

QUANDO AS PALAVRAS NÃO SÃO VAZIAS, NEM AS AÇÕES VIOLENTAS

Marcelo Rubin de Lima¹

RESUMO: Este artigo investiga o diálogo profícuo entre conceitos de Hannah Arendt e Jürgen Habermas, especificamente é apresentado a discussão que Habermas trabalha a partir dos conceitos de liberdade política e livre-arbítrio de Arendt. Na obra “Direito e Democracia entre facticidade e validade” Habermas desenvolve sua teoria do direito e da justiça a partir dos conceitos de liberdade de Arendt que separa poder e violência. A distinção entre ação normatizada pela moral e pelo direito de Habermas coloca o direito como um *médium* capaz de influenciar os sistemas autônomos via as discussões de argumentos no mundo da vida. Desta forma, é possível avaliar a legitimidade de um poder a partir da harmonia que se estabelece entre o uso das palavras e a ação, e isso só é possível quando as palavras não são vazias, nem as ações violentas.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade, ação, moral e poder.

ABSTRACT: This article investigates the fruitful dialogue between concepts of Hannah Arendt and Jürgen Habermas, specifically the discussion that Habermas works from Arendt's concepts of political freedom and *liberum arbitrium*. In the book "Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy" Habermas develops his theory of law and justice from the concepts of freedom of Arendt that separates power and violence. Habermas propose the distinction between moral action and law functioning as a medium capable of influencing autonomous systems via arguments in the world of life. In this way, it is possible to evaluate the legitimacy of a power from the harmony that is established between the use of words and action, and this is only possible when words are not empty, nor violent actions.

KEYWORDS: Freedom, action, moral and power.

INTRODUÇÃO

Este artigo busca apresentar os conceitos de liberdade, poder e ação, orientados pela moral e pelo direito a partir da discussão que Habermas faz com Arendt em sua obra *Direito e Democracia, entre Facticidade e Validade* (1997). A obra de Hannah Arendt e Jürgen Habermas possui aproximações que, por vezes, não são devidamente destacadas e isso obscurece o entrelaçamento de conceitos entre os dois pensadores.

¹ Sociólogo com mestrado em Ciências Sociais na PUC-RS e doutorado em Sociologia na UFRGS. Este texto foi escrito durante o período sanduíche na Université Libre de Bruxelles - ULB, no Centro de Direito Público (CDP) e contou com apoio de uma bolsa da CAPES.

O diálogo teórico de Habermas com Arendt é profícuo. A obra de Arendt é um importante elemento na construção da teoria da sociedade civil de Cohen e Arato (2000), que é desenvolvida a partir de elementos do pensamento habermasiano, em especial, da ética do discurso (HABERMAS, 2013). O próprio Habermas, em “Direito e Democracia” (1997), sustenta alguns de seus conceitos a partir da discussão com o pensamento de Arendt e isso é possível, porque os autores compartilham uma epistemologia fenomenológica. Além disso, ligam-se a Sócrates, a Erasmo e entre outros pensadores que trabalham com a premissa de que o conhecimento e o pensamento são eminentemente sociais e intersubjetivos.

Consideramos, neste artigo, como ponto de partida que, tanto Habermas quanto Arendt, se dedicam a pensar os conceitos de liberdade e do novo radical em suas obras. Com Arendt, em seus trabalhos sobre as revoluções e sobre o totalitarismo, dois movimentos políticos inteiramente novos na História; e, com Habermas, no prefácio de “Direito e Democracia” (1997), busca-se demonstrar que sua teoria do agir comunicativo não é cega para a realidade das instituições. Contudo, o pensador concorda que “qualquer potencial de liberdades comunicativas traz em seu bojo certos germes anárquicos” (HABERMAS, 1997a, p. 11).

Em “Direito e Democracia” (1997), Habermas descreve que o direito positivo fundado na ética do discurso, a discussão livre na sociedade, tem a capacidade de conduzir as ações para resolver problemas de difícil avaliação que atingem as sociedades plurais. As sociedades democráticas e plurais são aquelas em que a força, o medo e a violência não regem a ação política e individual. Segundo Habermas, nestas sociedades, o direito representa uma ligação entre as discussões das esferas públicas e das esferas sistêmicas autônomas, o que permite que o direito estabilize a liberdade e o surgimento da novidade no seio social.

O pensador de Frankfurt pondera que, em uma sociedade complexa, com diferentes histórias de vida e com diversas convicções compartilhadas pelos cidadãos, a integração social não consegue se sustentar exclusivamente pela tradição ou pelos costumes. Habermas (1997a, p. 45), seguindo Durkheim, também não acredita que a estabilização social se dará apenas pela influência recíproca de atores orientados pelo sucesso, atores que perseguem um objetivo de vida particular. Além disso, Habermas identifica que as sociedades modernas possuem muitas discordâncias e não contam com instituições agregadoras e identificadoras incontestes. O artigo está dividido em duas partes, na primeira serão apresentados os elementos das noções de liberdade em Arendt. Na

segunda parte, são apresentadas as insuficiências que Habermas identifica nas concepções de Arendt e sua proposta para superar esses problemas. Para Habermas, o direito é um coordenador de ações complexas nas sociedades plurais.

A LIBERDADE POLÍTICA E O LIVRE-ARBÍTRIO SEGUNDO HANNAH ARENDT

Arendt destaca que “ser livre e agir são a mesma coisa” (2011, p. 199), assim, para a pensadora, a liberdade e a política são a própria ação. Arendt comenta que a política e a ação são inconcebíveis sem o conceito de liberdade. Afinal, para o homem exercer sua liberdade, ele deve se inserir em uma comunidade por suas próprias palavras e feitos. Para os gregos, a liberdade só pode ocorrer diante de outras pessoas livres e isso implica a existência prévia de um espaço em que possamos agir e exercer nossa liberdade.

A “liberdade política”, no pensamento arendtiano, também é ligada à faculdade humana de iniciar algo novo no mundo, o ato fundador de uma nova tradição, em sentido kantiano, isto é, como a condição de fazer algo que inicie uma nova série de eventos e que consiga proporcionar uma nova série de consequências. Este é o conceito arendtiano de *natalité*, o nascimento. A *natalité* se refere à seguinte consideração: os que nascem, além de receberem as tradições do passado, também trazem consigo o dom de introduzir a novidade sobre a terra.

Essa novidade que todo o nascimento propicia não é apenas a soma das circunstâncias do presente, é mais que isso, é o inteiramente novo, o impensável, aquilo que nem sequer é imaginado. Para exemplificar todo o potencial do conceito de *natalité*, Arendt destaca a frase dos evangelhos que diz: Uma criança nasceu entre nós. Lefebvre (2014) comenta que este conceito também é ancorado no pensamento do filósofo Henri Bergson, que pensa a novidade de forma radical, como algo totalmente imprevisível. Desta forma, a ação que será inteiramente nova é totalmente livre se não preexistir, de nenhum modo, à sua realização. Esta ação não pode preexistir nem mesmo sob a forma de uma mera possibilidade. Seus realizadores não podem ter a menor ideia de que essa ação seja possível. Apenas sob essas condições é que uma ação poderá ser considerada totalmente livre. Arendt se refere, neste caso, a eventos que são imprevisíveis e imprezíveis. Eventos que quando acontecem “nos causam comoção e surpresa” (ARENDT, 2011, p. 216). Este imprevisível é como um evento miraculoso que ocorre devido a noção de liberdade que, do conceito da *natalité*, possui a faculdade da pura capacidade de começar. E isso representa

uma quebra nos processos automáticos de causalidade que são provocados pelo homem ou pelas forças da natureza.

Já o conceito de liberdade como “livre-arbítrio” encontra-se nos limites do pensamento arendtiano, ou seja, tanto em sua raiz, no seu início, quanto em seu final. Em seu último trabalho intelectual, Arendt visava ligar a ação ao pensamento buscando superar a tradicional separação entre o atuar politicamente e o pensar filosoficamente. O conceito de liberdade como livre-arbítrio, *liberum arbitrium*, também está ligado aos textos e aos conceitos mais controversos da pensadora, como é o conceito de “banalidade do mal”, em que o mal é apresentado não como algo radical, profundo, mas, sim como algo que não tem raízes e está na superfície da vida social. Para construir o conceito de liberdade como livre-arbítrio, Arendt buscou em Sócrates as bases de sua reflexão, isso porque o filósofo de Atenas usou o livre pensar como forma de vida.

No entanto, Arendt (2000) comenta que o pensamento livre de Sócrates nada tinha a ensinar aos atenienses, pois é um pensamento que dá voltas. Sentado na praça, Sócrates fazia perguntas aos cidadãos às quais ele próprio não sabia a resposta e, quando as afirmações iniciais voltavam ao ponto de partida, alegremente convocava uma nova rodada de investigações intelectuais sobre o que é a justiça, a piedade e a coragem. Contudo, mesmo com um pensamento que dá voltas, como sabemos, Sócrates foi condenado à morte sob a acusação de corromper os jovens de Atenas.

Isso leva a pensadora alemã à conclusão de que “não há pensamentos perigosos, o próprio pensamento é perigoso” (ARENDT, 2000, p. 132). Para Arendt, “o pensamento é igualmente perigoso para todos os credos e, por si mesmo, não dá origem a nenhum novo credo” (2000, p. 133). É por isso que se não pensarmos em uma regra e apenas a seguirmos, isso será reconfortante porque eliminaremos o problema de pensar um caso particular para determinar uma ação qualquer. Por outro lado, esta postura também permite que não analisemos o conteúdo da regra em si, o que, para Arendt, nos levaria à perplexidade. Na base desta constatação de Arendt (2000, p. 131), está a noção socrática de que o pensamento lida com invisíveis em sua investigação, com palavras que estão em nosso cotidiano e quando vamos discutir os seus significados, estas palavras se tornam escorregadias, com sentido incerto. Sócrates usava a metáfora do vento para explicar o pensamento, pois “os ventos são eles mesmos invisíveis, mas o que eles fazem mostra-se a nós e, de certa maneira, sentimos quando eles se aproximam” (ARENDT, 2000, p. 131). Este é o vento do pensamento socrático, um pensamento que tudo varre.

Por isso, o vento do pensamento, quando surge, descongela o que a linguagem comum congelou e, assim, desfaz todos os significados anteriores do conceito que havíamos congelado em nosso cotidiano, isto é, as definições anteriores dos nossos conceitos cotidianos desaparecem quando exercitamos o ato de pensar. Neste sentido, foi o vento do pensamento que fez com que Newton, Galileu e Darwin, que eram religiosos, formulassem suas teorias mesmo que estas atentassem contra os principais dogmas da fé católica. Desta forma, a consequência do ato de pensar é que o pensamento “tem inevitavelmente um efeito destrutivo e corrosivo sobre todos os critérios estabelecidos, valores, padrões para o bem e para o mal, em suma, sobre todos os costumes e regras de conduta com que lidamos em moral e ética” (ARENDT, 2000, p. 131). Foi justamente este o efeito do vento do pensamento de Sócrates na sociedade de Atenas, um efeito de paralisia e despertar. Para Sócrates, o pensar é o maior bem concedido à cidade de Atenas.

O que queremos destacar é que a força do conceito de liberdade segundo o livre-arbítrio está na forma como Arendt descreve o pensamento. Para ela, quando exercemos o ato de pensar, de examinar conceitos e ações, estamos indo ao encontro da lei maior da terra que é a lei da pluralidade. Na teoria arendtiana, a natureza fenomênica do mundo e a questão da pluralidade são descritas da seguinte forma:

Os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas. E o que há de comum entre elas é que aparecem e, portanto, são próprias para serem vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas, para serem percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados. Nada poderia aparecer – a palavra “aparência” não faria sentido – se não existissem receptores de aparências: criaturas vivas capazes de conhecer, reconhecer e reagir – em imaginação ou desejo, aprovação ou reprovação, culpa ou prazer – não apenas ao que está aí, mas ao que para elas aparece e que é destinado à sua percepção. Neste mundo em que chegamos e aparecemos, vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, Ser e Aparecer coincidem. A matéria morta, natural e artificial, mutável e imutável, depende em seu ser, isto é, em sua qualidade de aparecer, da presença de criaturas vivas. Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra (ARENDT, 2000, p. 17).

Para Arendt, o próprio pensamento só se produz a partir da conversa que estabelecemos com a nossa consciência, e, neste sentido, o pensamento é plural porque ocorre no diálogo entre dois. Arendt identifica, em Sócrates, a origem do pensar, como exemplo, usa a célebre passagem do “Górgias” na afirmação de Sócrates, que diz:

Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e preferiria que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me (ARENDT, 2000, p. 136).

Nesta passagem, vemos que o ato de pensar é plural porque quando pensamos estabelecemos um diálogo com nossa consciência e, desta forma, justamente por ser um diálogo, mesmo que interno, temos uma pluralidade, este é o dois em um socrático. Em Sócrates, o ser Um é não estar em desacordo consigo mesmo reforça a noção de que para pensarmos dialogamos com nossa consciência. Isso indica que o pensamento se comporta como se fosse uma música e sempre devemos contar com dois tons para produzir um som harmonioso.

Decorre desta característica do pensamento o diálogo silencioso que estabelecemos com nós mesmos, a constatação de que, na maior parte das vezes, a liberdade como livre-arbítrio não traz benefício algum para a sociedade, pois não se liga diretamente às ações, ao contrário, o nosso pensar e agir está, na maior parte das vezes, em sintonia com as normas de conduta que são reconhecidas pelas multidões. Segundo o pensamento arendtiano, “a consideração de que eu tenho que poder conviver comigo mesmo não tem um aspecto político, exceto em situações-limite” (ARENDT, 2000, p. 144).

Essa exceção é importante destacar, pois estas “situações-limite” ocorrem no momento em que todos estão se deixando levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que os outros creem. Neste exato momento, quem pensa e está em conformidade consigo mesmo é obrigado a mostrar-se e, assim, essa pessoa deve assumir uma posição mesmo que essa posição fique em desacordo com a dos outros e é aqui que a recusa em aderir à maioria fica evidente, de modo que temos um tipo de ação guiada pelo diálogo do pensamento, uma ação que é de desacordo. Deste modo, em tais circunstâncias, o pensamento é eminentemente ação ligada ao político.

Para Arendt, o pensamento é o pré-requisito fundamental para o julgamento. O pensamento que tudo varre traz à superfície a faculdade do juízo, que Arendt considera a mais política das capacidades espirituais humanas. O juízo produzido, a partir do nosso diálogo interno, torna manifesto o pensamento no mundo da vida e isso ocorre mesmo quando nosso pensamento encontra-se em desacordo com o das multidões. O juízo é, assim, a faculdade que julga particulares sem subsumi-los à regra geral. Moraes descreve que, para Arendt, “o juízo é a faculdade que possibilita que nos pronunciemos sobre coisas ou situações particulares” (2000, p. xii). Neste sentido, a faculdade do juízo é a nossa habilidade espiritual que liga o pensamento à ação, pois é após o pensamento, a reflexão

de um caso particular, que podemos dizer: isto é errado, isso é belo. Para Benhabib (1988), a abordagem de Arendt permite trabalhar as inter-relações entre pensar e julgar como faculdades morais, assim, poderíamos manter um ponto de vista moral e universalista combinado com o reconhecimento do papel do juízo contextual nos assuntos humanos.

O DIREITO COMO COORDENADOR DE AÇÕES COMPLEXAS EM HABERMAS

Habermas (1997 b, p. 270) considera que Arendt conseguiu esboçar normativamente a produção comunicativa do poder legítimo na esfera pública, mas a posição da pensadora alemã ainda apresenta insuficiências para detectar como se dá a organização e a estabilização do poder e da liberdade em sociedades democráticas e plurais. Para Habermas, a posição de Arendt sobre o livre-arbítrio, a liberdade de pensamento e a liberdade política como ação apresenta insuficiência sociológica ao não esclarecer devidamente como os cidadãos que agem livremente fundam o direito legítimo, as leis, e como asseguram juridicamente a prática de sua autonomia política. Habermas identifica que o conceito de livre arbítrio de Arendt possui uma ligação muito tênue com a ação e não se manifesta com frequência, esse conceito só se manifestaria em situação limite, como nas revoluções.

Quanto ao conceito de liberdade política, Habermas considera que a ligação entre liberdade e política igualaria ação política à prática, o que eliminaria aspectos importantes da política que são valorizados pela tradição da Escola de Frankfurt. Este é o caso das ações estratégicas ligadas a política que também são geradoras de poder, ou ainda, da violência e da dominação estrutural na esfera pública. A equivalência entre liberdade e ação política produziria uma sociedade civil integralmente preenchida pela política e não haveria, assim, espaço para outras dimensões importantes da sociedade, como são as questões econômicas, por exemplo. Estes dois pontos serão apresentados a seguir: a) primeiro será apresentado os principais pontos da crítica de Habermas em *Direito e Democracia* (1997) da noção de liberdade como ação política; b) serão apresentadas as dificuldades que Habermas identifica na ligação arendtiana entre a liberdade como livre arbítrio e a ação nas sociedades democráticas e plurais.

a) O problema da igualdade entre política, ação e liberdade:

Habermas compartilha com Arendt diversos conceitos como as noções de “formação de consensos”, “espaço público”, “intersubjetividade”, “comunicação sem constrangimento”, entre outros. Desse arsenal conceitual, Habermas se interessa pelo conceito de poder desenvolvido pela teoria arendtiana, “para Hannah Arendt, o fenômeno básico do poder não é, como para Max Weber, a chance de impor, no âmbito de uma relação social, a sua própria vontade contra vontades opostas” (HABERMAS, 1997 a, p. 187). Habermas retém da obra de Arendt a noção de que o poder político é ligado à ação livre e consciente de uma comunidade e que sempre se rebelará contra qualquer força que tente limitar a sua liberdade.

Desta forma, Habermas segue Arendt e pensa na ação política como uma força autorizadora que gera o direito legítimo. Nesse sentido, o poder nasce quando grupos se aglutinam em torno de um ideal que consideram justo, além disso, o poder desaparece logo que estes mesmos grupos se dispersam. Esta distinção estabelece que o poder sempre se manifesta em oposição às repressões e às violências que ameaçam a liberdade política. Arendt, para chegar a essa concepção teórica, buscou inspiração nos exemplos greco-romanos, na distinção autoridade e violência. Outra fonte de inspiração para essa concepção teórica foi as revoluções americana (1776) e francesa (1789) que, para Habermas, foram “atos instauradores de liberdade” (1997a, p. 187), pois foram os momentos em que os cidadãos se aglutinaram nas ruas para defender a sua liberdade. Assim, Habermas comenta que o poder surge do modo mais puro:

[...] nos instantes em que revolucionários assumem o poder que está na rua; quando as pessoas decididas à resistência passiva opõem-se aos tanques estrangeiros, tendo como armas apenas as mãos; quando minorias convencidas não aceitam a legitimidade das leis existentes e se decidem a desobediência civil; quando, em meio aos movimentos de protesto, irrompe o puro prazer de agir (HABERMAS, 1997a, p. 188).

Para produzir seu modelo normativo político, Arendt buscou inspiração na Revolução Americana, de 1776, em que a ação dos revolucionários transformou as antigas colônias da coroa inglesa em corpos civis políticos autoconstituídos, dotados de uma lei pública que funda, estabiliza e limita uma nova estrutura política a partir da sociedade civil. Temos, assim, uma típica *res publica*. A revolução foi o ato fundador de algo inteiramente novo na

organização política até então conhecida. Desse ato que instituiu a liberdade, decorre a autoridade da constituição que será interpretada por um corpo político sem poder, a suprema corte. A interpretação constitucional que a corte faz da constituição cria uma nova tradição que determina e estabiliza a estrutura de poder do Estado.

Habermas critica a inspiração republicana de Arendt, porque, neste modelo, temos uma constante tensão entre a liberdade pública e privada limitadas pela autoridade de leis fundadas em uma constituição considerada sagrada. Para Cohen e Arato, “Arendt é totalmente consciente da dificuldade ou inclusive da contradição inerente a um projeto cuja finalidade é a incorporação do espírito revolucionário em instituições que perdurem” (2000, p. 229). Habermas, quando descreve o modelo republicano de Arendt, comenta que “a sociedade é por si mesma sociedade política, pois na prática de autodeterminação política dos sujeitos privados, a comunidade como que toma consciência de si mesma, produzindo efeitos sobre si mesma, através da vontade coletiva dos sujeitos privados” (HABERMAS, 1997 b, p. 20). Esta descrição coloca a perspectiva de que a sociedade se reapropria da burocracia do Estado, produzindo uma auto-administração descentralizada, e “isso pode transformar a sociedade numa totalidade política”.

Habermas descreve que, no modelo republicano arendtiano, a esfera pública política e a sociedade civil possuem um sentido estratégico que deve garantir o entendimento, a integração e a autonomia. Esta descrição indica que “civis livres e iguais se entendem sobre quais normas e fins estão no interesse comum de todos. Com isso, exige-se do cidadão republicano muito mais do que a simples orientação pelo próprio interesse” (HABERMAS, 1997 a, p. 335). Dessa forma, a escolha de Arendt em seguir como inspiração para seu modelo normativo político o exemplo republicano greco-romano coloca o agente diante de uma atividade política constante, exigente, que domina todas as dimensões da vida.

Para superar esse problema e para responder às exigências de integração das sociedades complexas, Habermas desenvolve sua análise do direito fundado comunicativamente com uma dupla base epistemológica. Ele combina uma epistemologia sistêmica, responsável pela ação nos sistemas complexos responsáveis pela reprodução cultural e material da sociedade, como são os sistemas econômico, político e o sistema do direito entre outros sistemas, em face a uma epistemologia fenomenológica, responsável por coordenar as ações no mundo da vida, a esfera de integração social em que os atores orientam suas ações pela razão comunicativa. Habermas utiliza esta dupla base epistemológica para descrever a interação dos indivíduos em sociedades complexas, pois:

Sociedades modernas são integradas não somente através de valores, normas e processos de entendimento, mas também, sistemicamente, através de mercados e do poder administrativo. Dinheiro e poder administrativo constituem mecanismos da integração social, formadores de sistema, que coordenam as ações de forma objetiva, como que por trás das costas dos participantes da interação, portanto não necessariamente através da sua consciência intencional ou comunicativa. A "mão invisível" do mercado constitui, desde a época de Adam Smith, o exemplo clássico para esse tipo de regulamentação. Ambos os meios ancoram-se nas ordens do mundo da vida, integrados na sociedade através do agir comunicativo, seguindo o caminho da institucionalização do direito (HABERMAS, 1997a, p. 61).

O direito assume, na teoria habermasiana, o papel de um *medium* social, como o de um transformador que possibilita a ligação de diferentes mensagens normativas para os sistemas e o mundo fenomenológico. Isso ocorre, porque a base de validade do direito moderno é racional, tanto na esfera sistêmica autoproduzida, quanto no mundo da vida, orientado pela ação racional comunicativa sob os princípios da ética do discurso. Por isso, o direito consegue estabilizar uma ordem social descentralizada, com estilos de vida estruturalmente diferenciados e sistemas complexos com funcionamento autônomo, como é o sistema econômico.

b) A liberdade, como livre arbítrio, e a distinção entre moral e direito:

Como vimos, Arendt considera a liberdade como livre-arbítrio, como um pré-requisito fundamental para os julgamentos que o cidadão deve fazer em sua vida cotidiana. Isso ocorre, porque o pensamento descongela os conceitos do cotidiano e nos permite utilizar a faculdade do juízo. O juízo, ao conduzir nossa ação para contornar problemas, torna manifesto o pensamento no mundo dos fenômenos que é compartilhado por todos. Para Habermas, o que Arendt considera o pensamento, o livre-arbítrio, é descrito como a moral da razão.

Habermas critica a "moral da razão", ou o livre-arbítrio arendtiano, por este sobrecarregar a capacidade analítica dos indivíduos quando são obrigados a avaliarem questões complexas ou quando um conflito ultrapassa o contexto das interações cotidianas dos cidadãos, ou seja, nos momentos em que devemos tomar uma decisão sobre uma ação que não está no horizonte de uma comunidade determinada. Este é um problema que se refere à questão de como aplicar uma norma e de como motivar os cidadãos para a ação.

Para Habermas, a moral da razão no pensamento arendtiano não indica como os cidadãos devem coordenar seus esforços para realizar uma norma de caráter universal, como é:

O dever inequívoco, por exemplo, de impedir que o próximo anônimo morra de fome, contrasta gritantemente com o fato de que milhões de habitantes do Primeiro Mundo deixam perecer milhares de pessoas nas regiões pobres do Terceiro Mundo. A própria ajuda caritativa somente funciona através da organização; o desvio de mantimentos e medicamentos, de roupas e infraestruturas, ultrapassa em muito as iniciativas e o espaço de ação dos indivíduos [...]. Quanto mais a consciência moral se orienta por valores universalistas, tanto maiores se tornam as discrepâncias entre exigências morais inquestionáveis e coerções organizatórias, que constituem obstáculos às transformações. Deste modo, as exigências morais, que têm que ser preenchidas através de cadeias de ação anônimas e realizações organizacionais, só encontram destinatários claros no interior de um sistema de regras autoaplicáveis (HABERMAS, 1997a, p. 152).

Dessa forma, a “moral da razão” faz com que as pessoas que buscam agir amoralmente diante de muitas exigências motivacionais, cognitivas e organizatórias, que, na posição de Habermas, são resolvidas pelo sistema do direito. Isso ocorre no momento em que a tradição e os costumes não conseguem dar respostas satisfatórias aos problemas complexos das sociedades plurais. Quando as disputas são carentes de interpretação normativa, as decisões das instituições jurídicas significam um alívio para o indivíduo.

Para Habermas, a moral e o direito são como dois tipos de normas de ação que agem lado a lado e por vezes se complementam. Desta forma, podemos notar que as normas morais não são as bases das normas jurídicas. O direito não está subordinado à moral. Isso indicaria uma característica pré-moderna do direito, visto que, se o direito é a concretização de uma moral no mundo dos fatos humanos, o direito seria originário de um mundo das ideias que pairam sobre nós e esta é uma noção metafísica que indica um ordenamento ideal fixado à revelia da ação e da razão humana fundada na liberdade.

No pensamento habermasiano, as normas morais se dirigem a todos os indivíduos, pois são universais e as normas do direito se dirigem apenas aos membros de uma determinada comunidade jurídica delimitada. Dessa forma, as normas morais atuam somente no mundo da vida, enquanto as normas do direito não se limitam ao mundo da vida, também atingem a esfera dos sistemas, como são os sistemas orientados pelo poder e pelo dinheiro. Nesse sentido, para Habermas (1997a, p. 140), o direito se parece como uma ponte que localiza a moral em uma determinada comunidade de sujeitos imputáveis e em um determinado tempo histórico.

No mundo da vida habermasiano, há diferenças entre a ação normatizada moralmente e a ação normatizada a partir do direito. Quando escolhemos realizar uma ação moralmente motivada, no sentido kantiano, fazemos isso porque pensamos que esta ação é correta e generalizável, afinal, um princípio moral deontológico não pode ser usado com relação a algum fim específico ou como uma maneira para conseguir um bem, mesmo que este bem seja um bem comum. Ao contrário, no direito sustentado pela razão comunicativa, os fins e os bens coletivos que uma norma visa são um componente importante na aceitação social desta norma. Disso decorre que uma norma moral possui um nível de abstração maior que uma norma do direito. A norma moral deve ser universal, visto que se refere e revela um interesse comum geral amplo, algo que, de tão amplo, é quase virtual.

Por sua vez, a norma do direito refere-se a uma comunidade jurídica delimitada, e, em geral, está ligada a solução de um problema concreto. Desta forma, a norma do direito persegue a realização de um fim ou a distribuição de um bem comum a todos os membros de uma mesma comunidade política e jurídica, por isso, para Habermas, “a legitimidade do direito não tem o mesmo sentido que a da moralidade” (1997a, p. 196). É certo que normas morais são próximas e, em geral, podem estar em sintonia com as normas jurídicas, porém, a norma do direito apoia sua legitimidade não na descoberta de uma ação generalizável, mas, sim, na construção racional da norma. Esta construção se dá a partir dos processos do agir comunicativo, no debate de argumentos racionais entre os membros de uma determinada comunidade.

Assim, na teoria habermasiana, a moral influencia o mundo da vida sem ser dirigida para um fim específico. A moral é mais abstrata e universal que o direito. Isso significa que um francês e um belga podem compartilhar dos mesmos preceitos morais, fundados na religião cristã, judaica ou islâmica. Contudo, o cidadão francês e o belga não compartilham o mesmo direito, pois pertencem a sistemas políticos jurídicos diferentes. Por outro lado, o direito, embora restrito a uma comunidade jurídica e política específica, tem a capacidade de influenciar as ações dos cidadãos no mundo da vida e na esfera dos sistemas autônomos e complexos a partir da determinação do que é lícito e ilícito.

Desse modo, o código do direito se abre tanto para o mundo da vida quanto para a esfera dos sistemas. Com isso, o direito se torna a linguagem que consegue atingir toda a amplitude da sociedade. Sendo assim, todos os conflitos sociais do mundo da vida que são traduzidos para a linguagem do direito conseguem influenciar os sistemas políticos e econômicos. E é neste momento que o direito age como um protetor da liberdade, quando um grupo de pessoas forma um consenso comunicativo em torno de uma ideia que

reivindica o reconhecimento de um estilo de vida diferente e inovador, quando há uma dignidade ferida, ou quando uma antiga norma é colocada em questionamento. Nestas situações, o direito deve se abrir para a novidade que os cidadãos compartilham entre si no mundo da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os conceitos de liberdade, poder, ação e moral trabalhados por Arendt e Habermas apontam para instigantes questões e podem ser usados em pesquisas empíricas que investigam os processos democráticos, a ação nos tribunais ou a conduta dos juízes. A capacidade heurística desses conceitos possibilita novas descrições e narrativas de fatos desconcertantes das sociedades democráticas e plurais, como é a cristalização no debate político de argumentos inovadores que apontam para soluções inéditas que nos causam espanto e surpresa.

Essas questões são pertinentes para o pesquisador que se dedica a estudar como as ações são coordenadas em uma sociedade sem a mobilização da força, violência ou coerção física. Como vimos em *Direito e Democracia* (1997), o pensamento habermasiano coloca que os argumentos do mundo da vida são os motivos para ação, por isso, para Habermas, é possível avaliar a legitimidade de um poder a partir da harmonia que se estabelece entre o uso das palavras e a ação, e isso só é possível quando “as palavras não são vazias, nem as ações violentas” (HABERMAS, 1997a, p. 189). Esta distinção permite situar o poder ao lado do direito, e não ao lado da força, porque ambos, poder e direito, são ligados naturalmente ao agir comunicativo, que tem como seu primeiro pilar, a liberdade.

REFERÊNCIAS

ARATO, A. COHEN, J. **Sociedad civil y teoría política**. México D.F.: Fondo de cultura economica, 2000.

ARENDT, H. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Origens do totalitarismo: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Condition de l'homme moderne**. Paris: Calmann-Lévy, 1983.

_____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **La vie de l'esprit**. Paris: Puf, 2005.

_____. **La crise de la culture**. Paris: Folio Essais, 1995.

_____. **Responsabilité et jugement**. Paris: Payot, 2005.

_____. **Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal**. Paris: Gallimard, 1966.

BENHABIB, S. Judgment and the moral foundations of politics in Arendt's Thought. **Political Theory**, v. 16, n. 1, p. 29-51, 1988.

HABERMAS, J. **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. **Direito e Democracia. Entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a. V. I.

_____. **Direito e Democracia. Entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b. V. II.

LEFEBVE, V. **Politiques des limites, limites de la politique. La place du droit dans la pensée de Hannah Arendt**. Thèse de Doctorat, Faculté de Droit et de Criminologie, Université Libre de Bruxelles, ULB, 2014.

MORAES, Eduardo Jardim de. Prefácio à edição brasileira. In: ARENDT, H. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.