendt: “Hannah Arendt’s Communication’s concept of power” (*Social Research*, primavera de 1977). Tal artigo é o único estudo de nosso conhecimento que trata tematicamente do estatuto do político a partir de uma análise sociológica do Estado social moderno. A análise sociológica do Estado e da tecno-estrutura constitui claramente aqui o centro da crítica da teoria política, tanto clássica como marxista. *Esprit* publicou recentemente dois textos de Habermas: “La scène de la terreur, Lettre en défense de la République” (dezembro de 1977); “La colonisation du quotidien. Sur la situation intellectuelle en Allemagne fédérale” (dezembro de 1979), e um artigo de Gérard Raulet dedicado a Habermas, “Consensus et légitimité” (janeiro de 1980).

** Professora Adjunta da UEMG, Campus Fundacional de Ituiutaba.

ABSTRACT

According to Jean-Luc Ferry, author of this paper, Habermas criticizes Hannah Arendt because she didn't reflect properly about domination and for having "determined the death" of power and established the empire of force. Her analysis of power would occur at a normative level, under the reference of a greek model and not a really critical one (an utopian and not a critical discourse, according to Habermas). Otherwise, Ferry seems to recognize a lack of foundation in the critique that Habermas addresses to Arendt, since his "counterfactual" discourse of the Frankfurt philosopher would not be less utopist than hers. (translator's abstract)

Key-words: Habermas, Hannah Arendt, Power

J. Habermas se dedica a uma crítica do conceito de "poder comunicativo" em Hannah Arendt. O poder comunicativo, que para Arendt é o poder propriamente dito, implica em que a formação de um consenso esteja no princípio do poder político — o qual, em contrapartida, se atribui como fim em si a preservação do consenso que o funda.

Habermas vê numa tal concepção do poder uma redução da política à prática no sentido de Aristóteles. A influência de uma conceituação aristotélica se exerceria indiretamente pela oposição da *praxis* e da *technè*, retomada por Arendt, para pensar a política sob o modelo exclusivo da *praxis*. A *praxis*, no pensamento de Aristóteles¹, consiste nesta ação comum para a busca dos melhores fins, e supõe, portanto, o diálogo (*lexis*). Entretanto, a *technè* interessa-se somente pelos melhores meios de atingir um fim imposto. Neste último caso, é evidente que a estrutura da ação é inteiramente diferente: ela não é "comunicativa" e "dialógica", mas "instrumental" e "monológica". No pensamento de Arendt, se é esta segunda estrutura que regula a organização da vida coletiva, então não é mais do *poder* que se tem

¹ Cf. Aristóteles, *Top.* VI, 6, 145, *Eth. Nicom.*, VI, 2, 1133 a 27, *Meta E*, 1025 b 15...

necessidade, porém somente da *força*, e a política abandonou a sociedade.

Se a tarefa do filósofo consiste sempre em pensar aquilo que é — a efetividade presente —, é legítimo utilizar um modelo inteiramente constituído na tradição para satisfazer esta exigência crítica? A discussão aqui suscitada por Habermas a propósito de Arendt incide profundamente sobre a estratégia e o método a adotar para a eficácia do discurso crítico, e, em particular, sobre o bom uso da tradição em filosofia política. Habermas tenta mostrar, então, como e porque o que ele considera em Arendt uma forma de rigidez não a deixa realizar os objetivos de uma crítica efetiva.

Habermas denuncia, pois, em Arendt, três conseqüências desta redução da política à *praxis*:

- 1) H. Arendt eliminaria os elementos estratégicos da política, os quais, no entanto, são-lhe essenciais, embora eles participem, no pensamento de Arendt, da força e não do poder (Lembremos que H. Arendt distingue “poder” e “força”, sendo o poder produto de um consenso comunicativo, enquanto que a força que se exprime na manipulação, está ligada tanto à atividade instrumental como à estratégica, e não à atividade comunicativa, princípio da política).
- 2) Ela dissociaria o político de seu meio social e econômico no qual, contudo, se encontra inserido pela intermediação do sistema administrativo.
- 3) Hannah Arendt seria incapaz de dar conta da “*violência estrutural*”: Habermas considera que o princípio de organização de nossa vida coletiva deriva de um problema fundamental: dividir a mais-valia social de modo desigual e, todavia, legítimo. Assim, a violência estrutural reside no fato de que a “distribuição assimétrica das oportunidades de satisfação das necessidades está codificada num sistema de normas que é respeitado”². Tal fato evidentemente é

² *Raison et légitimité (RL)*, Payot, 1978, p.134.

subtraído à discussão³ como não sendo suscetível de tornar objeto de um consenso. Ele é assim instituído segundo um “pseudo-compromisso”, cuja legitimidade é inseparável de um efeito de violência simbólica.

Esta tripla objeção conduz necessariamente a censurar Arendt de não estar em condição de pensar adequadamente a *dominação* — estando dada a maneira pela qual ela utiliza as categorias aristotélicas.

Dois ordens de considerações colocam em relevo a importância de que se reveste tal crítica: 1) considerada em sua proveniência; 2) considerada em seu objeto.

1) Habermas utiliza em suas próprias teses os temas de Hannah Arendt: “consenso”, “espaço público”, “comunicação sem coação”, “intersubjetividade intacta”, etc. A exemplo de H. Arendt, ele propõe uma concepção da prática, opondo-se à técnica como uma outra forma de relação ao existente, e que corresponde, inteiramente, ao conceito de *praxis* em Aristóteles. Além disso, seguindo esta concepção, a “ética comunicativa”, a “situação ideal de linguagem”, a “formação discursiva (isto é, em uma discussão) da vontade”, a pretensão final de uma “moral universal política” de consenso, constituem as peças mestras do ideal político de Habermas. Enfim, mais profundamente, as condições de um pensamento específico do político encontram-se salvaguardadas em Habermas pela distinção irreduzível que ele reafirma contra Marx, entre a categoria do trabalho e aquela da interação: tais categorias determinam duas dimensões da evolução social (a produção de um lado; a individualização e a socialização do outro), que são independentes uma da outra quanto à sua lógica própria. Em consequência, isto proíbe este ponto de vista da “heteronomia” pela qual tudo se encontra ultimamente ligado ao trabalho e à produção, isto é, a uma lógica do desenvolvimento das forças produtivas. Ora, sobre o plano formal, esta distinção entre trabalho e interação recupera aquela que Habermas precisamente critica em H. Arendt entre poder e força!

Dito de outro modo, a crítica endereçada a H. Arendt importa tanto mais quanto deriva de um discurso cujos conteúdos temáticos

³ *La technique et la science sans idéologie (ISI)*, Gallimard, 1973, p. 45.

coincidem, no essencial, com aqueles do discurso de H. Arendt. Pode-se de agora em diante considerar que a divergência fundamental sobre a questão do político não se situa pois ao nível dos *conteúdos*, mas ao nível dos *enfoques*, ou, se se prefere, ao nível do estatuto dado a estes conteúdos. Deste fato, — e está aí uma dificuldade notável —, a crítica feita por J. Habermas a H. Arendt tende a tomar o estilo implícito de um processo de intenção.

2) O objeto da crítica: não poder pensar a dominação, tem sua importância no que, para Habermas — fiel a esse respeito à preocupação dos “Pais” da Escola Frankfurt —, é fundamental: saber pensar de modo conveniente a dominação. Não se pode aprofundar este ponto aqui, mas pode-se, entretanto, resumi-lo em três momentos no que se refere ao projeto de Habermas:

- a) o projeto de Habermas é de uma certa maneira filosófico: pensar o que é (a efetividade), sem que, certamente, resulte neste caso em questão de reiterar a pretensão de dar fundamentos absolutos;
- b) por razões ligadas à história da filosofia, não se pode hoje colocar a questão filosófica (a efetividade) nos termos da filosofia clássica;
- c) a filosofia é pois tanto sustentada hoje sob a forma da Crítica, que é sua única *forma* de verdade, enquanto que, como Crítica, ela deve se abrir sobre a exterioridade de um *conteúdo* no qual toda a riqueza é dada no *sistema* das ciências e da técnica, assim como no *mundo vivido* (a *Lebenswelt*) da prática. Ora, uma vez que esta abertura ao mundo não pode fazer valer o direito da filosofia e de sua conservação, a não ser na condição de ser uma abertura crítica, a efetividade que deve ser pensada hoje é portanto a dominação.

Assim, a tarefa primeira da Crítica encontra sua especificação em duas orientações que organizam toda a problemática de Habermas: *um nível epistemológico*, que passa por uma interrogação dos diferentes tipos de saberes em sua pretensão à verdade; e *um nível político-ético*, que coloca notadamente o problema do poder em termos de legitimidade. Ora, do ponto de vista de Habermas, não é duvidoso que, se se pensa a sociedade de massa contemporânea a partir do

modelo da esfera pública helênica e das categorias aristotélicas, deixasse estas duas vias contemporâneas de uma teoria crítica que se dedica a mostrar a sistematicidade de uma teoria do conhecimento e das ciências como teoria da sociedade. Pois, fazendo isso, não se parte de uma efetividade presente das legitimidades e verdades pretendidas, o que torna, no plano do método, a renunciar à exigência de uma crítica imanente.

A ligação sistemática destes dois jogos pode ser expressa pelo quadro seguinte, o qual representa esquematicamente a concepção de “uma teoria do conhecimento como teoria da sociedade”⁴:

Ciências	Atividades	Interesses	Meios
Empírico-Analíticos	Trabalho	Técnico	Natureza
Histórico-Hermenêuticas	Interação	Prática	Linguagem
Críticas	Auto-reflexão	Emancipatória	Dominação

“ quase - transcendentais ”

As ciências formulam a experiência dos sujeitos em suas relações com a natureza (sobre a base do trabalho) e em suas relações entre eles (sobre a base da interação). Estes dois conceitos de síntese, — o *trabalho* liga o homem à natureza; a *interação* liga os sujeitos entre si — definem o quadro no qual são elaborados respectivamente os dois tipos de saberes que são as ciências da natureza (empírico-analíticas) e as ciências humanas (histórico-hermenêuticas). Fundamentalmente, do ponto de vista de uma teoria do conhecimento, os quadros categoriais do trabalho e da interação exprimem estruturas lógicas de atividade: a *lógica instrumental*, para o trabalho, que fornece em suma o texto de um discurso mecanicista nas ciências, e que remete em consequência, quanto ao seu estatuto,

⁴ J. Habermas, “L’idée d’une théorie de la connaissance comme théorie de la société”, in *Connaissance et intérêt*, Gallimard, 1976.

ao princípio enunciado em Kant⁵; a *lógica comunicativa*, para a interação (mediatizada por símbolos), que elabora, nos jogos de linguagem, as significações do mundo vivido, e se alia assim antes ao princípio teleológico do discurso finalista, na tipologia kantiana dos pontos de vista sobre o mundo⁶.

Estas estruturas lógicas de atividade podem ser consideradas como determinações objetivas das produções científicas que exprimem uma reflexividade, seguindo cada ordem de experiências “operadas” nos meios da natureza e da linguagem. Paralelamente, a determinação prática subjetiva — e *a priori* — do conhecimento é dada no momento do interesse. Trata-se, a respeito de cada tipo diferente de saberes, de remontar a interesses específicos — o interesse técnico e o interesse prático — que são dados como a condição à qual pode-se ligar as produções científicas cegas à perspectiva de uma dupla finalidade da evolução social: dispor tecnicamente das coisas; dominar simbolicamente o vivido. Mas, trata-se aí de produções cegas da consciência humana confrontada à natureza e à história. O interesse emancipatório e a atividade de auto-reflexão devem ser então admitidos *a priori* para fazer compreender a passagem à consciência de ser consciência refletida e a interrogar-se assim sobre suas próprias condições. Pois a reflexão sobre as ciências não poderia pertencer ao conceito de tais ciências, a *Crítica*, como auto-reflexão das ciências, possui necessariamente um estatuto à parte.

A *Crítica* persegue, portanto, através de movimentos específicos, um projeto de emancipação. Isto se compreende pelo fato de que uma reflexão sobre as ciências é evidentemente também uma reflexão sobre a ilusão que estas engendram fatalmente, enquanto consciência cega. Ora, a ilusão própria às ciências é inseparável da alienação sobre o plano político. Este laço somente é desvendado hoje pelo advento das ciências como primeiras forças produtivas: a institucionalização destas forças a serviço do poder de integração do sistema social faz com que a nova legitimação “tecnicista” do Estado

⁵ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Vrin, trad. Philonenko.

⁶ Ibid.

(na consciência tecnocrática) seja auxiliada, sem mediações, pela ilusão cientificista. Mas, de qualquer modo, a ideologia das ciências, enquanto uma ilusão teórica — isto é, uma ilusão sobre a questão da verdade — e que procede subjetivamente de uma ilusão racional — isto é, de uma ilusão que se enraiza ultimamente em um interesse da razão, e não em um interesse social empírico — revela a matriz de toda ideologia. Concebe-se assim porque o movimento teórico, tanto de uma crítica epistemológica como de uma crítica política, é apenas um.

É preciso, pois, compreender, que, em Habermas, a oposição entre a razão técnica (*technè*) e a razão prática (*praxis*) não é absolutamente maniqueísta⁷. Trata-se de duas racionalidades onde, tanto uma como a outra, podem servir à emancipação, mas em uma ordem diferente: a da matriz técnica da natureza, de um lado; a da matriz prática do destino coletivo, do outro. Habermas recusa categoricamente esta fusão marcuseana entre técnica e dominação: a razão técnica não é, em si, um projeto político de manipulação; ela não é por si mesma uma “racionalização” (no sentido de Freud) do interesse de uma classe social para a dominação. Só, sua ilusão teórica de deter todo o discurso racional, — esta ilusão que se ilustra politicamente na consciência tecnocrática — funda a dominação política sobre um engano a propósito da verdade. Mas apenas enquanto ideologia, e não como estrutura racional é que a técnica relaciona-se à dominação política. É a hipótese de uma estrutura de conhecimento racional, e não a própria estrutura, que distorce a comunicação. Os dois movimentos dos quais se falou consistem então fundamentalmente em restaurar hoje as regiões de sentidos — estéticos, éticos e jurídicos, principalmente — que foram reprimidos pela dominação ideológica da técnica e da ciência, e de emancipar-se assim da dominação liberando a comunicação entre as ciências (nível epistemológico) e entre os homens (nível político-ético). Na relação entre razão e dominação, é somente o caráter ideológico, e não o caráter lógico, que se encontra assim colocado em questão.

⁷ Seria mais apropriado falar de “racionalidade técnica” e de “racionalidade prática”. Entretanto, o termo “razão” é aqui empregado para permitir conceber a idéia de um interesse, que anima esta racionalidade.

Esta apresentação dos dois níveis e de sua ligação sistemática no pensamento de Habermas permite esclarecer a crítica que este dirige a Hannah Arendt, pois, ainda uma vez, a divergência refere-se não tanto aos conteúdos temáticos quanto aos enfoques. Do ponto de vista de Habermas, a visão de Arendt é a de um pensamento abstrato, e não verdadeiramente crítico. Não obstante, é preciso desenvolver aí uma argumentação.

O ponto de vista criticado em Arendt

Para Hannah Arendt (tal como ela se encontra criticada por Habermas), o poder não tem outra realidade a não ser aquela do consenso obtido em uma comunicação sem constrangimento, constitutiva de uma intersubjetividade intacta dos cidadãos. As instituições políticas são a encarnação deste consenso e devem em contrapartida proteger a comunicação contra as deformações. Deste que as condições comunicativas de uma intersubjetividade intacta não são mais reunidas — desde que o consenso enfraquece e desaparece —, o político desaparece com ele: o poder cede lugar à força.

A oposição entre poder e força é fundamental: não há poder a não ser ali onde há acordo, consenso, interação livre e vontade autônoma para a ação, sobre o modelo de uma *lexis* e de uma *praxis* ideais. Em contrapartida, onde há manipulação dos indivíduos, intimidação e interferência da comunicação, supressão da distância intersubjetiva na massificação social, sujeição/controlado da opinião pública por mediações institucionais, instrumentalização do consenso para fins particulares (o consenso não sendo mais tomado como fim em si), há somente a força: não há mais poder e nem política.

As categorias da análise social se organizariam, portanto, da maneira seguinte em Arendt:

Tipo de Atividade	Tipo de Racionalidade	Primado Governamental	Domínio de Atividade	Quadro Categorial
Comunicativa	Prática	Poder	Política	Interação
Instrumental e Estratégica	Técnica	Força	Econômica e Militar	Trabalho

Não é preciso esperar que a crítica de Habermas possa ser esquematicamente desmontada a partir de uma superposição do quadro concernente a Habermas ao quadro referente à Arendt. Com efeito, os dois quadros apresentam conceituações situadas em níveis diferentes de abordagem: no caso de Habermas, trata-se de um nível transcendental suscetível de fundar a crítica em uma dialética, no sentido do método kantiano de desconstrução da ilusão, isto é, aqui, em uma reflexão sobre as ciências, que remonta a suas condições “quase-transcendentais” em interesses e atividades, afim de firmá-los em seu domínio de competência e seu estatuto legítimos. Entretanto, no caso de Hannah Arendt, ainda que ocorra diferentemente, não se trata certamente de um nível empírico e descritivo, pois este ponto de vista seria inteiramente ilusório pelo fato de que as sociedades pós-modernas não são a sociedade grega. Trata-se, então, de um nível “normativo”, preocupado, não em descrever empiricamente o real, mas de avaliá-lo por referência a um modelo. Mas então — e é sem dúvida neste nível que Habermas, no fundo, endereça sua crítica —, este nível normativo seria aquele de um discurso utópico não crítico (censura que deve ser explicitada).

Pode-se já de início assinalar que este quadro resume a tese da autonomia do político, no sentido em que é a homogeneidade perfeita de sua essência que permitiria que se a pensasse de maneira específica.

Assim, a objeção não se dirige à coerência do conceito: não há mais homogênea que a concepção grega da *polis*, pela qual a política é identificada à *praxis*, pois que imediatamente, o conceito de política pode ser ligado a uma estrutura unívoca de racionalidade. A objeção dirige-se à pertinência científica que esta conceituação parece

deixar de lado, e, por conseguinte, sobre a eficácia crítica de tal conceituação desassociar radicalmente a linha 1 da linha 2, a *polis* do *oikos* (e todas as categorias que estão aí respectivamente ligadas), priva-se dos meios da compreensão do fato da dominação *como fato político*, o que comanda a tese da autonomia do político para pensar a dominação como um *fatum* inexplicável. A dominação não pode ser pensada em sua efetividade, ou se ao menos se pretende “pensá-la” de uma certa maneira, não se pode em todo caso pretender “conhecê-la” (seguindo a distinção kantiana entre pensar e conhecer): de uma parte, com efeito seu princípio é dado — por oposição ao princípio de exploração — como o critério de um pensamento específico do político. Mas, de outra parte, em Arendt, a exigência de um pensamento específico do político a conduz paradoxalmente a residir *no exterior do político* (linha 2) o princípio da dominação (força, atividade instrumental, racionalidade técnica, etc...). O que é denunciado, portanto é a insuficiência crítica de um pensamento que não se pensa a si mesmo.

Se se retoma o quadro da relação das categorias em H. Arendt, tal como ela aparece na crítica de Habermas, tal crítica é tecnicamente a seguinte:

1) *Quanto às atividades do ponto de vista de Habermas: as três categorias de atividade estão todas ligadas ao poder, mas diferentemente:*

a) *A atividade comunicacional* funda e sustenta o poder. Não se pode imaginar um poder sem legitimidade, uma legitimidade sem uma base mais ou menos consensual e mais ou menos permanente. (Entretanto, as ações do poder se enfraquecem facilmente da vontade coletiva, não a exprimem a não ser parcialmente, a traem eventualmente).

b) *A atividade instrumental* se opõe à atividade comunicativa ao nível de sua competência, a qual não é da a da questão dos fins, mas exclusivamente a da relação meios-fins. A atividade instrumental corresponde, portanto, ao modelo weberiano da ação racional por relação a um fim, e designa, em consequência, o modo mais tradicional da ação governamental.

c) *A atividade estratégica* é, pela sua estrutura lógica, intermediária com relação às duas primeiras. Ela não pode ser exclusivamente ligada ao trabalho oposto como paradigma à

interação. Ela participa, com efeito, formalmente da interação, ainda que não se trate da interação mediatizada por símbolos (a interação ao nível de linguagem), mas de uma interação que se concebe mais sobre o modelo moderno da combinatória e da teoria dos jogos, ou ainda sobre o modelo leibniziano do “paralelograma de forças”. Entretanto, a atividade estratégica se liga igualmente ao paradigma do trabalho, pelo fato de que ela se situa na lógica das relações meios-fins, e permanece estranha àquela dos jogos de linguagem ligada às atividades comunicativas (TSI, p. 42).

A atividade estratégica é exibida pelo detentor do poder e na concorrência entre as elites, onde ele constitui o movimento. O mantenedor do poder requer um compromisso utilizando este tipo de racionalidade no procedimento de repartição desigualitária da satisfação das necessidades. Por exemplo, a “racionalização das escolhas orçamentárias” na França (RCB), o “Planing Programming Budgeting System” (PPBS) nos Estados Unidos, constituem modelos de racionalidade estratégica nos processos servindo objetivamente a paliar por “programa de substituição” a falta de uma racionalidade prática pela qual seriam submetidas à discussão pública as escolhas fundamentais da sociedade — (donde a referência freqüente, em Habermas, a uma “estrutura de ação comunicativa”). Tais programas de substituição, destinados a assegurar “gratificações compensadoras”, de carreira, lazeres e consumo, como contrapartida de uma despolitização, exigida pelo sistema, são elaborados dentro de métodos tecnocráticos derivados da teoria dos jogos e de uma modelização da atividade estratégica.

2) Quanto ao primado governamental (coluna 3), o “poder” e a “força” encontram-se associados, em Habermas, ao nível do político. Habermas utiliza, contra Arendt, um argumento perfeitamente formal em aparência. A refutação consiste em destacar que os elementos estratégicos, componentes essenciais da força, participam igualmente do poder, na medida em que eles estão, como se viu, ligados formalmente à interação. Ora, é evidente que este argumento não é passível de ser oposto diretamente à H. Arendt, pois que, no pensamento desta, é perfeitamente claro que o poder está ligado à interação na medida somente em que se trata de interação ao nível de linguagem, e não de uma interação de forças sobre o modelo estratégico.

Não se trata aí de um pormenor, pois é bem possível que o debate sobre a questão do político recubra uma antinomia cujo aparecimento teria, não obstante, tudo a ganhar da referência ao modelo kantiano do tratamento das antinomias, na *Crítica da Razão pura*⁸. Ora, se este é o caso aqui, a regra de ouro que se está no direito de exigir para um debate dessa natureza não parece ter considerado por Habermas: com efeito, o *caráter apagógico* da demonstração que refuta a tese do adversário retomando fielmente a argumentação para acompanhá-la até ao seu ponto crítico, falta no que concerne a este ponto preciso. Isto é tão mais importante pelo fato de que Habermas está muito ligado a esta tradição da crítica imanente que recusa a exterioridade de uma pretensão a refutar, em nome da “ciência”, o “falso saber”⁹. E é preciso reconhecer que, nas discussões que o opõem às outras figuras do pensamento, Habermas mantém aí a exigência da dialética crítica kantiana tanto quanto da hermenêutica crítica hegeliana.

Entretanto, é indubitável que Habermas joga, do ponto de vista adverso, com uma polissemia do conceito de interação para fazer da atividade estratégica o termo de síntese entre o poder e a força.

Sobre um plano formal, a refutação de Habermas é pois, na ocorrência, defeituosa. Mas, para além do formalismo, esta refutação vai afundo sobre uma representação “normativa” do espaço social, a qual postula, a título regulador, “abismos” entre as esferas lógicas de atividade — entre a esfera instrumental da *technè* e a esfera comunicativa da *praxis*. Pois, ao radicalizar a afirmação de uma especificidade do político concebido como *praxis pura*, é-se conduzido a lhe conferir o estatuto de uma ética socialmente vazia. A consciência política, reduzida à consciência moral, aproxima-se então de modo invencível da “bela alma” e da subjetividade denunciada por Hegel. Isto não anula evidentemente a necessidade de afirmar o ponto de vista de uma *moral política (RL)*. Mas a objetividade do ponto de vista proíbe, entretanto, uma redução da política à moral. Ali, reside uma

⁸ Cf. a este respeito Luc Ferry e Alain Renaut, “Sciences et illusion”, artigo a aparecer em *Ornicar*.

⁹ Luc Ferry e Alain Renaut, “Heidegger en question,” in *Archives de la philosophie*, oct.-déc. 1978.

dificuldade profunda para um pensamento do político: é preciso poder afirmar o direito de uma racionalidade prática e dar conta do fato de que a racionalidade técnica é insuperável na visão da auto-constituição da espécie e da idéia de uma *Menschenwerdung*. Não obstante, é aí que reside o próprio fundamento da oposição entre Habermas e os pensadores judeus da Escola de Frankfurt, entre os quais pode-se suspeitar, em graus diversos, a idéia de que há uma subjetividade encadeada pela natureza, e que a comunicação liberada entre os homens está ligada à superação da relação instrumental ao mundo. Mas, se se concorda com Habermas em recusar esta herança mística e aceitar o caráter intransponível da racionalidade técnica, segue-se que as lógicas instrumental e estratégica necessariamente fazem parte da política que não pode, com efeito, ser concebida seriamente fora da sua relação essencial com a organização da vida coletiva e com o dever social do homem.

Isso esclarece a razão pela qual Habermas se autoriza, contra Arendt, a considerar como um todo o "sistema político-administrativo", e recusa absolutamente considerar que a política encontra sua eficácia na autonomia de uma estrutura comunicativa.

O esquema aristotélico clássico, portanto, não convém mais para dar conta do político, pois tal esquema introduz uma dissociação rígida das categorias homogêneas do "público" e do "privado", do "político" e do "doméstico" (*polis, oikos*), o que, transposto a nossas sociedades atuais, não poderia funcionar a não ser como *utopia no mau sentido do termo*.

Sem dúvida é nisto que reside a crítica realmente dirigida por Habermas à Arendt. Com efeito, pela leitura do artigo citado, parece que a Crítica de Habermas conduz sem cessar ao falso. Habermas parece sempre opor a Arendt uma espécie de realismo científico: *nos fatos*, não há redutibilidade do poder ao consenso, da política à *praxis*, etc. Até se seria tentado a replicar ressaltando, contra Habermas, que este desenvolve contra Arendt o próprio tipo da crítica positivista. Ora, sem dúvida, se se atribui um certo crédito à H. Arendt, que seu discurso é essencialmente normativo, mais que descritivo, e que as categorias que ela utiliza (inspiradas por uma conceituação aristotélica) têm um valor prático — valor de norma e de avaliação dos fatos — mais que teórico — valor de protocolo dos fatos. Mais

precisamente, o uso de tais categorias teria por função estabelecer a medida da degradação do real. Não obstante, H. Arendt não conclui — assim como o próprio Habermas — com a confusão *nos fatos* entre o público e o privado, e com o advento do “social”? E esta é também a tese de Habermas no *O espaço público*. É dizer que, quando é preciso, Arendt sabe descrever a realidade social. A um nível de discurso descritivo, ela sabe não dissociar categorias que estão no modelo grego. Haveria, portanto, uma grande inconseqüência, da parte de Habermas, em levar sua crítica em um nível empírico, opondo a afirmação de quem está em um nível que se preocupa sobretudo com aquilo que deve ser, em uma espécie de discurso-lapso do ideal.

Da mesma maneira, a leitura do quadro referente à abordagem crítica em Arendt suscita uma objeção maior: se Habermas critica, em Arendt, a dissociação rígida dos tipos de atividade, dos tipos de racionalidade, dos modos governamentais, e dos domínios de espaço societal, como pode, por outro lado, exaltar a distinção irreduzível entre os paradigmas do trabalho e da interação aos quais se ligam estas categorias dissociadas em Arendt, porém associadas em Habermas? Parece haver aí uma dupla contradição:

a) na crítica que ele endereça ao enfoque de Arendt, já que Habermas pensa bem, assim como Arendt, a oposição dos quadros categoriais (trabalho e interação) que comandam o estatuto das categorias que aí se ligam (cf. os dois quadros);

b) no ponto de vista sistemático do próprio Habermas, pois que ele dissocia, no nível transcendental, o que ele associa ao nível empírico.

Entre a crítica que ele endereça a Marx (redução da interação ao trabalho) e a crítica que faz à Arendt (dicotomização do trabalho e da interação), a via parece estreita para Habermas: este mantém, de uma parte, a oposição entre trabalho e interação — e isto contra Marx; mas de outra parte, contra H. Arendt, ele é normalmente conduzido a afirmar a necessidade de uma ligação entre estas duas atividades transcendentais¹⁰.

¹⁰ J. Habermas: “Entretanto, há uma ligação entre estes dois momentos [o trabalho e a interação] (...). É dessa ligação que o processo de formação do espírito como da espécie depende essencialmente.”, in *La Technique et la Science comme idéologie*, p. 211.

É preciso ver que a crítica endereçada a Marx como a Arendt dirige-se sobretudo ao método: a reabsorver um termo no outro (Marx), perde-se o horizonte da reflexão filosófica em proveito de uma cientificidade unidimensional (dogmatismo do entendimento); ao encerrar o discurso em uma pré-conceituação rígida, deixa-se escapar a significação do conteúdo empiricamente dado (formalismo). Estes dois métodos comportam um risco: o Materialismo vulgar (economicismo) e o idealismo vulgar (moralismo) cujo parentesco estaria em considerar o fato de que se trata de duas “ilusões transcendentais” inversas, pelas quais a lógica de um dos quadros “transcendentais” — seja trabalho, seja interação — encontra-se projetada como perspectiva exclusiva de uma reflexão sobre a história social.

Em todo caso, para reconhecer a conseqüência da crítica de Habermas, é, pois, preciso supor duas coisas:

1) Em sua concepção do político, que equivale a defini-lo como *praxis*, Arendt fará julgamentos sobre a realidade social que, embora pressuponham julgamentos de existência (nível empírico), são de parte a parte julgamentos de valor (nível normativo).

2) Sob a aparência de fazer resistir sua crítica na afirmação de um ponto de vista descritivo superior, Habermas criticará de fato o ponto de vista normativo adotado por Arendt. A crítica de Habermas não consistiria, portanto, em estabelecer concorrência entre um enfoque descritivo mais “verdadeiro” e um outro, descritivo, carregado de ilusões do real, mas na aplicação de um ponto de vista crítico (no sentido em que Habermas o concebe), ao ponto de vista crítico — porque normativo — de Arendt. A oposição seria, portanto, entre o ponto de vista científico-crítico de Habermas e o ponto de vista normativo-crítico de Arendt. A divergência se daria, assim, fundamentalmente, sobre duas concepções diferentes da crítica da sociedade.

É normal que se deixe aqui aberto um debate que se dá sobre uma divergência de escolhas tão fundamentais e que ultrapassa largamente o que está diretamente em questão, isto é, o próprio conceito de política. Ora, sobre este ponto — e não obstante por mais impressionante que seja o arsenal teórico de Habermas — deve-se admitir que seu pensamento a respeito do político, comparado ao de

Arendt, parece isolado numa postura singularmente “cínica”, e poderia fazer supor que seu discurso na matéria dificilmente escapa a uma falta de energia de uma sociologia descritiva. É por isso que me prenderei somente a mostrar como a representação de uma “dialética” da comunicação reprimida e liberada suscita, em Habermas, a idéia de uma prática da crítica política que supõe a superação de uma concepção aparentemente cínica do político.

As regras do método da crítica política

A questão se coloca inicialmente a partir de uma reformulação do projeto filosófico: não somente “pensar o que é”, mas sobretudo, “tornar-se senhor do que é”. O domínio do que é se concebe aqui como um domínio teórico e prático: uma situação social permite compreender a *realidade* que ela “descreve” ao nível da consciência da qual ela é o objeto, e a *possibilidade* que ela contém, na perspectiva de uma emancipação. A compreensão se estende, portanto, ao possível, a fim de abrir um espaço à crítica, em uma superação do discurso hermenêutico. A dimensão crítica, desmembrada pelo relacionamento do possível e do real, funda uma visão transformadora do real, contendo ao mesmo tempo o princípio do conhecimento e o da ação. A crítica se ordena neste sentido harmônico da teoria e da prática.

O método da crítica política é, pois, concebido sobre o modelo de uma tensão entre duas ordens de discurso: um discurso “utópico” que formularia o possível e um discurso empírico que formularia o real. Em outros termos, enquanto que este último exprimiria o transitório, o primeiro — discurso “utópico” — assumiria a carga do “contrafatural”. Ora, em que um tal método se distinguiria fundamentalmente, quanto a seu estatuto, do estatuto de uma crítica em Arendt? Com efeito, dizer que o ponto de vista de Arendt se situa essencialmente em um nível normativo, é dizer que ele projeta um *ideal* sobre *fatos*, o que parece, do mesmo modo, administrar a abertura de um espaço crítico... Porém, se encontraria, de fato, diante de uma falsa analogia: do ponto de vista de Habermas, o ideal (grego) de Arendt não estaria nos “fatos” visados em seu discurso aquilo que o

possível — objeto de um discurso que, provisoriamente se dirá “utópico” — está em um real que seria o objeto de um discurso empírico tratado por Habermas. Com efeito, *o ideal de Arendt não poderia ser identificado ao possível*, mesmo que, nesse caso, sua descrição do real poderia muitíssimo bem convergir *em um nível empírico*, para aquele que atribui Habermas.

Ora, nesta medida, a crítica de Habermas vai diretamente sobre o bom ponto de vista, isto é, sobre o ponto de vista normativo de Arendt. Volta-se àquilo que tinha sido dito: *o modelo grego, tomado como ideal, pode apenas comandar um discurso da utopia no sentido pejorativo do termo*.

Sem dúvida, para evitar todo equívoco sobre a natureza da utopia no bom sentido do termo, Habermas utiliza um outro vocábulo em lugar de “utopia”: é o caráter “contrafactual”. Em Habermas, o caráter contrafactual de uma situação invocada a título regulador não remete, do mesmo modo, esta situação a uma pura ficção: quando Habermas fala de “estrutura de ação comunicativa”, ou ainda, de “ética comunicativa”, *é para servir de moldura a um pensamento hipotético, e não a um pensamento nostálgico*.

Para compreender o bom fundamento da distinção entre um “pensamento hipotético” e um “pensamento nostálgico” — entre a utopia no bom sentido do termo e a utopia no seu mau sentido —, é preciso partir do modelo utilizado *metodicamente* por Habermas, pois seus ensaios sociológicos são o fato integral de um pensamento hipotético: trata-se do “*modelo da repressão dos interesses universalizáveis*”. A repressão, que supõe a violência estrutural, é exercida sobre interesses eventualmente universalizáveis em uma estrutura de comunicação livre, se esta estrutura estivesse socialmente dada. A reflexão deve, então, colocar a orientação necessária de uma transparência comunicativa, como condição de interação à qual — somente — pode-se representar a possibilidade de uma emancipação política. Mas, como fundar a legitimidade deste ponto de vista a não ser como a simples projeção de uma pura faculdade (ética) de desejar? Como não reduzir, assim, a consciência política a uma figura da “bela alma”? Filosoficamente, a legitimidade da abordagem está fundada em uma teleologia da interação: a interação, sem a qual é impossível pensar o que faz a humanidade do homem (daí seu caráter

“transcendental”), fornece a fórmula lógica de uma finalidade da evolução social para a comunicação liberada, isto é, na interação livre, o que define a perspectiva na qual pode-se pensar a emancipação com relação à dominação.

Mas é preciso também fundar a legitimação filosófica deste enfoque a partir da própria *experiência*, sob pena de cair em uma simples ilusão subjetivista. É porque a repressão que subtrai os interesses universalizáveis à discussão para organizá-los em pseudo-compromissos tecnocráticos fará aparecer os interesses reprimidos, não como um puro nada, *mas como “não-fatos”, não-acontecimentos*. É portanto o modelo psicanalítico — mais que o modelo marxista — ao qual é feito apelo aqui para pensar sobre o esquema do “reprimido” ou do “latente”, *a realidade do não-manifesto*. Re-traduzidos politicamente, tais não-fatos têm uma realidade: é a *realidade do possível*, que deve encontrar sociologicamente um estatuto na idéia de um virtual. O “pensamento hipotético” tem por tarefa apreender a realidade do possível por meio de “*virtualizações específicas*”: “*se a comunicação estivesse liberada, então tais e tais interesses se manifestariam para serem racionalizados na discussão (lexis) e traduzidos na vontade política (praxis)*”.

Para colocar em prática uma crítica política, Habermas induz então àquilo que ele chama uma “*ótica defensora*”: deve-se supor (pensamento hipotético) o discurso que socorreria outrem (ótica defensora) se ele pudesse falar verdadeiramente (situação contrafactual). Para pensar o possível (pensamento hipotético e não nostálgico), é preciso raciocinar sobre o modelo da repressão dos interesses universalizáveis (virtualizações específicas), e, para fazer isto, é preciso poder pensar a dominação em sua existência, não tanto em sua essência, isto é, como repressão em permanência denunciada no não-dito, no não-feito.

O “possível” tem pois, em Habermas, um conteúdo concreto atualizável ao infinito, ou melhor ao “indefinido” da ordem mundana espaço-temporal. Não é, por oposição, este ideal *abstrato*, que seria pensado, em Arendt, por referência a um modelo, nada fazendo a não ser abrir às nostalgias e não às hipóteses.

É assim incontestável que, em Habermas, a crítica política toma lugar no interior de uma representação que Habermas nomeia às vezes

“dialética”: trata-se do jogo da repressão e do re-estabelecimento da comunicação. É então permitido pensar que uma tal representação aponta em direção à superação de uma concepção cínica do político. Pois, a olhar aí superficialmente, o político seria em Habermas este sistema funcional, não passível de autonomia, onde se exprimem concorrentemente diversos tipos de atividades e racionalidades. É o meio da heterogeneidade.

Assim, o problema pode ser colocado, sem dificuldade, bastante vulgarmente: ou, como H. Arendt, tem-se um conceito de política perfeitamente homogêneo e rico de sentido, mas não se pode mais fazer a experiência do referente deste conceito: o conceito em questão não tem mais, efetivamente, correspondente na realidade empírica, na medida em que esta não dá o exemplo de nenhum lugar privilegiado da *praxis*. Ou então, ajusta-se à realidade, e se arrisca a cair em um *nominalismo*, pelo qual o “político” significaria apenas o “subsistema” assim intitulado (ele é sempre problema no funcionalismo de um “sub-sistema político”); neste caso o conceito de política pode ser reduzido a um domínio da pura “*technè*”, o que aparece como um escândalo do ponto de vista da cultura política. Desse modo, a atitude de Habermas nada fará a não ser preparar o momento em que seria preciso testemunhar o fim do político, ou, o que dá no mesmo, constatar a prescrição do conceito que nos é transmitido pela tradição. Ora, no universo do pensamento, *a existência de um conceito* tem, por condição suficiente, seu caráter insubstituível, e nenhuma outra. Não se poderia sacrificar sua existência por um empirismo limitado que invocaria o caminho novo tomado pelos acontecimentos. Esta última posição é a mesma do Adversário de Habermas, que retoma, por sua conta, o projeto kantiano “atualizado”: refutar não somente o dogmatismo que maltrata do lado do cientificismo e do positivismo clássico, mas ainda e sobretudo, “quebrar a parede” do empirismo, do relativismo, e do decisionismo aparentado ao positivismo lógico contemporâneo, — todas estas correntes constituindo a nova figura do ceticismo. Habermas não pode, portanto, sucumbir ao segundo termo da alternativa, embora a alternativa pareça hoje dificilmente contornável: um conceito rico de sentidos, mas “ não adaptado”; um conceito “adaptado”, porém vazio de sentido.

A segunda posição é eminentemente conservadora, e, portanto, não-crítica. É notadamente a posição do funcionalismo e da teoria dos sistemas. Esta posição é estritamente objetivista: raciocinando exclusivamente sobre o paradigma do sistema, descarta-se correlativamente a possibilidade de uma reflexão integrante o paradigma do mundo vivido. Em seguida, a consideração da linguagem, da interação, da intersubjetividade, etc., faz falta para apreender os problemas de identidade, de individualização, de anomia, etc. Mais ainda, os problemas de legitimação, que se colocam para o sistema, não são percebidos e pensados a não ser a condição de ter concorrentemente o ponto de vista do sistema e do mundo vivido. Privilegiando um ou outro, a sociologia cai, quer na psicologia social (paradigma do mundo vivido), quer na cibernética social (paradigma do sistema). É por isso que a teoria da comunicação esboçada por Habermas em *Razão e legitimidade* é argumentada no quadro metodológico do funcionalismo, sob a condição, para Habermas, de re-introduzir neste quadro a dimensão da individualização. Sob o modelo do mundo vivido, pode-se bem pensar as crises de identidade em termos de psicologia e desestruturação da personalidade. Porém, estas crises de identidade não são pensadas como crises de integração social (com problemas de legitimação do sistema na base) onde se estabelece a ótica do sistema que problematiza tais crises em termos funcionalistas (como problemas colocados à entrada ou à saída de sub-sistemas). Inversamente, a ótica exclusiva do sistema determina uma cegueira total às crises de identidade, tanto que estas não são traduzidas em um disfunção de sub-sistema, apreendido sob os esquemas da saturação, desordem, entropia, etc.

Portanto, o que está fundamentalmente em jogo, para uma sociologia crítica, é a definição de meios teóricos que autorizariam um raciocínio sobre a sociedade em termos de crises e de conflitos. Ao mesmo tempo, é preciso poder imputar ao modo atual de dominação as crises de integração social — ao que o interacionismo fenomenológico não poderia chegar — e considerar que a integração social obedece, não à lei sistemática da regulação político-administrativa, mas à lógica independente da individualização que se desenvolve em um quadro interacional — ora, a individualização não é uma dimensão reconhecida na análise de sistema própria ao

funcionalismo universal (representado notadamente por N. Luhmann). Por um lado, o interacionismo participa do ponto de vista da racionalidade prática; por outro, o funcionalismo universal possui o ponto de vista da racionalidade técnica. Mas, nenhum dos dois vislumbra o *conflito das duas racionalidades*. Ora, este conflito de duas legitimidades epistemológicas pode se traduzir sob a forma socialmente vivida de “crises de legitimação”, e de “crises de motivações” (cf. *Razão e legitimidade*), ultimamente ligadas a uma rarefação sistemática de fontes de sentidos (imagens do mundo, estruturas normativas e significações do mundo vivido em geral, tais como são expressas notadamente na estética, direito, moral, religião...) — esta rarefação sendo o correlato da dominação técnico-científica.

Habermas está, portanto, naturalmente levado a evitar a *assimilação da política a um termo exclusivo, seja praxis, seja technè*. Por outro lado, a necessidade de ter, contra o funcionalismo, a abordagem da crise e do conflito deveria, sem dúvida, permitir ultrapassar uma concepção estática do político, como meio simplesmente heterogênea, para desmontar a *concepção dinâmica de um campo de confronto virtual porém necessário entre duas pretensões racionais à verdade*.

Nesta perspectiva, poder-se-ia ver, na instituição política, o “resumo oficial” de uma relação de forças que não resulta apenas de uma lógica da luta de classes. É o engajamento de um interesse da razão contra um outro interesse da razão — muito mais que o de um interesse de classe contra um outro — o qual, em Habermas, e para além da instituição, deve situar o verdadeiro lugar do político.