

ROGER FERNANDES CAMPATO

**A GÊNESE TEÓRICA DA
CONCEPÇÃO HABERMASIANA
DE ESFERA PÚBLICA**

DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO CENTRO
DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM
FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS

ORIENTADOR: PROF. DR. WOLFGANG LEO
MAAR

SÃO CARLOS
2002

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

C186gt

Campato, Roger Fernandes.

A Gênese teórica da concepção habermasiana de esfera pública / Roger Fernandes Campato. -- São Carlos : UFSCar, 2006.

253 p.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2002.

1. Ética política. 2. Habermas, Jürgen, 1929-. 3. Teoria crítica. 4. Opinião pública. 5. Ciência política - filosofia. 6. Mudança social I. Título.

CDD: 172 (20^a)

PARA THAMARA E MEUS PAIS, JOÃO E MARIETA

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar, pela competente orientação e pelo estímulo constante.

Aos Professores Doutores Renato Bueno Franco e Luiz Roberto Monzani, pelas sugestões apresentadas por ocasião do exame de qualificação.

Aos funcionários do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências e da Biblioteca Comunitária, pela boa vontade e paciência inesgotáveis.

À Capes, pela bolsa de estudos.

Resumo

Esta dissertação objetiva discutir as fontes teóricas tomadas por Jürgen Habermas para legitimar seu conceito de *esfera pública (Öffentlichkeit)*. O estudo também apresenta perspectivas interpretativas alternativas àquela assumida por Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública (Strukturwandel der Öffentlichkeit)*.

Palavras-chave: Jürgen Habermas; Esfera Pública; Filosofia Política; *Mudança Estrutural da Esfera Pública*; Opinião Pública; Teoria Crítica.

Abstract

This dissertation aims to discuss the theoretical sources taken by Jürgen Habermas to legitimate his concept of *public sphere* (*Öffentlichkeit*). The study also presents alternative interpretive perspectives to the one assumed by Habermas in *The Structural Transformation of the Public Sphere* (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*).

Keywords: Jürgen Habermas; Critical Theory; Political Philosophy; Public Opinion; Public Sphere; *The Structural Transformation of the Public Sphere*.

Sumário

Apresentação	1
I– De Hobbes a Rousseau: os Precursores do Modelo Liberal de <i>Esfera Pública</i>	11
Hobbes.....	18
Locke.....	26
Bayle.....	33
Burke.....	35
Os Fisiocratas.....	37
Rousseau.....	40
II – A <i>Esfera Pública</i> Kantiana: Duas Perspectivas de Leitura	59
<i>O Uso Público da Razão</i>	63
A Formação Discursiva da <i>Vontade Geral</i>	75
O Estado de Direito e o Liberalismo.....	83
III – A Crítica à <i>Esfera Pública Burguesa</i>: a Interpretação Habermasiana de Hegel e de Marx	92
Hegel e o Conceito de <i>Opinião Pública</i>	99
O Antimodelo de Marx	114
IV– O Liberalismo Reformulado de Mill e Tocqueville	136
O Poder Coercitivo da <i>Opinião Pública</i>	141
A Nova Hierarquização da Política	146
V–A Transformação Estrutural da <i>Esfera Pública Burguesa</i>	149
Considerações Preliminares.....	150
A <i>Esfera Pública</i> Grega.....	152
A <i>Publicidade Representativa</i>	154
A “ <i>Publicidade</i> ” e a Constituição da <i>Opinião Pública</i>	159
A <i>Publicidade</i> e a Constituição da <i>Opinião Não-Pública</i>	167
“ <i>Publicidade</i> ” e Emancipação: uma Proposta de Reforma.....	186

VI – Da <i>Publicidade</i> à <i>Ação Comunicativa</i>: as Recentes Reflexões de Habermas sobre a <i>Esfera Pública</i>.....	193
<i>A Esfera Pública Burguesa</i> : Formação Histórica e Conceito.....	197
Revisões acerca da Transformação Estrutural da <i>Esfera Pública</i>	210
Novos Fundamentos Teóricos.....	216
A Redescoberta da <i>Sociedade Civil</i>	231
VII- Considerações Finais.....	239
Bibliografia.....	244

Apresentação

O trabalho que ora apresentamos tem o objetivo de elucidar, por intermédio de uma leitura crítica, os fundamentos teóricos aos quais Jürgen Habermas recorre com o propósito de legitimar na história das idéias sua concepção de *esfera pública* (*Öffentlichkeit*).

Esta concepção é exaustivamente discutida em *Mudança Estrutural da Esfera Pública (Strukturwandel der Öffentlichkeit)*, obra publicada em 1962, um ano após ser apresentada como tese de livre-docência (*Habilitationsschrift*) à Faculdade de Filosofia de Marburg.¹ Segundo Habermas, o livro procura retratar o surgimento, a consolidação e a decadência de uma constelação histórica específica, qual seja, a *esfera pública burguesa (bürgerliche Öffentlichkeit)*. A partir da estilização e depuração de traços constitutivos desta formação social contingente, seria possível, na opinião do autor, deduzir o conteúdo fundamental de um tipo ideal de *esfera pública*.

A complexidade inerente à investigação impõe a necessidade, nem sempre óbvia, de tratar o espaço público ora como um fenômeno empírico, ora como uma categoria eminentemente discursiva. As dificuldades multiplicam-se à medida que lembramos estar diante de um estudo que proclama o viés sociológico de seus procedimentos metodológicos. Em termos mais precisos, paralelamente ao plano histórico, desenvolve-se um outro, normativo. O período em que, na visão de Habermas, a aproximação entre ambos teria ficado mais patente seria aquele

¹ Ao trabalho original, orientado por Wolfgang Abendroth, foram acrescentadas posteriormente as seções 13 e 14.

compreendido entre o final do século XVIII e a primeira metade do XIX, sobretudo em países como a Inglaterra, a França e a atual Alemanha.

A decisão de priorizar a interpretação das características do modelo liberal de *esfera pública* em detrimento das peculiares a outros modelos, tomados como variações modestas do tipo burguês hegemônico, advém da opção conceitual básica do autor. As vicissitudes da *esfera pública plebéia* (*plebejische Öffentlichkeit*), em última instância, são desdenhadas porque se contrapõem ao pressupostos que dão vida à sociedade burguesa. Se a *Öffentlichkeit* habermasiana é de fato algo além da reprodução da idéia clássica de *esfera pública*, todavia, em nenhum momento deixa de ser exposta como o resultado da “evolução natural” das forças produtivas. Ao formular sua concepção de espaço público, Habermas assume uma determinada formação da sociedade burguesa. As discussões desenvolvidas no âmbito da *publicidade* (*Öffentlichkeit*), portanto, não visariam à dissolução da ordem econômica em vigor. Pelo contrário, buscariam tão-somente legitimá-la por intermédio da racionalização do poder. Não é de estranhar que as relações de poder abordadas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* pertençam *stricto sensu* à alçada convencional da política. As que alimentam e garantem a reprodução ampliada da economia capitalista não são enfatizadas.

No livro, o filósofo alemão não mede esforços para articular termos como *opinião pública* (*öffentliche Meinung*), *princípio da publicidade* (*Prinzip der Publizität*) e *esclarecimento* (*Aufklärung*). Em linhas gerais, devemos compreender a *esfera pública* como o domínio da vida social em que a *opinião pública* seria

construída através de um processo comunicativo orientado pelo *princípio da publicidade*. A missão desta opinião coletiva, portadora da razão e da verdade, seria difundir, a partir do espaço público, o *esclarecimento* para as demais áreas da sociedade. Habermas demonstra estar convicto de que, com tais parâmetros, poderia exibir com exatidão os critérios para avaliar a *opinião pública* na vida social concreta, expondo o encadeamento de sua própria argumentação como evolução histórica efetiva.

Ainda que estejam intimamente relacionadas, *esfera pública* e sociedade não podem ser traduzidas como sinônimos no vocabulário habermasiano. A primeira, por definição, é o local *per se* da humanidade; o espaço em que, protegido contra as ingerências do mundo do trabalho e da circulação desenfreada de mercadorias, o indivíduo, assumindo o papel de erudito (*Gelehrter*), toma lugar numa discussão cujo objetivo é a identificação crítica da *vontade geral*. No tocante à segunda, é mister que a compreendamos como o setor em que reina absoluto o interesse particular; nela, o homem pode dar vazão a seus anseios egoístas, sejam eles confessos ou não.²

A *esfera pública*, assim construída, é alçada ao patamar de referência normativa. Na medida em que se distancia de tal referência, ou melhor, na medida em que a dinâmica que lhe parece ser inerente corrompe a estabilidade do corpo

² Em virtude das metamorfoses sofridas pelo conceito de *sociedade civil* (*bürgerliche Gesellschaft*), atualmente, as duas idéias estão mais próximas do que nunca. A este respeito, veja o prefácio que Habermas escreveu para a nova edição de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, sobretudo a seção intitulada *Sociedade Civil ou Esfera Pública Política* (*Zivilgesellschaft oder politische Öffentlichkeit*), que será analisada no capítulo VI deste trabalho.

político, a sociedade poderia submeter-se à crítica. Consequentemente, ao propor a burguesia liberal como fundamento de seu conceito de espaço público, Habermas delimita a possibilidade de crítica imanente da vida social, confrontando-a com o que deveria ser e já teria sido outrora. Essa deliberada limitação é suficiente para explicar as razões que levaram o autor a pretender conceituar a *esfera pública* vinculando sua gênese à universalidade da perspectiva burguesa. Ressalta-se que a idéia mesma de *publicidade*, erigida sobre os preceitos do mais puro liberalismo, pressupõe a correspondência entre os interesses dos donos de propriedades e os dos homens em geral.

Em tese, a *esfera pública burguesa* representava uma arena franqueada a todos. A única exigência para que alguém pudesse dela fazer parte era a *formação cultural (Bildung)*. Para ser aceito, o indivíduo devia necessariamente demonstrar aptidão para proceder de maneira crítica. Na prática, contudo, os bens culturais eram privilégio dos proprietários, a quem por direito reservava-se a dignificante atividade da política. De qualquer modo, caso seja analisada à luz da doutrina liberal, esta situação à primeira vista excludente não contradizia a presunção da universalidade do acesso que deve caracterizar qualquer noção de espaço público. Antes do surgimento da economia política, os liberais não viam maiores constrangimentos em propagar a proposição segundo a qual, na esfera privada, as oportunidades estariam uniformemente distribuídas, abrindo caminho para que todos pudessem um dia vir a ascender econômica e culturalmente.

De posse desta concepção de *publicidade burguesa*, Habermas parte em busca de sua legitimação. Neste sentido, o pensamento político de alguns dos mais destacados nomes da filosofia dos séculos XVII, XVIII e XIX é apreendido de modo a permitir que princípios indispensáveis por eles aventados sejam incorporados ao seu conceito. A leitura crítica que propomos visa a demonstrar que esta adequação somente tornou-se possível mediante uma apropriação bastante particular e, em nosso entendimento, problemática da reflexão de tais autores. Com o intuito de retomar o caminho percorrido por Habermas ao longo da história das idéias, procuraremos inclusive apresentar, em confronto com a perspectiva adotada pelo filósofo alemão, uma outra alternativa possível de interpretação.

O presente trabalho é composto por sete capítulos. Aqueles que versam especificam sobre o capítulo IV de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, intitulado *Esfera Pública Burguesa: Idéia e Ideologia (Bürgerliche Öffentlichkeit: Idee und Ideologie)*, foram organizados de acordo com as respectivas seções que o compõem, de números 12, 13, 14 e 15.

Destarte, o capítulo I, *De Hobbes a Rousseau: os Precursores do Modelo Liberal de Esfera Pública*, coincide em sua temática com a seção 12 do livro, à qual Habermas chamou *Public opinion – opinion publique – öffentliche Meinung: para a Pré-história do Topos (Public Opinion – opinion publique – öffentliche Meinung: zur Vorgeschichte des Topos)*. Nele discutiremos a evolução semântica do conceito de *opinião pública*, desde sua identificação com o falso juízo até o momento em que passa a ser tratado como a manifestação de um juízo verdadeiro. Hobbes, Locke,

Bayle, Burke, os fisiocratas em geral e Rousseau são os pensadores que fornecem o pano de fundo a Habermas. Rousseau é especialmente importante em virtude da originalidade revelada ao conceber a *esfera pública* a partir da idéia democrática de *volonté générale*. Para isso, ele propõe um novo modelo de sociedade, no qual não haveria lugar para que os proprietários exercessem sua autonomia privada. Embora reconheça as contribuições trazidas pelo autor de *Do Contrato Social*, Habermas o acusa de apregoar uma espécie de irracionalismo. Porém, de acordo com a leitura que propomos, tal crítica reflete o fato de os pressupostos do *pacto social* rousseauiano não terem sido devidamente considerados.

O capítulo II, denominado *A Esfera Pública Kantiana: Duas Perspectivas de Leitura*, discute as idéias contidas na seção 13, *A Publicidade como Princípio de Mediação entre Política e Moral (Kant) (Publizität als Prinzip der Vermittlung von Politik und Moral (Kant))*. Neste capítulo, nossa intenção será demonstrar que, na tentativa de fazer de Kant a principal inspiração para sua concepção de *esfera pública*, Habermas é obrigado a atribuir ao pensamento do mais destacado representante do Iluminismo alemão um caráter pragmático a rigor inexistente, desencadeando a diluição de sua essência transcendental. A abordagem que apresentamos de Kant, em oposição à proposta por Habermas, enfatiza, ainda que de modo deveras rudimentar, a impossibilidade de impor o ideário liberal como condição para a inteligibilidade dos conceitos kantianos de *esfera pública* e de *Estado de Direito*. Avançando neste raciocínio, é lícito concluir que, ao contrário do

que pretende Habermas, a *esfera pública burguesa*, sob a ótica de Kant, está distante de ser uma formação social esclarecida ou algo que o valha.

O capítulo III, *A Crítica à Esfera Pública Burguesa: a Interpretação Habermasiana de Hegel e de Marx*, enfoca a seção de número 14, *Para a Dialética da Esfera Pública (Hegel e Marx) (Zur Dialektik der Öffentlichkeit (Hegel e Marx))*. Como o próprio título deixa transparecer, ele abrange a elucidação da interpretação que Habermas leva a efeito daqueles autores que, cada qual à sua maneira, alertaram pela primeira vez para as contradições presentes na concepção burguesa de *Öffentlichkeit*. O ingresso de Marx no debate propicia a oportunidade de discutir as diferenças insuperáveis existentes entre as idéias de *esfera pública burguesa* e de *esfera pública plebéia*. À margem da teoria de Habermas, Oskar Negt e Alexander Kluge, por exemplo, preferirão chamar a esta última de *esfera pública proletária (proletarischer Öffentlichkeit)*, ressaltando seu sentido dialético, construído a partir da *experiência (Erfahrung)* de uma classe social cujos interesses somente poderão ser concretizados mediante a dissolução do modo de produção capitalista.

No capítulo IV, *O Liberalismo Reformulado de Mill e Tocqueville*, discorreremos a respeito da seção 15, *A Ambivalente Concepção de Esfera Pública na Teoria do Liberalismo (John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville) (Die ambivalente Auffassung der Öffentlichkeit in der Theorie des Liberalismus (John Stuart Mill und Alexis de Tocqueville))*. Neste ponto, é introduzida a discussão das alternativas formuladas pelo pensamento liberal a fim de manter intacto o núcleo da idéia de *publicidade*. Num contexto histórico marcado pela existência de um espaço

público heterogêneo, no qual o proprietários – após a extensão dos direitos políticos aos trabalhadores – são obrigados a conviver com representantes de outros segmentos sociais, Mill e Tocqueville, supostamente com o fito de defender a racionalidade da *esfera pública*, propõem uma nova teoria das elites. A despeito das aparências, quando asseveram a favor de um espaço público ampliado, estes autores não externam sentimentos ligados ao radicalismo democrático do século XIX. Pelo contrário, apenas apresentam soluções preventivas contra possíveis focos de oposição que poderiam pôr em risco a continuidade do sistema capitalista. Para as preocupações de Habermas, as considerações de Mill e de Tocqueville interessam principalmente por conter um projeto definido para a reforma da *esfera pública*, norteado pelo velho *princípio da publicidade*.

Depois de percorridas as seções que cuidam da elaboração da idéia de *Öffentlichkeit*, no capítulo V nos ocuparemos com a organização de uma síntese do conteúdo do livro. Não é por acaso, portanto, que o intitulemos *A Transformação Estrutural da Esfera Pública Burguesa*. Seguindo a orientação histórico-sociológica da obra, tentaremos descrever o processo que, segundo Habermas, provocou a derrocada da *esfera pública burguesa*. No capitalismo tardio, o espaço destinado às discussões públicas seria co-habitado por duas tendências opostas. De um lado, a *publicidade crítica (kritische Publizität)*, responsável pela constituição da *opinião pública*. De outro, a *publicidade manipulativa (manipulierte Publizität)*, manifestação dominante que se notabiliza por dar forma à *opinião não-pública (nichtöffentliche Meinung)*. Ante este quadro, Habermas, influenciado pelo

paradigma da *indústria cultural* (*Kulturindustrie*), prepara uma nova abordagem da vida política, desta feita a associando a um mero processo aclamativo que tem lugar no interior de uma *esfera pública* pré-fabricada, cujos limites confundem-se com os da esfera privada. No entanto, a possibilidade de restauração do espaço público jamais é perdida de vista.

O capítulo VI, *Da Publicidade à Ação Comunicativa: as Recentes Reflexões de Habermas sobre a Esfera Pública*, é dedicado ao esclarecimento do prefácio que o autor escreveu em 1990 à nova edição de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Questões que ficaram pendentes no estudo de 1962 são retomadas no âmbito da *teoria da ação comunicativa* (*Theorie des kommunikativen Handelns*). O pressuposto de uma situação lingüística ideal, que se faria potencialmente presente em todas as práticas comunicativas cotidianas, é a solução – aqui também problematizada – encontrada por Habermas para pensar os aspectos normativos de uma *esfera pública* que envolva interesses divergentes e diferentes formas de vida. Esta nova postura o impele a abandonar a perspectiva histórica que caracteriza o livro.

Os dois últimos capítulos – o VIII e o IX – são reservados, respectivamente, às observações finais e às referências bibliográficas.

As citações de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* serão feitas a partir da edição alemã de 1999 da Editora Suhrkamp – acrescida de um novo prefácio – e da tradução que Flávio Kothe preparou em 1984 para a Editora Tempo Brasileiro, baseada na primeira edição alemã de 1962, publicada pela Editora Luchterhand.

I
De Hobbes a Rousseau: os
Precursores do Modelo Liberal de
Esfera Pública

Nossas primeiras considerações a respeito da construção teórica que culmina na concepção habermasiana de *esfera pública* (*Öffentlichkeit*) têm como fundamento a seção 12 do capítulo IV, denominado *Esfera Pública Burguesa: Idéia e Ideologia* (*Bürgerliche Öffentlichkeit: Idee und Ideologie*), de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*) Intitulada *Public Opinion – Opinion Publique – Öffentliche Meinung: para a Pré-história do Topos* (*Public Opinion – Opinion Publique – Öffentliche Meinung : zur Vorgeschichte des Topos*), esta seção busca realizar a investigação, pautada na tradição filosófica dos séculos XVII e XVIII, dos fatores que deram início ao movimento de transformação positiva do conceito de *opinião pública* (*öffentliche Meinung*), abrindo caminho para que este deixasse de ser tomado como a expressão acabada do conhecimento incerto e passasse a ser o designativo do juízo verdadeiro, incontestável como portador legítimo da razão.

De imediato, os autores abordados nesta seção – entre outros, Hobbes, Locke, Bayle, Burke, os fisiocratas e Rousseau – interessam à reflexão de Habermas em virtude de terem, a despeito da diversidade do tratamento, contribuído para a evolução do conceito de *opinião pública*. A função primeva da idéia de *esfera pública*, segundo Habermas, deve necessariamente ser compreendida por meio deste conceito. Melhor dizendo, a completa apreensão da complexidade de sua concepção de *esfera pública* exige o esclarecimento quanto às variações concernentes ao significado atribuído ao termo *opinião pública*. Inclusive, é lícito considerar *esfera*

pública e *opinião pública*, no sentido de uma opinião formada a partir do livre debate público de idéias, conduzido por indivíduos culturalmente preparados, fazendo *uso público de sua razão* (*öffentliche Gebrauch seiner Vernunft*), como sinônimos.¹ Através da influência da *opinião pública*, procura-se racionalizar o poder e sua relação com as demais esferas sociais.

Historicamente, o intento de racionalizar as relações sociais, em todas as suas dimensões, é parte integrante da estratégia burguesa de combate à ação intervencionista e autoritária do Estado. Na economia, a burguesia procura assegurar o livre fluxo do mercado, que seria capaz de garantir o pleno desenvolvimento – de um modo harmônico, apesar da aparente desordem norteadora das ações individuais - das potencialidades produtivas do homem. Para que o mercado realizasse sua missão, era mister dirimir todos os obstáculos externos ao movimento da economia. Por obstáculos externos, entenda-se a política de concessão de privilégios e de monopólios comerciais posta em prática pelas monarquias européias e que outrora fora do interesse da burguesia. A liberdade de ação do indivíduo precisava, de

¹ A idéia de *esfera pública* pressupõe, portanto, a existência de uma *opinião pública*. No vocabulário habermasiano, num primeiro momento, tal conceito refere-se à opinião construída por indivíduos privados agindo como público. Em outras palavras, é a opinião que se forma mediante o *uso público da razão*. Destarte, a *opinião pública* traduz interesses gerais. Quando participa do processo de comunicação pública, o indivíduo abandona seus interesses privados imediatos em benefício de interesses que o transcendem. Este processo de comunicação pública, como veremos, é mediado pelo princípio da *publicidade crítica*. Em virtude das transformações ocorridas nas relações entre a sociedade e o Estado, o canal de comunicação pública é corrompido, acarretando a decadência cultural da *opinião pública*. A “opinião pública” das democracias de massa, se comparada com a do período liberal, não passa de uma ficção. Na verdade, a decadência da *esfera pública*, nos termos propostos por Habermas, pode perfeitamente ser analisada sob o prisma do empobrecimento da *opinião pública*. A adoção deste ponto de vista não exclui, todavia, a necessidade de interpretação da história da *opinião pública* a partir de outros pressupostos que não sejam aqueles estabelecidos pelo modelo liberal.

acordo com leis naturais, ser preservada a qualquer custo. A prosperidade do todo viria da realização das potencialidades singulares.

Sob a ótica da política, o principal objetivo da burguesia, como classe autônoma, era limitar o poder deliberativo do Estado. Tal limitação seria possível através do estabelecimento de uma ordem legal advinda não da vontade exclusiva do soberano, mas de uma suposta razão universal. Para evitar deturpações autoritárias, a expressão jurídica desta razão, segundo a concepção burguesa, somente poderia ser obtida mediante o recurso à *opinião pública*. Da mesma maneira, a estrutura do Estado deveria ser submetida a um processo de racionalização em sua forma de organização, por intermédio da crescente profissionalização de seu corpo de funcionários. Cumprindo-se estas etapas, tanto a econômica quanto a política, a diferenciação fundamental entre Estado e sociedade, via a racionalização da vida social, poderia ser concretizada.

Para Habermas, a idéia de *esfera pública* permite pensar na possibilidade de realização de interesses universais, racionalmente fundados. Por definição, o debate público seria o caminho apto a nos conduzir a este fim. Não devemos confundir a *esfera pública* com a sociedade. Enquanto esta é o domínio do intercâmbio comercial e das relações de trabalho, ou seja, um espaço onde impera o interesse específico, aquela é o domínio do público, de um espaço em que, ao menos em tese, todos os interesses privados são suplantados. Reunidos, os indivíduos podem, de acordo com o filósofo alemão, decidir criticamente a respeito do que é melhor para todos. Ressalta-se que, inseridos no contexto de uma discussão pública, eles têm de

assumir o papel do debatedor, daquele que está disposto a convencer e a ser convencido pela força do melhor argumento. A opinião coletiva resultante de tal processo pode, na visão de Habermas, pretender ser a expressão da verdade. Legitimamente, esta opinião, organizada de forma institucional, tem o direito de reivindicar participação no direcionamento da ação estatal. O Estado e, conseqüentemente, a sociedade não mais poderiam ficar à mercê da vontade do soberano. Assim, a *esfera pública* nasce como o elemento de mediação entre o Estado e a sociedade, um instrumento de defesa contra a arbitrariedade do primeiro.

Em um pequeno ensaio intitulado *A Esfera Pública*, Habermas, com inegável intuito didático, apresenta uma definição formal a respeito do conceito:

Por “esfera pública” entendemos antes de tudo um domínio de nossa vida social em que algo próximo à opinião pública pode ser formado. O acesso é garantido a todos os cidadãos. Uma parcela de esfera pública toma forma em todas as conversações em que indivíduos privados reúnem-se para formar um corpo público. Eles, então, não se comportam nem como negociantes ou profissionais transacionando negócios privados nem como membros de uma ordem constitucional sujeita aos constrangimentos de uma burocracia estatal. Os cidadãos agem como um corpo público quando deliberam de um modo irrestrito – isto é, com a garantia de liberdade de assembléia e associação, e a liberdade para expressar e publicar suas opiniões – sobre assuntos de interesse geral. (...) A expressão “opinião pública” refere-se às tarefas de crítica e controle que um corpo de cidadãos informalmente – e, em eleições periódicas, também formalmente – pratica vis-à-vis em relação à estrutura dirigente organizada na forma de um Estado (Habermas, 1997, p. 21).

De modo característico, a definição realça os atributos positivos da *opinião pública*. Ganhando forma através da exposição de argumentos, ela pode ser considerada a expressão do interesse universal, uma vez que, na *esfera pública* -

espaço em que, por definição, predomina a lei da discursividade e da racionalidade - é bastante razoável supor que o consenso obtido pelos participantes do debate esteja de fato e de direito em concordância mais ou menos irrestrita com as aspirações humanas mais fundamentais. Protegida contra as influências da esfera da reprodução material da sociedade, a *esfera pública* seria o local *per se* da realização social da humanidade.

Habermas leva às últimas conseqüências a convicção de que a razão, o principal traço definidor da natureza humana, pode vir à tona por meio do processo comunicativo. Assim sendo, a participação de indivíduos privados agindo publicamente, isto é, em nome do interesse público, do interesse que diz respeito a todos os homens, independentemente de variantes sociais, é condição essencial para o bom andamento do processo. Em contrapartida, é vetada a participação daqueles que atuam em defesa de interesses específicos, que não podem ser estendidos sem contradizer o princípio que direciona a *esfera pública*. A prevalência do melhor argumento é a garantia de que a pretensão da *opinião pública* de desempenhar as atribuições de porta-voz da razão não constitui disparate. Com isso, é legítimo que ela tenha a intenção de influenciar ou até mesmo comandar os negócios do Estado com vistas à sua racionalização.

O entendimento do conceito de *opinião pública* nestes termos é o resultado de um longo processo histórico que, além de modificações semânticas, acarretou profundas alterações nas relações mantidas entre Estado e sociedade. Nas línguas inglesa e francesa, a palavra *opinion* referia-se, por um lado, ao julgamento incerto,

ao juízo ainda carente de demonstração. Este significado estende-se da linguagem ordinária à filosófica, na qual a idéia de *opinion* corresponde de maneira exata à exposição logicamente questionável de argumentos em defesa de uma tese. Por outro lado, o termo também se ligava à noção de reputação, à importância dada à opinião emitida por determinados indivíduos, decerto pessoas de destaque na hierarquia social. Em sua acepção de julgamento incerto, *opinion*, sem maiores transtornos, aproxima-se da idéia de opinião do vulgo, de opinião coletiva. Embora ainda falte o acréscimo de adjetivos que indiquem a sua dimensão social, *opinion* já pode ser apreendida como o modo de expressão dos pensamentos da multidão ignara. Não é tarefa das mais difíceis verificar que, neste contexto, a opinião coletiva possui um caráter negativo. De qualquer modo, em nenhum de seus dois sentidos *opinion* pode confundir-se com a *opinião pública* habermasiana:

“Opinion” não se desenvolve decerto em linha direta para “public opinion”, “opinion publique”, expressão (Prägung) do século XVIII tardio ligada ao raciocínio de um público capaz de julgar; pois ambos os significados originais – a mera opinião e a consideração que se produz no espelho das opiniões – estão em contraposição com aquela racionalidade que a opinião pública pretende (Habermas, 1999, p.162 ; Habermas, 1984, p.111).

Na opinião de Habermas, houve um período da história em que é possível o reconhecimento de uma formação social cuja prática comunicativa entre seus membros permitia o despontar de uma *opinião pública* politicamente atuante. O período especificado é o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX. A formação social à que se refere Habermas associa-se às sociedades inglesa,

francesa e alemã da época, ou melhor, à *esfera pública* surgida nestes países. Dessa feita, não parece ser coincidência que os primeiros autores a se manifestar a respeito do processo que resultou no surgimento das idéias de *esfera pública* e, conseqüentemente, de *opinião pública* serem originários da Inglaterra e da França. Da mesma forma, não pode suscitar estranheza, de acordo com a interpretação de Habermas, que aquele que as tenha mais bem sistematizado seja alemão, no caso, Kant.²

Hobbes

No pensamento de Hobbes, primeiro dos autores trabalhados por Habermas, *opinion* identifica-se à palavra *conscience*, em seu sentido de consciência moral e estado de consciência:

Consideramos provável qualquer proposição que admitimos como verdadeira por erro de raciocínio ou por confiança em outros homens. E não se diz que conhecemos as proposições admitidas por confiança ou por engano, mas sim que as supomos verdadeiras; e admiti-las é o que se chama de “opinion”. (...) Particularmente, quando a opinião é admitida a partir da confiança em outros homens, diz-se que aqueles que a admitem acreditam nela; e a esta admissão chama-se crença e, algumas vezes, fé. (...) O que designamos comumente com o

² A *esfera pública* inglesa é tomada como modelo por Habermas. A francesa aparece como uma variação continental bastante próxima a ela. Keith Michael Baker, no ensaio *Defining the Public Sphere in Eighteenth-Century France*, chama a atenção para o fato de que, embora as condições sociais e políticas para o pleno desenvolvimento da *esfera pública* estivessem efetivamente presentes na Inglaterra, os teóricos que mais bem sistematizaram as idéias de *publicidade* e *opinião pública* eram originários do continente, da França e, principalmente, da Alemanha. Assim, Baker chega a afirmar que, *nesta formulação, o conceito de esfera pública burguesa é largamente produzido pela combinação da sociologia da Grã-Bretanha com a filosofia do continente* (Baker, 1994, p.190).

nome “consciência” é ou a ciência ou a opinião, pois os homens dizem que esta ou aquela coisa é verdadeira para ou nas suas consciências, o que nunca fazem se a consideram duvidosa; de onde se segue que sabem ou julgam saber que é verdadeira. Mas, quando os homens dizem coisas com base na sua consciência, não se presume, em virtude disso, com certeza, a verdade do que sustentam. Conclui-se então que esta palavra “consciência” é usada por aquele que tem uma opinião não somente sobre a verdade da coisa, mas também sobre seu conhecimento dessa verdade. De modo que “consciência”, tal como os homens comumente usam a palavra, significa uma opinião não tanto sobre a verdade da proposição, mas sobre seu próprio conhecimento dela (Hobbes, 1969, pp. 26-27).

Alguns anos mais tarde, no *Leviatã*, Hobbes reforça a associação:

Quando dois ou mais homens conhecem um e o mesmo fato, dizem, um ao outro, estar “conscientes” do fato; o que é o mesmo que conhecê-lo conjuntamente. E porque cada um é para o outro, ou para um terceiro, a mais apropriada testemunha dos fatos, era e sempre será considerado um ato muito nocivo qualquer homem falar contra sua “consciência”; ou corromper ou forçar outro a fazê-lo: de maneira que o apelo à consciência tem sido sempre atendido muito diligentemente em todos os tempos. Mais tarde, os homens fizeram metaforicamente uso da mesma palavra para expressar o conhecimento de seus próprios fatos secretos e de seus pensamentos secretos; e, portanto, é retoricamente dito que a consciência corresponde a mil testemunhos. E finalmente os homens, veementemente apaixonados por suas novas opiniões, embora jamais tão absurdas, e obstinadamente decididos a mantê-las, deram também a estas suas opiniões o reverenciado nome de consciência, como se pretendessem considerar ilegítimo modificá-las ou falar contra elas; e pretendem saber que estão certos, quando no máximo sabem que pensam está-lo (Hobbes, 1980, pp. 65-66).

Igualmente, *opinion*, entendida como tributo à reputação, é mais uma vez salientada, sem todavia se desvencilhar ainda da noção de prejuízo:

Quando o discurso de alguém não começa por definições, começa ou por alguma outra contemplação de si próprio, e então ainda se chama “opinião”, ou começa por alguma afirmação de outrem, de cuja habilidade para conhecer a verdade, e de cuja honestidade em não enganar, não duvida; e então o discurso não é tanto referente às coisas quanto às pessoas; e à resolução chama-se “crença” e “fé”: tem-se fé “na” pessoa, e acredita-se tanto “a” pessoa quanto “a” verdade do que ela diz (faith, “in” the man; belief, both “of” the man, and “of” the truth of what he says). De maneira que na crença existem duas opiniões; uma relacionada à afirmação da pessoa, a outra relacionada à sua virtude. Ter fé em, ou confiar em, ou acreditar em alguém significa a mesma coisa; a saber, a opinião da veracidade de uma pessoa. Mas acreditar o que é dito significa somente uma opinião da verdade do afirmado. (...) Quando nós acreditamos que qualquer espécie de afirmação é verdadeira, a partir de argumentos que não são tomados da coisa mesma nem dos princípios da razão natural, mas sim da autoridade e da boa opinião que temos a respeito de quem fez essa afirmação; então é o orador, ou a pessoa em que acreditamos, ou em quem confiamos, e cuja palavra aceitamos, o objeto de nossa fé; e a honra feita ao acreditar é feita apenas a essa pessoa (Hobbes, 1980, p.66).

Por intermédio da idéia de *corrente das opiniões*, Hobbes abarca os mais diversos processos de conhecimento, desde o julgamento até a fé religiosa. A característica essencial que os une reside no pressuposto de que, em última instância, todos constituem manifestações duvidosas. Julgando saber o que de fato desconhecem, os homens, movidos por essa paixão insensata, passam a desejar que os outros cultivem o mesmo tipo de sentimento. Invariavelmente, a partir de tal atitude, surgem divergências e querelas, pouco a pouco transformadas em guerras.

Sob a influência da disputa civil religiosa, Hobbes concebe o Estado absoluto, legitimado tão-somente pela autoridade do soberano, como o único instrumento capacitado a perpetuar a paz. Apenas o poder público pode distinguir entre o verdadeiro e o falso, entre a justiça e a injustiça. Em nome de sua segurança, o súdito deve abrir mão da ilimitada liberdade desfrutada no estado de natureza. Ele

deve conformar-se à constatação de que está aprisionado a um mundo de incertezas que põe em risco a sua própria existência. A *opinion* pode levar à destruição. O pacto social impõe, portanto, o absolutismo; impõe rigorosamente que as crenças sejam suplantadas.

O passo mais importante para que a concórdia reine sem inimigos ou a despeito deles deve ser dado no sentido de promover uma nítida diferenciação entre o Estado e os súditos. A esfera concernente ao poder público seria ocupada exclusivamente pelo soberano. Somente sob suas ordens o *Leviathan* movimentar-se-ia. No que diz respeito aos súditos, estes deveriam permanecer confinados num espaço em que as diferenças seriam reduzidas ao máximo, tanto do ponto de vista espiritual quanto econômico, já que o Estado, além de garantir a paz, teria como função propiciar o bem-estar material dos súditos, objetivo impossível de se tornar realidade caso a riqueza estivesse concentrada nas mãos de uns poucos.

Ao estabelecer o nivelamento das variadas opiniões, igualmente pertencentes ao domínio do erro e, dessa maneira, incapacitadas a exercer o controle estatal, Hobbes busca desqualificar de antemão possíveis focos de oposição à política do rei. De acordo ainda com Hobbes, a verdade teria estabelecido moradia unicamente na autoridade do soberano.³ Logo, apenas esta verdade deveria tornar-se pública; somente ela deveria ditar os rumos da política estatal.

³ As verdades lógicas, evidentemente, não sucumbem à vontade real. No caso, estamos fazendo menção estrita ao campo da política

Como é possível notar, Hobbes está distante de ser um pensador que elegeu entre suas prioridades a construção de um modelo normativo que sistematizasse e justificasse um possível movimento em direção à democratização do poder. Pelo contrário, classifica-se Hobbes, em razão das circunstâncias em que sua obra política foi produzida, sem maiores dificuldades como um pensador que tinha em mente antes de tudo teorizar sobre a legitimidade do absolutismo. Já que, como afirmamos no início desta exposição, o motivo norteador do capítulo IV de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* está presente justamente na recuperação - para servir de suporte para o modelo habermasiano de *esfera pública* - do pensamento de filósofos que refletiram a respeito do surgimento deste domínio social, o que teria levado Habermas a recorrer a Hobbes? Qual elemento presente no pensamento hobbesiano interessa à construção da concepção habermasiana de *Öffentlichkeit*?

Habermas sustenta que a desvalorização da importância pública da religiosidade efetuada por Hobbes tem como contrapartida a valorização da convicção privada. Apesar de propor o afastamento dos súditos da gestão do Estado, Hobbes estaria reconhecendo, mesmo que negativamente, a existência de um espaço que lhes cabe, no qual o Estado não deve pôr diretamente em prática sua tutela. Na história das idéias, segundo o ponto de vista adotado por Habermas, esta distinção entre o público e o privado já é um movimento importante, ainda que tímido, para a posterior valorização das opiniões de indivíduos privados:

Tampouco Hobbes, com a identificação entre “conscience” e “opinion”, deseja dar a esta o que retirava daquela – a pretensão à verdade -, por mais que ele tenha, porém, concedido o comentário à história das idéias para uma evolução que, com a privatização da religião, assim como da propriedade, com a emancipação das pessoas privadas burguesas das ligações semipúblicas da Igreja e dos poderes intermediários corporativo-estamentais, com maior razão, contribuiu para que a opinião privada delas fosse valorizada. A desvalorização hobbesiana dos sentimentos religiosos conduz na verdade à valorização das convicções privadas em geral (Habermas, 1999, p. 163; Habermas, 1984, p.112).

Em outras palavras, caso estejamos certos, Habermas procura enxergar no conformismo religioso dos súditos uma espécie de antecipação inadvertida da idéia de tolerância, sem a qual é impossível concebermos razoavelmente, nos termos aqui propostos, a hipótese da valorização das convicções privadas. Nunca é demais insistir que, até o momento em que seja instituído um culto único e obrigatório, desta feita favorável à manutenção do poder, o banimento público da fé é o fundamento da paz religiosa. Ao situar todas as manifestações religiosas num mesmo patamar, mais do que conceder a elas valor idêntico, indiferenciado, Hobbes atribui ao conjunto nenhum valor. Aliás, se comparado ao Estado, o privado não possui importância alguma, devendo ser submetido ao soberano sempre que a saúde pública possa ser ameaçada. Grosso modo, deste contexto teórico, a privacidade somente pode emergir caso Hobbes seja interpretado com os olhos de um liberal.

Nesta altura, talvez seja conveniente abrir um parêntese e voltar nossa atenção à interpretação histórica de Habermas relativa à questão desta valorização da esfera privada. Mais precisamente, interessa-nos analisar como esta “privacidade fortalecida” relaciona-se de alguma forma com a concepção de *esfera pública*.

Após um período marcado pela ausência de distinção entre os espaços público e privado, período que corresponde à época medieval, a partir da afirmação da liberdade religiosa, resultado concreto do chamado movimento de Reforma, é possível distinguir um domínio destinado a assuntos privados. Conforme afirma Habermas, *a assim chamada liberdade religiosa veio a assegurar o que foi historicamente a primeira área de autonomia privada. A Igreja continuou a existir como um corpo público e legal entre outros* (Habermas, 1997, p.22; Habermas, 1999, p.67; Habermas, 1984, p. 24). A decomposição dos poderes feudais – além da Igreja, a realeza e a nobreza - é o fator histórico determinante para que haja a cisão, no âmago da vida social, entre elementos privados (*private Elemente*) e elementos públicos (*öffentliche Elemente*).⁴

Posteriormente, esta mesma diferenciação faz-se valer nos campos da política e da economia. Com relação ao primeiro deles, os interesses pessoais do soberano são separados dos interesses públicos do Estado: não é mais permitido que aqueles sejam simplesmente tomados como a corporificação destes. A título de exemplo, esta nova realidade reflete-se visivelmente na separação entre o orçamento público e as despesas familiares do rei. No que tange à economia, aos poucos, ela vai se livrando das amarras impostas pelos resquícios do feudalismo e pelo mercantilismo. Seguindo o ritmo ditado pelo desenvolvimento capitalista, o plano da reprodução

⁴ O adjetivo *públicos* (*öffentliche*) não se refere, no contexto ora em discussão, a nada relacionado à idéia de *esfera pública* (*Öffentlichkeit*), no sentido habermasiano. Aqui, o adjetivo diz respeito mais precisamente ao Estado ou, quando muito, tem a pretensão de indicar um espaço cujo acesso é franqueado a todos, mas que, todavia, não é ainda norteado por um princípio de comunicação crítica.

material redireciona-se. Não estando mais intrinsecamente ligado, como durante a época feudal, a uma forma doméstica de economia, tal plano passa a integrar um sistema caracterizado pelo intercâmbio de mercadorias. As relações de trabalho também são redimensionadas, assumindo conotação social, uma vez que o trabalhador, já efetivamente liberto de suas obrigações de servo ou inserido em relações mistas de trabalho, passa a vender sua força de trabalho.

De acordo com Habermas, em suma, no capitalismo as relações domésticas de produção não constituem mais o centro catalisador da vida econômica. A privacidade, assim, obtém o sentido positivo de uma interioridade livre e satisfeita. O domínio ditado pela necessidade de sobrevivência não pertence mais ao controle restrito da família: pelo contrário, ele é apropriado socialmente, sob os auspícios do mercado e, portanto, distante da intimidade do lar. A meta da vida pública do burguês gira em torno da defesa dos interesses da sociedade contra o poder centralizador do Estado. A família oferecerá o suporte decisivo para a formação cultural destas pessoas privadas que passarão a pensar publicamente como representantes da burguesia, classe cujos interesses pareciam coincidir com o interesse humano universal. A intimidade do lar, onde os proprietários, livres das contradições do mundo do trabalho, podem elevar-se culturalmente, é o ponto de partida para um novo tipo de privacidade, desta vez voltado ao *uso público da razão*. Sem causar à primeira vista qualquer espécie de paradoxo, ele é base para a duplicação do papel do proprietário, permitindo que este atue, na *esfera pública*,

como cidadão e, na esfera privada, como proprietário propriamente dito. Voltaremos a tratar deste assunto.

Locke

Habermas defende a tese de que Hobbes propõe uma medida relativa à religiosidade que, no transcurso da história das idéias, levará à valorização das convicções privadas, mesmo que esta não tenha sido a intenção premente do autor do *Leviatã*. De qualquer maneira, *opinion*, confinada aos limites da esfera privada, permanece associada à idéia do mero “pré-juízo”, à idéia da opinião sem comprovação.

Na Inglaterra, o termo ganhará conotação mais positiva graças ao pensamento de Locke. Por meio da *Lei da Opinião e Reputação (Law of Opinion and Reputation)*, também conhecida como *Lei Filosófica (Philosophical Law)*, *opinion* livra-se da pecha de ser comparada incondicionalmente a um palpite que tende a levar ao erro. Mais do que isso, a opinião é encarada aqui como um eficiente mecanismo de controle dos vícios e das virtudes na esfera em que impera *o modo de pensar do povo (folkway)*, mais eficiente até do que o controle formal exercido pelo Estado ou pela religião, pouco importando se o sujeito considere uma proposição verdadeira ou supostamente verdadeira.

Do ponto de vista adotado por Habermas, em relação às idéias anteriormente discutidas, há um avanço. Não é vetado o direito de publicidade à opinião, isto é, ela

pode transgredir os limites privados e se tornar pública. Os indivíduos podem publicamente estimar condutas e, quando necessário, censurá-las, mesmo que indiretamente:

De dez mil homens, não haverá um só com força e insensibilidade para poder suportar a censura e o desprezo contínuo do grupo; o homem que fica satisfeito em viver constantemente desacreditado e em desgraça junto àqueles com os quais convive deve ter um temperamento muito estranho e muito diferente do dos outros homens (Locke, 1959, vol. I, p. 479).

Todavia, a *Law of Opinion* não pode ser entendida como uma lei originária da *opinião pública*. Para Locke, a opinião já se refere a uma espécie de consciência privada laica, afastada da conotação religiosa e prejudicial que lhe foi atribuída por Hobbes. Entretanto, não se trata de uma consciência construída por intermédio do raciocínio público. Ela é, na visão de Habermas, pré-discursiva. Sua estrutura baseia-se em um consenso quase natural, em uma força secreta que incita os homens a concordarem irrefletidamente sobre determinados modelos de conduta:

Assim a medida daquilo que se chama de virtude e de vício, e que passa por tal em todo o mundo, é essa aprovação ou esse desprezo, essa estima ou censura que se estabelece por um consentimento secreto e tácito em diferentes sociedades, tribos e assembléias de homens; e, pelos quais, as ações diferentes são estimadas ou desprezadas, segundo os julgamentos, máximas e costumes de cada lugar (Locke, 1959, vol. I, p.477).

Para Habermas, outro fator que distancia a *Lei da Opinião e Reputação* da idéia de *opinião pública* é que essa lei não se ocupa dos negócios do Estado. A

aptidão que os indivíduos privados demonstram para medir vícios e virtudes não se verifica quando o assunto em pauta é a política:

De nenhum modo “Law of opinion” é entendida como lei da opinião pública; pois “opinion” nem resulta da discussão pública – ela obtém, pelo contrário, sua obrigatoriedade “por um consenso secreto e tácito” - nem encontra qualquer aplicação nas leis do Estado, visto que está sempre fundada no “consenso de pessoas privadas que não têm autoridade o bastante para fazer uma lei” (Habermas, 1999, p.164; Habermas, 1984, p.113).

Ao indicar as carências constitutivas que impedem que a *Law of Opinion* ganhe o *status* de uma lei cuja fonte é a *opinião pública*, Habermas, ao mesmo tempo, define seu próprio conceito de *opinião pública*. Como já mencionado, tal conceito refere-se àquela opinião formada por meio de um debate público conduzido por pessoas privadas. Este debate tem funções claramente políticas: pretende fornecer as condições formais para que o processo comunicativo resulte em uma opinião capaz de influenciar racionalmente a política estatal. Um pouco mais adiante, Habermas revela os demais pressupostos que faltam à concepção de Locke para que esta possa ser avaliada no âmbito da *opinião pública*:

Finalmente, “opinion” não está ligada, como “public opinion”, a pressupostos da formação cultural (e da propriedade); cooperar na opinião não exige participação em uma argumentação pública (Räsonnement), mas sim a simples expressão daqueles hábitos que mais tarde se contrapõem diretamente à opinião pública, de modo crítico, como preconceitos (Habermas, 1999, pp. 164-165; Habermas, 1984, p. 113).

O parágrafo anterior é esclarecedor. Ele presta-se a reafirmar, tendo como pano de fundo a discussão a respeito das reflexões de Locke sobre a opinião, as condições imprescindíveis para o despontar da *opinião pública*, de acordo com os parâmetros aceitos por Habermas. Nas palavras do filósofo alemão, o conceito está ligado a *pressupostos de formação cultural (e de propriedade)*: a assertiva formaliza uma relação íntima entre *formação cultural (Bildung)* e *propriedade (Besitz)*. Num primeiro momento, poderíamos tomá-las como condições complementares para o ingresso do indivíduo na *esfera pública*. Todavia, a análise da situação histórica mostra que os termos devem ser tomados praticamente como sinônimos. A propriedade não está simplesmente ao lado da instrução constituindo a base para a *opinião pública*. Antes disso, a posse é condição necessária para a elevação cultural dos indivíduos:

De fato, os dois critérios cobrem de longe os mesmos círculos de pessoas; pois a formação educacional (Schulbildung) é nesta época antes uma consequência do que um pressuposto de um status social que, por sua vez, é primariamente determinado por intermédio de títulos de propriedade (Eigentumstitel). Os estamentos cultos são também os proprietários. O censo, que regula a admissão à esfera pública que funciona politicamente, pode com isso coincidir com o censo relativo ao imposto (Steuerzensus) (...) (Habermas, 1999, p.157; Habermas, 1984, pp.105-106).

Na realidade, a ascensão econômica da burguesia traz consigo um novo modelo de fruição cultural. As artes deixam de ser privilégio das castas aristocráticas e se difundem para um público mais amplo. Nos salões e nos cafés, o novo público reunia-se para, mais do que apenas apreciar a obra artística, discuti-la.

Esta esfera do debate aparentemente estava protegida contra o mundo contraditório da reprodução material da sociedade. Os burgueses e os nobres vão para estes encontros como seres humanos, como representantes de interesses universais. A idéia era obter o consenso acerca da “boa arte” através da prática comunicativa racional. A força desta prática residia no entendimento argumentativo e no convencimento mútuo, em detrimento da verdade apoiada exclusivamente no poder. Habermas pode então identificar nestas características, sob a denominação de *esfera pública literária* (*literarische Öffentlichkeit*), o esboço de uma *esfera pública* politicamente atuante:

Interesses psicológicos conduzem também o raciocínio (Räsonnement) que se inflama nas formações culturais tornadas públicas: na sala de leitura e no teatro, em museus e concertos. Ao mesmo tempo em que a cultura assume a forma de mercadoria e, com isso, desdobra-se propriamente em “cultura” (como algo que afirma existir por causa de sua própria vontade), ela reivindica-se como o objeto próprio da discussão, sobre o qual a subjetividade ligada a um público entende a si mesma. (...) A “cidade” não é apenas o centro da vida econômica da sociedade burguesa; em oposição político-cultural à “corte”, ela designa sobretudo uma primeira esfera pública literária que encontra suas instituições nos coffee-houses, nos salons e nas sociedades de comensais (Tischgesellschaften) (Habermas, 1999, pp. 88-89; Habermas, 1984, pp. 44-45).

Inicialmente, a *esfera pública* limita-se a um espaço caracterizado pelo debate de idéias a respeito de questões culturais. Segundo Habermas, nos salões, já impera aquele tipo de racionalidade comunicativa que servirá posteriormente como parâmetro para definir a forma do processo discursivo que acarretará transformações também no espaço político. A *esfera pública política* (*politische Öffentlichkeit*) é,

dessa forma, um desdobramento histórico de sua similar literária.⁵ A condição para a admissão nesta última era a formação cultural. De fato, oriundo de uma esfera íntima capaz de garantir a sua humanidade, o indivíduo encontrava-se preparado para participar das discussões públicas. Sua privacidade era lapidada de modo a permitir justamente laços sólidos com o público. Esta característica, caso Habermas esteja certo, é própria da nova subjetividade burguesa. Quando há a reordenação da *esfera pública literária*, quando esta se transforma em *esfera pública política*, sem contudo abandonar seu caráter literário, o critério cultural – a *Bildung*- continua a ser o convite de entrada para este mundo “distinto”:

O processo ao longo do qual o público dos indivíduos privados que raciocinam apropria-se da esfera pública regulamentada pelo poder e a estabelece como uma esfera crítica do poder público executa-se como refuncionalização da esfera pública literária, já dotada de instituições do público e de plataformas de discussão. Através desta mediação, o conjunto de experiências da privacidade ligada ao público ingressa também na esfera pública política. A representação dos interesses de uma esfera privatizada da economia de trocas é interpretada com a ajuda de idéias que são despertadas no solo da intimidade da pequena família: aqui, a humanidade tem seu lugar genuíno (...) (Habermas, 1999, p.116; Habermas, 1984, p.68).

Em última instância, a autonomia econômica do proprietário é o fator crucial de suporte para a constituição desta humanidade. Assim, sem maiores exercícios de retórica, é imperioso deixar de uma vez por todas claro que a formação cultural era

⁵ Em *A Esfera pública*, Habermas estabelece a distinção entre *esfera pública literária* e *esfera pública política* baseando-se justamente na diferença dos assuntos enfocados. De maneira bastante sucinta, o filósofo alemão afirma que *falamos de esfera pública política em contraste, por exemplo, com a literária quando a discussão pública lida com objetivos conectados à atividade do Estado* (Habermas, 1997, p.21). De qualquer forma, ambas fazem da discussão crítica pública o seu elemento norteador. É isto que as caracteriza como *esfera pública*

dependente da esfera econômica. A instrução era privilégio dos segmentos sociais mais abastados, afastando concretamente a possibilidade de ascensão cultural das classes ligadas ao trabalho. No entanto, a *esfera pública* é regida, por definição, pelo preceito da universalidade do acesso. A exclusão de certos grupos dar-lhe-ia um sentido de incompletude. Ou melhor, ela deixaria de ser pública, de ser franqueada a todos. Em um contexto desigual, como era o caso da realidade vivida pelas sociedades francesa, inglesa e alemã do final do século XVIII e da primeira metade do século XIX, em que o povo inculto era a maioria absoluta, o grande problema a ser solucionado dizia respeito à garantia de que todos pudessem um dia vir a ser proprietários, superando os obstáculos já consolidados e evitando o surgimento de novos. Mais adiante, analisaremos como o ideário do liberalismo econômico foi utilizado para dar conta desta questão.

Essas digressões de cunho sociológico são importantes por permitirem a indicação, no pensamento de Habermas, dos elementos que, uma vez combinados, darão origem à *esfera pública burguesa*. No campo da história das ideias, Habermas busca um quadro teórico capaz de se apor a esta nova realidade histórica, fornecendo a base para aquilo que virá a ser a sua própria concepção de *esfera pública*. Hobbes e Locke não podem servir como apoio definitivo à *Öffentlichkeit* habermasiana. Nas reflexões desenvolvidas por estes dois autores, o conceito de *opinião pública*, no sentido normativo proposto por Habermas, ainda não ocupa qualquer espaço.

Apesar disto, para Habermas, Hobbes é importante por fracionar de um modo até certo ponto preciso o público, ligado à autoridade inquestionável do soberano, e

o privado, segmento destinado à opinião e à crença dos súditos. Não podemos nos esquecer de que a *opinião pública* é fruto de uma nova experiência relativa à privacidade. Obviamente, Hobbes não chega a formular os traços distintivos deste novo tipo de experiência. Não obstante, ao reservar um espaço para a vida privada, ainda que de forma negativa, o pensamento hobbesiano traz em si, segundo a interpretação liberal de Habermas, a indicação de uma tendência que culminará na valorização das convicções privadas. Locke, por sua vez, é merecedor de um papel de destaque em virtude de ter concebido a noção de *opinion* sob uma nova perspectiva, desta feita distante do veredicto do mero palpite infundado. Para Locke, a opinião, construída a partir de um consenso tácito, sem discussão pública, é eficiente na identificação de vícios e virtudes. No entanto, ela é incapaz de tratar de assuntos políticos. Em síntese, além de incompletas, as propostas apresentadas por Hobbes e Locke são excessivamente tímidas para fundamentar o conceito habermasiano de *esfera pública*.

Bayle

Antes de debater as idéias dos fisiocratas e as de Rousseau, Habermas menciona Bayle. Contemporâneo de Locke, Bayle transforma a *Law of Opinion* em *Régime de la Critique*. Nesta perspectiva, acreditava-se que a verdade pudesse ser esclarecida pela discussão pública comandada pelos críticos. O exercício da crítica seria implacável contra todos os domínios em que imperava a *opinion*,

independentemente de sua configuração. Todavia, Bayle reduzia este esforço crítico a algo estritamente privado, não acarretando qualquer consequência ao poder público estabelecido. Isto é, o debate público entre os críticos deveria girar em torno de assuntos considerados privados.

É desnecessário dizer que a opinião dos críticos não pode reivindicar o título de *opinião pública*. O simples fato de o *Régime de la Critique* excluir de antemão a discussão a respeito de assuntos relativos ao Estado, ou seja, assuntos de interesse público, é mais do que suficiente para barrar qualquer pretensão neste sentido. Para Bayle, a crítica, quando invade o domínio da política, assume as feições da mera panfletagem.

Dando prosseguimento a esta linha de argumentação, de acordo com Habermas, antes que o termo *opinion* desemboque finalmente no conceito de *public opinion*, ele passa, no curso de sua transformação, pela idéia de *public spirit*. Esta idéia, em seus contornos mais evoluídos, possui já um sentido político, portanto, público. Grosso modo, trata-se da ação crítica do povo esclarecido, sob a liderança da oposição, contra a corrupção dos detentores do poder. Embora pressuponha a exposição pública de argumentos, mediante o instrumento da imprensa política, o *public spirit* preserva, todavia, traços de não-mediação discursiva, certamente uma herança do pensamento de Locke. O *espírito público* aposta todas as suas fichas na infalibilidade do senso comum do povo. A massa possuiria um sentimento inato que a capacitaria para discernir com precisão sem igual o correto. Esta capacidade qualificaria o povo a participar da gestão do Estado.

A opinião do povo, fruto de um senso natural para o justo e o correto, deve, dessa forma, ser levada em consideração. A exposição pública desta opinião tem exatamente o objetivo de conquistar o espaço político que cabe por direito ao povo. Aqui, de uma forma um tanto quanto confusa, temos a união de características associadas diretamente ao conceito habermasiano de *opinião pública* – como, por exemplo, a discussão pública de idéias acerca da política – com outras que em absolutamente nada lhe dizem respeito – como o ideal de que o povo, com base em uma inclinação natural, possa chegar à verdade sem a necessidade de qualquer tipo de mediação, isto é, sem a necessidade de debates públicos.

Burke

No juízo de Habermas, é Edmund Burke, com sua idéia de *general opinion*, quem consegue desfazer a confusão anteriormente mencionada, dando contornos definitivos, na língua inglesa, ao conceito de *opinião pública*:

A opinião do público que raciocina não é mais simplesmente opinion, não nasce de uma mera inclinação, mas sim da reflexão privada sobre os negócios públicos e a discussão pública deles: “Em um país livre”, escreve Burke poucos meses mais tarde, “todo homem pensa que todas as questões públicas lhe concernem; que ele tem o direito de formar e de dar uma opinião sobre elas. Eles as peneiram, examinam e discutem. Eles são curiosos, ávidos, atentos e ciumentos; e, fazendo de tais assuntos o objeto diário de seus pensamentos e descobertas, um grande número adquire um conhecimento altamente aceitável deles e alguns até um conhecimento bastante considerável... Enquanto isso, em outros países, só os homens chamados por ofício a eles e que têm muitos cuidados ou preocupações com assuntos públicos, e sem que ousem confrontar a força de suas opiniões com outros,

uma habilidade dessa espécie é extremamente rara em qualquer estação da vida. Em países livres, com freqüência se encontra mais sabedoria pública e sagacidade real em lojas e manufaturas do que em gabinetes de príncipes em países nos quais ninguém ousa ter uma opinião antes que ela venha de cima. Toda a vossa importância depende, portanto, de um uso constante, discreto, de vossa própria razão”. Logo a seguir, a “opinion general” de Burke, em paralelismo com “public spirit”, recebe o nome de “public opinion”: o Oxford Dictionary dá, em 1781, a primeira prova a favor disto. (Habermas, 1999, pp. 167-168; Habermas, 1984, pp. 116-117).

Na Inglaterra, a transição completa-se. A opinião do povo não mais se resume, como outrora, a uma simples inclinação natural. Da mesma forma, deixa de estar inexoravelmente associada ao mero palpite infundado. Agora, a *opinion*, ou melhor, *general opinion*, deve ser encarada como fruto de uma reflexão privada sobre assuntos de interesse coletivo, complementada com a posterior discussão pública acerca destes. Como se não bastasse, a opinião do povo também se valoriza como veículo da soberania legislativa, como fonte legitimadora do Parlamento. Burke dá o tom do fator que deve conduzir o processo de formação da *opinião pública*: ela deve resultar do uso autônomo da razão.

Se comparadas às de Hobbes, Locke e Bayle, as idéias de Burke são as que mais próximas estão da concepção habermasiana de *Öffentlichkeit*. De qualquer forma, Burke não sistematiza um modelo acabado de *esfera pública* nos moldes do requerido por Habermas. Por exemplo, o autor não precisa as condições em que a *opinião pública* pode ser isolada como a portadora do interesse universal. No caso presente, sua preocupação parece ser muito mais política do que propriamente filosófica.

Os Fisiocratas

Na França, a palavra *opinion publique* surge na metade do século XVIII. Contudo, o seu sentido permanece associado à noção de *opinion*, ou seja, à idéia da opinião que floresce à margem do debate crítico. Nesta época, o conceito era tratado tanto positivamente, como no caso de Rousseau, nas palavras de Habermas, ardoroso defensor do bom senso popular inato, quanto negativamente, como nas críticas ideológicas dos enciclopedistas, cujo principal objetivo era decompor e revelar a natureza fraudulenta da opinião.

Opinion publique passa a referir-se à opinião que ganha corpo por intermédio da discussão pública quando o conceito é apropriado pelos fisiocratas. Estes o tomam como a opinião do *público esclarecido*. Superando a oposição estabelecida entre opinião e crítica, os fisiocratas sustentavam que, por meio dos canais de debate público, a opinião poderia ser lapidada até se converter de fato em opinião verdadeira. Logo, o conceito traz em si aquele momento de crítica, fator essencial para a valorização da opinião com vistas à sua aspiração à verdade.

No entendimento de Habermas, esta atitude crítica dos fisiocratas é entretanto no mínimo dúbia. Mesmo sendo historicamente os primeiros a afirmar a autonomia legislativa da sociedade civil em relação às medidas intervencionistas do Estado, em nenhum momento chegam a formular qualquer espécie de contestação ao poder absoluto. Pelo contrário, a função da opinião do *público esclarecido* seria fornecer

alternativas políticas ao déspota, revelando o melhor caminho a ser seguido. Caberia ao soberano, em benefício do próprio poder e em nome da prosperidade da nação, pôr tais alternativas em prática:

Com esta teoria da dupla autoridade, da opinião pública e do príncipe, da “ratio” e “voluntas”, os fisiocratas interpretam a posição do público que raciocina politicamente ainda dentro dos limites do regime existente. Enquanto os ingleses contemporâneos entendiam o “public spirit” como uma instância que pode obrigar o legislador à legitimação, na França, o isolamento da sociedade em relação ao Estado ainda continua no fato de que nas cabeças destes intelectuais a função crítica da opinião pública permanece rigorosamente separada da legislativa. Não obstante, neste primeiro conceito de opinião pública, já entra a idéia específica de uma esfera pública funcionando politicamente (Habermas, 1999, p.169; Habermas, 1984, p.118).

Se os fisiocratas pensam a *esfera pública* como o domínio voltado para a exposição das idéias políticas do público pensante, em contrapartida, não a colocam, como seria de supor, em posição de conflito com o poder originário da vontade do rei. Não se trabalha com a hipótese de superação do estado vigente, muito menos com a possibilidade de implantação de uma ordem burguesa, com suas instituições democráticas “racionalmente” fundadas, capazes de garantir a expressão do interesse universal. A *opinion publique*, para os fisiocratas, deveria agir em consonância com o poder absoluto. A legitimidade do soberano não é posta em xeque. O rei é visto como o condutor natural da nação. Neste sentido, a opinião do *público esclarecido* tem a tarefa de auxiliá-lo na realização deste desígnio, interpretando e revelando as leis da natureza.

Para Habermas, os fisiocratas propunham *opinion publique* sem democracia. Obviamente, quando propõem que o rei leve em consideração as interpretações das pessoas cultas, na verdade estão propondo a racionalização do poder. Todavia, o processo não é completo. Aqui, *a máxima do absolutismo, “auctoritas facit legem”, é posta sem efeito; porém, a sua inversão ainda não se ratificou* (Habermas, 1999, p.170; Habermas, 1984, p.119). Em outros termos, os fisiocratas não vislumbram a passagem do regime absolutista para o democrático, fundamentado em instituições legais e representativas. A racionalidade da *opinion publique* deve servir tão-somente como uma espécie de órgão consultivo, sem ameaçar a estrutura de poder formalmente consolidada.

A relação até certo ponto contraditória entre a opinião que emana do *público esclarecido* e o poder absoluto deve ser compreendida no interior de um contexto marcado pela luta em prol da preservação de interesses tradicionais, numa sociedade que avançava a passos rápidos em direção à consolidação do modo de produção capitalista. Ignorando as transformações em curso, inclusive na esfera do trabalho, os fisiocratas insistiam na defesa da atividade agrícola como a única forma de trabalho produtivo. A agricultura faria parte de uma ordem natural que deveria ser a todo custo protegida. O papel de protetor seria desempenhado pelo soberano, devidamente orientado pela *opinion publique*.

A opinião do *público esclarecido* deve legitimar o poder real, dando-lhe feições de racionalidade. Em contrapartida, o rei deve defender os interesses econômicos da classe que lhe dá sustentação. Nos termos propostos por Habermas,

não é difícil identificar quais os motivos que levam a proposta de *esfera pública* dos fisiocratas a ser encarada como uma imagem ainda deturpada da idéia de *Öffentlichkeit*.

Rousseau

Dentre os autores trabalhados até o presente momento, uma posição de destaque deve ser destinada a Rousseau, pois ele é o responsável direto pela introdução de um dado de fundamental importância: a opinião, em sua vertente pública, já está, nas reflexões deste filósofo, teoricamente ligada de um modo indissociável à formação da *volonté générale*, ou seja, da vontade comum do povo reunido, na qual os interesses particulares são suprimidos.

Não resta dúvida de que exatamente a construção da *vontade geral* seja o ponto que tenha levado Habermas a recorrer a Rousseau. O conceito de *esfera pública* delineado pelo filósofo alemão pressupõe, entre suas características constitutivas, a possibilidade de identificação e de ascensão do interesse geral, daquele interesse que, independente de variantes sociais, diz respeito a todos os homens. Todavia, os fundamentos do pensamento de Rousseau não correspondem aos de Habermas. Se ambos concordam ao eleger a *vontade geral* como base para a sociedade democrática, divergem porém quanto aos pressupostos garantidores do processo apto a produzir esta vontade.

Antes de tudo, Rousseau concebe sua idéia de *esfera pública*, da qual emanaria a vontade universal, sobre um modelo de sociedade transcendente ao burguês. Na verdade, o autor de *Do Contrato Social* vislumbra uma ordem civil em que seja possível preservar a igualdade e a liberdade verificadas no estado de natureza. Isto não significa que Rousseau pretenda restabelecer a liberdade natural irrestrita, instintivamente alimentada. A sua intenção é implantar uma forma de liberdade convencional que garanta existência plena a todos os indivíduos.

Ao contrário do que afirma Habermas, Rousseau não deseja simplesmente *reinstaurar, no “estado de sociedade”, uma “ordre naturel”* (Habermas, 1999, p. 170; Habermas, 1984, p.119). Associada à busca desenfreada pela realização dos interesses egoístas comandantes da ação instintiva do homem, tal “*ordre naturel*” não pode resistir intocada ao estabelecimento do estado civil, no qual tem lugar a verdadeira moralidade humana, impondo a predominância da razão em relação aos impulsos de nossa espécie:

A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança muito notável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça, e dando a suas ações a moralidade que antes faltava. Somente então, com a voz do dever sucedendo ao impulso físico e o direito ao apetite, o homem, que até aí levava em consideração apenas a si mesmo, vê-se forçado a agir segundo outros princípios, e a consultar sua razão antes de escutar suas inclinações (Rousseau, 1964, p. 364).

Embora parta da constatação de que os homens, nascidos livres, encontram-se por toda a parte aprisionados, *Do Contrato Social* não se atém, a partir de uma descrição factual, a uma análise pormenorizada das causas responsáveis por esta

decadência. O livro de Rousseau objetiva, sobretudo, apresentar uma proposta de como a sociedade deveria se organizar para superar uma realidade que contraria a própria natureza humana. Dito de outra forma, ocorrida a passagem do estado de natureza para o estado societário, convém estabelecer sob quais condições é permitido operar de forma legítima a transformação da liberdade natural em convencional. A preocupação fundamental de Rousseau é dar conta da construção de uma concepção de socialização que, mesmo privando os homens de muitas das vantagens usufruídas durante a vigência do estado de natureza, garanta outras que sejam suficientes para transformá-los finalmente em senhores de seu próprio destino.

Com os olhos voltados para o século XVIII, Rousseau denuncia as mazelas trazidas pela ordem civil em vigor, responsável pela situação de desigualdade e de desamparo em que vive o homem moderno. A concretização da felicidade, somente alcançável na vida social, dependeria da correção de determinados desvios. Para isso, a sociedade teria de estar baseada numa harmonia civil absoluta, por meio da qual o ser humano seria reconhecido de maneira equânime. De acordo com Rousseau, a ordem social *é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Não obstante, este direito não se origina da natureza; ele está, portanto, fundado em convenções. Trata-se de saber quais são essas convenções* (Rousseau, 1964, p. 352).

Não irá demorar muito para que seja revelada a essência destas convenções e conseqüentemente as condições que necessitam ser satisfeitas para promover o florescimento de uma organização social justa:

“Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um unindo-se a todos somente obedece, todavia, a si mesmo e permanece tão livre quanto antes”. Tal é o problema fundamental para o qual o contrato social dá a solução. As cláusulas desse contrato são de tal forma determinadas pela natureza do ato que a menor modificação as tornaria vãs e de efeito nulo; de sorte que, embora talvez jamais formalmente enunciadas, são em toda a parte as mesmas, tacitamente mantidas e reconhecidas; até que, violando-se o pacto social, cada um volta a seus primeiros direitos e recupera sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara a aquela. Essas cláusulas, bem entendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda, pois, em primeiro lugar, cada um dando-se por inteiro, a condição é igual para todos, e, sendo a condição idêntica para todos, ninguém tem o interesse de torná-la onerosa aos outros. Ademais, fazendo-se a alienação sem reservas, a união é tão perfeita quanto possível e a nenhum associado restará algo mais a reclamar, porque, se restassem alguns direitos aos particulares, como não haveria superior comum que pudesse decidir entre eles e o público, cada qual sendo em certo ponto seu próprio juiz pretenderia sê-lo de todos; o estado de natureza subsistiria e a associação tornar-se-ia necessariamente tirânica e vã (Rousseau, 1964, pp.360-361).

O estabelecimento do *pacto social* confunde-se com o próprio ato de fundação da sociedade. Ele apenas mostra quais são as diretrizes orientadoras da vida submetida a padrões coletivos, subjugando os impulsos naturais da criatura individual. O pacto não deve ser entendido como o resultado de determinada ação social concretamente desenvolvida. A compreensão de seu significado impõe que o tratemos abstratamente como uma convenção primeira, da qual todas as outras

decorrem. Fora do pacto, isto é, fora da sociedade, há, em tese, apenas a possibilidade de retorno à natureza.

Não podemos perder de vista que Rousseau trabalha num plano teórico, num plano eminentemente prescritivo. Uma vez articuladas, as idéias de *pacte social* e de *volonté générale* formam o corpo de seu conceito de sociedade, daquela ordem social que acredita ser capaz de restituir ao homem sua liberdade.⁶ É óbvio que, historicamente contextualizada, sua proposta constitui uma incisiva crítica à sociedade moderna. Rousseau não aceita a autonomia privada do sujeito, associada à posse de propriedades, como ponto de partida para a elevação de um todo moral. Pelo contrário, o pacto pressupõe uma nova concepção de autonomia, segundo a qual, ao abrir mão de seus direitos particulares, o indivíduo renasce, em sua máxima potencialidade, no público:

Enfim, cada um dando-se a todos não se dá a ninguém e, não havendo um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si próprio, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e maior força para conservar o que se tem. Portanto, se se separar do pacto social o que não pertence à sua essência, ver-se-á que ele se reduz aos seguintes termos: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral, e recebemos, como corpo, cada membro como parte indivisível do todo (Rousseau, 1964, p.361).

Ainda no capítulo VI do livro primeiro de *Do Contrato Social*, Rousseau nos fornece maiores esclarecimentos a respeito de sua concepção de autonomia:

⁶ Não se trata da restituição da liberdade natural, mas sim da promoção de uma verdadeira forma de liberdade convencional, uma espécie de sucedânea necessária daquela liberdade que reinou absoluta durante a vigência do estado de natureza. Para Rousseau, as sociedades até então constituídas nada mais fizeram do que substituir a liberdade natural ilimitada pela dominação desenfreada. Destarte, é mister reconstruí-las.

No mesmo instante, no lugar da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos são os votos da assembléia, o qual recebe deste mesmo ato sua unidade, seu “eu” comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública que se forma assim pela união de todas as outras antigamente recebia o nome de “cidade”, e hoje o de “república” ou de “corpo político”, o qual é chamado por seus membros de “Estado” quando passivo, “Soberano” quando ativo, e “Potência” (“Puissance”) quando comparado com seus semelhantes. Com relação aos associados, eles recebem coletivamente o nome de “povo” e, em particular, se chamam, como participantes da autoridade soberana, “Cidadãos”, e, submetidos à lei do Estado, “Súditos” (Rousseau, 1964, pp. 361-362).

Em síntese, na perspectiva de Habermas, Rousseau, a despeito da inegável importância e originalidade de sua idéia de soberania, ao abrir mão da autonomia privada dos indivíduos, comete um equívoco crasso, acarretando a recusa imediata do *pacto social*. A concepção habermasiana de *esfera pública* tem como pressuposto a posse privada. Sem ela, o conceito de *opinião pública* torna-se incompreensível. A racionalidade comunicativa de Habermas é assim totalmente dependente da individualidade que se origina na esfera em que os interesses particulares dos sujeitos dão o tom. Por sua vez, Rousseau nem sequer admite a hipótese de uma organização efetivamente racional da vida humana fora dos limites firmados pelo *pacto social*. A autonomia privada dos indivíduos, baseada na posse de propriedades, significa a ausência de liberdade, a dominação egoísta dos mais fracos pelos mais fortes, enfim, um déficit incorrigível de moralidade.

De acordo com Habermas, Rousseau teria identificado a causa da falta de liberdade na corrupção daquele estado em que os homens podiam realizar a sua

natureza. Com o advento da sociedade, teria havido uma fragmentação nefasta do ser humano em *homme* e em *citoyen*. Diante de tal quadro, o objetivo do contrato social não seria outro senão promover novamente a unidade natural, fazendo com que o homem renascesse no cidadão. A interpretação habermasiana não deixa margem para dúvidas: o modelo do homem rousseauiano seria aquele do estado de natureza, dominado pela ação dos instintos. No nosso entendimento, Habermas confunde a crítica de Rousseau à forma como o progresso civilizatório tomava corpo com uma suposta negação da civilização como tal:

A causa inicial da auto-alienação (Selbstentfremdung) reside no progresso civilizatório. O genial truque do “contrat social” deveria curar esta ruptura (Riß): cada um subordina sua pessoa, suas posses e todos os seus direitos à comunidade para, com a mediação da vontade comum (Gemeinwillens), participar nos direitos e deveres de todos. O pacto social exige uma transmissão sem reserva: o homme ressurge no citoyen. Rousseau desenvolve a idéia não-burguesa de uma penetrante sociedade política em que a esfera privada autônoma, a sociedade burguesa emancipada do Estado, não tem lugar. A sua base não está excetuada disso: a propriedade é privada e pública ao mesmo tempo, exatamente como se cada cidadão, como partícipe da vontade comum, só tivesse a si mesmo como súdito (Habermas, 1999, pp. 170–171; Habermas, 1984, p. 119).

A partir do equívoco anteriormente mencionado, Habermas não enxerga maiores problemas em sustentar que a sociedade concebida por Rousseau, na qual não há espaço para a autonomia privada dos proprietários, estaria alicerçada sobre uma espécie de instinto da humanidade, preservado, ainda que recôndito, mesmo com a passagem do estado de natureza para o societário. O pacto rousseauiano seria assim capaz de trazê-lo novamente à tona:

Por conseguinte, a vontade comum não surge da concorrência dos interesses privados; uma tal “volonté de tous” corresponderia ao modelo liberal, que, sob o pressuposto da autonomia privada, supera (aufhebt) o modelo do “contrat social”. A “volonté générale”, garantia de um restabelecimento do estado de natureza sob as condições do estado de sociedade, ergue-se antes como uma espécie de instinto da humanidade introduzido a partir deste salvadoramente naquele (Habermas, 1999, p.171; Habermas, 1984, pp. 119-120).

Rousseau propõe a autonomia democrática do público. A *vontade geral* deve soberanamente comandar o destino do Estado, sem qualquer poder intermediário.⁷ Aqui, a prioridade de Habermas passa a ser a explicação do processo pelo qual esta vontade é formada. Para ele, na teoria apresentada por Rousseau, é simplesmente inconcebível que a *vontade geral* seja construída mediante o raciocínio público. Pelo contrário, seria consequência de uma força instintiva à qual, mais cedo ou mais tarde, de bom ou mau grado, todos os homens estariam submetidos.

Na opinião de Habermas, para se revelar, a *vontade geral* rousseauiana dispensaria as intermináveis discussões públicas, nas quais o peso da argumentação retórica impediria a participação dos homens simples, daqueles que, desprovidos de *Bildung* e de *Besitz*, seriam conduzidos tão-somente pela força do bom senso inato. Longos debates nada mais fariam do que desencadear o desenvolvimento de interesses particulares. Aliás, ainda de acordo com a interpretação habermasiana, a opinião do *público esclarecido* seria vista por Rousseau a partir de um ponto de vista negativo: sua ação seria corruptora. Essa opinião seria a verdadeira promotora da

⁷ O único poder presente na concepção de Rousseau é o Legislativo, exercido diretamente pelo povo. Os outros não passariam de emanações deste poder originário.

desigualdade, submetendo um grupo ao poder de outro. Suas leis simplesmente expressariam a vontade de camadas sociais específicas, em detrimento da vontade do povo, que permaneceria arraigada nos usos e costumes:

A “Law of Opinion” de Locke torna-se soberana mediante o “contrat social” de Rousseau. A opinião não-pública, sob o título de uma outra opinion publique, é alçada a único legislador, precisamente com a eliminação da esfera pública do público que raciocina. O procedimento legislativo que Rousseau prevê não deixa dúvida quanto a isso. Bastaria o bom entendimento humano (bon sens) para perceber o bem comum. Os homens simples, quiçá ingênuos, só iriam ficar irritados com as sutilezas políticas da discussão pública; longos debates dariam impulso a interesses particulares. À harmonia das assembléias, Rousseau contrapõe as perigosas pretensões dos oradores bem falantes. A “volonté générale” é antes um consenso dos corações do que dos argumentos (Habermas, 1999, p. 171; Habermas 1984, p. 120).

Nunca é demais insistir que, da mesma forma que não se opõe à vida em sociedade, ou melhor, não é um aficionado pelo estado de natureza, Rousseau não se insurge contra o *esclarecimento* como tal. Na verdade, o autor de *Do Contrato Social* apenas impõe uma condição para o seu estabelecimento: a transformação social do homem, associada a um consenso coletivo no que concerne aos interesses comuns. Socializados como um único corpo, dotado de uma única vontade, os homens, como seres racionais, são capazes de identificar aquilo que corresponde aos anseios do público, assim como os proprietários são aptos a reconhecer, nos limites da sociedade burguesa, os elementos necessários para o fortalecimento de sua autonomia privada. A *vontade geral* não resulta necessariamente de uma disputa discursiva em torno do melhor argumento. Moldados em torno da privacidade dos

indivíduos, os argumentos tornados públicos, via de regra, serão divergentes, tornando obrigatório o recurso a um mecanismo que permita torná-los consensuais. Caso levemos em consideração a hipótese da ausência deste tipo de privacidade, a lógica é modificada.

Rousseau acredita que o interesse público floresça à medida que o liame social, isto é, o *pacto* fundador da sociedade, seja preservado incólume. Rompida a plena igualdade, inevitavelmente o interesse particular coloca-se acima do público. Nem mesmo a tese da duplicação do indivíduo em proprietário e em cidadão serviria para reverter tal tragédia. A *volonté générale* rousseauiana é o reflexo direto do processo de socialização anteriormente descrito. Para Habermas, a *vontade geral* é acima de tudo uma verdade processual. Invertendo os papéis, caso Rousseau se pusesse a analisar a perspectiva habermasiana, certamente a tomaria como um contra-senso:

Um Estado assim governado – isto é, segundo o pacto social – necessita de muito poucas leis e, à medida que é necessário promulgar outras novas, esta necessidade reconhece-se universalmente. O primeiro que as propuser não fará mais do que dizer o que todos já sentiram, e não é questão nem de briga nem de eloqüência transformar em lei o que cada um já resolveu fazer, desde que esteja convencido de que os outros farão o mesmo. (...) Mas quando o laço social começa a afrouxar e o Estado a enfraquecer; quando os interesses particulares começam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir na grande, o interesse comum altera-se e encontra opositores, a unanimidade não reina mais nos votos, a vontade geral não é mais a vontade de todos, elevam-se contradições, debates, e o melhor conselho não é aprovado sem disputas. Enfim, quando o Estado, próximo de sua ruína, subsiste apenas por uma forma ilusória e vã, quando o vínculo social é rompido em todos os corações, quando o mais vil interesse vangloria-se atrevidamente com o nome sagrado do bem público; então a vontade geral emudece; todos, guiados por motivos secretos, já não mais opinam como Cidadãos,

como se o Estado jamais tivesse existido, e se fazem passar falsamente sob o nome de leis decretos iníquos cujo único objetivo é o interesse particular (Rousseau, 1964, pp.437-438).

A crítica de Habermas a Rousseau concentra-se basicamente em dois pontos. O primeiro deles diz respeito ao fato de Rousseau, ao teorizar acerca da sociedade ideal, não ter recorrido aos cânones do modelo liberal. A autonomia privada burguesa, suporte da concepção habermasiana de *esfera pública*, não pode ser abarcada pela idéia de *pacto social*. No lugar desta autonomia privada, Rousseau pensa em termos de autonomia do público. Estreitamente associado ao primeiro, o segundo ponto relaciona-se à suposta ação de uma incontrolável força instintiva, à margem da razão, no pensamento de Rousseau. Na realidade, mais do que este pretense irracionalismo, o que incomoda Habermas é a ausência daquilo que ele entende ser o processo argumentativo por excelência: a discussão crítica que toma forma no modelo liberal de *esfera pública*. Com efeito, este tipo de argumentação é completamente dependente da autonomia privada burguesa, da liberdade de ação dos proprietários. É por intermédio deste processo comunicativo que, na visão de Habermas, a racionalidade, o consenso advindo do debate público de idéias, respeitados os seus pressupostos, pode passar a ditar os rumos da vida social.

Decerto, quando trata da *vontade geral*, Rousseau não abre mão da realização social da razão. A questão é que esta racionalidade está inserida em um contexto diverso do pensado por Habermas. O *pacto social* - o “ato” fundador da ordem que se organiza conscientemente, deixando para trás o estado de natureza - fundamenta-

se na autonomia do público. Nos momentos em que, como *citoyen*, isto é, como membro ativo do corpo político, o indivíduo participa das assembleias, ele está lá justamente para defender o interesse geral, o alicerce sobre o qual a sociedade surge e se consolida. Ao fazê-lo, o cidadão não está apenas referendando aquilo que é previamente decidido por uma força que, em certo sentido, foge-lhe ao controle; pelo contrário, está zelando pela sua própria autonomia. Por definição, inscrita nos usos e costumes, a *vontade geral* não pode atentar contra o indivíduo, pois caso o fizesse estaria atentando contra a integridade da sociedade.

À luz do pensamento de Habermas, a *volonté générale* de Rousseau não pode, sob nenhuma hipótese, exprimir-se por intermédio da *opinião pública*. De acordo com o filósofo alemão, ao desqualificar o processo argumentativo como instrumento fundamental para construir a vontade do povo, Rousseau simultaneamente exclui a possibilidade de lidar, em sua própria teoria, com o conceito de *opinião pública*. A idéia de democracia de Rousseau estaria fundamentada no domínio da *opinião não-pública*. No vocabulário habermasiano, o termo é concebido muito mais para indicar uma ausência do que para se referir a um atributo específico: trata-se da opinião que é formada sem a mediação de um processo de discussão pública, racionalmente conduzido, no qual o único critério razoável a comandar a formação da vontade é a força do argumento mais bem exposto.

A *opinião não-pública* não é fruto do raciocínio público, mas sim de um mero processo aclamativo. Neste sentido, para Habermas, o sistema de legitimação pensado por Rousseau seria mais adequado a um outro período histórico; o modo

como ele concebe a *esfera pública* seria mais adequado à Idade Média, em que predominaria uma forma de *esfera pública aclamativa*, à qual Habermas dá o nome de *publicidade representativa (repräsentative Öffentlichkeit)*, do que propriamente a uma época de emancipação da subjetividade.⁸ Porém, e este é um detalhe que deve ser ressaltado, Rousseau propõe o domínio do público: reunido em assembléia, este é capaz de identificar o bem universal. Habermas reconhece a importância, na história das idéias, de tal proposição. De fato, a idéia da soberania do povo como portadora da *vontade geral* seria em si democrática. O problema estaria em Rousseau não a associar ao processo argumentativo. Pelo contrário, ele teria buscado afastá-la cada vez mais de qualquer tipo de relação com o debate público de idéias:

Uma democracia direta exige a presença real do soberano. A “volonté générale” como “corpus mysticum” está ligada ao “corpus physicum” do povo (Volkes) unânime reunido. A idéia do plebiscito contínuo é concebida por Rousseau no quadro da pólis grega: lá, o povo estava como que reunido sem interrupção na praça; assim, aos olhos de Rousseau, também a “place publique” torna-se fundamento da constituição. É a partir desta que a “opinion publique” recebe seu atributo; portanto, dos cidadãos reunidos para a aclamação e não do raciocínio público de um “public éclairé” (Habermas, 1999, p.173; Habermas, 1984, p.121-122).

Dos bons costumes, reflexo de um processo de socialização voltado sem rodeios ou artifícios comunicativos ao interesse público, fato que Habermas

⁸ Para Habermas, durante a alta Idade Média, já é possível identificar em alguns dos atributos do senhor um caráter público. A materialização do poder do príncipe depende de sua representação pública. A grandiosidade da posição necessita da anuência dos súditos. A representatividade do soberano deve ser tomada, todavia, como o marco do reconhecimento de um *status* intransferível e não como o indicativo da existência de uma *esfera pública* atuante, de um setor social fundado em um modelo de *publicidade crítica*.

desconsidera, surgem as boas opiniões, as “opiniões verdadeiramente esclarecidas”. Às vezes, estas tendem, em virtude da maléfica influência dos instintos egoístas, a se deteriorar. Para evitar tal processo, Rousseau concebe a figura do *censeur*, cuja função seria justamente administrar a *opinion publique*, ou seja, preservar o povo dentro dos limites do espírito que comandou a sua fundação:

A opinião pública é a espécie de lei cujo ministro é o censor, que, a exemplo do príncipe, somente a aplica aos casos particulares. Longe, pois, de ser o árbitro da opinião do povo, o tribunal censório é apenas seu declarador e, logo se afaste disso, suas considerações tornam-se vãs e sem efeito. (...) Reformai as opiniões dos homens e seus costumes depurar-se-ão por si mesmos. Ama-se sempre o que é belo ou o que é julgado como tal, mas é neste julgamento que surge o equívoco; portanto, é necessário regulá-lo. Quem julga os costumes julga a honra, e quem julga a honra busca sua lei na opinião. As opiniões de um povo nascem de sua constituição. (...) A censura preserva os costumes, impedindo as opiniões de se corromperem, conservando sua justiça mediante aplicações sábias, fixando-os, às vezes, quando se mostrarem incertos (Rousseau, 1964, pp. 458-459).

Na teoria rousseauniana, o censor complementa o trabalho iniciado pelo *législateur*. Responsável pelo estabelecimento das convenções que orientam a vida social humana, o legislador tem de ser, por definição, um homem extraordinário, alguém que consiga antecipadamente enxergar com perfeição o processo de socialização ideal que deve comandar a transformação dos indivíduos. O legislador conhece aquilo que o povo ainda ignora. A existência deste indivíduo de natureza superior, ou seja, consciente das vantagens da vida numa sociedade que se baseia exclusivamente em fins coletivos, é uma suposição teoricamente necessária. Graças a ela, Rousseau pode vislumbrar não apenas a passagem do estado de natureza para

o civil, mas também e principalmente o surgimento de uma ordem social justa, na qual a alienação não ocupa lugar:

Os sábios que quisessem falar ao vulgo na linguagem deste, em lugar de sua própria linguagem, não seriam compreendidos, uma vez que há inúmeras idéias impossíveis de se traduzir para língua do povo. Os pontos de vista muito gerais e os objetivos muito distantes encontram-se da mesma forma longe de seu alcance; cada indivíduo, não discernindo outro plano de governo senão aquele que se relaciona com seu interesse particular, dificilmente percebe as vantagens que pode tirar das contínuas privações que as boas leis lhe impõem. Para que um povo nascente possa experimentar as sãs máximas da política e seguir as regras fundamentais da razão de Estado, seria necessário que o efeito pudesse tornar-se a causa, que o espírito social que deve ser a obra da instituição presidisse a própria instituição, que os homens fossem antes das leis o que deveriam tornar-se depois delas. Desse modo, pois, o Legislador, não podendo empregar nem a força nem o raciocínio, recorre necessariamente a uma autoridade de outra ordem, que possa conduzir sem violência e persuadir sem convencer (Rousseau, 1964, p. 383).

O conformar-se às convenções propostas pelo legislador não significa a submissão passiva do povo. Pelo contrário, os indivíduos somente decidem viver nesta sociedade porque concluem que as vantagens serão maiores do que aquelas encontradas no estado de natureza. Alimentado pelo espírito público, o legislador conhece quais são os interesses da *vontade geral*. Por mais paradoxal que possa parecer, ele já age em nome desta vontade. Se assim não fosse, legitimamente, o povo poderia recusar-se a segui-lo, assim como poderá fazê-lo no futuro caso o pacto não mais se coadune com a *volonté générale*. Concretizada esta hipótese, o povo passará a se esforçar para reconstruir a sociedade, novamente com os olhos voltados para o bem público. A partir da exposição deste quadro é lícito concluir

que, no modelo de sociedade rousseauiano, a função do público, ao contrário do que afirma Habermas, não é meramente aclamadora.

Para finalizar, no debate levado a efeito na França sobre a questão da *esfera pública*, teríamos, de acordo com Habermas, uma situação curiosa: de um lado, os fisiocratas, com sua idéia de uma *esfera pública* politicamente atuante, orientada pela argumentação crítica, porém sem qualquer vínculo com a democracia; de outro, Rousseau, proponente da autodeterminação democrática do público, todavia inimigo incorrigível do processo discursivo. *Os fisiocratas recomendam o absolutismo complementado por uma esfera pública criticamente atuante; Rousseau deseja democracia sem discussão pública – e os dois lados reivindicam o mesmo título: opinion publique* (Habermas, 1999, p. 173; Habermas, 1984, p. 122). A revolução de 1789, ainda segundo Habermas, encarregar-se-á de promover esta união entre as funções crítica e legislativa da opinião pública, permitindo a existência histórica da *esfera pública burguesa* em solo francês.

Os fisiocratas são importantes para a construção da concepção habermasiana de *esfera pública* por terem argumentado em favor da reflexão crítica, a despeito de sua posição pouco conflitante em relação ao absolutismo; Rousseau, por seu turno, interessa em virtude de sua idéia da *volonté générale*, do consenso que une todo o povo. Apesar das críticas que lhes são feitas por Habermas, muitas das quais improcedentes, tanto os fisiocratas quanto Rousseau têm em vista, cada um a seu modo, a racionalização da política. Eles pretendem que o processo político seja conduzido de maneira a revelar a verdade que deve servir como base para a “boa

sociedade”. Neste ponto, as propostas coincidiriam. Conforme afirma Calhoun, *uma vez que a verdade era o objeto da reflexão crítica e da vontade geral igualmente, estas podiam ser interpretadas em um sentido apolítico. A tarefa era racionalizar a política em nome da moralidade, assim como da verdade (...)* (Calhoun, 1994, p.18).

O objetivo da *opinião pública* é precisamente, no entender de Habermas, racionalizar a política em nome da moral. Esta racionalização passa necessariamente pelo reconhecimento da autonomia privada do indivíduo. Todavia, tal intuito não pode ser concretizado sem o processo de argumentação pública e sem a existência de instituições democráticas. Rousseau é criticado por Habermas por não realizar a associação entre a democracia, por intermédio de sua concepção de *vontade geral*, e o debate público. No prefácio à nova edição de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, o filósofo alemão reitera suas críticas a Rousseau:

Na seção 12, eu já tinha criticado a “democracia da opinião não-pública” de Rousseau, visto que ele conceitua a vontade coletiva antes como “um consenso dos corações do que dos argumentos”. Em vez disso, a moral que Rousseau exige e que coloca nos motivos e virtudes dos cidadãos deve estar ancorada no processo de comunicação pública (Habermas, 1999, p. 38; Habermas, 1994, pp. 445-446).

Neste mesmo escrito, Habermas demonstra novamente seu desagrado para com os pressupostos imputados para que a *vontade geral*, seguindo o modelo do pacto rousseauiano, possa ser construída. Na interpretação de Habermas, Rousseau pressupõe que as vontades particulares dos indivíduos isolados somente possam ser transformadas “espontaneamente” em vontades racionalizáveis e orientadas para o

bem comum mediante a efetiva alteração da ordem social vigente, baseada na instituição da propriedade privada.

Para Habermas, a virtude pública, a virtude do *homme*, apenas pode ser separada do egoísmo privado, o egoísmo do *citoyen* da ordem social corrompida, com a condição de que haja primeiro a transformação acima mencionada. O estado de natureza poderia ressurgir assim no estado de sociedade, possibilitando a construção de uma verdadeira moralidade. *Rousseau* – afirma textualmente o filósofo alemão – *ampara esta exigência de virtude (desde sempre ilusória) em uma separação dos papéis do “bourgeois” e do “citoyen”, que faz da independência econômica e da igualdade de oportunidades o pressuposto para o status de cidadão autônomo* (Habermas, 1999, p. 37; Habermas, 1994, p. 445).⁹

Em essência, faltam à teoria da democracia de Rousseau, para que ela possa ser tomada como suporte do modelo habermasiano de *esfera pública*, os pressupostos liberais. Conservando a idéia de *vontade geral*, Habermas tenta, no entanto, associá-la ao individualismo burguês. Assim, dando prosseguimento à sua investigação no campo da história das idéias, o filósofo alemão sai em busca de um pensador que consiga sistematizar em uma única concepção *autonomia privada*,

⁹ No estado de natureza, segundo Rousseau, o homem não vive de modo a buscar a realização do interesse público, mas sim a realização de seus instintos individuais, valendo-se para isso de uma liberdade irrestrita. Portanto, diferentemente do que afirma Habermas, o homem societário rousseauiano não é de forma alguma um símile do homem natural. O intuito de Rousseau é conceber uma ordem social justa, na qual de fato a liberdade esteja presente. Evidentemente, não se trata da reinstalação da liberdade natural. Pelo contrário, o objetivo é fundar, via *pacto social*, uma sociedade igualitária e justa, em que a liberdade convencional não seja mera ilusão.

formação da vontade coletiva e argumentação pública. Desta forma, entra em cena Kant, ou melhor, o “Kant de Habermas”.

II
***A Esfera Pública* Kantiana: Duas
Perspectivas de Leitura**

Se a seção 12 de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* presta-se, nas suas quase duas dezenas de páginas, à tarefa de revelar as insuficiências que compõem o pensamento dos precursores da concepção liberal de *esfera pública*, a seção seguinte, sugestivamente intitulada *Publicidade como Princípio de Mediação entre Política e Moral (Kant) (Publizität als Prinzip der Vermittlung von Politik und Moral (Kant))*, necessita de não mais do que algumas linhas para taxativamente anunciar: a idéia de *esfera pública* encontra na obra de Immanuel Kant a sua formulação teórica mais bem acabada.

O trabalho iniciado com o estudo das reflexões de Hobbes sobre as alternativas apresentadas para o apaziguamento religioso da Inglaterra parece ter atingido aqui o seu ponto derradeiro. Ninguém teria demonstrado a mesma perspicácia de Kant na apreensão do movimento de racionalização da política desencadeado pela burguesia e na posterior elevação deste a fundamento da teoria da democracia. Anteriormente a Kant, Rousseau já havia proposto a modificação da natureza da política, transformando-a, pela instauração do *pacto social*, em moral. Porém, esta proposta estaria apoiada em uma espécie de bom senso inato do povo, desprezando por isso a importância central do debate público entre indivíduos privados como canal para a formação da *vontade geral*. Outrossim, anos antes de Rousseau, os fisiocratas ocuparam-se com a mesma questão. Apesar de reconhecerem a proeminência de um tipo politicamente atuante de comunicação

pública, não ousaram, contudo, problematizar a legitimidade do poder absoluto concentrado nas mãos do monarca.

No entender de Habermas, essas manifestações incompletas da idéia de *esfera pública* somente irão ser corrigidas com a germinação, no interior do pensamento kantiano, daquele modelo de processo comunicativo chamado de *princípio da publicidade* (*Prinzip der Publizität*). Sob a égide da *publicidade*, Kant teria podido, sem desprezar os pressupostos da autonomia privada burguesa e sem se acovardar diante do poder estabelecido, pensar a legítima possibilidade de concordância entre política e moral. Habermas não tem dúvidas de que, ao burilar sua concepção de *esfera pública*, Kant fixa-se nas condições materiais da sociedade burguesa do final do século XVIII. Em outras palavras, a estrutura proporcionada pelo capitalismo liberal forneceria a base sobre a qual seria erigida uma ordem política plenamente justa, em que tão-somente a razão possa ter o poder.

A *publicidade* kantiana constituiria igualmente o reflexo de um contexto marcado pelo surgimento daquele espaço intermediário entre o Estado e a sociedade, no qual os indivíduos privados - leiam-se, os proprietários -, deixando de lado seus interesses específicos, poderiam agir, como seres humanos culturalmente preparados, em nome da realização do interesse geral. Detentores das características essenciais de um *público* ilustrado, esses proprietários, por intermédio do processo comunicativo que tinha lugar na *esfera pública* então constituída, poderiam enfim pôr em movimento o dever de promover a transformação da política:

Quando este – o palpite político dos súditos – foi reabilitado por Kant dois séculos depois – após as reflexões de Hobbes – na forma de razão prática, devendo até a legislação política subordinar-se a seu controle, aquelas pessoas privadas burguesas tinham, no entanto, constituído um público e a esfera de seu raciocínio, a saber, a esfera pública, já tinha se colocado nas funções políticas de uma mediação entre Estado e sociedade. Com isso, a publicidade (Publizität) kantiana vale como aquele princípio que sozinho pode garantir a concordância da política com a moral. Ele concebe a “publicidade” (“Öffentlichkeit”) como princípio da ordenação jurídica e sobretudo método de esclarecimento (Methode der Aufklärung) (Habermas, 1999, p.180; Habermas, 1984, pp. 127-128).

A interpretação que Habermas faz do pensamento político de Kant é dirigida por duas orientações. A primeira delas, bastante óbvia por sinal, concerne à constatação de que o processo liberal de desenvolvimento e de produção de mercadorias teria sido o pano de fundo motivador das reflexões de Kant. Sem o fortalecimento econômico da burguesia e, conseqüentemente, sem as reivindicações democráticas daí decorrentes, Kant não teria podido derivar o núcleo de sua argumentação. Quanto à segunda orientação, trata-se de uma opção interpretativa controversa. Habermas sustenta que a *Öffentlichkeit* kantiana corresponderia adequadamente à *esfera pública burguesa*. Logo, seria permitido aventar a hipótese da realização histórica do *esclarecimento (Aufklärung)* a partir da observação das condições empíricas verificadas na sociedade burguesa, responsável no final das contas pela dicotomia funcional do sujeito, ora agindo como proprietário privado, ora como erudito.

No momento, interessa-nos discorrer, sobretudo, a respeito da opção interpretativa adotada. Mais especificamente, no que segue, preocupar-nos-emos em caracterizar a maneira problemática com que Habermas toma de empréstimo o

pensamento de Kant para procurar fazer dele o fundamento de sua concepção de *esfera pública*. Tendo em mente este objetivo, devemos imediatamente passar a tratar das feições peculiares que a idéia kantiana de *uso público da razão* assume quando transportada para o pensamento de Habermas.

O Uso Público da Razão

No início desta exposição, havíamos recorrido à expressão *uso público da razão* com o intuito de definir em linhas gerais o conceito habermasiano de *esfera pública*. Com efeito, o conceito designa o espaço de nossa vida social em que os indivíduos privados, valendo-se publicamente de sua capacidade de raciocínio, podem debater livremente questões relacionadas aos interesses de todos os seres humanos, indistintamente. Este espaço consignado às discussões públicas desempenharia a função de uma espécie de anteparo, protegendo a sociedade contra as ações intervencionistas do Estado, ao mesmo tempo em que contribuiria sobremaneira para racionalizá-lo.

A expressão foi cunhada por Kant no ensaio *Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?)*, escrito em dezembro de 1783. O *uso público da razão* é o meio ao qual deve recorrer o homem para se retirar do estado de *menoridade (Unmündigkeit)*, isto é, do estado em que é por culpa própria completamente incapaz de utilizar sua razão sem a direção de outrem. O *esclarecimento* significa exatamente essa mudança qualitativa, a ascensão

a uma situação em que não são verificados quaisquer obstáculos à liberdade de raciocínio.

Por *uso público de sua própria razão*, Kant entende aquele uso que o indivíduo faz diante do *público (Publikum)* quando assume o papel de erudito (*Gelehrter*), de livre-pensador. O *uso público da razão* distingue-se de seu *uso privado*. Segundo Kant, este último associa-se à utilização que o homem faz de sua razão quando é convocado a ocupar um determinado cargo público (*bürgerlichen Posten*) ou a desempenhar uma dada atribuição na engrenagem que permite o funcionamento da sociedade.

Nesta elucubração, o significado consagrado às palavras “público” e “privado” aparece sintomaticamente invertido: as ações que poderíamos sem receio classificar à primeira vista como pertencentes ao âmbito daquilo que é “público” – no sentido usual atribuído ao termo nos dias de hoje - estão atreladas à esfera privada. A inversão justifica-se pela contradição existente entre a definição formal de espaço público e os procedimentos que então orientavam a ação do aparelho estatal. Ora, se a *Öffentlichkeit* kantiana assenta-se sobre um terreno protegido contra as ingerências hierárquicas, no qual a razão é o único poder estabelecido, neste panorama, o Estado apenas será considerado uma instituição pública, regida pela força da legalidade, quando a política converter-se finalmente em moral:

A terminologia é paradoxal, porque relega à esfera privada o que parece eminentemente público: o uso da razão por parte de um funcionário de Estado. Mas nisso, justamente, está a riqueza do texto e nisso é que ele é sintomático da grande

virada que ocorrera no século XVIII em consequência da mobilização enciclopedista. Uma paróquia, um exército, um aparelho administrativo são efetivamente entidades particulares e circunscritas, se confrontadas com a grande assembléia da opinião, que não conhece barreiras nacionais e hierárquicas: a esfera pública por excelência, a Öffentlichkeit, equivalente ao que Kant denominava a “sociedade civil universal” (Rouanet, 1993, p.164).

Tanto Kant quanto Habermas sustentam que a transformação da essência da política é tarefa que cabe a um *público esclarecido*. Mas, quando fazem menção a tal *público*, estes autores estariam exatamente se referindo à mesma idéia? Até que ponto Habermas mantém-se fiel à fonte que lhe serve de inspiração? Em síntese, o *esclarecimento* proposto por Kant pode acomodar-se sem violência aos limites impostos pela concepção habermasiana de *esfera pública*?

Textualmente, Kant apresenta-nos a seguinte definição de *esclarecimento*: *é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado* (Kant, 1993a, p.53). De acordo ainda com o autor, para que haja o *esclarecimento*, é imprescindível a ocorrência de um quadro em que a liberdade de pensamento impere:

Para este esclarecimento, porém, só se exige liberdade; e precisamente a mais inofensiva entre tudo o que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer uso público de sua razão em todas as questões (Stücken). (...) O uso público da razão deve ser sempre livre e apenas ele pode estabelecer o esclarecimento entre os homens; o uso privado, porém, pode às vezes ser muito estreitamente limitado, sem todavia com isso impedir especialmente o progresso do esclarecimento (Kant, 1993a, p.55)

O *esclarecimento* ganha forma na *esfera pública*, no espaço em que o indivíduo age como um homem cultivado, estimulado exclusivamente pelo interesse da razão. Na esfera privada, a força da argumentação não deve exercer qualquer influência. Pelo contrário, precisa ser substituída pura e simplesmente por relações de dominação e de obediência civil. Apesar de todas as perspectivas desabonadoras, a duplicação do papel social do indivíduo, a liberdade de raciocínio refreada, é propícia ao progresso das luzes. A possibilidade de que um *público* esclareça-se aumenta à proporção que, na esfera privada, cresce a sujeição passiva às regras. Portanto, a intensificação da diversidade entre o homem público e o homem privado é de grande valia para a extinção da *menoridade*:

Revela-se aqui um estranho e inesperado curso das coisas humanas; como, aliás, quando tal curso é considerado em conjunto, nele quase tudo é paradoxal. Um grau maior de liberdade civil (bürgerlicher Freiheit) parece vantajoso à liberdade de espírito do povo e, no entanto, fixa para ela limites intransponíveis; em contrapartida, um grau menor daquela proporciona a esse espaço a propensão a se propagar em toda a sua potencialidade (Vermögen) (Kant, 1993a, p. 61).

O paradoxo aparentemente presente no fato de a ilustração ser favorecida, em certo sentido, pela ausência de liberdade começa a ser desfeito no instante mesmo em que é explicitado. Em passagem anterior, Kant sugerira tratar-se o *esclarecimento* de um lento processo de reforma do pensamento, de um gradual movimento de lapidação do *público*, mediante o recurso à *publicidade*. Apesar de pôr fim ao despotismo pessoal, a revolução, a transformação intempestiva, nada mais faz do que substituir o poder exercido por um tutor preso à menoridade pelo

praticado por uma massa destituída de pensamento próprio.¹ Eis a importância histórica de Frederico. Assumindo a postura de um príncipe ilustrado, o soberano da Prússia abriu as portas para o *esclarecimento*, ao discernir com clareza que a interferência do Estado em assuntos de natureza pública não era bem-vinda. Para Kant, muito pior que isso, a ação prescritiva do aparelho administrativo na *esfera pública* difunde as trevas, alimentando os distúrbios:

Se então for feita a pergunta: vivemos atualmente numa época esclarecida (aufgeklärten Zeitalter)?, a resposta será: não, vivemos em uma época de esclarecimento (Zeitalter der Aufklärung). Como as coisas estão agora, falta ainda muito para que os homens, tomados em conjunto, estejam já, ou possam ser postos, numa situação em que, em matéria religiosa (Religionsdingen), se sirvam bem e seguramente de seu próprio entendimento sem a direção de outrem. Somente temos nítidas indicações de que agora lhes foi aberto o campo em que podem livremente trabalhar e tornar paulatinamente menores os obstáculos ao esclarecimento geral ou à saída deles de sua menoridade, da qual são culpados. Assim considerada, esta época é a época do esclarecimento ou o século de Frederico (Kant, 1993a, p.59).

Afinal de contas, o que falta para Kant, à maneira de Habermas, anunciar a vitória do *esclarecimento*? Por que o ser humano ainda está vivendo numa *Zeitalter der Aufklärung*? O que impede que ele atinja esta *aufgeklärten Zeitalter*?

¹ No ensaio em que discute a paz eterna, Kant revela outra incoerência presente em todos os movimentos revolucionários: a falta de *publicidade*. *A injustiça da insurreição* – afirma o filósofo alemão – *evidencia-se, pois, em que a máxima da mesma, caso se professasse publicamente, tornaria impossível seu próprio propósito. Dever-se-ia, assim, necessariamente mantê-la oculta* (Kant, 1993b, p.246). Porém, no mesmo escrito, algumas páginas antes, Kant sustentara que *se também por intermédio do monstro de uma revolução, gerado por uma má constituição, fosse alcançada de uma maneira ilegítima uma constituição mais conforme à lei, não se deveria já considerar lícito reconduzir o povo novamente à velha constituição, ainda que durante a vigência desta quem tenha perturbado com violência ou astúcia ficasse justamente submetido às sanções do rebelde* (Idem, pp.233-234).

Para responder a tais indagações, é conveniente que retornemos à definição de *esclarecimento*. A partir de seu núcleo puramente racional, grosso modo, o *esclarecimento* pode ser compreendido como a *passagem da heteronomia à autonomia, obtida através da própria autonomia* (Torres Filho, 1987, p. 95). Como tal, o conceito está protegido contra todas as determinações empíricas. Por exemplo, o fato de existirem déspotas que lutam pela perpetuação da *menoridade* e de haver alguns indivíduos que julgam ser mais cômodo permanecer neste estado do que dispor da coragem necessária para se servir de seu próprio entendimento não causa dificuldades ou leva o conceito a sofrer reconsiderações. Como vimos, a única exigência para o *esclarecimento* é que haja, na *esfera pública*, a liberdade de pensamento. A obediência que deve ser verificada na esfera privada por enquanto não está em questão:

Compreende-se, então, que mesmo dentro destas determinações capazes de restringi-la “de fato”, a Ilustração se afirme plenamente “de direito”. Compreende-se que, independentemente dessas determinações, aquela conquista da autonomia pela própria autonomia não irá requerer, para realizar-se, nenhuma condição exterior, a não ser meramente negativa: a liberdade de fazer uso público da razão. (Torres Filho, 1987, p. 96).

No domínio do entendimento puro, para se impor, o *esclarecimento* não tem de prestar contas à esfera privada. Ele deve buscar sua realização no território destinado ao *uso público da razão*. Destarte, a limitação da liberdade civil não traz qualquer prejuízo ao conceito, uma vez que este depende de outra espécie de liberdade:

De fato, tomada a Ilustração no rigor de sua definição transcendental - ter a decisão e a coragem de servir-se de seu próprio entendimento sem a condução de outrem -, não cabe impor-lhe restrição alguma. Ela é um fim em si mesma. Não está a serviço de nenhum outro interesse em nome do qual pudesse ser desviada de sua destinação própria. É a causa comum da humanidade no seu todo (Torres Filho, 1987, pp. 97-98).

No linguajar kantiano, o *uso privado da razão* está sujeito às injunções do *imperativo hipotético*. Dito de outra maneira, é condicionado por circunstâncias empíricas, contingentes. Para o conceito mesmo de *esclarecimento*, a situação histórica que amplia ou restringe a liberdade neste campo está fora de enfoque. O que importa é dar espaço ao *uso público da razão*. De acordo com Rubens Rodrigues Torres Filho, a relação entre o *uso público* e o *uso privado da razão* não se estabelece em termos de um maior ou menor grau de liberdade. Na verdade, Kant estaria tratando, no que concerne ao sujeito, de coisas distintas, por isso incomparáveis:

O que parecia inicialmente ser uma questão de diferença de grau – até onde pode avançar o livre exame – encontra sua verdade na diferença de natureza entre dois usos da razão que são, de direito, incomparáveis. Limite, circunscrição de território. Resultado: duas jurisdições que – como entre o sensível e o supra-sensível – poderão incidir sobre o mesmo sujeito, sem entrar em conflito entre si. Limite que permite pronunciar, sem paradoxo ou cinismo, a voz de comando: “Raciocinai livremente, mas obedeci!” (Idem, p. 98).

Do ponto de vista da *pura razão prática*, de todo modo, Kant admite a necessidade de supor a hipótese da realização objetiva da idéia de moralidade. Pelo

raciocínio do filósofo alemão, o movimento de passagem da *heteronomia* para a *autonomia* haverá de ser concluído. Nesse dia, legitimamente, a humanidade, em tom solene, poderá anunciar o início de uma *época esclarecida*; a *sociedade civil universal* ganhará contornos definitivos e a liberdade de pensamento finalmente coincidirá com a liberdade civil. Então, um *público esclarecido* estará no comando das ações do Estado e a política render-se-á à moral:

Se então a natureza, sob esse duro invólucro (Hülle), desenvolveu o germe de que cuida com ternura, a saber, a inclinação e a vocação ao pensamento livre, então este age de volta sobre o modo de sentir do povo (com o que se torna aos poucos apto a agir de acordo com a liberdade) e afinal até mesmo sobre os princípios do governo, que acha proveitoso para si mesmo tratar o homem, que agora é mais do que máquina, em conformidade com sua dignidade (Kant, 1993a, p.61).

Como que seguindo um plano racional previamente traçado, a natureza zela, ainda que à surdina, pelo *esclarecimento*. Do ponto de vista do gênero humano, a ilustração é uma tendência objetiva. Se os indivíduos não irão desfrutar de suas benesses, algum dia, não importa quando, certamente a espécie o irá.²

Analisada pormenorizadamente, a idéia da possibilidade de realização do *conceito transcendental de esclarecimento* revela as inúmeras insatisfações de Kant quanto à *esfera pública burguesa*. Em primeiro lugar, ao considerar a *autonomia* um

² Se no artigo sobre o *esclarecimento* Kant enfatiza a importância histórica do despotismo ilustrado, ele próprio fruto de uma benevolente natureza, para que o ser humano possa sair do estado de *menoridade*, em textos posteriores, sem rodeios, o filósofo alemão afirma que, independentemente da intenção daqueles que exercem o poder político, a moral, por imposição da natureza, será elevada a princípio orientador do governo, ainda que num futuro distante, relacionado tão-somente à espécie. Assim, é permitido supor que a felicidade não seja promessa vã, uma fantasia desprovida de sentido.

dato transcendental, independente das contingências do mundo fenomênico, Kant na verdade está criticando a realidade histórica que lhe é apresentada, ou melhor, está alertando para as suas insuficiências constitutivas. Mais do que isso, para Max Horkheimer, ao situar a realidade de uma ordem justa no infinito, isto é, num estágio que somente pode ser alcançado pela espécie, o pensamento de Kant estaria a serviço da modificação do presente. De acordo com o frankfurtiano, *esta é a consequência da autonomia. A afirmação de Kant de que a realidade de uma ordem justa, a anulação dos antagonismos, reside no infinito, no inteligível, é posta a serviço da modificação do finito (...)* (Horkheimer, 1970, p.47).

Ainda no âmbito dos intelectuais ligados à primeira geração da Escola de Frankfurt, Herbert Marcuse, em contrapartida, afirma que a posição crítica de Kant em relação à sociedade burguesa pode ser interpretada como um elemento de ratificação da ordem social, exatamente ao ligar a sua superação a um domínio transcendental:

A vinculação interna, real (não apenas estabelecida num além) entre dever e felicidade, da qual duvidava a ética idealista, só é possível na liberdade. Era ao que Kant visava ao fundar o conceito de dever na autonomia da pessoa. Mediante a limitação à liberdade do querer puro, a autonomia limita-se a si mesma em favor de uma ordem social que só pode admitir a autonomia em sua forma abstrata (Marcuse, 1997, p. 192).

Em segundo lugar, se por um lado a *autonomia* pressupõe a superação de todos os eventuais antagonismos que empiricamente a circunscrevem e se por outro Kant localiza a ordem justa num futuro por assim dizer inatingível, deduz-se que tais

antagonismos estão ainda a agir. Entre estes, um chama especialmente a atenção: a cisão do sujeito histórico. Embora proteja, no domínio do entendimento puro, o conceito de *esclarecimento* contra as injunções do *imperativo hipotético*, a duplicação do papel social do indivíduo, expresso em dois usos distintos da razão, dissolve-se com a realização do conceito. Não é outra a missão da *esfera pública* senão reunificar o sujeito. Como diz o próprio Kant, aos poucos, o pensamento livre passa a agir sobre os princípios do governo; o *obedecei*, a palavra de ordem que até então ditava o comportamento do indivíduo na esfera privada, dá assim lugar ao *raciocineis*. O sujeito autônomo, já reconciliado, é o sujeito livre, comandado, uma vez atingido o estado de *maioridade*, somente pelo interesse da razão. Sua liberdade não é ocasional, circunstancialmente determinada. Destarte, não se trata de associar o *esclarecimento* a um uso específico da razão, tampouco à suposição de que o indivíduo possa assumir posturas distintas, combinando perfeitamente sua ação como proprietário com aquela que ele desenvolve como sábio, como pertencente a um *público*.

A interpretação de Habermas evidentemente não segue pelo mesmo caminho. A fim de se legitimar, ela não pode prescindir da idéia de dualidade do sujeito. Logo, não é de estranhar que, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, o *esclarecimento* kantiano seja compreendido simplesmente como o *uso público da razão*. Confinando a ilustração à *esfera pública*, o espaço reservado às relações privadas é preservado, podendo ater-se a uma lógica que lhe é própria, independente de procedimentos discursivos. Por intermédio deste expediente, Habermas consegue

unir, no pensamento de Kant, *esclarecimento e sociedade burguesa* de um modo que aparenta ser indissolúvel.

Para facilitar a compreensão dos parágrafos da página anterior, é fundamental que façamos uma distinção, ou melhor, que a forcemos: para Habermas, a esfera privada resume-se à esfera na qual se dão a produção e o intercâmbio de mercadorias; no caso de Kant, tal idéia agrupa todos os espaços da vida social caracterizados por relações de dominação e de obediência. Para ele, fariam parte da esfera privada tanto o Estado quanto a engrenagem que garante a existência material da sociedade. Em nenhum momento, Habermas parece levar em consideração este quadro peculiar. Ora, de acordo com Kant, a racionalização da política insere-se no contexto da transformação do espaço privado, isto é, no contexto da concretização do *esclarecimento*. Desprezando esta peculiaridade, Habermas afirma que, quando concebe o conceito de *público*, Kant o faz com os olhos voltados para a *esfera pública burguesa*. Em sua essência transcendental, o *público* remete à idéia de *público do mundo*. Por *mundo*, Kant entende aquela ordem cosmopolita em que a *esfera pública* se realiza. Em tal ordem, por meio da comunicação entre seres racionais, é possível identificar o que consensualmente é do interesse de todos os indivíduos. O *mundo* é o mundo do homem; é o destino de nossa espécie, resultado final de uma tendência natural ao *esclarecimento*.

Sem delonga, Habermas sustenta que um protótipo desta idéia de comunicação entre seres racionais, entre indivíduos capazes de entendimento próprio, verificou-se nos locais em que os proprietários, agindo publicamente,

assumiam o papel de eruditos a fim de discutir assuntos de interesse geral. Os salões da burguesia representariam assim uma espécie de *esfera pública*- da forma como foi pensada por Kant - em miniatura. A natureza encarregar-se-ia de estender seus limites até que finalmente um *público* de fato, ou seja, em toda a sua amplitude e plenitude, viesse à tona³:

Isso não é mundo no entendimento transcendental: como essência de todos os fenômenos – a totalidade em sua síntese – e, nessa medida, uno com a natureza. Este “mundo” remete antes à humanidade como gênero (Gattung), porém do modo como a unidade apresenta-se no fenômeno: o mundo daquele público de leitores dotados da capacidade de raciocínio que se desenvolvia naquela época nas camadas burguesas amplas. É o mundo dos literatos, porém também dos salões, onde as “sociedades heterogêneas” trocavam idéias; aqui, nas casas burguesas, se estabelece o público (Habermas, 1999, p. 183; Habermas, 1984, pp. 130-131).

Nessas casas burguesas, Habermas identifica o desenrolar de um processo comunicativo dirigido por indivíduos privados culturalmente preparados. No interior desses espaços, teria ocorrido o estabelecimento efetivo de uma rede de comunicação constituída por pessoas dispostas, ainda que momentaneamente, a abrir mão de seus interesses egoístas em prol do bem comum. Protegidos contra as

³ Na tentativa de associar a *esfera pública* kantiana à *esfera pública burguesa*, Habermas afirma que, no pensamento de Kant, o *esclarecimento* – o *uso público da razão* – resume-se inicialmente aos eruditos profissionais. Eles reúnem-se para discutir criticamente questões teóricas a respeito das quais o povo, ainda imaturo, reconhece nada saber. Nestes debates, de um lado estão postados os filósofos, aqueles que se orientam apenas pelo interesse da razão. De outro, estão os representantes das ditas faculdades mais elevadas, cujo conhecimento é construído sob a tutela do Estado. Em tal disputa é imperioso que a razão tenha o direito de se expressar publicamente, sob o risco de a verdade nunca vir à tona. Sem demora, a *esfera pública* dos filósofos estende-se ao *público do “povo” (Publikum des “Volkes”)*. Do mesmo modo que discutiam assuntos relativos ao governo com o objetivo de orientá-lo, os eruditos passam a discutir diante do povo com o intuito de instruí-lo a fazer uso de sua própria razão. Possuidor de um espírito que se destina à exposição pública da verdade, a função do filósofo – do homem *esclarecido* – é estender, seguindo uma espécie de mandamento moral, as fronteiras da *esfera pública*. Segundo Habermas, *não é apenas na república dos sábios que a esfera pública realiza-se, mas no uso público da razão por parte de todos aqueles que em cima disso se entendam. Certamente, eles precisam sair dos limites de sua esfera privada, como se fossem eruditos* (Habermas, 1999, p. 182; Habermas, 1984, p. 129).

mazelas do mundo do trabalho e da troca de mercadorias, os proprietários poderiam verdadeiramente se portar como seres humanos esclarecidos.

Habermas, em resumo, deriva a idéia de *esclarecimento* de uma insuperável duplicidade do sujeito. A *maioridade* não necessita ser um estado permanente. Basta que ela reine absoluta na *esfera pública*. Fora deste espaço, o indivíduo pode sujeitar-se a relações que não estão fundadas propriamente na moralidade, sem que isto acarrete prejuízo à sua humanidade.

A Formação Discursiva da *Vontade Geral*

Se no ensaio *Que Significa Orientar-se no Pensamento (Was heisst: sich im Denken orientieren)*, publicado em 1786, Kant reafirma a máxima anunciada anteriormente em suas reflexões acerca do conceito de *esclarecimento*, a de que a correção de nossos pensamentos está atrelada à liberdade de construí-los publicamente, no texto *Sobre a Paz Perpétua (Zum ewigen Frieden)*, de 1795, o filósofo alemão vai mais longe: explicitamente, impõe a *publicidade* como *conditio sine qua non* do Estado que queira alicerçar-se sobre um conjunto de leis morais:

Depois de uma tal abstração de todo o empírico, que contém o conceito do direito político (Staatsrechts) e do direito internacional (Völkerrechts) (como é, por exemplo, a maldade da natureza humana, que torna a coação necessária), pode-se chamar à seguinte proposição fórmula transcendental do direito público (öffentlichen Rechts) : “são injustas todas as ações referentes ao direito de outros homens, cujas máximas não se coadunam com a publicidade (Publizität)”. Este princípio não deve ser considerado meramente ético (pertencente à doutrina da

virtude), mas também jurídico (dizendo respeito ao direito dos homens), pois uma máxima que não posso manifestar em bom tom sem que concomitantemente se frustrar o meu próprio intuito, que deve continuar inteiramente oculta, se desejar ter sucesso, e que não posso professar publicamente sem causar inevitavelmente a oposição de todos contra meu propósito, uma tal máxima apenas pode obter a reação de todos contra mim, cognoscível a priori, pela injustiça que os ameaça” (Kant, 1993b, pp.244-245).

Reunidos na *esfera pública*, os indivíduos têm o direito de decidir autonomamente a respeito das leis às quais serão obrigados a se submeter. Não é nenhum disparate supor que, por meio do livre raciocínio de um *público esclarecido*, uma ordem plenamente justa, que reconheça de modo equânime todos os cidadãos, possa ser configurada. Habermas admite que, ao elevar a soberania popular ao mais alto patamar da organização do corpo político, a argumentação de Kant aproxima-se da desenvolvida por Rousseau. Todavia, a semelhança entre os dois autores não iria além desta valorização da democracia. Para evitar confusões, Habermas apressa-se a recorrer à suposta dualidade irreconciliável do sujeito kantiano:

Nisso a argumentação segue completamente a de Rousseau, com uma decisiva exceção num ponto: que o princípio de soberania popular apenas pode tornar-se realidade sob a condição do uso público da razão (Habermas, 1999, p.184; Habermas, 1984, p.131).

Ao desprezar a esfera privada, espaço tido como indispensável para a elaboração da subjetividade, Rousseau simultaneamente estaria abrindo mão da possibilidade de o indivíduo assumir o papel público de pessoa culturalmente preparada, apta a se nortear pelo seu próprio entendimento. Diante deste quadro, o processo discursivo ficaria irremediavelmente prejudicado, selando de uma vez por

todas as esperanças de que um dia a política viesse a ser comandada pela moral. Por meio deste raciocínio, nota-se o quanto a *Öffentlichkeit* habermasiana é incapaz de se desvencilhar da confusão teoricamente firmada entre a *autonomia* do sujeito e a autonomia econômica do proprietário.

Por enquanto, não podemos perder de vista que a idéia kantiana de uma ordem cosmopolita alicerçada sobre a luminosa coincidência entre política e moral pertence ao domínio do entendimento puro, situado além de todas as limitações impostas pela experiência. Esta idéia pressupõe que as relações mantidas entre governantes e súditos sejam caracterizadas pela liberdade civil, assegurada por uma constituição republicana. Da mesma forma, pressupõe que as relações estabelecidas entre os diferentes Estados sejam pacíficas. Embora não deixe de confiar na benevolência de um plano racional que, previamente traçado pela natureza, abriria primeiro o caminho e depois trabalharia ininterruptamente para que o *Estado de Direito* se fixasse entre nós, Kant nunca nutriu maiores ilusões quanto à origem do corpo político cuja tendência é conformar-se à moralidade:

Sem dúvida, a vontade de todos os homens singulares de viver numa constituição legal conforme os princípios da liberdade (a unidade distributiva da vontade de todos) não é o bastante para este fim, mas se exige ainda que todos em conjunto aspirem a esta situação (a unidade coletiva das vontades reunidas); esta solução de um difícil problema exige-se ainda para o todo da sociedade civil, e uma vez que à heterogeneidade das vontades particulares de todos deve-se acrescentar ainda uma causa unificadora do mesmo de modo a promover uma vontade comum, o que nenhum deles consegue, não se deve contar na execução daquela idéia (na práxis) com nenhum outro começo do estado jurídico (rechtlichen Zustandes) senão o início pela força (Gewalt), em cuja coação (Zwang) fundar-se-á posteriormente o direito público; o que sem dúvida (...) permite esperar já antecipadamente grandes

desvios daquela idéia (da teoria) na experiência real (...) (Kant, 1993b, pp.230-231).

Independentemente do que façam os indivíduos, ainda que insistam em agir em vista de seus interesses mais mesquinhos, a natureza segue incólume a caminhada em direção àquilo que é melhor para a espécie. Mesmo um Estado criado pela força e pela coação haverá de ter um dia leis legitimadas tão-somente pela moralidade de um *público* que raciocina livremente. Em outras palavras, a *história* (*Weltgeschichte*)⁴ encarregar-se-á de proceder à depuração do conjunto legal da sociedade até que este venha a ser a expressão acabada da *autonomia* do sujeito. Para promover o progresso moral do gênero, ironicamente, a natureza serve-se da oposição congênita que reina entre os indivíduos. O fato de os homens decidirem viver numa ordem legal resulta desta tendência egoísta. É na vida em sociedade que a humanidade do indivíduo é reconhecida pelos seus semelhantes. Porém, em contrapartida, o indivíduo, ao mesmo tempo, é levado a desejar isolar-se dos demais companheiros, buscando obter apenas para si próprio os benefícios propiciados pela vida coletiva:

O meio de que se serve a natureza para efetivar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que este, no final das contas, torna-se a causa de uma ordem regida por leis. Eu

⁴ Na concepção de Kant, dirigido por um fio condutor *a priori*, o processo histórico é construído sobre dois planos distintos. De um lado, há a *Historie*, a história propriamente dita, composta empiricamente pela sucessão aparentemente desordenada de acontecimentos. De outro, existe a *Weltgeschichte*, a *história do mundo*, na qual é possível identificar um sentido para tal processo, permitindo de certa maneira uma espécie de antecipação do futuro. É justamente o conhecimento deste devir histórico que nos dá o direito de nutrir a esperança de um dia vivermos numa *sociedade civil universal*.

entendo aqui por antagonismo a sociabilidade associal (ungesellige Geselligkeit) dos homens; ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está unida a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é manifesta na natureza humana. O homem tem uma inclinação para se socializar porque se sente mais como homem em um tal estado, por meio do desenvolvimento de suas disposições naturais. Porém, ele também possui uma forte inclinação para se separar (isolar-se), porque, ao mesmo tempo, encontra em si uma qualidade insociável que o leva a desejar dirigir tudo simplesmente em seu interesse, aguardando oposição de todas as partes, assim como está inclinado, por seu lado, a se opor aos outros (Kant, 1993c, pp.37-38).

Para Kant, a iniciativa pessoal de indivíduos movidos por sentimentos egoístas é o elemento catalisador do desenvolvimento das disposições naturais do homem.⁵ No mundo dos fenômenos, tais disposições assumem a feição da discórdia. Para dirimir as conseqüências nefastas de um conflito desenfreado, impõe-se a necessidade de um acordo. Suficiente para conter o egoísmo que, uma vez exacerbado, pode pôr em xeque a sobrevivência do gênero humano, esta convenção, contudo, não expressa ainda a essência que define uma ordem justa. De todo modo, já é um claro indício de que a humanidade está a se esclarecer. Quando atingir a *maioridade*, acordos firmados à força, construídos mediante o estabelecimento de consensos artificiais, deixarão de ser a tônica; enfim, as leis não serão mais do que a corporificação de um todo moral:

⁵ De acordo com Kant, *sem aquelas qualidades da insociabilidade, em si, na verdade, nada agradáveis, das quais nasce a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam eternamente ocultos, em germe, numa vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, sobriedade e amor correspondido. Os homens, de índole tão boa quanto as ovelhas que apascentam, mal proporcionam à sua existência (Dasein) um valor maior do que aquele que seus animais têm; eles não ocupariam o vão da criação em vista de seu fim como natureza racional. Agradeçamos, pois, à natureza pela intratabilidade (Unvertragsamkeit), pela vaidade invejosa e competitiva, pelo desejo jamais satisfeito de ter e de dominar (Kant, 1993c, p.38).*

Este antagonismo é o que, ao fazer aflorar todas as forças do homem, o leva a superar sua inclinação à preguiça e, impulsionado pela vaidade (Ehrsucht), pelo despotismo ou pela cobiça, a conseguir uma posição entre companheiros que não tolera, mas dos quais não pode abrir mão. Aqui, dão-se então os primeiros passos verdadeiros da rudeza (Rohigkeit) à cultura (Kultur), que consiste propriamente no valor social do homem; neste caso, desenvolvem-se pouco a pouco todos os talentos, forma-se o gosto e começa mediante um ininterrupto esclarecimento a fundação de um modo de pensar que pode, com o tempo, transformar as rudes disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo imposto patologicamente para uma sociedade em um todo moral (moralisches Ganze) (Kant, 1993c, p.38).

Habermas, por seu turno, está convencido de que o processo concebido por Kant, em virtude de fazer de um contínuo antagonismo a força motriz dos eventos históricos que se sucedem, reservaria empiricamente lugar apenas para um progresso baseado na acumulação de produtos da legalidade.⁶ No respeitante à questão da moralidade, significativamente, a realização da idéia de uma ordem justa apenas poderia ser levada em conta caso fosse analisada como mera aparência:

Quando a natureza do “antagonismo da sociedade” serve-se internamente das lutas, assim como também da guerra entre os povos, para desenvolver todas as disposições naturais (Naturanlagen) da humanidade em uma “sociedade civil administrada universalmente pelo direito”, então essa “constituição civil plenamente justa” deverá ser ela própria uma “acordo imposto patologicamente”, que apenas “aparenta” ser um “todo moral” (Habermas, 1999, p. 186; Habermas, 1984, p.133).

Impossibilitado de abandonar o pressuposto da autonomia do proprietário, Habermas, numa postura surpreendente, passa a questionar a viabilidade da

⁶ De todo modo, Habermas ao menos reconhece a ambigüidade da filosofia da história kantiana, na qual também haveria lugar para assertivas que nos permitiriam identificar a idéia de que a humanidade estaria caminhando em direção à concretização efetiva de um todo moral.

realização histórica do conceito kantiano de *esclarecimento*. Sugere-se novamente que a *maioridade* estaria restrita ao comportamento público do indivíduo. Todavia, pela primeira vez, reconhece-se que a esfera privada somente poderia permanecer à margem do processo de ilustração caso a idéia de justiça plena presente na concepção de *esfera pública* criada por Kant fosse considerada uma imagem vinculada apenas aparentemente à realidade:

Nela, um problema terá encontrado a sua solução prática, que Kant coloca teoricamente na fórmula: “Ordenar uma multidão de seres racionais que, em conjunto, exigem leis gerais para sua conservação, das quais, todavia, cada um inclina-se ocultamente a se eximir, e organizar a sua constituição de tal maneira que estes, embora se opondo em suas disposições privadas, contenham-se reciprocamente de um modo que, em seu comportamento público, o resultado seja idêntico ao que obteriam caso não possuíssem essas disposições maldosas” – uma variação do slogan de Mandeville: “private vices, public benefits” (Habermas, 1999, p. 186; Habermas, 1984, 133-134).

Na verdade, Habermas faz referência à seguinte passagem de *Sobre a Paz*

Perpétua:

Por mais duro que soe, o problema do estabelecimento do Estado (Staatserrichtung) é resolúvel, inclusive (selbst) para um povo de demônios (desde que tenham entendimento), e reza o seguinte: “Ordenar uma multidão de seres racionais que, em conjunto, exigem leis gerais para sua conservação, das quais, todavia, cada um inclina-se ocultamente a se eximir, e organizar a sua constituição de tal maneira que estes, embora se opondo em suas disposições privadas, contenham-se reciprocamente de um modo que, em seu comportamento público, o resultado seja idêntico ao que obteriam caso não possuíssem essas disposições maldosas”. Um tal problema deve ser solucionado (Kant, 1993b, p.224).

Como demonstra a citação, Kant está tratando de problemas concernentes ao estabelecimento e à orientação do Estado. Como é sabido, quando surge, o corpo político reflete uma situação em que persiste a dominação pura e simples. A ordem legal visa a conter os impulsos egoístas do homem. Com o tempo, os acordos extorquidos à força tendem a dar lugar a leis morais, inevitavelmente. Para que isso ocorra, é necessário que os indivíduos esclareçam-se, por intermédio da liberdade pública de raciocínio, independentemente de que, na esfera privada, continue a prevalecer a obediência inquestionável. Entretanto, o *esclarecimento* só se completa com a reconciliação do sujeito, no momento em que ele é capaz de usar continuamente seu próprio entendimento sem a direção de outrem.

Habermas não pode propor a superação da cisão histórica do indivíduo burguês, sob o risco iminente de levar sua concepção de *esfera pública* ao malogro. Ao mesmo tempo, para continuar a fazer de Kant sua principal fonte teórica, é obrigado a sustentar que a natureza teria legado ao homem um eterno esclarecer-se. Ora, assim procedendo, o núcleo de sua teoria – a idéia de que a *esfera pública burguesa* já traria desenvolvidos os componentes essenciais de uma ordem esclarecida – não cairia por terra? Habermas não estaria simplesmente confessando que esta formação social nunca foi além de uma mera aparência daquilo que propunha, com todas as falsificações daí decorrentes?

Para responder a estas indagações, é de suma relevância que levemos em consideração a influência que, de acordo com Habermas, o pensamento político de Kant teria sofrido do liberalismo do século XVIII.

O Estado de Direito e o Liberalismo

No entendimento de Habermas, o *esclarecimento* kantiano estaria baseado na harmonia indefinida existente entre a ação privada do proprietário e a ação pública do cidadão. Os dois usos da razão poderiam conviver de maneira adequada numa sociedade legalmente governada. As leis deveriam, portanto, proibir que o indivíduo, em seu comportamento público, tentasse fazer valer seus interesses privados. Simultaneamente, deveriam dirimir todos os obstáculos que porventura pudessem impedir que ele, em seu comportamento privado, consiga dar vazão a todas as suas potencialidades, desde que não ameacem a liberdade dos outros proprietários. De um ponto de vista público, as leis deveriam obrigá-lo a proceder como um erudito. Em contrapartida, de um ponto de vista privado, deveriam permitir que ele agisse como proprietário. Neste sentido, a tendência histórica indicaria que, ao longo dos anos, os produtos da legalidade seriam constantemente aperfeiçoados, estabelecendo limites cada vez mais nítidos entre os espaços privado e público.

Para Habermas, ao atrelar o benefício geral ao egoísmo individual, Kant estaria condicionando a saída do estado de *menoridade* à posse privada. Assim, somente aquele que fosse senhor de si estaria apto a atingir a *maioridade*:

Ao público que raciocina politicamente, o acesso é restrito aos proprietários privados, pois sua autonomia está enraizada na esfera do intercâmbio de mercadorias e, por isso, coincide também com o interesse em sua manutenção como uma esfera privada: “a única qualidade exigida para isso, excetuada a natural (que não seja uma criança, uma mulher), é: que ele seja o seu próprio senhor, tendo portanto alguma propriedade (podendo aí ser computada qualquer arte, artesanato, talento artístico ou ciência) que o sustente; que ele, no caso de ter de receber de um outro para viver, só o faça através da alienação do que é seu e não através da concessão que ele dê a outros no sentido de fazerem uso de suas forças; por conseguinte, que ele nunca sirva senão a “res publica” no sentido autêntico da palavra. Ora, nisso todos os artesãos e grandes (ou pequenos) proprietários são iguais...” (Habermas, 1999, pp. 186-187; Habermas, 1984, p.134).

Com tal exigência, excluir-se-ia da *esfera pública* a classe social que mais tarde viria a ser conhecida como assalariada. Contudo, ainda assim não se colocaria em xeque o pressuposto da universalidade do acesso àquilo que é “público”, uma vez que, dotados com as mesmas disposições naturais, todos os indivíduos poderiam, pelo esforço pessoal, ascender à condição de proprietário. Não é difícil antever que, com a participação política restrita a uma classe singular, a coincidência entre o interesse particular dos proprietários privados e o interesse geral da coletividade efetivar-se-ia sem maiores transtornos. A subjetividade do homem viria à tona quando não mais fosse preciso vender sua força para sobreviver. Além da falta de empenho e de engenhosidade, nada poderia impedir a libertação do indivíduo.

Inclusive Marx, o pensador que teceu as mais incisivas críticas à sociedade capitalista, reconhece que, num dado instante, o interesse burguês converte-se em interesse geral. Insurgindo-se contra o poder restaurador da aristocracia, a burguesia abre o caminho para a intensificação do desenvolvimento das forças produtivas. Sem

demora, porém, o modo de produção capitalista transforma-se em empecilho a este desenvolvimento. A insistência da burguesia em generalizar seu interesse circunscrito de classe é suficiente para transformá-lo em ideologia. Os pressupostos da economia clássica nunca se fizeram efetivos. A idéia do livre acesso aos meios de produção jamais se materializou. Muito pelo contrário, a propriedade concentrou-se continuamente nas mãos de um grupo de pessoas cada vez mais reduzido. O caráter ilusório da *opinião pública*, preceito legitimador do poder legalmente constituído, é assim revelado pelo processo histórico.

Cronologicamente, a crítica marxiana da economia política é posterior ao pensamento de Kant. Quando este constrói sua concepção de *esfera pública*, insiste Habermas, o ideário liberal era suficientemente verossímil para fazer as vezes de princípio teórico fundamental:

Kant partilhava da confiança dos liberais de que, com a privatização da sociedade civil (bürgerlichen Gesellschaft), tais pressupostos sociais estabelecer-se-iam por si mesmos como a base natural do Estado de Direito (Rechtszustandes) e de uma esfera pública capaz de funcionar politicamente, que eles já pudessem ter-se ensaiado; e como uma tal constituição social já parecia desenhar-se tão distintamente como ordem naturel não é difícil para Kant supor histórico-filosoficamente que o Estado de Direito (rechtlichen Zustand) proviria de uma imposição da natureza, permitindo-lhe fazer da política uma questão de moral (Habermas, 1999, p. 188; Habermas, 1984, p. 135).

O liberalismo daria a sustentação para que o indivíduo pudesse assumir, sem nenhuma contradição, comportamentos distintos, conforme as relações em que estivesse inserido. Na *esfera pública*, ele agiria como *homme*, como um sábio que

busca acima de tudo a realização de interesses universais. Na esfera privada, atuaria como *bourgeois*, como um proprietário que luta pela obtenção de benefícios pessoais:

A ficção de uma justiça imanente ao livre intercâmbio de mercadorias torna a sincronia entre bourgeois e homme, dos proprietários privados com os indivíduos autônomos, pura e simplesmente plausível. A relação específica das esferas privada e pública, da qual decorre a duplicação do bourgeois interessado na figura do homme desinteressado, do sujeito empírico em inteligível, possibilita também a consideração (Betrachtung) do citoyen, o cidadão com direito a voto, sob o duplo aspecto da legalidade e da moralidade. Em seu “patologicamente pervertido” comportamento, ele pode ao mesmo tempo parecer comportar-se como um homem moralmente livre, enquanto só por meio de uma intenção da natureza, ou seja, à base de uma sociedade emancipada da dominação e neutralizada quanto ao poder, constituída por proprietários concorrentes, está assegurada a concordância da esfera pública política com o seu auto-entendimento, formado a partir da esfera pública literária, ou seja, de tal modo que as pessoas privadas interessadas, reunidas num público, comportem-se externamente como se interiormente fossem livres (Habermas, 1999, pp.188-189; Habermas, 1984, pp.135-136).

As leis adviriam da *esfera pública*, espaço em que o sujeito moralmente livre tomaria parte em discussões cujo objetivo exclusivo seria a identificação do interesse geral. Destarte, a legalidade poderia resultar de uma espécie de moralidade, embora o ser humano ainda estivesse distante de pertencer a um todo moral. A *Öffentlichkeit*, por estar segura contra as ingerências do mundo do trabalho e da reprodução material da sociedade, poderia sim ser tomada como a expressão histórica da idéia de *autonomia*. Na opinião de Habermas, apesar de representar apenas em aparência a ordem moral vislumbrada por Kant, a *esfera pública burguesa* não possuía ainda um conteúdo meramente ideológico, podendo dar conta

perfeitamente da dicotomia funcional do indivíduo burguês. Em outros termos, nesta constelação histórica, a política já estaria submissa à razão:

Sob os pressupostos sociais que traduziriam private vices em public virtues, é representada uma situação cosmopolita (weltbürgerlicher Zustand) e, com isso, empiricamente, a submissão da política à moral. Esta situação cosmopolita (...) pode reunir, numa mesma base de experiência, duas legislações heterogêneas, sem que uma atue em detrimento da outra: a das pessoas como donos de mercadorias conduzidas por interesses privados e, ao mesmo tempo, a dos seres humanos espiritualmente livres (Habermas, 1999, p. 189; Habermas, 1984, p. 136).

Como já havíamos mencionado, a *autonomia* kantiana impõe a superação das restrições empíricas à liberdade de raciocínio; impõe a unidade do sujeito. O fato de a razão, no decorrer de seu processo de realização, servir-se do antagonismo dos interesses particulares é uma contingência. Para Kant, o fundamental é que por trás deste conflito há uma força racional *a priori* zelando para que a jornada em direção à sociedade cosmopolita seja cumprida. Ao contrário do que sustenta Habermas, a chamada *mão invisível do mercado* não pode ser vista como condição para a construção da *esfera pública*:

Na verdade, o conceito central de antagonismo prova o realismo da concepção kantiana da história. Este antagonismo, que explica o dinamismo histórico, consiste no conflito entre as tendências anti-sociais e as tendências sociais dos homens. Ele é uma força que atua independentemente de qualquer consideração da moralidade da ação. Mas, subjacente à irracionalidade individualista dos fatos e independente das vontades individuais conflitantes, atua uma força racional, dando um sentido à história e guiando-a a um fim. Quer dizer, ou os homens optam racionalmente por um fim histórico, ou a natureza conduzi-los-á forçosamente, através de guerras, egoísmos e outras desgraças até ele. De modo que o progresso “moral” da humanidade é livre, porque se consubstancia com a

prática racional. Os homens que agem moralmente são os únicos que tomam consciência real de um sentido da história. A história propriamente dita só existe a partir deste ponto de vista racional; o mais não passa de natureza, ou de história natural da humanidade, que contra as próprias vontades individuais contribui no entanto para a superação dos individualismos e o aperfeiçoamento da espécie humana (Rohden, 1981, pp.164-165) ⁷.

O aperfeiçoamento do gênero humano exige a superação dos individualismos, da diversidade dos interesses egoístas. Seguindo um desígnio preestabelecido, a *publicidade* deve, portanto, promover a unificação do sujeito. No fundamental, a essência da *Öffentlichkeit* kantiana é construída em torno da suposição da existência de uma espécie de movimento dialético entre seus componentes. Destarte, a ordem social que criou os fatores que permitiram empiricamente o florescimento da *esfera pública burguesa* não pode, sem acarretar prejuízo, ser justificada mediante o recurso a Kant.

Segundo Habermas, todavia, apesar de não ter feito ao longo de sua obra uma única menção ao termo *opinião pública*, ao estabelecer a discussão pública levada a efeito por indivíduos culturalmente preparados como condição para a formação da *vontade geral*, Kant já estaria trabalhando precisamente com o conceito. Neste contexto, aquilo que Habermas chama com alguma insistência de *princípio da publicidade* nada mais é do que a substância ideal condutora de um processo comunicativo capaz de orientar, de maneira crítica, a construção da *opinião pública*.

⁷ Em *La Filosofia Kantiana della Storia*, P. Chiodi identifica três significados distintos para o termo *natureza*: 1) “natureza” como origem do bem (providência, fim, racionalidade). 2) “natureza” como origem do mal (natureza selvagem, brutal, etc). 3) “natureza” como natureza humana. Os dois primeiros destes três conceitos expressam possibilidade e como tais confluem para o terceiro, definindo-o (Chiodi, 1967, p. 281). Esta referência a Chiodi aparece no texto de Ricardo Terra *Algumas Questões sobre a Filosofia da História em Kant*.

Na concepção habermasiana, *esfera pública*, *opinião pública*, *princípio da publicidade* e *esclarecimento* são noções que, despidas de qualquer conteúdo dialético, complementam-se.

Tais noções estariam articuladas com impressionante coerência na idéia kantiana de *Estado de Direito*. Esta ordem justa, enfatiza Habermas, iria surgir naturalmente, desde que fossem preservadas as circunstâncias que garantiriam a todos a possibilidade de adquirir propriedades e, conseqüentemente, de se elevar culturalmente. Uma vez que as ações privada e pública dos indivíduos não redundariam em qualquer contradição, as leis não poderiam estar em desacordo com o interesse universal. Publicamente fundadas, elas seriam o signo da moralidade humana. Todavia, na interpretação de Habermas, quando os pressupostos liberais mostram-se falhos, quando a defesa da existência de uma base natural para o desenvolvimento do *Estado de Direito* deixa de ser razoavelmente crível, quando não é mais possível sustentar a hipótese de que os indivíduos valer-se-iam tão-somente do raciocínio público para dar forma a uma legislação “justa”, deixando seus interesses egoístas acorrentados à esfera privada, a constituição deste *Estado de Direito* assumiria as características de uma tarefa propriamente política. A simples imposição da natureza já não seria mais suficiente para acarretar a esperada racionalização completa da dominação:

A outra versão da filosofia da história, a não-oficial, parte de que primeiro a política deveria insistir na produção de um Estado de Direito. Tal versão serve-se, com isso, da idéia da construção de uma ordem cosmopolita resultante sobretudo

da imposição da natureza e da política moral. Política não pode ser compreendida exclusivamente como um agir moral, como um agir de acordo com leis positivas existentes: a posituação delas como meta autêntica de sua ação precisa muito mais levar em conta uma vontade coletiva unificada no interesse geral do público, ou seja, em seu bem-estar. Isso, por sua vez, deve ser efetivado pela publicidade (Habermas, 1999, 193; Habermas, 1984, p.140).

Esta versão não-oficial da filosofia da história de Kant visaria adequá-la, corrigindo seus defeitos constitutivos. De acordo com ela, a legalidade deveria decorrer da moralidade, tendo sempre em vista o bem-estar material imediato do *público*. Neste caso, assumindo um viés mais pragmático, a idéia de *Estado de Direito* deveria ser analisada sob a ótica de uma nova concepção que possibilite, no interior das relações burguesas de produção, a participação política do indivíduo com base numa perspectiva diversa de autonomia privada, distante daquela construída pela posse de propriedades. A ação do sujeito deveria antes ser orientada pela sua felicidade cotidiana, identificada e alcançada empiricamente mediante a *publicidade*, do que pelas normas imutáveis do *imperativo categórico*. Como veremos adiante, Habermas irá se apegar a esta idéia para tentar manter, a partir de outros pressupostos, a distinção entre *uso privado* e *uso público da razão*.

Aqui, para Habermas, importa ressaltar que, tomada em seu rigor, a *esfera pública* kantiana passaria a revelar incoerências no exato momento em que o liberalismo clássico torna-se inverossímil, inviabilizando a crença de que, por meio da duplicidade do indivíduo burguês, os vícios privados poderiam converter-se em benefícios públicos. A *esfera pública burguesa* agora apresenta feições que já não mais permitem que ela seja interpretada dentro dos parâmetros que teriam sido

concebidos por Kant. A transformação da idéia de *Öffentlichkeit* em ideologia – se é que tal idéia foi algum dia mais do que isto – impõe a mudança de referencial teórico. Habermas é então obrigado a lidar com aqueles autores que se ocuparam em trazer a lume as contradições endêmicas relativas à sociedade burguesa: Hegel e Marx.

III
**A Crítica à *Esfera Pública Burguesa*:
a Interpretação Habermasiana de
Hegel e de Marx**

Pudemos observar que as seções 12 e 13 de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* têm como preocupação essencial discutir a construção teórica da idéia de *esfera pública burguesa*. Por seu turno, a seção 14, denominada *Para a Dialética da Esfera Pública (Hegel e Marx) (Zur Dialektik der Öffentlichkeit (Hegel und Marx))*, possui outro enfoque: nela, Habermas trata dos autores que, segundo ele próprio, alertaram pela primeira vez para a incoerência incorrigível de tal idéia. Certamente, como procuramos demonstrar no capítulo precedente, Kant também poderia estar aí incluído, pois sua concepção de *esfera pública* carrega um determinado conteúdo dialético, propondo, ainda que no plano transcendental, a superação da realidade que se apresentava na segunda metade do século XVIII, justamente o período em que Habermas julga constatar empiricamente a existência de um *público* politicamente atuante.

Na interpretação de Habermas, ao invés de crítico da *esfera pública burguesa*, Kant é destacado como seu principal mentor. Todavia, somente enquanto durou a crença nos pressupostos liberais, a *Öffentlichkeit* kantiana pôde ser aceita como um constructo suficientemente verossímil. Em suma, na perspectiva habermasiana, o pensamento de Kant, refém do liberalismo clássico, condicionaria a *autonomia* do sujeito à ocorrência de determinadas situações históricas previstas pela teoria de Smith e seus seguidores.

Embora formalmente restrita aos proprietários, a possibilidade de participação política das demais classes da sociedade não estaria excluída. Bastaria àqueles outros segmentos sociais ascender a uma condição mais digna. A “mão

invisível do mercado” estaria a agir justamente para garantir a todos os meios para um dia virem a ser seus próprios senhores. Somado a uma indispensável dose de sorte, o talento individual seria suficiente para construir uma ordem econômica formada por pequenos e médios proprietários. Sem qualquer dissimulação, o interesse dos proprietários privados, aquele interesse que diz respeito a um estrato social, poderia perfeitamente coincidir com o interesse geral, isto é, do gênero humano.

Neste contexto, ao usar publicamente sua razão, os proprietários, assumindo o papel de eruditos, estariam buscando a concretização de anseios que de fato compreenderiam ser de todos os indivíduos, independentemente de seu *status* social e cultural. Uma economia livre para seguir seu curso abriria o caminho para nivelar uma sociedade sabidamente desigual. Não podemos esquecer que, por definição, a *esfera pública* é um espaço aberto a todos, desde que sejam satisfeitas suas condições de acesso: propriedade e formação cultural. Habermas não nutre qualquer desconfiança quanto a este momento de veracidade proporcionado pelo liberalismo, ao menos no que tange à autocompreensão que os proprietários tinham a respeito da idéia de *publicidade*:

(...) O modelo liberal da realidade era suficientemente verossímil para que o interesse da classe burguesa pudesse ser identificado com o interesse geral e o terceiro estado pudesse ser estabelecido como nação – a esfera pública como princípio de organização do Estado de Direito burguês ainda era autêntica (glaubwürdig) naquela fase do capitalismo (Habermas, 1999, pp. 158-159; Habermas, 1984, p.107).

Para ele, Kant, sob a influência ainda crível do liberalismo, teria tido a pretensão de conceber um sistema no qual, independentemente de serem movidos em suas atividades privadas por interesses egoístas, os indivíduos poderiam ter, ao agir publicamente, outras motivações. O coração desse sistema seria a *esfera pública*, o local em que o proprietário cederia, em nome da moralidade, seu lugar ao ser humano.

Surgidas mediante o processo de discussão pública, as leis legitimadoras do *Estado de Direito* poderiam na prática ser interpretadas como a expressão de um todo moral, mesmo que, na esfera privada, o antagonismo dos interesses particulares continuasse a prevalecer. O *Estado de Direito* seria fruto da ação pública do indivíduo. Nele, por um lado, estariam reconhecidas as liberdades civis que garantiriam a igualdade legal dos cidadãos. Por outro, a sociedade civil burguesa, a esfera caracterizada pelas relações de intercâmbio comercial e de trabalho, seria contemplada como o espaço da autonomia privada.

Enquanto se fez presente, a crença na existência de uma base natural para o desenvolvimento do *Estado de Direito* teria permitido aos liberais empurrar para debaixo do tapete as contradições que, caso viessem à tona, poderiam arruinar o esforço de legitimação da ordem burguesa. Numa sociedade em que a natureza conspiraria a favor da irrestrita ampliação do acesso aos meios de produção e à cultura, a ação política do proprietário atenderia às exigências necessárias para poder assumir sem contra-senso a feição de uma ação moral. É desnecessário dizer que tal situação seria propiciada pela dualidade do sujeito burguês.

Dadas as circunstâncias, na *esfera pública burguesa*, no espaço que se reserva ao *uso público da razão*, havia evidentemente a coincidência de interesses. Quando não, os obstáculos surgidos podiam facilmente ser transpostos. Ora, não poderia ser de outra maneira, afinal estamos lidando com um domínio da vida social notadamente homogêneo. Habermas ressalta esta peculiaridade. Porém, não titubeia em minimizá-la, atribuindo o consenso a que chegavam os proprietários sobretudo ao processo comunicativo que então tinha lugar nos espaços públicos. O acordo não seria obtido entre burgueses, mas sim entre seres humanos. A força do melhor argumento seria o fiel da balança. A opinião resultante desta discussão crítica poderia ser definida como a portadora da razão universal. A *esfera pública burguesa* seria, portanto, a *esfera pública par excellence*.

Na visão de Habermas, a realidade humana poderia fundamentalmente ser apreendida sob duas perspectivas: a primeira delas estaria associada à ação do indivíduo como sujeito moral; a segunda estaria ligada à sua ação como sujeito movido por interesses egoístas. Entre as duas perspectivas, não haveria possibilidade de choque que as anulasse reciprocamente. Em tese, o espaço moral estaria protegido contra as oposições que caracterizam o espaço privado. Na *esfera pública*, o burguês simplesmente não tomaria partido. No sistema proposto por Kant, prossegue Habermas, a distinção entre estes dois usos da razão não poderia escapar incólume à derrocada do ideário liberal:

Sem violência, a publicidade sujeitou-se às categorias do sistema kantiano apenas enquanto a separação, em primeiro lugar obrigatória para a filosofia

política, entre sujeito empírico e sujeito inteligível, entre domínio fenomênico e noumênico, em geral, apoiava-se na hipótese social do modelo liberal de esfera pública: com a relação clássica de bourgeois – homme – citoyen podendo contar exatamente com a sociedade civil (bürgerlichen Gesellschaft) como aquela ordem natural que converte private vices em public virtues. Porque uma série de ficções, na qual o auto-entendimento da consciência burguesa se articula como opinião pública, adentra-se no sistema kantiano, é ganha então a idéia de esfera pública burguesa precisamente em conexão com o pressuposto de uma base natural do Estado de Direito. Não é por acaso que o conceito de publicidade (Öffentlichkeit), assim que não pode mais estar seguro desta conexão, volta-se contra os fundamentos do próprio sistema (Habermas, 1999, pp. 194-195; Habermas, 1984, pp.141-142).

Esta associação entre Kant e o liberalismo parece ser no mínimo precipitada. A moralidade do sujeito kantiano não pode estar, ao contrário do que sustenta Habermas, à mercê de contingências empíricas. Gerada pelo interesse da razão, ela é um fim em si mesma; seu objetivo não pode estar atrelado ao esforço da burguesia em prol da proteção, em uma ordem democrática, do mercado contra as ingerências do poder estatal. No linguajar caro a Kant, trata-se de um *imperativo categórico*. A propensão a agir de acordo com a lei moral é incondicional. A *autonomia* da vontade do ser racional conduz finalmente ao conceito transcendental de liberdade, que é impossível de ser representado pela forma histórica da pretensa liberdade de ação pública do proprietário:

É a lei moral de que temos imediatamente consciência (assim que formulamos as máximas da vontade) que se nos oferece e nos leva imediatamente ao conceito de liberdade, enquanto é representada pela razão como um princípio de determinação que nenhuma condição sensível pode dominar e que, além do mais, é-lhe totalmente independente (Kant, 1968, p.160).

Quando se refere a uma interpretação não-oficial da filosofia da história de Kant, segundo a qual o *Estado de Direito* seria construído também por intermédio de ações políticas e não somente pela imposição da natureza, na verdade, Habermas procura preservar alguns dos traços fundamentais daquele que entende ser o modelo kantiano de *esfera pública*. Ele reconhece o quão insatisfatório é a convicção relativa à existência de uma base natural para o *Estado de Direito*. De qualquer modo, essa constatação não invalidaria as reflexões de Kant. A idéia de uma ordem política plenamente justa é em si inquestionável, porém os pressupostos que teriam sido apresentados por este filósofo são considerados insuficientes para a sua realização.

Segundo Habermas, a participação de qualquer pessoa na *esfera pública* não pode mais estar na dependência da posse de propriedades. É mister que esteja baseada em outros fundamentos. Instituído, o *Estado de Direito* deve assegurar a prerrogativa de o indivíduo tomar parte na vida política na figura de um sujeito moral. Deve-se lhe garantir o *status* de cidadão pleno, independentemente de seu sucesso no mercado. Habermas faz tais considerações com os olhos voltados para as democracias de massa do *Welfare State*, nas quais haveria a ampliação da *esfera pública*, com a devida manutenção da liberdade econômica, embora à custa da decadência do conteúdo crítico dos processos comunicativos. Se o *Estado do Bem-Estar Social* possibilita à razão permanecer, à maneira da época liberal, cindida, é necessário, todavia, purificá-la em seu viés público. Esta questão ganhará contornos mais nítidos quando formos analisar a interpretação habermasiana da dissolução

manipulada da *esfera pública* e, posteriormente, sua proposta de intervenção esclarecida.

Feitas essas considerações, a leitura proposta por Habermas das teses que comporiam o assim chamado “pensamento kantiano oficial” não deixa dúvidas quanto ao caráter atribuído à autonomia privada: ela adviria da posse de propriedades. A possibilidade de adquiri-las, por sua vez, estaria assegurada por um arranjo natural que comandaria o fluxo da economia mundial. Na história das idéias, Hegel é quem se mostra pela primeira vez cético em relação ao funcionamento adequado desse fluxo, pondo a nu as contradições que movem a esfera privada e que impedem a extensão da liberdade a todos os homens:

Já Hegel colocará expressamente em dúvida que a sociedade burguesa alguma vez pudesse funcionar como uma tal ordem natural. Não obstante base natural do Estado de Direito, a esfera privatizada do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social ameaça despedaçar-se em seus conflitos imanentes. Sob tais circunstâncias, também a publicidade não serve mais como princípio de mediação entre política e moral – no conceito hegeliano de opinião pública, a idéia de esfera pública será denunciada como ideologia (Habermas, 1999, p.195; Habermas, 1984, p. 142).

Hegel e o Conceito de *Opinião Pública*

Comparado ao ocorrido nas línguas francesa e inglesa, na alemã, o desenvolvimento do conceito de *opinião pública* (*öffentliche Meinung*) é tardio. De início, o termo é utilizado por Friedrich Georg Forster e, alguns anos depois, por M. Wieland. Todavia, aqui, o conceito ainda não aparece em seu sentido apurado de

uma opinião que, construída a partir do debate público de idéias, pode ser, ao menos na compreensão que tem de si mesma, a expressão mais bem acaba da verdade.

Na interpretação de Habermas, nestes dois autores, mormente em Wieland, em conjunto com a idéia de que a *opinião pública* poderia carregar consigo a pretensão à infalibilidade, conviveriam características que apontariam para uma desmedida influência das reflexões rousseauianas sobre o bom senso inato do povo. Somente em Kant, como pudemos constatar, o conceito supostamente iria adquirir sentido completo, livre de impurezas pré-discursivas, apesar do autor nunca ter feito menção expressa à palavra *opinião pública*.

Hegel, por sua vez, recorrerá constantemente ao termo. Porém, este expediente leva dialeticamente a uma pouco confortável ambigüidade. De um lado, a *opinião pública* é encarada, de acordo com o parágrafo 316 do livro *Princípios da Filosofia do Direito (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*, como a *liberdade subjetiva, formal, que os indivíduos como tais têm e expressam em seus próprios juízos, opiniões e conselhos acerca de assuntos gerais* (Hegel, 1995, p. 483). De outro, no parágrafo 319 do mesmo escrito, numa radical mudança de posição, Hegel interpreta-a em um tom eminentemente negativo:

As ciências, se elas são mesmo ciências, não só não se encontram de modo algum no terreno do pensamento e dos pontos de vista subjetivos, como também sua exposição (Darstellung) não consiste na arte da locução (Wendungen), das alusões, subentendidos e ocultamentos, mas sim na inequívoca, determinada e aberta enunciação do significado e do sentido, não descendo à categoria daquilo que forma a opinião pública (Hegel, 1995, p.488).

Dentro deste espírito, não causa qualquer estupor a conclusão de Hegel de que a *opinião pública tanto merece ser apreciada quanto depreciada. Nela, tudo é falso e verdadeiro; encontrar aí o verdadeiro constitui a tarefa do grande homem.* (Hegel, 1995, p.).

Kant fora o responsável pela convergência entre *opinião pública* e saber científico, aquele conhecimento racionalmente comprovado que interessa à totalidade dos seres humanos. No pensamento de Hegel, porém, teríamos uma espécie de retrocesso: em sua vertente negativa, a *öffentliche Meinung* aproximar-se-ia da mera *opinion*, dos pontos de vista infundados e ingênuos de uma massa carente de *esclarecimento*. Habermas sustenta que esta manifestação depreciativa de Hegel a respeito da *opinião pública* adviria principalmente de suas constatações acerca da essência da *sociedade civil burguesa*:

Esta depreciação da opinião pública resulta forçosamente do conceito de sociedade civil burguesa de Hegel. Bem que ele elogia uma vez as leis dela, com referência à economia política de Smith, Say e Ricardo, como aparência de racionalidade; porém, o seu conhecimento do caráter ao mesmo tempo anárquico e antagônico deste sistema de necessidades destrói resolutamente as ficções liberais sobre as quais o auto-entendimento da opinião pública como a razão pura baseava-se (Habermas, 1999, p. 196; Habermas, 1984, p.143).

No parágrafo 182 da *Filosofia do Direito*, a *bürgerliche Gesellschaft*, a diferença que surge na época moderna entre a *família* - o momento inicial do processo de realização da idéia de *eticidade (Sittlichkeit)* - e o *Estado (Staat)* - o termo do movimento, a *efetividade (Wirklichkeit)* de uma vida social ética -, é definida como o sistema das relações estabelecidas entre indivíduos cujo objetivo imediato seria a consecução de fins egoístas:

Trata-se da - pessoa concreta que é para si um fim particular, como totalidade de necessidades (Bedürfnissen) e fusão de necessidade natural (Naturnotwendigkeit) e arbítrio. (...) Na sociedade civil, cada um é um fim para si mesmo, e todos os outros não são nada. Porém, sem relação com os demais, não pode alcançar os seus fins; portanto, os outros são meios para o fim do indivíduo particular (Hegel, 1995, p.339).

No parágrafo seguinte, o filósofo alemão afirma que a sociedade, *na realização de seu fim egoísta, funda um sistema de dependência mútua, por meio do qual a subsistência, o bem-estar e o direito de todos fundamentam-se (...)* (Hegel, 1995, p.340).

Ao firmar sua particularidade, ao se reconhecer como meta exclusiva de sua atividade, depois de abandonar a unidade familiar, o indivíduo, sem ter plena consciência dessa necessidade, insere-se inevitavelmente numa certa forma de universalidade. A *sociedade civil burguesa* é assim ao mesmo tempo norteadada pelos princípios da divisão e da associação. Os interesses privados, socialmente

determinados, somente podem ser satisfeitos por intermédio da conjugação do trabalho efetuado em diferentes níveis.¹

Para Hegel, o indivíduo humaniza-se mediante sua *práxis* cotidiana, fato desconsiderado por Habermas.² Da mesma forma, é com o trabalho de todos os seus membros que a sociedade progride, tanto cultural quanto tecnicamente. Todavia, a pretensa racionalidade que comandaria as leis naturais determinantes do desenvolvimento desta sociedade, trazendo benefícios a todos os seus membros, criando as condições para que pudessem transformar-se em proprietários, esconderia, na verdade, um profundo antagonismo e uma assustadora desordem que atuariam no sentido de intensificar as desigualdades entre os indivíduos.

Em outras palavras, Hegel supunha que a *sociedade civil burguesa* estivesse assentada sobre uma base extraordinariamente eficiente para a geração de riquezas, mas absolutamente ineficaz no tocante à sua distribuição. O progresso do proprietário teria como contrapartida a degradação daquele que vende sua força de trabalho. A contradição entre capital e trabalho engendraria uma *classe* (*Klasse*) que não disporia dos recursos considerados indispensáveis para a reprodução de sua vida material e moral. Resultado da ausência de fusão efetiva entre o universal e o particular, a *plebe* (*Pöbel*) tornar-se-ia uma ameaça ao tecido social quando se

¹ Hegel chama a essa conjugação de *trabalho abstrato*.

² Para Habermas, a construção da subjetividade dependeria do distanciamento do indivíduo em relação à esfera do trabalho. Da forma como é concebida, a *Öffentlichkeit* teria a função de justamente propiciar tal distanciamento.

conscientizasse desta situação de penúria e de sofrimento, quando adquirisse *consciência de classe*.

De acordo com Habermas, numa totalidade distante de ser racional, a ação moral do proprietário seria simplesmente inconcebível para Hegel. Quando ocupasse lugar na *esfera pública*, o burguês o faria, a despeito da aparência de universalidade, em nome de interesses específicos e intransferíveis. Tanto privada quanto publicamente, o proprietário recusar-se-ia a abandonar seu egoísmo, em detrimento do proletariado, estamento condenado a prosseguir numa posição subalterna:

O proletariado define-se, na verdade, nos estados (Ständen) da sociedade civil burguesa, apenas negativamente, como uma categoria de amparo aos pobres; porém, a teoria do subconsumo aí esboçada (com as conseqüências de um imperialismo antecipado, conf. Parágrafo 246) diagnostica um conflito de interesses que desacredita como interesse somente particular o pretense interesse comum e universal dos proprietários privados que raciocinam politicamente. A opinião pública das pessoas privadas reunidas em um público não guarda mais uma base para a sua unidade e verdade: ela retorna ao nível de uma opinião subjetiva de muitos (Habermas, 1999, p.197; Habermas, 1984, p.144).

A cisão que fundamenta a *sociedade civil burguesa* tampouco pouparia a *esfera pública*, entendida abstratamente como espaço imune às contradições do mundo do trabalho, estendendo-se também ao *Estado de Direito*, cujo princípio de legitimação corporifica-se na *opinião pública*. Grosso modo, confrontado com a realidade nua e crua, o *Estado de Direito* burguês – o corpo político em que hipoteticamente, por intermédio da participação pública do proprietário privado, a dominação cede lugar à razão - reduzir-se-ia a uma simples extensão dos negócios

egoístas que movimentam a *bürgerliche Gesellschaft*. Melhor dizendo, ao participar como legislador da gestão da *res publica*, o proprietário levaria ao Estado a desorganização que impera na esfera privada.

Diante deste quadro sombrio, sob quais condições poderia Hegel atribuir inteligibilidade a sua idéia de *Staat*, ou seja, daquele poder soberano que, abarcando a *sociedade civil*, seja capaz de reconhecer como cidadãos todos os indivíduos que dele fazem parte, garantindo ao mesmo tempo sua segurança e sua liberdade de ação individual?

Mutatis mutandis, como gestor do proveito comum, postado acima do interesse público ou privado, o *Estado*, a fim de *superar (aufheben)* o desatino e a injustiça reinantes na *sociedade civil burguesa*, impedindo preventivamente a proliferação de sentimentos que possam levar à dissolução da ordem política, enraíza-se - numa espécie de antecipação racional - na *corporação*, cujo fundamento afasta os indivíduos de seus objetivos egoístas, fazendo aflorar um espírito comunitário, em virtude de reconhecerem que pertencem a uma associação solidária, na qual garantem sua dignidade. A *corporação*, a representação da universalidade do *Estado* no âmbito da *sociedade civil burguesa*, é um elemento de mediação que prepara o terreno para um modo de existência social superior.

Habermas ressalta a imprescindível importância das *corporações* para que possamos identificar no pensamento hegeliano a possibilidade de construção de uma *opinião pública* racional:

Se o sistema antagônico das necessidades está dilacerado em interesses particulares, uma esfera pública das pessoas privadas politicamente atuantes conduziria “a uma opinião e vontade inorgânicas e ao mero poder da massa contra o Estado orgânico”. Para evitar isso, medidas policiais preventivas, assim como a união corporativa, devem assumir o comando dessa ameaça de desorganização. O interesse na liberdade de comércio e de indústria “quanto mais se aprofunda no intento egoísta tanto mais necessita de tais (vínculos) para ser reconduzido ao universal e abreviar e suavizar as perigosas convulsões, bem como a duração do período em que as colisões (da sociedade civil burguesa) devem ser compensadas” (Habermas, 1999, p.198; Habermas, 1984, pp.144-145).

Hegel idealiza um sistema em que a *sociedade civil burguesa* estaria sob rígido controle, visando, em última instância, ao bem-estar e à comodidade dos cidadãos. Até então, via de regra, acreditava-se que esta sociedade se deixasse reger por lógica idêntica àquela que orientaria os diferentes fenômenos da natureza. De acordo com tal lógica, no campo econômico, as forças componentes do mercado tenderiam a se desenvolver progressivamente de tal modo que, ao cabo do processo, o equilíbrio prevaleceria. Ao tentar satisfazer suas necessidades individuais, o homem promoveria simultaneamente o enriquecimento coletivo. Como ensinava o velho mote, dos *private vices*, necessariamente, surgiriam, como num passe de mágica, os *public benefits*. Esta promessa iria tornar-se realidade quando os obstáculos externos – as intervenções estatais e de castas privilegiadas – fossem removidos.

Não é difícil concluir que as reflexões de Hegel caminham na contramão do ideário liberal clássico. Mais do que isso, em certo sentido, podem ser tomadas como extemporâneas às características que já haviam sido assumidas pelo capitalismo, principalmente se levarmos em conta o grau de desenvolvimento

alcançado pelas forças produtivas já na primeira metade do século XIX. A ação das corporações como instrumento de regulação da produção e da circulação de mercadorias parece ser mais condicente com a época em que o sistema capitalista ainda ensaiava seus primeiros passos.

À reflexão de Habermas, o diagnóstico das contradições reinantes na *sociedade civil burguesa* e a proposta de superação da desordem econômica formulados por Hegel importam justamente por representar de modo claro a negação dos pressupostos sobre os quais o modelo liberal de *esfera pública* pôde certa feita erigir-se:

Com esse conceito de uma sociedade corporativamente contida, Hegel ultrapassou definitivamente a linha do liberalismo; também o conceito de esfera pública (Öffentlichkeit), que corresponda a uma esfera privada em tal medida limitada, não pode mais ser o liberal (Habermas, 1999, p. 198; Habermas, 1984, p.145).

No entendimento de Habermas, a análise de Hegel a respeito das vicissitudes da *sociedade civil burguesa* seria mais abrangente que a realizada outrora por Kant, ainda prisioneira em excesso de um liberalismo até certo ponto ingênuo. Hegel teria conseguido chegar a um ponto impossível de ser atingido por Kant: o autor da *Filosofia do Direito*, numa postura crítica original, seria o responsável por desnudar a ficção oculta por trás do conceito liberal de *publicidade*. Contudo, diga-se de passagem, a relevância destas considerações para a elaboração da concepção habermasiana de *esfera pública*, salvo melhor juízo, é secundária. Hegel teria sido o

primeiro a dar o sinal de alerta para a insuficiência constitutiva da *bürgerliche Gesellschaft*. Por intermédio da investigação sociológica e histórica delineada em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Habermas reconhece a coerência do diagnóstico hegeliano.³ Entretanto, no decorrer do livro, sobretudo nas páginas que versam sobre a necessidade de reforma do espaço público, deteriorado pela invasão de interesses contraditórios, antes circunscritos à esfera destinada à reprodução material da sociedade, Habermas não irá, sob qualquer hipótese, fazer concessões à interpretação que constrói da idéia kantiana de *uso público da razão*. Sua preocupação será, portanto, avistar uma nova base para a autonomia privada do indivíduo, condição indispensável para a participação no direcionamento de assuntos públicos.

Em linhas gerais, Hegel, por meio da idéia de *Staat*, procura unificar aquilo que em Kant – e também em Habermas – encontra-se separado: a esfera formal do poder político e a esfera da autonomia privada. Apenas sob a tutela do *Estado*, a *sociedade civil burguesa* poderia afastar-se da desordem corruptora, vindo finalmente a se harmonizar. A finalidade do corpo público seria articular a liberdade negativa do sujeito egoísta com a liberdade positiva da vontade política comunitária numa *síntese racional*. O vínculo entre os espaços privado e público seria assegurado pela mediação das *corporações*, unidades eletivas das assembleias dos

³ O diagnóstico daquela realidade que, num dado momento, teria comportado a idéia de *esfera pública* e que posteriormente a viu ser transformada em mera ideologia. De acordo com Habermas, *em parte, o modelo liberal sempre incluiu componentes ideológicos, mas também é em parte verdadeiro que as condições às quais os elementos ideológicos puderam ao menos uma vez estar associados foram fundamentalmente transformadas* (Habermas, 1997, p.25).

estados (Stände). Os cidadãos, organizados em estamentos profissionais, tomariam parte no processo legislativo por meio desta estrutura política.

Ao contrário do que apregoava a perspectiva liberal no atinente ao cotidiano parlamentar, as discussões promovidas pelos estamentos não tinham o intento de criticar ou controlar a atuação estatal, objetivando a sua racionalização. Primordialmente, deveriam ocupar-se com a integração da *sociedade civil* no *Estado*, tornando públicas todas as virtudes presentes nesta idéia. Para Hegel, sem a *publicidade* dos debates parlamentares, a cidadania ficaria irremediavelmente prejudicada. A administração estatal, praticada por funcionários competentes e culturalmente preparados, deveria banir de uma vez por todas o expediente de resolver secretamente questões que interessam a toda a comunidade:

A prática da cidadania exige a publicidade dos debates parlamentares, pois eles não são propriedade de um grupo de indivíduos isolados do resto do povo. Hegel opõe ao segredo das deliberações e debates o seu caráter essencialmente público. A opinião pública tem o direito de ser informada. Se os indivíduos mais capazes são nomeados para ocupar as diferentes instâncias e funções que compõem o Estado, é porque todos os cidadãos reconhecem tal superioridade. Eles adquirem a capacidade e a possibilidade de apreciar como o Estado realiza o que provém do interesse de todos supondo que cada cidadão tenha, a sua disposição, todos os elementos que permitam examinar o desenrolar da vida pública. (...) Um povo bem-informado é um povo que não se deixa manipular, razão pela qual o conhecimento público do Estado torna-se um “meio de cultura” (Rosenfield, 1995, p.266).

Cuidar para que a *öffentliche Meinung* seja, sem quaisquer restrições, informada sobre a natureza fundamental que determina o conteúdo da atividade estatal é condição para formá-la, aproximando-a de seu desígnio autêntico. Sob a

égide da assembléia dos *estados*, permite-se que alcance a consciência de si mesma. Em outras palavras, o caráter público do *Estado* hegeliano revela a essência que lhe é peculiar, curiosamente a mesma presente no próprio conceito de *Estado*:

A esfera pública reduzida a um “meio de formação cultural” (“Bildungsmittel”) não é mais válida como um princípio de esclarecimento (Aufklärung) e como uma esfera em que a razão realiza-se. A publicidade (Öffentlichkeit) serve apenas para a integração da opinião subjetiva na objetividade que o espírito se deu na forma (Gestalt) do Estado. Hegel segura-se na idéia da realização da razão em uma “ordem completamente justa”; nela, justiça e felicidade coincidem (Habermas, 1999, p. 199; Habermas, 1984, pp. 145-146).

A *opinião pública* não disporia de meios para conduzir o *Estado* em conformidade com o interesse da razão. Antes, caberia ao corpo político garantir por si mesmo que a justiça plena prevalecesse, sem a necessidade da interferência de outras instâncias sociais. A fim de preservar a *publicidade*, a missão do *Estado* deveria ser, portanto, zelar pela formação desta opinião. Nestes termos, o papel que deveria ser desempenhado pela *esfera pública* inverte-se. De instância “esclarecedora” – de instância que, por meio do raciocínio público de pessoas privadas, busca a racionalização do poder -, passa a ser encarada como *Bildungsmittel*, como mecanismo de elevação da *opinião pública* à razão corporificada na figura do *Estado*.

A dualidade que acompanha o conceito hegeliano de *opinião pública* não deve servir de pretexto para ilações concernentes ao suposto autoritarismo do filósofo alemão. Quando apregoa a independência do *soberano* em relação à opinião

dos *súditos*, Hegel, na verdade, pretende proteger o *Estado* contra aquilo que há de contingente na expressão do modo de pensar dos indivíduos. Porém, tal blindagem não significa que Hegel julgue a *opinião pública* um fenômeno dispensável. Pelo contrário, ela também possuiria uma substância que não poderia ser descartada, sob o risco do *Estado* perder um de seus fundamentos. Evidentemente, no processo de determinação de tal opinião, este pólo positivo precisaria ser alçado a um primeiro plano:

O conceito de opinião pública é caracterizado, por Hegel, como uma mistura do que é substancial com o que não o é: trata-se de um fenômeno. Não se pode, portanto, considerá-la como algo desnecessário, pois possui um fundo substancial que se expressa de uma forma inadequada. (...) Sem o processo de determinação da opinião pública, o Estado teria cortada uma das suas determinações. As decisões do Estado não podem ser simplesmente impostas aos cidadãos, uma vez que estes devem reconhecê-las; isto significa que a opinião pública exige provas e a exposição de uma ordem de razões, concretizando o princípio de uma liberdade subjetiva que questiona qualquer decisão que se refira ao conjunto do corpo social. (...) Logo, quando Hegel afirma a independência necessária dos governantes em relação à opinião pública, não se deve entender um desprezo por esta última. Pelo contrário, trata-se da independência do governo em relação às oscilações e às instabilidades das opiniões que, frequentemente, expressam a imediação do instante vivido e não a consideração do seu fundamento substancial. (...) Hegel apostou bastante na possibilidade de a opinião pública terminar por reconhecer o caráter justo das decisões do Estado, pois seu fundamento é o mesmo (Rosenfield, 1995, pp. 268-269).

Ao sacramentar em sua idéia de *totalidade* a unidade entre *opinião pública* e *Estado*, o pensamento hegeliano afasta-se definitivamente das linhas fundamentais que dirigem a construção da *Öffentlichkeit* habermasiana. Segundo Hegel, a *opinião pública* não pertenceria a uma esfera exterior ao *Estado*, cuja principal atribuição

seria reformá-lo criticamente em nome da moral, mas sim a um espaço que tão-somente deixaria à disposição os instrumentos necessários à realização pública da racionalidade presente no conceito de *Estado*. A verdadeira subjetividade coincidiria com a vontade substancial do *soberano*, a personificação da vontade do *Staat*. Esta subjetividade, para vir à tona, não necessitaria, como supunha Kant, da dissolução na *esfera pública* do poder constituído:

Dentro do Estado, como se fosse um jogo de palavras, a liberdade subjetiva chega a seu direito no sujeito que é o monarca. Ele não realiza algo como o direito do público, no qual, de acordo com Kant, é possível a conjugação dos objetivos de todos. O poder principesco tem antes o seu fundamento na no caráter imediato daquele mundo moral, a partir do qual os sujeitos tratam de adquirir afinal o direito à sua subjetividade (Habermas, 1999, p. 200; Habermas, 1984, p.146).

Ainda assim, no sistema hegeliano, haveria lugar para aquele tipo de racionalidade moldado de maneira a se manifestar mediante o raciocínio público de indivíduos privados. O resultado deste processo seria, todavia, a opinião contaminada por contingências que levariam apenas a equívocos. Desde que fossem mantidas a uma distância segura da condução dos negócios do *Estado*, as discussões à maneira liberal poderiam continuar a existir, embora sem qualquer obrigatoriedade. A idéia de que a *esfera pública* estaria comprometida com a racionalização do poder e conseqüentemente com a transformação da política em moral seria absolutamente falsa.

Aliás, a tentativa de aproximação de dois âmbitos tão distintos quanto a política e a moral redundaria em um engodo. Conforme sustenta Hegel no parágrafo 337 da *Filosofia do Direito*, o bem-estar do Estado possuiria uma justificativa muito diversa da do bem-estar do indivíduo privado:

A substância ética, o Estado, tem a sua existência (Dasein), isto é, seu direito, imediatamente não em uma existência (Existenz) abstrata, mas sim em uma concreta, e que apenas essa existência (Existenz) concreta, não em um dos muitos pensamentos genéricos próprios para mandamentos morais, possa ser princípio de ação e conduta (Hegel, 1995, pp.501-502).

Para finalizar, a *esfera pública burguesa*, na visão de Hegel, estava distante de ser aquela constelação histórica ideal, uma vez que, devido aos seus antagonismos, não representava um espaço emancipado da dominação e do poder advindos do intercâmbio anárquico que caracterizava a *sociedade civil burguesa*. Como tal, a *bürgerliche Öffentlichkeit* reconheceria as pessoas de modo desigual e daria a esse reconhecimento a aparência de racionalidade. O *Estado*, que conteria em si os momentos anteriores da *família* e da *sociedade civil*, sanando-os de suas limitações, representa uma tentativa de reação teórica a essa contradição, permitindo que o *Espírito (Geist)* prossiga em seu longo e doloroso itinerário de reconciliação consigo mesmo.

O jovem Marx, a despeito de apontar para os mesmos paradoxos, considera o conceito hegeliano de *Staat* uma negação do processo histórico, analisado a partir de uma perspectiva material. Para Marx, a única alternativa viável para superar as

mazelas da *sociedade civil burguesa* residiria na transformação de sua base de reprodução material. Em termos mais precisos, ele prega a abolição da propriedade privada dos meios de produção. Nas páginas subseqüentes, dedicar-nos-emos ao estudo do “antimodelo” marxiano de *esfera pública*, no qual a relação clássica entre os espaços privado e público aparece invertida.

O Antimodelo de Marx

O título desta seção tem o intuito de reproduzir uma expressão à qual recorre Habermas com o objetivo de sintetizar o espírito da crítica de Marx à idéia de *esfera pública burguesa*. Mesmo diante da repercussão e da relevância alcançadas pelo pensamento deste autor, o estudo realizado por Habermas em nenhum momento vai a fundo na compreensão filosófica das características constitutivas de outras concepções de *publicidade*, pensadas a partir de uma estrutura social que recusa os alicerces sobre os quais se reproduz uma ordem econômica legitimada pela posse privada dos meios de produção. Igualmente, a análise sociológica que determina o escopo principal de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* atém-se à apreensão do tipo *bürgerliche Öffentlichkeit*, omitindo as peculiaridades de tipos diversos surgidos no decorrer do processo histórico, tomados em conjunto, decerto com exagerada dose de precipitação, como simples variações do modelo burguês hegemônico.

Os autores que refletiram apoiados em fundamentos que, em última instância, vão de encontro à estrutura responsável pelo florescimento do espaço público burguês são sintomaticamente tachados ou de apologistas de um regime democrático irracional, alimentado pelo domínio da *opinião não-pública*, como no caso de Rousseau, ou de proponentes de uma teoria política inadequada para comportar a idéia de *esfera pública*, oferecendo, ao invés disso, somente as diretrizes para um modelo que nega a essência do conceito, como no caso de Marx.

No prefácio à primeira edição de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Habermas apresenta textualmente as linhas limítrofes de sua investigação:

A tarefa da presente investigação é a análise do tipo “esfera pública burguesa”. (...) Nós concebemos a “esfera pública burguesa” como categoria típica de época; ela não se deixa retirar da inconfundível história do desenvolvimento daquela “sociedade burguesa” nascida na alta Idade Média europeia, nem se transportar, generalizando-se num tipo ideal, para constelações formalmente iguais de quaisquer situações históricas. Assim como tentamos mostrar que em um sentido preciso somente se pode falar de algo como “opinião pública” na Inglaterra do final do século XVII e na França do século XVIII, em geral, também tratamos a “esfera pública” como uma categoria histórica. (...) A investigação restringe-se à estrutura e função do modelo “liberal” de esfera pública burguesa, à sua formação e mudança; ela diz respeito portanto aos traços de uma formação histórica que alcançou dominância (Dominanz) e descarta da variante de uma esfera pública plebéia (plebejischen Öffentlichkeit) reprimida no processo histórico (Habermas, 1999 , pp. 51- 52; Habermas, 1984, pp.9-10).⁴

Mais especificamente, no que diz respeito à *esfera pública plebéia*, Habermas é bastante econômico: além de efêmera, tal formação, surgida na fase jacobina do

⁴ Contrariando o que afirmara no prefácio, Habermas, ao longo do livro, refere-se reiteradas vezes à segunda metade do século XVIII e ao início do XIX como o período em que a efetividade da idéia de *esfera pública* poderia ser constatada. Devido a esta constância, optamos por este último período nas passagens em que fazemos menção à descrição histórica empreendida pelo filósofo alemão.

movimento revolucionário francês, teria tido as mesmas aspirações que notabilizaram a *esfera pública burguesa*. Apesar da diversidade de seus integrantes, ela também teria sido motivada por um “espírito burguês libertário”, herdeiro do Iluminismo do século XVIII. Não é de estranhar, portanto, que Habermas acredite dar conta deste “fenômeno secundário” pelo estudo sistemático do caso do qual decorreria:

Naquele estágio da Revolução Francesa que está associado ao nome de Robespierre, pôs-se a funcionar, por assim dizer, por um momento, uma esfera pública que tinha abandonado sua roupagem literária – não mais as “camadas cultas” (“gebildeten Stände”) são seu sujeito, mas sim o “povo” inculto (ungelbildete “Volk”). Não obstante, esta esfera pública plebéia, que continua a viver clandestinamente tanto no movimento cartista quanto, sobretudo, nas tradições anarquistas do movimento operário do continente europeu, continua orientada pelas intenções da esfera pública burguesa – como esta, na história das idéias, foi uma herdeira do século XVIII (Habermas, 1999, p. 52; Habermas, 1984, p. 10).

Apesar de não ter como centro catalisador a participação política de indivíduos privados culturalmente preparados, a *esfera pública plebéia* não pode ser confundida com a *plebiscitário-aclamativa* (*plebiszitärer Erscheinungsformen*), formação típica do capitalismo tardio. Ambas são caracterizadas por Habermas como variações da *esfera pública burguesa*. Porém, fatores constitutivos diferentes impõem o distanciamento delas em relação ao tipo burguês. Enquanto a *esfera pública plebéia* definir-se-ia pela presença de um *público* formado por indivíduos cujo preparo intelectual, ao menos pelos critérios adotados por Habermas, seria insuficiente, a *plebiscitário-aclamativa* distinguir-se-ia por possibilitar a existência

de um *público* pós-letrado (*postliterarisch*), de um *público* que se constituiria sob a emblemática influência dos *mass media*, os responsáveis diretos pela transformação da outrora “séria” e “libertadora” cultura burguesa em bens de consumo de qualidade no mínimo duvidosa.

Essa tipificação forjada por Habermas suscitou críticas e contestações. Por exemplo, em *Esfera Pública e Experiência (Öffentlichkeit und Erfahrung)*, livro publicado na Alemanha em 1972, Oskar Negt e Alexander Kluge, quando se põem a discutir a amplitude do conceito de *esfera pública plebéia*, chamam a atenção para a imprecisão de seu significado analítico. À luz de tal conceito, Habermas estaria pretendendo condensar momentos históricos heterogêneos, a saber, as classes baixas urbanas encarregadas de formar uma *esfera pública* apropriada aos seus interesses no contexto da Revolução Francesa e aquelas que fizeram o mesmo na França do século XIX.

Outro ponto de discordância de Negt e Kluge em relação a Habermas diz respeito à insistência deste em sustentar que as classes subalternas seriam incapazes de se organizar autonomamente como *público*, sem o recurso a elementos próprios da cultura burguesa. Contra essas impropriedades, Negt e Kluge sugerem a utilização do conceito de *esfera pública proletária (proletarischer Öffentlichkeit)*:

Escolhemos a designação “esfera pública proletária” em virtude de acreditarmos que aquilo que está aqui em questão não é uma variante da “esfera pública burguesa”, mas, pelo contrário, uma constelação inteiramente afastada da totalidade do contexto social, a qual tem sido confirmada ao longo da história, porém não dentro dos parâmetros do termo “esfera pública”. Assim, uma fábrica

na qual ocorre uma greve ou uma indústria ocupada têm de ser compreendidas não como variantes da “esfera pública plebéia”, mas como o núcleo essencial de uma “concepção de ‘esfera pública’ que está arraigada no processo de produção” (Negt & Kluge, 1993, p. XLIV).

Na opinião destes autores, a insuperável diversidade de interesses que caracteriza a sociedade burguesa jamais poderia ter sido desconsiderada quando da elaboração da idéia de *esfera pública*. A pretensão presente no tipo burguês de representar globalmente os vários segmentos sociais revelaria, desde sempre, a natureza pouco edificante de seus propósitos:

O notável nas interpretações predominantes do conceito de “esfera pública” é que elas tentam unir uma multiplicidade de fenômenos, excluindo, contudo, as duas mais importantes áreas da vida: a totalidade do aparato industrial e a socialização familiar. De acordo com essas interpretações, a “esfera pública” deriva sua substância de um domínio intermediário que não expressa especificamente qualquer contexto da vida (Lebenszusammenhang) particular, ainda que presumivelmente represente a totalidade da sociedade. A debilidade de todas as formas de “esfera pública burguesa” advém desta contradição: a saber, elas excluem interesses da vida substanciais e, todavia, reivindicam representar a sociedade como um todo (Negt & Kluge, 1993, p. XLVI).

Em vez de nos ocupar com idealizações que buscam identificar a substância essencial de um *público homogêneo*, a atitude mais coerente seria reconstruir o conceito a partir da perspectiva da multiplicidade das dimensões componentes da vida social. A contradição, o conflito, a heterogeneidade, entre outros, constituiriam fatores cujos reflexos determinariam os processos comunicativos desenvolvidos pelos indivíduos nos espaços consagrados às discussões políticas. Em outras palavras, seria um disparate usar, à maneira de Habermas, o conceito de

Öffentlichkeit no singular, movidos por ideais abstratos de universalidade. Na verdade, estaríamos lidando com um fenômeno que se caracterizaria justamente pela pluralidade. A diversidade dos *contextos da vida* daria forma a tipos distintos de *esfera pública*, cada qual com anseios e vicissitudes específicos.⁵

O conceito de *Öffentlichkeit*, de acordo com Negt e Kluge, somente poderia ser apreendido caso fosse tomado em consonância com a idéia de *experiência* (*Erfahrung*). Ou melhor, de um ponto de vista histórico, a *esfera pública* iria adquirir *valor de uso* apenas à medida que estivesse apta a organizar a *experiência social* dos indivíduos.

Evidentemente, para prosseguir com nossas considerações, é de fundamental importância refletir, ainda que em seus traços mais gerais, a respeito do significado atribuído à palavra *Erfahrung*. Aqui, no essencial, *experiência* vai muito além da conotação meramente empírica e contemplativa que o termo poderia sugerir, segundo a qual a relação entre sujeito e objeto seria estável, isto é, não-mediada, conforme os cânones das ciências naturais. Da mesma forma, constituiria um grande equívoco propor a compreensão da idéia simplesmente associando-a à noção de produção da *experiência*, no sentido de que esta seria resultante do próprio sujeito do conhecimento, entendido como categoria *a priori*. A consequência destas duas interpretações visivelmente conservadoras seria em suma a limitação dos objetivos

⁵ Além da *esfera pública burguesa* e da *esfera pública proletária*, Negt e Kluge tratam das *esferas públicas da produção*. Grosso modo, estas seriam uma espécie de expressão imediata do processo produtivo, incluindo, entre outros, os espaços de comércio e de consumo. Obviamente, no capitalismo tardio, associadas a manifestações da decadente *publicidade burguesa*, tais *esferas públicas* valer-se-iam da crescente degradação dos processos comunicativos e da difusão dos meios técnicos de comunicação controlados por interesses privados ou por duvidosos interesses públicos para estender sua área de influência.

da *experiência* à justificação de um interesse dominante específico, bloqueando assim o surgimento de qualquer tipo de proposta de emancipação.

Sob a inspiração da tradição hegeliano-marxista, Negt e Kluge concebem-na preferencialmente como um movimento dialético, colocado em curso por um processo de mediação que se estabeleceria entre sujeito e objeto, oferecendo as condições para que o primeiro se forme em sua objetividade. Para tanto, ele deveria “apropriar-se” da *coisa em si* por meio de sua *práxis*, de seu trabalho cotidiano, em conjunto com o trabalho dos demais. Com efeito, a *experiência* efetiva obteria seu conteúdo a partir da apreensão de um processo de produção que não estaria fundamentado em indivíduos isolados, mas nas especificidades sociais de um sujeito coletivo:

Esta concepção dialética da experiência mostra o trabalho real e sua apreensão tanto na sociedade burguesa quanto em qualquer outra, independentemente dos sujeitos empíricos estarem conscientes ou não desta dialética. (...) Um trabalhador individual – a despeito da seção do proletariado a que pertença e a despeito de até que ponto seu trabalho concreto difira daquele de outras seções – “tem suas próprias experiências”. O horizonte destas é a unidade do contexto da vida do proletariado (Negt & Kluge, 1993, pp. 5-6).

A classe proletária construiria sua subjetividade independentemente da existência de um espaço em tese imune às contradições do processo produtivo. A *experiência* que Habermas associou ao *contexto da vida* da burguesia – a possibilidade que os proprietários teriam de duplicar sua conduta social, agindo moralmente quando inseridos na *esfera pública* – não poderia ser estendida aos

outros estamentos da sociedade. O *esclarecimento* do proletariado não poderia ocorrer senão nos limites do domínio material em que essa classe se reconhece como tal. A inteligibilidade do conceito de *esfera pública*, no que tange ao proletariado, seria, destarte, diretamente proporcional à capacidade de estar abarcadas e articuladas experiências coletivas relacionadas à alienação, ao isolamento, à privação e à resistência. Enquanto participe de uma forma de vida reificada, qual seja, aquela determinada pelas condições de produção impostas pela sociedade burguesa, o proletariado define-se negativamente:

O proletariado é a classe da sociedade que retira sua subsistência unicamente da venda de seu trabalho e não do lucro de um capital qualquer; a classe cujo bem-estar, cuja vida e cuja morte, cuja existência toda depende da demanda de trabalho, quer dizer, da alternância de bons e maus períodos de negócios, das flutuações de uma concorrência desenfreada. (...) A classe dos que não possuem absolutamente nada, dos que são obrigados a vender aos burgueses seu trabalho, para receber em troca os meios de subsistência necessários à sua manutenção (Marx & Engels, 1990, pp. 103-105).

No entanto, desta situação de carência absoluta, tanto material quanto espiritual, a classe proletária, dialeticamente, produz sua própria consciência com o objetivo prático de negar sistematicamente e de superar o contexto que lhe condena à degradação. A libertação concreta do proletariado apenas pode ocorrer mediante o revolucionamento da ordem social vigente, ou seja, pela dissolução do modo de produção capitalista:

(...) *Somente é possível efetuar a libertação real no mundo real e através de meios reais. (...) A “libertação” é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é efetivada por condições históricas, pela situação da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio. (...) Na realidade, para o materialista prático, isto é, para o “comunista”, trata-se de revolucionar o mundo existente, de atacar e transformar, praticamente, o estado de coisas que ele encontrou* (Marx & Engels, 1987, pp. 65-66).

Ora, a *esfera pública proletária*, o espaço da reprodução material da sociedade em que a classe trabalhadora organiza sua *experiência*, opõe-se radicalmente à *esfera pública burguesa*. Se esta intenta racionalizar o poder político sem promover alterações que abalem a estrutura econômica em vigor, aquela nega qualquer possibilidade de, na sociedade capitalista, a dominação desaparecer. Não é por outro motivo que Negt e Kluge enxergam na *esfera pública proletária* uma concepção historicamente contrária à *publicidade burguesa*:

No que tange à burguesia, os interesses dos indivíduos são organizados e implementados nas formas privada e pública. Em contraste, visto que não estão realizados, os interesses dos trabalhadores somente podem ser organizados se entrarem em um contexto da vida, em outras palavras, em uma esfera pública proletária. Apenas assim eles terão a chance de se desenvolver como interesses, em vez de permanecerem meras possibilidades (Negt e Kluge, 1993, p. 57).

Divergentes nas aspirações, os dois tipos de *esfera pública* firmariam entre si relações cujos contornos seriam em essência dialéticos. De um lado, a *publicidade burguesa*, incluindo sua forma *plebiscitário-aclamativa*, típica do capitalismo “desenvolvido”, teria por fim bloquear a organização da *experiência social* do proletariado, desagregando o seu *contexto da vida*. De outro, aquele processo que

Negt e Kluge chamam de *contrapublicidade* (*Gegenöffentlichkeit*), por intermédio do qual os trabalhadores e também as várias minorias excluídas do jogo econômico reagiriam contra a tendência imposta pela *esfera pública* dominante, almejando apropriar-se enfim de seus instrumentos de emancipação, tomados de assalto pelo avanço das técnicas de reprodução ampliada do capital, entre elas, a *indústria cultural*.

No tocante às nossas preocupações mais imediatas, dois aspectos das reflexões de Negt e Kluge merecem destaque. Um destes aspectos está relacionado ao fato de que, ao contrário do livro de Habermas, *Esfera Pública e Experiência* oferece ao leitor um diferencial preciso entre a *esfera pública burguesa* e aquela surgida historicamente no âmago das classes ligadas ao trabalho: enquanto na primeira o *princípio da publicidade* teria uma função exclusivamente legitimadora, visando à racionalização do poder nos limites da economia capitalista, na segunda, tal princípio carregaria consigo um conteúdo de contestação vigorosa e intransigente à sociedade burguesa, pregando a necessidade da dissolução de seus fundamentos. O outro aspecto a ressaltar gira em torno da construção do conceito de *esfera pública*. Negt e Kluge enfatizam a importância dos interesses circunscritos e dos conflitos materiais na determinação deste espaço de discussão e de reivindicação. Habermas, por seu turno, concentra-se na elucidação das características formais do processo comunicativo que, uma vez imune a influências exógenas, permitiria a seus participantes chegar a um consenso racional, universalmente válido.

Por certo, as inúmeras críticas a *Mudança Estrutural da Esfera Pública* irão de alguma maneira ecoar na postura que Habermas adotará em relação ao tema no decorrer de sua trajetória intelectual, como o demonstra o novo prefácio ao livro, escrito em 1990. Nele, o autor, além de responder às contestações mais expressivas e de reconsiderar algumas posições, apresentará, apoiado num outro cabedal teórico, sua mais recente construção da idéia de *esfera pública*. Este acerto de contas tardio que o filósofo alemão realizará com suas antigas convicções será objeto de análise no capítulo VI deste trabalho.

Como bem apontaram seus comentadores, embora não tenha se preocupado com a interpretação da história do modelo plebeu de *esfera pública*, Habermas pelo menos concede algum espaço de seu livro à formulação de um conceito de *esfera pública pós-burguesa*:

Em 1962, Habermas deixou claro que seu estudo lidaria primordialmente com a tradição liberal fundada no capitalismo ocidental, enquanto a esfera pública plebéia seria tratada somente como uma variação não-dominante. Contudo, em sua discussão de Karl Marx, ele ao menos esboçou o conceito de uma esfera pública pós-burguesa, na qual a participação não dependeria da instituição da propriedade privada. Todavia, em Strukturwandel, Habermas não busca a história deste contramodelo (Hohendahl, 1994, pp. 99-100).

No juízo de Habermas, a dialética da *esfera pública* teria sido decisiva no direcionamento do estudo acerca das transformações pelas quais passou este domínio da vida social. Seguindo essa linha de argumentação, caberia um lugar de destaque à crítica que Marx teceu à ideologia da sociedade capitalista. Porém, as

aspirações burguesas de valorização da subjetividade e de formação racional da *vontade geral* permaneceriam de tal forma incrustadas que, atuando como um ideal utópico, apontariam para além de uma realidade que as nega.

O diagnóstico de Marx sobre a irracionalidade da sociedade burguesa conta com a anuência de Habermas. Este, todavia, não se mostra nem um pouco sensibilizado com a proposta de extinção da posse privada dos meios de produção. Pelo contrário, ainda que a *publicidade* tenha sucumbido à invasão de interesses que lhe são estranhos, causando sua redução a um instrumento deturpado de mediação entre interesses inconciliáveis, a única solução viável para esta deterioração residiria na própria idéia de *esfera pública*, que pressupõe a existência da autonomia privada dos proprietários.

Marx faz da crítica ao idealismo hegeliano um dos principais motes de seu pensamento. De qualquer forma, ele soube discernir, na história da filosofia, a originalidade de Hegel no tocante ao reconhecimento das contradições que dominam a sociedade civil burguesa. No entanto, a idéia de *Staat* demonstraria a incapacidade de Hegel em compreender que tais contradições resultariam do processo de desenvolvimento desta sociedade civil, cuja essência seria eminentemente econômica e não política. Na concepção de Marx, fora dos limites da sociedade pré-burguesa, as corporações perderiam por completo seu sentido, principalmente porque uma das modificações essenciais trazidas pela ascensão da burguesia teria sido a redução dos antigos estamentos políticos a meros estamentos sociais, por meio do revolucionamento das relações tradicionais de poder.

Antes desta transformação, aqueles fatores que Marx denomina de *elementos da vida burguesa* – propriedade, modo de trabalho, produção, família, entre outros – teriam existido como se fossem naturalmente *elementos da vida estatal*. Por intermédio de sua concepção corporativa de Estado, Hegel estaria propondo o retrocesso a esta situação desfiguradora:

A revolução política, com isso, suprimiu o caráter político da sociedade burguesa. Ela destruiu a sociedade burguesa em seus elementos simples, de um lado nos indivíduos, de outro, nos elementos materiais e espirituais que constituem o conteúdo existencial, a situação civil destes indivíduos. Ela libertou o espírito político que estava como que dividido, desmontado, diluído nos diversos becos sem saída da sociedade feudal; ela o reuniu (sammelte) desta dispersão, o emancipou de sua mescla (Vermischung) com a vida burguesa e o constituiu como a esfera da vida comunitária (Gemeinwesens), das questões gerais do povo, numa independência ideal em relação àqueles elementos peculiares à vida burguesa (Marx, 1958a, p.368).

Na página seguinte, o mesmo Marx afirma que a *liberdade do homem egoísta* – isto é, do indivíduo burguês – e o reconhecimento desta liberdade são antes, porém, o reconhecimento desenfreado dos elementos espirituais e materiais que constituem seu conteúdo existencial (Marx, 1958a, p. 369).

A interpretação destas duas passagens de *Sobre a Questão Judaica (Zur Judenfrage)* deixa transparecer que a *esfera pública* – a *esfera da vida comunitária* – somente em aparência, idealmente, poderia ser tomada como o espaço em que os proprietários agiriam com absoluta independência, abrindo mão inclusive de sua condição privada diferenciada. Marx sustenta que a promessa liberal de fazer chegar ao indivíduo a tão sonhada autonomia não se concretizou com o revolucionamento

da ordem política. A liberdade resultante do estabelecimento do *Estado de Direito* é dependente dos *elementos da vida burguesa*, sabidamente contraditórios, não podendo afastar-se deles, a não ser no plano espiritual, ilusório.

Abolindo os privilégios das corporações, a *república* seria a expressão política de uma sociedade civil autônoma, de uma sociedade que procura entender sua dinâmica a partir da crença de que seria regida exclusivamente pelas leis naturais do mercado. Apesar de representar uma modernização institucional sem precedentes, o governo constitucional não seria ainda a formação política que viria ao encontro da realização do interesse humano universal. Muito pelo contrário, o antagonismo do modo de produção capitalista condicionaria sua existência. Marx não recusa de antemão os princípios que definem o *Estado de Direito*. Em sua teoria, a racionalização do poder político é um tópico fundamental. Entretanto, para efetivá-la, as condições econômicas teriam que passar por profundas alterações. Ao ignorar deliberadamente este imperativo, a burguesia explicitaria o quanto de ideologia havia em suas reivindicações democráticas.

Para Habermas, a idéia de *publicidade* não é estranha ao pensamento de Marx: a crítica marxiana à *esfera pública* a preserva intacta como meio de racionalização, porém sem omitir a necessidade da criação de condições materiais não-burguesas para que ela possa atingir seu intento:

Marx critica a constituição neocorporativa da filosofia hegeliana do Estado face ao critério do Estado de Direito burguês apenas para, como num espelho, desmascarar a “república” perante a sua própria idéia, mostrando as contradições

existentes entre as condições sociais possíveis e a sua realização efetiva totalmente não-burguesa (Habermas, 1999, p. 202; Habermas 1984, p. 149).

No caso de Marx, o *princípio da publicidade* é norteado pela dialética: como proponente da verdadeira ilustração, inevitavelmente, teria de levar à superação da situação histórica que impossibilita a razão de assumir o controle das relações humanas. Diante do domínio da *publicidade*, o modo de produção capitalista sucumbiria, pois o *esclarecimento* abre caminho para que o proletariado tome *para si* consciência de uma realidade *em si* alienante.

Uma vez que é capaz de agregar conceitos como *princípio da publicidade* e, obviamente, *opinião pública*, por que o pensamento de Marx não desempenha o papel de suporte teórico para a *Öffentlichkeit* habermasiana?

A resposta à indagação não parece ser digna de suscitar maiores controvérsias: Habermas não mostra qualquer propensão para sequer cogitar a hipótese de estruturar sua concepção de *esfera pública* sobre uma base material que não seja a capitalista. A sociedade burguesa é o pressuposto da análise, o dado a ser contemplado. Quanto a seus fundamentos, as contestações são despropositadas. Qualquer tentativa de reforma da *publicidade*, qualquer esforço para aproximá-la novamente de seu conteúdo crítico original, deve ocorrer dentro dos parâmetros da ordem social vigente.⁶

No entender de Marx, a emancipação da sociedade civil em relação à

⁶ Sobre a proposta habermasiana de intervenção na *esfera pública*, veja o capítulo V deste trabalho.

intervenção estatal não desencadeou, como queria fazer crer o liberalismo, a neutralização da dominação nos processos de interação mantidos entre os indivíduos. Contradizendo os pressupostos clássicos, a economia expandia-se fundamentada na acumulação, por parte dos proprietários, da *mais-valia* dos trabalhadores. O prognóstico de uma sociedade formada por pequenos proprietários mostrou-se absolutamente infundado. Em seu lugar, o capitalismo legou ao ser humano uma sociedade marcada por uma profunda e cada vez mais rígida divisão de classes, na qual as chances de ascensão social do proletariado são reduzidas ao extremo. Por meio do processo de acumulação de capital, os oligopólios passam a controlar com rédeas curtas o mercado, destruindo todas as possibilidades de concorrência equilibrada. Ao analisar estas variantes, Marx chega à conclusão de que é simplesmente inverossímil supor que o sistema capitalista possa reproduzir-se sem a ocorrência de crises. Os graves transtornos seriam decorrentes da dinâmica de exclusão que caracteriza o sistema, dependente de relações econômicas baseadas exclusivamente no poder de expropriação que uma classe exerce sobre a outra.

Para Habermas, com estas considerações, Marx conseguiu com maestria inigualável desconsertar o entendimento que a *esfera pública burguesa* até então tinha de si mesma:

O pensamento de Marx - *atinge de fato os pressupostos nos quais se baseava o auto-entendimento da esfera pública politicamente ativa. Em consequência disso, o sistema capitalista, entregue a si próprio, não pode se reproduzir sem crises, como uma ordem natural. (...) - De acordo com este pensamento -, a emancipação da sociedade burguesa em relação à regulamentação administrativa*

(obrikeitlichen) não conduz a algo como a neutralização do poder na interação (Verkehr) das pessoas privadas entre si; em vez disso, nas formas de liberdade contratual burguesa, novas relações de poder são constituídas, sobretudo entre proprietários e assalariados (Habermas, 1999, pp.202-203; Habermas, 1984, pp. 149-150).

Marx é taxativo ao afirmar que, se a estrutura social permanecesse inalterada, a idéia de *Öffentlichkeit* nunca poderia se livrar definitivamente de seu ranço ideológico. Como demonstrou o curso do processo histórico, as condições que garantiriam oportunidades para que a classe trabalhadora pudesse adquirir propriedades e, com isso, as qualificações culturais necessárias para o ingresso na *esfera pública* jamais existiram concretamente. Não é mais possível negar que a opinião que se forma sob o manto da argumentação pública não passa da expressão verbal do interesse específico de uma classe, a saber, a dos proprietários.

Ao se insurgir contra a estrutura sobre a qual paira a idéia de *esfera pública burguesa*, Marx questiona a tentativa de equiparação entre o ser humano e o burguês. Quando age publicamente no sentido de garantir a autonomia da esfera privada, o proprietário o faz instigado pela preservação de uma realidade que, a despeito das aparências, traz benefícios única e exclusivamente a si próprio:

A esfera pública com a qual Marx se vê confrontado contradiz seu próprio princípio de acessibilidade universal - o público não pode mais pretender ser idêntico à nação, nem a sociedade civil burguesa ser idêntica à sociedade de modo geral. Tampouco é certa a equiparação entre “proprietários” e “seres humanos”; pois, por sua oposição à classe dos trabalhadores assalariados, o seu interesse na manutenção da esfera do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social como uma esfera privada degrada-se a um interesse particular que só pode se impor por meio do exercício do poder sobre outros. Deste ponto de vista, dispor de propriedade privada não pode ser traduzido, independentemente das

circunstâncias, na liberdade dos seres humanos. A autonomia privada burguesa faz com que “cada ser humano encontre no outro ser humano não a realização, mas, antes, as limitações de sua liberdade” (Habermas, 1999, pp.203-204; Habermas,1984. p.150).

Institucionalmente limitada aos proprietários, a *esfera pública*, protegida contra as contradições presentes no mundo do trabalho, constitui um espaço em que são debatidos interesses específicos, travestidos de universais. A participação do proletariado resume-se à esfera privada, garantindo, mediante a venda de sua força de trabalho, a reprodução material da sociedade. O indisfarçável entusiasmo com que o jovem Marx irá saudar as reformas eleitorais que estenderam o direito de participação política a todas as classes tem, portanto, justificativa.

Postas em prática por volta de 1830, estas reformas vieram à tona devido ao maior poder de reivindicação e organização dos operários. Ao permitir que a contradição do modo de produção capitalista transcendesse a esfera privada e ocupasse a *esfera pública*, a burguesia, objetivando preservar-se politicamente, assumia o risco de assistir ao desnudamento das ocultas relações de poder existentes na sociedade civil. A irracionalidade desta dominação, acreditava Marx, não poderia resistir a esta nova situação:

À medida que camadas não-burguesas penetram na esfera pública política e se apossam de suas instituições, à medida que participam da imprensa, dos partidos e do Parlamento, a arma da publicidade, forjada pela burguesia, volta-se contra a própria burguesia. Marx tem a concepção de que, por essa via, a própria sociedade há de assumir configuração política; as reformas eleitorais, dentro da esfera pública estabelecida, aparentam apontar para a direção de sua própria dissolução. (...) Era previsto que essa esfera pública, devido à sua própria dialética, passaria a ser ocupada por grupos que, por não disporem de propriedade e, com isso, de uma

base para a autonomia privada, não poderiam ter nenhum interesse na manutenção da sociedade como esfera privada. Se eles, como um público ampliado, avançam, no lugar do burguês, no sentido de se tornarem sujeitos da esfera pública, a estrutura desta terá de se alterar a partir de sua base. Assim que a massa dos não-proprietários transforma em tema de seu raciocínio público as regras gerais do intercâmbio social, a reprodução social torna-se, como tal, uma questão geral e não mais sua forma de apropriação privada (Habermas, 1999, pp.205-206; Habermas, 1984, pp.152-153).

Nestes termos, Marx confia inteiramente no *princípio da publicidade*. Por seu intermédio, o interesse universal, ou seja, o interesse da classe trabalhadora, poderia ganhar forma. Conseqüentemente, o raciocínio público levaria à apreensão de uma realidade reificada, construída sobre um modelo ideológico de *esfera pública*.

Se por um lado Marx crê no poder da razão, por outro, ele o assimila ao mundo material. Moldada pela estrutura da sociedade, a racionalidade marxiana impõe que as relações de produção sejam revolucionadas e que a contradição entre capital e trabalho seja superada. Somente com a propriedade coletiva dos meios de produção, as forças produtivas poderiam alcançar seu máximo estágio de desenvolvimento. Em decorrência disso, o ser humano poderia atingir sua real humanidade, sua *maioridade*, no linguajar kantiano:

Antes de tudo, ela tirará o funcionamento da indústria e de todos os ramos da produção das mãos dos indivíduos singulares concorrentes entre si e o entregará a toda a sociedade, quer dizer, à comunidade, para funcionar segundo um plano comum e com a participação de todos os membros da sociedade. Desse modo, abolirá a concorrência e implantará em seu lugar a associação. Além disso, como a exploração da indústria pelos singulares tinha por conseqüência necessária a propriedade privada – e como a concorrência nada mais é do que a forma que assume a exploração industrial realizada por proprietários privados singulares -, a propriedade privada é inseparável da exploração individual da indústria e da

concorrência. Portanto, também deverá ser abolida a propriedade privada, que será substituída pela utilização em comum de todos os instrumentos de produção e pela distribuição dos produtos com base num acordo comum, ou seja, pela chamada comunidade de bens. A abolição da propriedade privada é, de fato, a síntese mais concisa e mais característica da transformação da ordem social em seu conjunto, transformação essa que deriva do desenvolvimento da indústria; é por isso que os comunistas fazem dela sua principal reivindicação (Marx & Engels, 1990, p.111).

A sociedade política, a forma de organização da vida coletiva de que se vale o ser humano num contexto marcado pelo antagonismo de classes, é apenas um estágio intermediário. Um novo tipo de constituição social deverá emergir daí. Nele, as relações de dominação política serão racionalizadas em uma forma de dominação do homem sobre o homem, numa “dominação” de cunho moral. Prosseguindo nesse enfoque, Marx irá vislumbrar um novo modelo de *esfera pública*, desta feita não mais baseado na autonomia privada do burguês, mas sim na autonomia pública do cidadão:

Marx extrai da dialética imanente à publicidade burguesa as conseqüências socialistas de uma antimodelo (Gegenmodells), no qual a relação clássica entre esfera pública e esfera privada inverte-se peculiarmente. A crítica e o controle exercidos pela publicidade são nele estendidos àquela parte da esfera privada que, com a posse dos meios de produção, estava cedido às pessoas privadas – ao domínio do trabalho socialmente necessário. A autonomia, de acordo com esse novo modelo, não se baseia mais na propriedade privada; ela nem sequer ainda pode basear-se na esfera privada: ela tem que ser fundamentada na esfera pública. (...) No lugar da identidade do bourgeois com o homme, do proprietário privado com o ser humano, coloca-se a identidade do citoyen com o homme (...). Assim, a esfera pública não mais intermedeia uma sociedade de proprietários privados com o Estado, mas, antes, o público autônomo assegura-se pela configuração planejada de um Estado que nasce na sociedade (...). Pela primeira vez, a convivência pessoal e íntima dos seres humanos ter-se-á emancipado, como uma convivência realmente “privada”, da coação do trabalho social, um “reino da necessidade” (...) (Habermas, 1999, pp.207-208; Habermas, 1984, pp. 154-155)..

De um ponto de vista histórico, ao refletir sobre a *esfera pública*, Marx considera as transformações advindas da extensão dos direitos políticos aos trabalhadores. O pensador do século XIX leva em conta as novas características de um espaço que deixou de lado a sua homogeneidade para se tornar o palco de um conflito aberto entre as diferentes classes. Para ele, ao permitir a reprodução na *esfera pública* da disputa que se dava no campo privado, o sistema capitalista estaria assinando sua própria sentença de morte. Provido do direito de usar publicamente sua razão, o proletariado não tardaria a questionar a estrutura da sociedade burguesa, responsável pela situação degradante em que se encontrava, provocando dialeticamente a sua dissolução. Nesta perspectiva, a *publicidade* ultrapassa o sinal vermelho, possibilitando o controle sobre a esfera privada dos meios de produção, espaço que outrora deveria proteger.

A crítica marxiana não repercutiu apenas entre os integrantes do movimento operário europeu. Convencidos de que a economia não funcionava como uma ordem harmônica, os liberais são obrigados a repensar antigos cânones. Sem questionar os fundamentos da sociedade burguesa, John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville, em contato com um espaço político ampliado, invadido por uma massa culturalmente despreparada, tentarão resgatar a idéia de *publicidade crítica* por meio da elaboração de uma concepção reformada de *esfera pública*, na qual se discute o papel que o liberalismo tradicional atribuía à *opinião pública*.

No próximo capítulo, procuraremos avaliar em que medida as reflexões de Mill e Tocqueville sobre a decadência da *esfera pública burguesa* são importantes para o pensamento de Habermas.

IV
**O Liberalismo Reformulado de Mill
e Tocqueville**

Batizada com o nome de *A Ambivalente Concepção de Esfera Pública na Teoria do Liberalismo (John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville)* (*Die ambivalente Auffassung der Öffentlichkeit in der Theorie des Liberalismus (John Stuart Mill und Alexis de Tocqueville)*), a seção 15 de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* trata do modo ambíguo como o pensamento liberal do século XIX, representado pelas figuras emblemáticas de Mill e Tocqueville, critica as novas feições adquiridas pela *esfera pública*, agora caracterizada não somente pela presença de proprietários, mas também de trabalhadores, ambos lutando pela realização de interesses próprios.

A crítica de Mill e Tocqueville à *esfera pública* incide sobre a deterioração do *princípio da publicidade*, causada pelo fato de aquele espaço antes ocupado exclusivamente por “bem-educados” membros da elite econômica ter sido invadido por uma massa semi-alfabetizada. A fim de solucionar o problema, os filósofos em apreço propõem que a *opinião pública* sofra um verdadeiro choque de *publicidade*, conduzido por uma casta culturalmente preparada, atuando como uma espécie de órgão consultivo. Ou seja, para enfrentar os males da *publicidade*, a terapia indicada requer novamente *publicidade*.¹

Apesar dessas conseqüências negativas, Mill e Tocqueville não se colocam na linha de frente contra a extensão dos direitos políticos a todas as classes sociais. Embora a ampliação da *esfera pública* não tenha levado, contrariando as expectativas dos primeiros socialistas, à dissolução daquela base material que certa

¹ De um lado, teríamos a *publicidade* que se adúltera em virtude da influência maléfica das classes sociais sem preparo cultural, de outro, teríamos a crença no poder da *publicidade crítica* como fator apto a propiciar a anulação desta influência.

feita teria permitido a existência de um *público* imbuído tão-somente na racionalização do poder político, a coerência da denúncia do caráter ideológico da *esfera pública burguesa* repercutiu de forma decisiva no interior do liberalismo. Tanto é verdade que, por volta da segunda metade do século XIX, já sob a influência de uma *opinião pública* formada a partir de pressupostos sociais modificados, os liberais curiosamente passam a questionar o *princípio da publicidade* num momento em que eles próprios ainda saudavam a idéia de *esfera pública*:

Essa ambivalente concepção de esfera pública na teoria do liberalismo não reconhece na verdade o conflito estrutural da sociedade, do qual ela própria resulta; a apologia liberal é superior à crítica socialista sob o ponto de vista de que ela põe em questão os pressupostos fundamentais que são comuns a ambos, tanto ao modelo clássico de esfera pública burguesa quanto a seu antímodo (Gegenmodell), desenvolvido dialeticamente (Habermas, 1999, p. 209; Habermas, 1984, p. 156).

De acordo com Habermas, nesta época, a teoria liberal começa a contestar a idéia da existência de uma ordem natural que agiria no sentido de garantir indistintamente a possibilidade de todos os indivíduos virem a adquirir propriedades e, com isso, as qualificações necessárias para tomar parte na *esfera pública*. Da mesma forma, a *opinião pública* passa a ser suspeita de esconder, por trás da aparência de universalidade, interesses que dizem respeito a segmentos sociais específicos. Assim, ela mostrar-se-ia incapaz de permanecer imune às antíteses estruturais que habitam a esfera privada, colocando por terra a tentativa de torná-la legitimamente a portadora da razão:

Enquanto agora os socialistas demonstram à idéia de esfera pública burguesa que a sua base não comporta (genügt) estes pressupostos e que, para satisfazê-los, deveria ser colocada sobre uma outra base, os liberais tomam os fenômenos da mesma contradição como motivo para colocar em dúvida os pressupostos de uma base natural sobre os quais repousa a idéia de uma esfera pública politicamente ativa – para então, contudo, decididamente dar a palavra à conservação de uma forma relativizada de esfera pública “burguesa”. Por isso, com o liberalismo, o auto-entendimento da esfera pública burguesa perde a forma da filosofia da história em favor de um melhoramento do senso comum – torna-se “realista” (Habermas, 1999, p. 210; Habermas, 1984, p.157).

Acessível à classe dos não-proprietários, a *esfera pública* torna-se o palco de um conflito aberto, circunscrito até então à esfera privada. Diante da ineficiência cada vez mais evidente do mercado em atender às demandas dos diferentes grupos sociais, o Estado, pressionado tanto pelos proprietários quanto pelos trabalhadores, vê-se obrigado a intervir de uma forma cada vez mais intensa na economia:

Leis que se realizam sob a “pressão das ruas” (“Druck der Straße”) dificilmente se deixam entender a partir do consenso razoável das pessoas privadas que discutem publicamente; elas correspondem, mais ou menos francamente, ao compromisso de interesses privados concorrentes (Habermas, 1999, p. 211; Habermas, 1984, p.158).

A contragosto, Habermas tem de reconhecer que um dos principais fatores para a formação da *opinião pública*, entendida como fruto de um acordo racionalmente fundado, é a homogeneidade dos indivíduos que participam da discussão de idéias, como teria ocorrido na segunda metade do século XVIII. A heterogeneidade dos componentes da *esfera pública* leva inevitavelmente ao conflito

de interesses. Neste caso, o consenso, via de regra, é a expressão de um acordo firmado à força. Para Habermas, aquela opinião que ganhou forma por intermédio da discussão norteada pelos parâmetros e objetivos da crítica sofreu duro golpe em virtude da ampliação do *público*. Com isso, as instituições da *esfera pública* deixaram de ter a marca que as havia caracterizado como o reduto da humanidade: um elevado nível cultural.

Na visão do filósofo alemão, Mill e Tocqueville defenderiam, em nome justamente da *publicidade*, a imediata admissão ao espaço público dos trabalhadores manuais e das massas desprovidas de propriedade e educação, já que haviam sido desfeitas as ilusões concernentes a uma pretensa igualdade de chances para que todos pudessem um dia ascender materialmente. Há outras nuances que, contudo, precisam com urgência ser esclarecidas. O compromisso que Mill e Tocqueville estabelecem entre o pensamento liberal e os pressupostos democráticos visava antes de tudo à criação de instrumentos legais capazes de absorver politicamente os antagonismos sociais, impedindo a radicalização dos componentes desagregadores presentes na atividade opositora desempenhada pela classe operária. Na *esfera pública*, propostas para a dissolução da ordem econômica vigente poderiam ser neutralizadas com maior facilidade, transformando-se em alternativas de governo institucionalmente reconhecidas.

A atenção de Habermas, de todo modo, está voltada para outras questões:

Liberais, como Mill e Tocqueville, que apoiavam a esfera pública em nome do princípio da publicidade condenavam-na também novamente em seus efeitos em nome do mesmo princípio. Pois os interesses irreconciliáveis que, com a ampliação do público, afluem à esfera da publicidade (Sphäre der Öffentlichkeit) arranjam a sua representação numa opinião pública fragmentada e fazem dela, na configuração da opinião dominante em cada momento, um poder coercitivo, embora uma vez se tivesse pensado que ela deveria dissolver toda espécie de coerção na coerção tão-somente da compreensão que se impusesse (Habermas, 1999, p. 213; Habermas, 1984, 159).

O Poder Coercitivo da Opinião Pública

A esta altura, já temos subsídios mais do que suficientes para poder identificar quais foram as razões que motivaram Habermas a buscar refúgio na teoria liberal do século XIX. Se por um lado parece claro que Mill e Tocqueville não acrescentaram até agora nenhum dado inovador à concepção de *Öffentlichkeit*, exceção feita à necessidade de repensar a existência de uma ordem natural na qual tal concepção possa se apoiar², por outro, eles refletiram a partir de uma *esfera pública* socialmente modificada, apontando para a decadência cultural deste espaço, provocada pela participação desqualificada, porém inevitável, da classe trabalhadora, propondo como saída para este impasse a retomada do *princípio da publicidade*.

² Na verdade, antes de Mill e Tocqueville, Marx, nunca é demais insistir, já havia denunciado o caráter ideológico da *esfera pública burguesa*. De todo modo, a inovação reside no fato de eles terem se apoderado desta crítica dentro dos limites do pensamento liberal. Assim, ultrapassa-se, mediante a concessão de direitos políticos, a idéia, característica do século XVIII, da autonomia privada baseada somente na posse de propriedades.

Em outras palavras, Mill e Tocqueville querem apenas a reforma da *esfera pública*. Eles não ousam contestar a estrutura da sociedade burguesa, responsável pelas contradições que agora adquirem feições públicas. Apesar do desvio em relação à sua finalidade original, o *princípio da publicidade*, como tal, continuaria válido.

A proposta habermasiana de intervenção na *esfera pública* das democracias de massa do século XX, dominada pelo poder da *opinião não-pública*, é exatamente essa, acrescida evidentemente de uma intenção mais pontual, como veremos no próximo capítulo. Aliás, a idéia de *opinião não-pública*, nos termos propostos por Habermas, já ocupa papel de destaque nas reflexões de Mill e Tocqueville. Com efeito, nelas, a *opinião pública*, já pensada à luz de uma *esfera pública* heterogênea, não passa de uma força exterior que impõe os seus pontos de vista aos indivíduos, sem lhes dar margem para uma reflexão autônoma. Sua ação é manipuladora e violenta. Obviamente, a opinião do *público* não refletiria mais a *vontade geral*. Pelo contrário, representaria os interesses que, no campo de batalha em que se transformou o espaço público, conseguiram suplantar seus concorrentes. Não seria outra a principal característica da opinião dominante, seja qual for ela.

No pensamento de Tocqueville, confundida com a opinião da massa, a *opinião pública* constitui um poderoso e eficaz instrumento de anulação da individualidade:

Cresce a tendência a acreditar na massa e cada vez mais é a opinião pública que rege o mundo (...). Ela não convence pelo seu modo de ver, mas ela o impõe e impregna os ânimos graças a uma poderosa pressão espiritual de todos sobre o entendimento individual. Nos Estados Unidos, a maioria assume a tarefa de servir ao indivíduo uma porção de opiniões prontas, tirando-lhe com isso a obrigação de formar uma para si mesmo. Assim, nas questões filosóficas, éticas ou políticas há um grande número de teorias que cada um assume sem perceber, confiando na esfera pública (apud Habermas, 1999, p. 214; Habermas, 1984, p. 160).

Desde que encontrasse um mecanismo eficiente a limitá-la, a *opinião pública*, na melhor das hipóteses, poderia ser útil no controle dos poderes estatais. Conforme sustenta Habermas, redirecionada, a função da *esfera pública* não seria mais promover a dissolução da dominação, mas somente distribuí-la. A *opinião pública* deveria ser tomada como um poder entre outros. Logo, seria imperioso impedir que ela continuasse a agir soberanamente. Neste quadro, na interpretação de Habermas, a defesa por parte de Mill da tolerância como contrapeso ao arbítrio não resultaria do acaso:

Onde, ao invés do poder do monarca, apareceu o poder, ao que parece, não menos arbitrário da própria esfera pública, a acusação de intolerância atinge agora a opinião pública que se tornou opinião dominante. A reivindicação de tolerância volta-se para esta e não para os censores que outrora a reprimiam; e o direito à liberdade de expressão não deve mais proteger o raciocínio crítico do público ante a intervenção da polícia, mas os não-conformistas ante o ataque do próprio público (Habermas, 1999, p. 215; Habermas, 1984, p. 161).

Inspirada na questão religiosa, a idéia de tolerância teria como ponto de partida a convicção de que, diante da diversidade insuperável das opiniões que ocupam lugar na *esfera pública*, todas reivindicando o título de verdadeiras, seria

simplesmente impossível encontrar uma solução racional para a disputa levada a efeito pelos interesses concorrentes. Destarte, não haveria mais um critério universal de acordo com o qual as opiniões pudessem ser avaliadas. A verdade teria várias faces, inatingíveis para as opiniões que trariam consigo o “cerne da crença”:

Não é por crítica, mas sim por tolerância que Mill clama (verlangt), uma vez que os restos dogmáticos, embora reprimidos, não podem ser conduzidos ao denominador comum da razão. À unidade da razão e da opinião falta a garantia objetiva de uma concordância de interesses socialmente efetiva, principalmente a demonstrabilidade (Erweisbarkeit) racional de um interesse universal (Habermas, 1999, pp.215-216; Habermas, 1984, p. 161).

Ora, Mill, ao contrário do que afirma Habermas, não preconizava a inviabilidade de alcançarmos a verdade. Para o pensador inglês, a pluralidade de opiniões, cada qual com sua parcela de correção, deveria ser preservada, em razão de representar tanto um valor humano quanto um valor epistemológico. Obviamente, ele tinha ciência de que a construção da verdade envolveria o consenso, ou seja, a superação das divergências. Portanto, o conhecimento dar-se-ia à custa de outros valores. Os proveitos decorrentes desta situação nem sempre justificariam tal opção.

Numa passagem de *Sobre a Liberdade*, Mill sugere as vantagens advindas da pluralidade de opiniões:

Ainda resta falar de uma das principais causas que fazem da diversidade de opinião vantajosa e continuará a fazê-la enquanto a humanidade não entrar em um estágio de progresso intelectual que no presente parece a uma distância incalculável. Até agora, consideramos duas possibilidades: que a opinião admitida possa ser falsa e alguma outra, conseqüentemente, verdadeira; ou que, sendo

verdadeira a opinião admitida, torna-se essencial o conflito com o erro oposto para uma clara percepção e profundo sentir de sua verdade. Porém, há um caso mais comum do que qualquer um destes; quando as doutrinas conflitantes, em vez de ser uma verdadeira e a outra falsa, dividem a verdade entre si, necessitando-se de que a opinião discordante venha a suprir o resto da verdade, da qual a doutrina admitida corporifica somente uma parte. Opiniões populares sobre temas não acessíveis à sensibilidade são muitas vezes verdadeiras, mas raramente ou nunca constituem a verdade total. Elas são uma parte dela (...) (Mill, 1947, p.45).

Um pouco adiante, o autor acrescenta:

Em consequência, mesmo nas revoluções de opinião, uma parte da verdade usualmente permanece, enquanto outra se dissipa. Mesmo o progresso, que deveria acrescentar, com frequência substitui apenas uma verdade parcial e incompleta por outra, consistindo o aperfeiçoamento, sobretudo, no fato de que o novo fragmento é mais necessário, mais adequado às exigências da época do que o por ele deslocado. Sendo assim parcial o caráter das opiniões que prevalecem, mesmo quando baseadas num fundamento verdadeiro, cada opinião que corporifica algo da porção de verdade omitida pela opinião comum deve ser considerada preciosa, seja qual for a quantidade de erro e confusão que lhe possa estar unida (Mill, 1947, p. 46).

Para Habermas, em virtude de a *opinião pública* não dispor dos meios adequados para decidir com segurança e responsabilidade os caminhos que deveriam ser seguidos pelo conjunto da sociedade, não restaria outra alternativa à teoria liberal senão propor, contrariando a idéia da autodeterminação de um *público* pensante, a interferência hierárquica de uma espécie de elite intelectual. As questões políticas não deveriam ser decididas direta ou indiretamente pelo *público* inculto, mas sim por meio das considerações de um pequeno grupo criado especificamente para esse fim:

A opinião pública determinada pelas paixões da massa necessita ser depurada pelos conhecimentos (Einsichten) abalizados de cidadãos (Bürger) materialmente independentes; a imprensa, embora um importante instrumento do esclarecimento, não seria suficiente para tanto. A representação política, sem dúvida, deveria repousar sobre uma hierarquia social (Habermas, 1999, p. 217; Habermas, 1984, p. 163).

A Nova Hierarquização da Política

Mill e Tocqueville acreditavam estar diante de uma situação em que a abertura da *esfera pública* às massas incultas tornou complexa a constituição de um governo competente, racionalmente orientado. Despreparados, estes segmentos sociais eram vistos como facilmente suscetíveis à manipulação por parte de demagogos, especialistas na difusão de preconceitos e paixões. Para tentar lidar com a questão, em nenhum momento chegam a propor a retração da *esfera pública*. Antes, a postura de ambos é, pelos motivos já mencionados, favorável à concessão de direitos políticos à classe trabalhadora.

Refutada a hipótese de exclusão daqueles indivíduos com pouca instrução, em nome da conservação do que restou de *publicidade crítica* – e também em nome da cooptação dos focos de dissensão que poderiam ameaçar a reprodução da economia capitalista -, Mill e Tocqueville passam a exigir uma espécie de restauração da idéia pré-burguesa de *publicidade representativa* (*repräsentativen Öffentlichkeit*):

Contra uma opinião pública que, ao que parece, foi pervertida de um instrumento de libertação em uma instância de repressão, o liberalismo pode apenas, em consequência de sua própria “ratio”, chamar novamente à publicidade a própria opinião. Todavia, necessita agora da organização restritiva para garantir a influência a uma opinião pública conveniente, que, perante as opiniões dominantes, tornou-se minoria, influência que ela, por si mesma, já não é capaz de assegurar. Para ainda afirmar o princípio da publicidade até mesmo contra o poderio de uma opinião pública obscurantista, é preciso enriquecê-la com momentos de publicidade representativa a ponto de poder formar um público esotérico de representantes (Habermas, 1999, p. 218; Habermas, 1984, p. 164).

Em virtude da inexistência de uma “aristocracia de sangue”, conforme houvera durante a época feudal, esta *publicidade representativa* deveria ser constituída por um *público* formado por burgueses cultos e, acima de tudo, materialmente independentes. Já que cabe à elite tomar as decisões fundamentais no tocante à vida política da sociedade, por seu turno, é atribuição da maioria julgar o caráter e o talento daqueles que são convocados a desempenhar as funções dirigentes. A *opinião pública* não deve se ater ao conteúdo das questões que são objeto das reflexões diárias do *público* esclarecido. Sua função diz respeito a um exercício de controle biográfico sobre aqueles que decidem.

No livro *Considerações sobre o Governo Representativo*, Mill oferece-nos maiores detalhes sobre a idéia de *esfera pública representativa*, baseada na adoção do voto plural, pelo qual a influência das elites seria efetiva, anulando a polarização existente entre as classes proprietárias e o operariado:

Na falsa democracia, onde, em vez de se conceder representação a todos, concede-se apenas às maiorias locais, a voz da minoria instruída pode carecer absolutamente de órgãos no corpo representativo. (...) Contra esse mal, o sistema

de representação pessoal, proposto por Hare, é quase uma solução específica. A minoria de pessoas instruídas, disseminadas pelos distritos eleitorais, unir-se-ia para apresentar um número proporcional a seus próprios números, dentre os homens deveras mais capazes em todo o país. Teriam o maior estímulo para escolher tais homens, uma vez que de nenhum outro modo poderiam fazer com que sua diminuta força numérica comunicasse algo de importante. Os representantes da maioria, além de se aperfeiçoarem na qualidade por meio do sistema, já não disporiam de todo o campo. Sem dúvida, excederiam os demais em número, assim como a classe uma dos eleitores supera em número a outra no país: sempre os venceriam na quantidade de votos, mas falariam e votariam na sua presença, sujeitos à sua crítica. Surgindo qualquer discordância, teriam de enfrentar os argumentos da minoria instruída com motivos, ao menos na aparência, igualmente convincentes. E já que não poderiam, como os que falam a pessoas já unânimes, supor simplesmente que se acham com a razão, poderia suceder, por vezes, convencerem-se de que estavam em erro (Mill, 1981, p.).

A tendência de “refeudalização” adquire contornos concretos no contexto das sociedades altamente industrializadas. Todavia, ao contrário do que propugnava a teoria liberal, o poder decisório não é exercido por uma elite esclarecida com vistas à preservação e ampliação do *princípio da publicidade*, mas sim por especialistas que transformam, com os olhos voltados para a multiplicação dos lucros, a *publicidade* em puro marketing, em jogo de entretenimento. O que havia de moralidade no agir político esvai-se. Na teoria habermasiana, esta realidade pouco promissora advém do processo de crescente imbricação entre o Estado e a sociedade. Na seqüência, analisaremos as linhas gerais deste processo, indicando como ele contribuiu, segundo a interpretação do filósofo alemão, para a transformação da *esfera pública*.

V

A Transformação Estrutural da
Esfera Pública Burguesa

Considerações Preliminares

Finalizada a análise crítica das fontes teóricas às quais recorre Habermas para legitimar seu conceito de *esfera pública*, nosso próximo passo será dado no sentido de apreender os parâmetros fundamentais que orientam a interpretação habermasiana do processo histórico responsável pelo suposto revés sofrido pela *esfera pública burguesa*. Mais especificamente, focalizaremos a compreensão do desenvolvimento dos fatores que teriam submetido a sociedade contemporânea ao controle de algumas dualidades fundamentais, principalmente a antagônica convivência entre os princípios da *publicidade* e da “*publicidade*”, gerando predominantemente manifestações políticas que poderiam ser conformadas ao domínio da *opinião não-pública* e outras que, por sua vez, estariam mais próximas da alçada da *opinião pública*. Tais dualidades propiciarão uma brecha para que o autor proponha a reforma da *esfera pública* a partir de seu próprio interior.

Em outras palavras, Habermas crê na possibilidade de superação do caráter ideológico que se abateu sobre a *esfera pública* existente no capitalismo tardio. A dissolução deste quadro sombrio seria possível mediante a invocação do *princípio da “publicidade”*, entendido como prática comunicativa conduzida por indivíduos culturalmente preparados. O *princípio da “publicidade”*, via de regra, mantém as características essenciais do antigo *princípio da publicidade*. As aspas são acrescentadas para diferenciá-lo do processo de comunicação manipulado pelo

marketing *tout court*. Este último passará a ser chamado aqui de *princípio da publicidade*.

A postura reformista adotada por Habermas distancia-o das conclusões de Adorno e Horkheimer a respeito do futuro das sociedades capitalistas avançadas, embora não seja possível omitir a influência que o paradigma da *indústria cultural* (*Kulturindustrie*) exerce em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, sobretudo no que tange às constatações sobre o poder dos *mass media* na determinação da deterioração da forma vigente de vida pública. Ao contrapor à tendência regressiva da *publicidade* dominante outra, de cunho crítico, Habermas defende a tese de que, caso a segunda se imponha, finalmente a promessa de emancipação contida na idéia de *esfera pública* poderá concretizar-se, englobando de fato todos os segmentos sociais. O otimismo de Habermas é alimentado pela suposição de que o *Estado do Bem-Estar Social* oferecerá alternativas para dirimir, mediante a implementação de políticas compensatórias eficazes, as contradições inerentes ao modo de produção capitalista, cujos efeitos haviam obtido, com a extensão dos direitos políticos à classe trabalhadora, conotação pública.

Em suma, não podemos ignorar que o livro de Habermas foi concebido em um contexto marcado pela crescente ingerência do Estado na economia. Por meio desta intervenção, presumia-se que tanto o antagonismo entre capital e trabalho quanto as crises de expansão e de retração do consumo poderiam ser mantidos em níveis toleráveis, sem colocar em risco a reprodução do sistema. Se a ação estatal seria o expediente mais viável para solucionar - ou ao menos amainar - problemas e

contendas relativos ao setor produtivo, restaria encontrar um caminho para extinguir as conseqüências nefastas que a imbricação entre Estado e sociedade trouxe à *esfera pública*. A *Öffentlichkeit* habermasiana constitui nada mais do que uma tentativa de reavivar tal espaço.

Historicamente, a *esfera pública* ganha forma à medida que a sociedade emancipa-se das regulamentações impostas pelas autoridades, com a ampliação da economia de mercado. Obviamente, o movimento inverso – o novo intervencionismo que passa a ser desenhado no final do século XIX, em virtude da falência do ideário liberal – representa num primeiro momento retrocesso, já que destrói o alicerce sobre o qual o *público* burguês pôde erigir-se. Antes de nos ocupar com a decomposição da *esfera pública burguesa*, provocada, segundo Habermas, simultaneamente pela socialização do Estado e pela estatização da sociedade, é importante fazer um relato sobre sua gênese, começando pela breve descrição das características daquele que seria o primeiro exemplo histórico de *esfera pública*: o da Grécia.

A Esfera Pública Grega

Para obter sentido próprio, a *esfera pública* deve imediatamente remeter ao seu oposto, à esfera privada. Na antiga Grécia, já seria possível estabelecer uma distinção entre os dois pólos. Livres das obrigações relacionadas à sobrevivência, deixadas a cargo dos escravos, os senhores podiam dedicar-se exclusivamente aos

negócios da cidade. Possuir bens era a condição necessária para a fruição de tal honraria. O reconhecimento era obtido na praça pública, por intermédio da participação política. Esta, porém, dependia da autonomia privada dos proprietários:

A ordenação política repousa notoriamente sobre a economia escravista em forma patrimonial. Os cidadãos estão na verdade dispensados do trabalho produtivo; a participação na vida pública depende, porém, de sua autonomia privada como senhores da casa. A esfera privada está ligada à casa não apenas pelo nome (grego); possuir bens e dispor de força de trabalho não são tampouco substitutos para o poder sobre a economia doméstica (Hauswirtschaft) e a família, assim como, pelo contrário, a miséria e a carência de escravos já seriam por si obstáculos para a admissão na polis – exílio, desapropriação e destruição da casa são uma só coisa. A posição na polis baseia-se, portanto, na posição do déspota doméstico (Oikodespoten). Sob a proteção de sua dominação, ratifica-se a reprodução da vida, o trabalho dos escravos, o serviço das mulheres, transcorrem o nascimento e a morte; o reino da necessidade e da transitoriedade permanece imerso nas sombras da esfera privada. Contraposta a ela, realça-se, no auto-entendimento dos gregos, a esfera pública como um reino da liberdade e da continuidade. Somente à luz da publicidade (Öffentlichkeit) aquilo que é pode aparecer (Erscheinung), tudo se torna visível a todos. No diálogo dos cidadãos as coisas verbalizam-se e ganham forma; na disputa dos pares entre si, os melhores destacam-se e adquirem sua essência – a imortalidade da fama (Habermas, 1999, pp.56-57; Habermas, 1984, pp.15-16).

O espaço público poderia ser entendido como o domínio em que os senhores, agindo como cidadãos livres, teriam a possibilidade de ir muito além de sua mera existência pessoal, presa ao plano doméstico. A *bio politikos* formar-se-ia por intermédio da *lexis*, isto é, da argumentação entre iguais. A discussão pública de idéias permitiria ao proprietário destacar-se. A valorização das mais caras virtudes humanas dar-se-ia, destarte, longe da esfera da produção.

Nesta primitiva aparição de uma *esfera pública*, alguns traços correlatos com a sua sucessora forma burguesa são facilmente identificados. De início, temos a exclusão da classe ligada ao trabalho, ainda que na *esfera pública burguesa* esta situação poderia em tese ser alterada graças ao livre acesso à propriedade, pressuposto para a formação cultural do indivíduo. Ou seja, mesmo restrita aos proprietários, a *esfera pública* estaria franqueada a todos, desde que ascendessem socialmente, conquistando os meios suficientes para a aquisição de bens. Na Grécia, a atividade depreciativa do trabalho era reservada aos escravos, seres inferiores por natureza. Assim, os cativos estariam de antemão impedidos de participar da vida pública. Outro traço que aproxima as duas formas de *esfera pública* é a homogeneidade dos interesses em jogo no campo da discussão política, resultado da exclusão anteriormente mencionada. Em ambos os casos, a opinião que ganha *publicidade* é a dos proprietários, tida como a expressão dos anseios universais dos seres humanos.

O florescimento da *esfera pública burguesa*, todavia, não ocorreu de maneira retilínea a partir de modificações estruturais ocorridas no centro daquele espaço de argumentação outrora presente na sociedade grega. Pelo contrário, entre estas duas manifestações históricas situa-se um período em que a contraposição entre o público e o privado não possuía limites obrigatórios. Naturalmente, estamos nos referindo ao espaço de tempo compreendido entre a Idade Média e o capitalismo liberal.

A Publicidade Representativa

Na sociedade feudal, assim como na grega, a vida econômica desenvolve-se por meio de relações domésticas de produção. A dominação fundiária é igualmente o fundamento dos direitos individuais do senhor. Por seu turno, o servo, à semelhança do escravo, garante a força de trabalho necessária para o sustento do proprietário.¹ Porém, diferente da Grécia, onde o reconhecimento era obtido num plano situado além do setor da produção, mais precisamente numa *esfera pública* ligada à prática política, sob o feudalismo, as esferas privada e pública reúnem-se fundadas sobre a mesma base de dominação. A propriedade territorial é, a um só tempo, o centro de controle sobre o trabalho e o núcleo irradiador do poder político. O senhor já não mais precisava de um espaço em que, devido à interação comunicativa estabelecida entre cidadãos plenos, a glória vinha de procedimentos individuais, julgados de acordo com supostos interesses universais. Sem disfarce, a dominação política é a dominação econômica.

Para Habermas, durante a alta Idade Média, apesar da característica indistinção entre os espaços privado e público, já seria possível discernir em alguns dos atributos do senhor um determinado caráter público. A materialização do poder do príncipe dependeria de sua representação. A grandiosidade da posição importaria a anuência dos súditos, conseguida mediante a realização de grandes eventos comunitários.

¹ Evidentemente, o trabalho servil não pode ser confundido com o escravo. Os servos estavam atrelados ao senhor e à terra por obrigações costumeiras, possuindo, em contrapartida, alguns escassos direitos.

O mundo medieval fornece os subsídios para que o filósofo alemão trace os rudimentos da idéia de *esfera pública* pré-fabricada. A representatividade do soberano deve ser tomada como o marco do reconhecimento aclamativo de um *status* intransferível e não como um indicativo de uma *esfera pública* politicamente atuante, de um domínio da vida social instituído com base num modelo de *publicidade crítica*. Além da ausência de critérios críticos, para ser interpretada como uma forma de legitimação adequada ao espírito da *esfera pública*, faltaria à representatividade restringir-se aos limites de um setor efetivamente público de realização:

Esta “publicidade representativa” (“repräsentative Öffentlichkeit”) não se constitui como um setor social, como uma esfera da publicidade (Sphäre der Öffentlichkeit); ela é, pelo contrário, caso se possa ampliar a abrangência do termo, algo como uma marca de status. O status de senhor fundiário, qualquer que seja a sua categoria, é em si neutro perante os critérios de “público” e de “privado”; porém, seu detentor representa-o publicamente: ele mostra-se, apresenta-se como a corporificação de um poder “superior” (Habermas, 1999, p. 60; Habermas, 1984, pp.19-20).

Grosso modo, Habermas sustenta que o senhor não disporia de espaço apropriado à representação de seu *status*. Tão-somente nas ocasiões civis, nos locais de usufruto comum, o proprietário poderia representar-se a si mesmo perante o povo. A renovação de seu poder, portanto, sujeitar-se-ia ao desempenho público de um papel. Sobretudo nas grandes datas, abria-se ao senhor a oportunidade privilegiada de contato com aqueles que, com cerimônia, deveriam assimilar sua grandeza, sua aura. A participação política do povo, portanto, resumir-se-ia à

aclamação. Apenas os senhores detentores de *status* religioso teriam um local à altura para a representação de suas insígnias. Aos demais, restaria o consolo de utilizar os espaços nos quais, além da *publicidade representativa*, seria desenvolvida a vida produtiva dos servos.

Por enquanto o termo “público” é empregado com dois sentidos distintos. Por ordem cronológica, o primeiro faz menção em linhas gerais a uma *esfera pública crítica*, regida por uma espécie de antecessor do *princípio da “publicidade”*.² Em oposição à vida privada, era pública a atividade política dos cidadãos. Os contornos essenciais deste modelo grego de *publicidade* irão evidentemente ressoar na idéia burguesa de *esfera pública*. No entanto, diversamente desta última, a concepção predominante na Grécia desprezava por completo a esfera privada, entendida como o domínio em que o proprietário se confrontaria unicamente com necessidades. A liberdade estaria restrita a um outro domínio:

A esfera pública burguesa investigada por Habermas compartilha algumas características com este quadro, mas reverte um elemento fundamental: ela é definida como o público de indivíduos privados associados para debater questões relativas à autoridade estatal. Ao contrário da concepção grega, os indivíduos são entendidos aqui como se fossem formados primordialmente na esfera privada, incluindo a família. Além disto, esta esfera é compreendida como um domínio da liberdade que tem de ser defendido contra a dominação do Estado (Calhoun, 1994, p.7).

² Sob a ótica dos gregos, a exclusão dos escravos não contrariaria a “*publicidade*”, pois a rigor os cativos estariam irremediavelmente privados de humanidade, não podendo tomar parte nos debates públicos.

O segundo sentido – que também está contido no primeiro - versa mais especificamente sobre um espaço geográfico acessível a todos. O problema aparece quando levamos em conta que, durante o decorrer do regime feudal e até pelo menos o período anterior ao liberalismo, apesar de os espaços públicos não terem desaparecido, cessa-se a esfera de comunicação política que caracterizou a antiga Grécia. Em seu lugar, aparece uma dimensão aclamativa. Dizendo de forma diversa, trata-se de um espaço público desprovido do correspondente espírito de “*publicidade*”.

Talvez neste ponto a questão da inadequação entre a representatividade e o local reservado à sua concretização ganhe maior nitidez. Diante da ausência de qualquer fronteira entre os setores privado e público, a vida feudal não é construída de modo a permitir o desenvolvimento de uma forma essencialmente política de comunicação. O espaço público nasce como uma instância que privilegia a argumentação e o raciocínio. Embora fosse publicamente constituída, a representatividade não podia ser objeto de deliberações; suas manifestações aproximam-se mais do culto à personalidade. A “*publicidade*” sucumbe ante um princípio que lhe é estranho. Habermas constata assim a primeira dissolução da *esfera pública*, se é que podemos falar nestes termos.

Em sua expressão pura, a *publicidade representativa* começa a definir no despertar do século XV. Numa sociedade em profunda transformação, dinamizada pelo recrudescimento do mercado, os pomposos eventos civis deixam de ocorrer nos locais públicos, vindo a ser transferidos para as dependências do castelo. Os festejos

continuam a ser organizados com o objetivo último de fazer aflorar a grandeza dos senhores. Impedidos de tomar parte nesses eventos suntuosos, o povo ainda assim se divertia, contemplando do lado de fora da corte os convidados. Imune às mazelas do mundo exterior, do mundo do indivíduo comum, o cerimonial é a medida precisa da representatividade.

Nas cortes do século XVIII, renovando seu poder diante da nobreza, o rei tentava manter-se afastado de uma sociedade que reivindicava autonomia. Fora do castelo, a jurisdição real, baseada na vontade particular do monarca, já havia se tornado extemporânea. A burguesia é a classe social responsável pelo restabelecimento da distinção entre os espaços privado e público.

A “Publicidade” e a Constituição da *Opinião Pública*

Os negócios da burguesia afastam-se da tutela estatal no exato momento em que esta passou a significar um empecilho intransponível ao desenvolvimento daqueles. Antes de tal cisão, houve um período – representado pela união entre o poder econômico da burguesia e o poder político da realeza – em que o interesse dos dois estados convergia a ponto de o absolutismo alçar as aspirações burguesas mais imediatas ao patamar de política econômica do Estado.

A antítese entre os fins de uma economia voltada para a troca e a intervenção administrativa não tarda a aparecer, obrigando a burguesia a mergulhar numa árdua batalha pelo reconhecimento institucional de um setor detentor de leis e dinamismo

próprios, localizado além das fronteiras do poder constituído. Para isso, a dominação deveria sofrer restrições. O rei não mais poderia proceder de acordo com parâmetros pessoais, alicerçados sobre a sua condição de soberano. Pelo contrário, a realidade histórica impunha ao monarca o encargo de governar em consonância com uma jurisdição forjada a partir de critérios de racionalidade surgidos nos limites da esfera privada e transformados em fundamento da *esfera pública*.

Segundo Habermas, necessariamente, a compreensão deste novo complexo de relações entre os domínios privado e público passaria primeiro pelo entendimento das modificações havidas no bojo da privacidade, desencadeadas pelo renascer do mercado:

Na medida em que a troca de mercadorias rompe os limites da economia doméstica, a esfera da pequena família delimita-se diante da reprodução social: o processo de polarização entre o Estado e a sociedade repete-se novamente dentro da sociedade. O status de homem privado combina o papel de dono de mercadorias com o de pai de família, o de proprietário com o de “homem” pura e simplesmente. A duplicação da esfera privada no nível mais alto da esfera íntima oferece o fundamento para uma identificação daqueles dois papéis sob o título comum de “privado”; a ele, em última instância, também remonta o auto-entendimento político da esfera pública burguesa (Habermas, 1999, p. 88; Habermas, 1984, pp.43-44).

No trecho acima citado, o autor chama a atenção para a redefinição das atribuições da família, propiciando a libertação do plano da reprodução material das amarras de uma economia doméstica. Obviamente, com o câmbio de mercadorias, também as relações de trabalho assumem conotação social. Noutras palavras, a vida econômica deixa de estar centrada na casa do senhor. Desta feita, a privacidade

confunde-se com a idéia de uma interioridade livre e satisfeita. Questões concernentes à sobrevivência deixam de pertencer à intimidade do lar. Elas devem ser solucionadas no âmbito da sociedade. Neste contexto, a ação pública do proprietário tem como meta a defesa de seus interesses contra a descabida ingerência do Estado. A família oferecerá o suporte decisivo para a formação destes indivíduos privados propensos a pensar publicamente como representantes da burguesia.³

A gênese da *esfera pública burguesa* deve ser protocolada justamente no âmago dos conflitos entre proprietários e Estado. Surgida como um instrumento de mediação entre a sociedade e o poder público, antes de assumir feições propriamente políticas, a *esfera pública* teve feições literárias. Essa “*publicidade*” erudita foi sendo construída proporcionalmente à destruição das barreiras que mantinham a arte privilégio das castas aristocráticas. Deve-se ressaltar, porém, que a *esfera pública literária* (*literarische Öffentlichkeit*) não é, em seus traços constitutivos, autonomamente burguesa. Sobretudo no que diz respeito à escolha da “boa arte”, ela representa uma certa solução de continuidade: é no contato com os humanistas da corte que os burgueses irão estabelecer os parâmetros para sua atuação crítica.

³ Pertenceriam ao setor privado tanto a sociedade civil quanto o espaço íntimo da pequena família, no qual se daria a formação intelectual do indivíduo. Segundo Habermas, *a linha divisória entre Estado e sociedade, fundamental para o nosso contexto, separa a esfera pública do setor privado. O setor público limita-se ao poder público. Nele ainda acrescentamos a corte. No setor privado, também está incluída a “esfera pública” propriamente dita; pois ela é uma esfera pública de pessoas privadas. Por isso, dentro do setor restrito às pessoas privadas, distinguimos entre esfera privada e esfera pública. A esfera privada compreende a sociedade civil burguesa em sentido mais restrito, portanto, o setor da troca de mercadorias e do trabalho social; a família, com sua esfera íntima, está aí inserida* (Habermas, 1999, pp.89-90; Habermas, 1984, pp.46-47).

A despeito disso, estamos diante de um quadro diverso. A ampliação das possibilidades de fruição estética para além dos muros do castelo trouxe consigo a necessidade de determinar espaços condizentes à proposta de difusão da arte a um número mais amplo de pessoas. De acordo com Habermas, o novo *público*, movido por interesses universais, passa a se reunir com o objetivo de discutir produtos culturais. Nestes espaços de liberdade irrestrita, a hierarquia social estaria impedida de exercer qualquer influência. O consenso deveria ser obtido mediante a prática comunicativa. O importante seria permanecer imune à ação tutelar do absolutismo. Conseqüentemente, essas ocasiões tiveram que, por longa data, manter a prática do segredo, uma vez que o Estado não reconhecia a existência de uma *esfera pública* norteada pelo *princípio da "publicidade"*. Destarte, faltava ainda à opinião destas pessoas cultas *publicidade*, isto é, extensão pública. Aqui, a atividade crítica é limitada aos salões, cafés e comunidades de comensais.

Este movimento de abertura de novos caminhos de acesso à cultura foi evidentemente favorecido pela imprensa, instituição que, nascida do recobrimento do mercado, desde seus primórdios atuou como um órgão comprometido com os interesses dos proprietários. Os jornais, inicialmente, buscavam superar a distância física que separava os diversos centros comerciais, por meio da divulgação de notícias relativas às variações dos preços das mercadorias. Nesta fase, a imprensa prestava-se ao trabalho de veicular correspondências privadas cujo conteúdo era endereçado unicamente à burguesia. Sua circulação era exígua, restrita aos

comerciantes e associações de classe. O Estado mercantilista também fez uso deste expediente, com o intuito de informar as companhias de comércio.

Tudo leva a crer que o período em que a imprensa limitou-se à difusão de boletins econômicos correspondeu a uma fase em que o capitalismo ainda engatinhava. O ulterior desenvolvimento deste modo de produção desencadeou modificações na estrutura dos jornais, principalmente no que diz respeito à forma como as notícias eram trabalhadas. A informação adquire o *status* de mercadoria. O interesse jornalístico deixa de se resumir às bolsas de valores. Refletindo as novas aspirações da classe proprietária, a imprensa obtém maior autonomia, vindo a se converter em instrumento do processo de formação cultural e política do *público*.

Neste momento da história, as discussões nos salões e nos cafés eram arbitradas pelos jornais. Os artigos de fundo ofereciam um importante apoio para a construção da opinião dos participantes. Porém, as assertivas de especialistas não possuíam o caráter de verdades absolutas. Ao cidadão comum não era vetado o direito de expor livremente suas considerações, mesmo que estas porventura viessem a contradizer as hipóteses levantadas por indivíduos de capacidade incontestável. Em um processo de argumentação livre, todas as formulações têm de passar pelo teste de verificação de sua veracidade. Somente dessa forma o homem poderia chegar à consecução de um modelo de comunicação racionalmente fundado.

Habermas crê ter encontrado a essência de tal modelo precisamente nos espaços aos quais os proprietários recorriam para discutir assuntos de natureza cultural. Nestas discussões, predominaria exclusivamente a força do melhor

argumento. O consenso seria, portanto, o resultado de uma prática racional. Ora, não demorará muito para que a burguesia proponha a extensão destes procedimentos para outros campos da sociedade, mormente o político.

A racionalização da política imporia a necessidade de fazer da opinião desses indivíduos privados o princípio fundamental da organização do *Estado de Direito*. Repensando suas prioridades, o *público* passaria a concentrar seus esforços no sentido de reivindicar mecanismos eficientes de proteção à sociedade. A vida privada deveria ser regulada naturalmente pelas leis do mercado. A *esfera pública* teria então a missão de sensibilizar o poder constituído quanto a esta exigência. Apesar de propagar as ambições de uma classe social específica, a “*publicidade*” não poderia por princípio admitir estar a serviço de qualquer interesse particular. Quando a burguesia clama pela racionalização da vida social, o faz em nome de todos os seres humanos, indistintamente.

O quanto de sinceridade há neste clamor é um dos pontos cruciais da reflexão de Habermas. Num contexto histórico marcado por antagonismos, como seria possível os objetivos de um segmento social coincidir com os dos demais? A resposta do filósofo alemão já é conhecida: entre a segunda metade do século XVIII e a primeira do XIX, na Inglaterra, na França e na Alemanha, a perspectiva liberal tornava crível a identificação entre o interesse da burguesia e o interesse geral. No entendimento de Habermas, o segredo deste liame estaria na ambigüidade da pequena família burguesa, mais precisamente na duplicidade dos papéis desempenhados por seu chefe. Na intimidade da vida doméstica, ele realizaria as

atribuições de pai. No plano social do mercado, efetivaria as funções de proprietário. O contato com a família dar-se-ia num ambiente de plena humanidade, desvencilhado por completo das contingências do mundo do trabalho. Sem nenhum paradoxo aparente, o burguês poderia assim agir como ser humano, deixando de lado as mesquinhas.

Como é sabido, a análise sistemática das condições de reprodução da sociedade capitalista demonstrou posteriormente que este tipo de intimidade sempre esteve subordinado ao mercado. A autonomia que tanto prezava o proprietário nunca foi além da liberdade de ação econômica. A concepção que a pequena família burguesa tinha de si mesma revelou-se falaciosa. O reino em que teria lugar uma humanidade plenamente satisfeita não passou de fantasia. Entretanto, até que esta condição ideológica fosse explicitada, a suposta coincidência entre o interesse humano – o interesse da razão – e o interesse dos proprietários teria sido suficientemente verossímil, sobretudo devido às promessas contidas no ideário liberal. Habermas assegura que, durante algum tempo, o liberalismo teria possibilitado a aproximação entre os preceitos contidos na idéia de “*publicidade*” e a situação histórica que de fato os negava. Regida pela máxima da universalidade do acesso, a *esfera pública* deveria estender-se à totalidade da sociedade. Esta esfera herda de sua antecessora literária a imprescindibilidade do preparo intelectual de seus participantes. Inserido numa esfera íntima que seria capaz de permitir o contínuo cultivo do espírito, o proprietário poderia dessa forma obter a formação cultural indispensável para tomar parte nas discussões públicas.

Já havíamos mencionado em outro momento de nossa reflexão que a luta pela racionalização da vida social pode ser traduzida pelo manifesto objetivo de estabelecer fronteiras precisas entre o Estado e a sociedade civil, ou seja, o mercado e suas extensões. A natureza teria um projeto acabado a realizar. De um ponto de vista econômico, caberia ao homem permitir a plena realização das forças naturais, cujo desenvolvimento ocorreria no sentido de possibilitar a maximização das potencialidades produtivas humanas. Para isso, alguns pressupostos deveriam ser respeitados. O primeiro deles seria a liberdade de concorrência. De acordo com esta conjectura, com a ausência de impedimentos exteriores, mediante o esforço pessoal e – é claro – a sorte, todos poderiam vir a ser um dia proprietários. O segundo pressuposto estaria ligado a uma ampla e equilibrada distribuição da propriedade dos meios de produção. A sociedade deveria ser formada por pequenos produtores de mercadorias, cada qual responsável pela venda do produto de seu trabalho. Neste esquema, não haveria acumulação de *mais-valia* e a remuneração dar-se-ia com base no *valor-trabalho*. Por fim, o último pressuposto, apoiado na *Lei de Say*, indicaria uma perfeita correspondência entre produção e consumo, viabilizando a maior mobilização possível das forças produtivas.

Não é tarefa das mais difíceis notar que tais suposições jamais se concretizaram. A idéia que as unia, contudo, teve vida longa. A irrestrita possibilidade de ascensão econômica e cultural garantiria a esta nova *esfera pública* – constituída, em oposição ao Estado, por pessoas privadas agindo como *público* - o cumprimento dos requisitos relacionados à universalidade.

A exigência de tornar pública a atuação do Estado impõe aos detentores do poder governar levando em conta, como fator de legitimação, a opinião dos proprietários. Esta, formada a partir da pequena família burguesa, estaria distante da mera opinião do vulgo. Culturalmente elevada, a *opinião pública* poderia muito bem, melhor até do que a simples autoridade, participar da gestão estatal, esclarecendo-a. Na visão de Habermas, a *opinião pública* é a regida pelo *princípio da “publicidade”*; trata-se exatamente da opinião derivada da discussão pública de pessoas criticamente preparadas. A “*publicidade*” pressupõe, em vista disso, uma *esfera pública* que permita a seus participantes o debate político de questões que vão além de anseios específicos. Por intermédio do diálogo, devem ser identificados os interesses humanos essenciais, entre eles, o mais importante, o da razão. Uma sociedade racionalmente estabelecida é capaz de, pela interação comunicativa mantida entre seus membros, identificar o que é profícuo para todos. A comunicação pública, em última análise, deve inclusive poder nomear aquilo que representa a falsa consciência.

A Publicidade e a Constituição da Opinião Não-Pública

O relato concebido por Habermas conclui que, de um ponto de vista histórico, a existência da *esfera pública burguesa* estaria atrelada ao nítido contraste estabelecido entre Estado e sociedade civil. Quando o arbítrio do poder público deixa de tutelar a dinâmica do mercado, quando finalmente o setor privado é

reconhecido como tal, a esfera em que os proprietários procederiam discursivamente com o fito de alcançar um consenso que trouxesse satisfação a todos os interessados obtém a chancela institucional. A *Öffentlichkeit* consolida-se assim como o fundamento principal da democracia moderna. Formada mediante uma interação comunicativa crítica, a opinião daqueles indivíduos privados que renunciariam às ambições particulares mais imediatas a fim de se dedicarem publicamente à identificação de objetivos comuns seria o único instrumento comprovadamente capaz de dirigir o Estado conforme os desígnios da razão, dando cabo ao processo de conversão da política em moral.

Nos últimos decênios do século XIX, a tendência que apontava para a dissolução dos derradeiros laços mercantis que amarravam o mercado à atividade estatal rotineira reverte-se. Até então, predominava a tese de que, regida por leis que lhe eram próprias, a economia teria um caminho natural a percorrer, independentemente da ocorrência de sobressaltos ocasionais. A “mão invisível” que zelaria pelo andamento conveniente das trocas de mercadorias não teria maiores dificuldades para solucionar os desequilíbrios, descartando a necessidade de intervenções externas. A *esfera pública* reflete as nuances de um momento em que os intentos da burguesia, generalizados em propósitos universais, estavam impedidos de se concretizar diante da regulamentação administrativa, concessora de privilégios inadmissíveis a uma economia de mercado.

As otimistas previsões dos liberais quanto à expansão capitalista são, todavia, desmentidas uma após a outra. O capital, ininterruptamente, concentra-se,

estreitando sobremaneira a margem de concorrência. Sob a influência da conjugação de grandes empresas, o mercado passa a ser antecipadamente controlado por acordos relativos a preços e à produção. Esta conjuntura demonstra que o modelo liberal somente poderia viabilizar-se numa economia de reduzida monta, baseada em relações comerciais equânimes mantidas entre pequenos proprietários. A liberdade de concorrência manteria o poder em níveis que obstaríam a qualquer burguês, a despeito dos meios à sua disposição, subjugar os demais:

O modelo liberal, na verdade um modelo baseado na pequena economia (Klienwarenwirtschaft), tinha previsto apenas relações horizontais de troca entre proprietários individuais de mercadorias. Com livre concorrência e preços independentes, ninguém deveria então poder adquirir tanto poder que lhe fosse permitido dispô-lo sobre um outro. Porém, contra estas expectativas, concentra-se, com a concorrência imperfeita e os preços dependentes, o poder social em mãos privadas (Habermas, 1999, p. 228; Habermas, 1984, p.172).

Concentrado, o poder social destrói as eventuais possibilidades de o sistema econômico valer-se de um mecanismo harmônico de concorrência. O intercâmbio comercial torna-se sistematicamente sujeito à coerção e à dependência unilateral. As crises advindas de um mercado que se organiza agora sob o controle de oligopólios não mais poderiam ser sanadas mediante o recurso a elementos intrínsecos à ordem natural do sistema. O fracasso do liberalismo clássico exige a adoção de medidas que autorizam a crescente intervenção estatal na esfera privada. Desta vez, essa política intervencionista recobrada é posta em prática em benefício do mercado, a fim de assegurar a reprodução capitalista. A interferência do poder público

corresponde a uma reivindicação dos próprios proprietários. Embora restrinja a autonomia privada, a intercessão do Estado não coloca em xeque o caráter eminentemente privado das relações de troca. A rigor, o poder público visa à resolução no campo político de contendas que se revelam incontornáveis na esfera econômica. A administração estatal começa a desempenhar o importante papel de mediador das disputas envolvendo não somente os proprietários, mas também os trabalhadores.

Neste período, além de sofrer as conseqüências da transformação estrutural que solapa o alicerce sobre o qual ganhou forma a constelação histórica que teria ocasionado sua concretização, a *esfera pública burguesa* já padeceria dos males de outro duro revés: a admissão das massas iletradas e sem posses. Outrora homogênea e ocupada por indivíduos culturalmente preparados, a *esfera pública* é redimensionada, escancarando suas fronteiras aos antagonismos até então circunscritos ao setor privado. Os trabalhadores recorrem à “*publicidade*” para compensar politicamente a desvantagem que enfrentam na esfera da produção. O espaço anteriormente fixado às discussões críticas “desinteressadas” sucumbe ante os divergentes interesses de classe:

As intervenções do Estado na esfera privada a partir do final do século XIX deixam reconhecer que as amplas massas, agora admitidas na co-gestão (Mitbestimmung), conseguem traduzir em conflitos políticos os antagonismos econômicos: as intervenções em parte vão contra os interesses dos economicamente fracos, em parte servem também para a defesa destes. Um cálculo nítido dos interesses privados coletivos de um lado e de outro não é sempre fácil em caso isolado. Em geral, as intervenções estatais, mesmo onde são forçadas contra interesses “dominantes”, estão no interesse da manutenção de um equilíbrio

sistêmico que não pode ser garantido pelo livre mercado (Habermas, 1999, p. 230; Habermas, 1984, p. 174).

Na opinião de Habermas, assim como o Estado, cumprindo com suas “recentes” atribuições, passa a atuar mais uma vez na esfera privada, tanto por meio da implementação de políticas compensatórias que procuram resguardar os grupos sociais menos favorecidos, administrando dessa forma os focos potenciais de dissensão, quanto pela prática de medidas que visam à prevenção ou mesmo ao planejamento de modificações estruturais, os proprietários assumem tarefas antes pertencentes à alçada estatal. Mediante concessões, o poder público transfere algumas de suas responsabilidades, principalmente as rentáveis, a conglomerados privados. A organização do capitalismo impõe a subordinação da esfera social do mercado - já novamente politizada – à ocorrência de processos correlatos de *publicização do privado e de privatização do público*:

Por fim, o Estado assume também, além de funções ordinárias, a de prestação de serviços, até então entregue ao setor privado: seja confiando tarefas públicas a pessoas privadas, seja coordenando atividades econômicas privadas mediante planos de metas (Rahmenplanungen) ou se tornando ativo como produtor e distribuidor. Automaticamente, o setor de prestação de serviços públicos amplia-se, “uma vez que, com o crescimento econômico, tornam-se eficazes fatores que transformam a relação entre custos privados e sociais”. Ao lado dos custos públicos da produção privada, surgem, em relação ao crescente poder de compra das amplas massas, custos públicos do consumo privado (Habermas, 1999, pp. 232-233; Habermas, 1984, p.176).

A pequena família burguesa – a instância protetora que teria resguardado a intimidade do proprietário e proporcionado a consolidação de uma subjetividade

voltada para o *uso público da razão* – não resiste ao movimento de concentração capitalista. Os laços consangüíneos garantiam aos membros da burguesia a autonomia econômica indispensável à formação cultural. Porém, com o desenvolvimento do capitalismo, com a gestação de grandes grupos empresariais, a importância da propriedade familiar esvai-se. Pouco a pouco, o Estado é obrigado a chamar para si as incumbências de educar e de assegurar aos indivíduos condições materiais mínimas de sobrevivência, fazendo as vezes da antiga figura paterna:

A compensação político-social pelo desgaste da base da propriedade familiar estende-se, para além dos auxílios materiais na forma de rendimentos, a auxílios a funções existenciais. Ou seja, com as funções de formação do capital, a família também perde continuamente funções de criação e de educação, de proteção, de acompanhamento e instrução, enfim, funções elementares de tradição e orientação; ela perde em geral o poder de determinar o comportamento em domínios que, na família burguesa, eram considerados o âmbito mais íntimo do privado. Portanto, de certa forma, também a família, esse resíduo (Rest) do privado, é desprivatizada (Entprivatisiert) por meio da garantia pública de seu status (Habermas, 1999, p. 243; Habermas, 1984, p.185).

A desprivatização da família desencadeia a ruína do fundamento da “*publicidade*”. Expropriado dos meios adequados à sua elevação cultural, o indivíduo, desprovido, via de regra, de quaisquer condições de oferecer resistência a esta degradação, sucumbe à massa:

Sem uma esfera privada protetora e sustentadora, o indivíduo cai na esteira (Sag) da esfera pública, que, no entanto, torna-se desnaturada justamente por meio deste processo. Desaparecendo o momento de distância constitutivo da esfera pública, se os seus membros ficam em contato imediato, então o “público”

(*Öffentlichkeit*) transforma-se em massa (Habermas, 1999, p. 246; Habermas, 1984, p.188).⁴

De acordo com Habermas, a *esfera pública burguesa* define-se essencialmente pela categoria sociológica *público*, na melhor das hipóteses a consagração histórica de um conceito filosófico forjado por Kant.⁵ A decadência da *esfera pública* significa a substituição, no espaço consagrado às discussões críticas, do *público* por uma categoria antitética. No lugar da reunião de indivíduos privados culturalmente capacitados a fazer *uso público da razão*, a massa assume a hegemonia no processo comunicativo das ditas sociedades capitalistas desenvolvidas.

Ainda que evite fazer menções explícitas a seus antigos mestres, talvez em virtude da estratégia adotada para superar o impacto pessimista causado pela *Dialética do Esclarecimento (Dialektik der Aufklärung)* e assim oferecer uma alternativa à situação paradoxal na qual a Teoria Crítica teria mergulhado ao denunciar a ideologização totalizante da sociedade, que nem sequer pouparia a própria teoria, Habermas, de modo incontestado, evoca o paradigma da *indústria cultural* para compreender a derrocada da “*publicidade*” burguesa. Porém, deve-se interpretar esta aproximação como o ponto de partida para uma tentativa de

⁴ Esta passagem de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* trata-se na verdade da citação de um trabalho de Bardt intitulado *Von der romantischen Großstadtkritik zum urbanen Städtebau* (1958).

⁵ Já discutimos no capítulo II o quanto é contestável a apropriação que Habermas faz do pensamento de Kant.

redirecionar o diagnóstico histórico-filosófico da Escola de Frankfurt, por intermédio de uma guinada comunicativa.⁶

No pensamento sociológico de Adorno e Horkheimer, mais do que simplesmente um ramo específico da diversificada produção capitalista, a *indústria cultural* é considerada a expressão acabada do modelo de acumulação ampliada característico de uma civilização dominada pela técnica. A transformação da arte, das idéias e dos valores espirituais em mercadoria reflete o fracasso do *esclarecimento* em proporcionar a libertação do ser humano. O progresso condenou-o a uma nova espécie de barbárie, na qual o pensamento jaz obsoleto.

O termo *indústria cultural* foi cunhado com o intuito de negar de antemão a possibilidade de os produtos veiculados pelos meios de comunicação serem tratados como manifestações surgidas espontaneamente das massas, como se fossem uma forma contemporânea de arte popular. Nada há de singelo em suas criações. Avaliadas segundo critérios de lucratividade, o valor exclusivo que comportam é o de troca. Miseravelmente, excluem a dimensão crítica que ainda estava presente na cultura burguesa. O receptor não é mais visto como sujeito, mas sim como mero consumidor. Em nome das massas, a *indústria cultural* as condena a permanecer imersas no poço profundo da irracionalidade, privando-as por completo da chance

⁶ As discordâncias entre Habermas e os autores da *Dialética do Esclarecimento* eram insuperáveis. Tanto é verdade que as objeções de Horkheimer, então orientador de Habermas, à pesquisa sobre a transformação do espaço público foram determinantes para que Habermas abandonasse Frankfurt e viesse a defender sua tese em Marburg, sob a supervisão do jurista Wolfgang Abendroth. Segundo Antoni Domènech, Habermas deve a Abendroth o refinado desígnio político social-democrata de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, isto é, a predisposição em vislumbrar nas sociedades industriais constituídas pelo Estado social um marco que oferece a possibilidade de uma transformação socialista (Domènech, 1986, p. 18).

de refletir sobre a realidade alienada em que vivem. A felicidade está presente no aqui e agora. Reiteradamente, as “necessidades” são suscitadas, satisfeitas e recriadas dentro de um ciclo interminável que se vale da pretensa liberdade de consumo de uma série infinita, porém indiferenciada, de mercadorias:

Na medida em que nesse processo a indústria cultural inegavelmente especula sobre o estado de consciência e inconsciência de milhões de pessoas às quais ela se dirige, as massas não são, então, o fator primeiro, mas um elemento secundário, um elemento de cálculo; acessório da maquinaria. O consumidor não é rei, como a indústria cultural gostaria de fazer crer, ele não é o sujeito dessa indústria, mas seu objeto. O termo “mass media”, que se introduziu para designar a indústria cultural, desvia, desde logo, a ênfase para aquilo que é inofensivo. Não se trata nem das massas em primeiro lugar, nem das técnicas de comunicação como tais, mas do espírito que lhes é insuflado, a saber, a voz de seu senhor. A indústria cultural abusa da consideração com relação às massas para reiterar, firmar e reforçar a mentalidade destas, que ela toma como dada “a priori” e imutável. É excluído tudo pelo que essa atitude poderia ser transformada. As massas não são a medida, mas a ideologia da indústria cultural, ainda que esta última não possa existir sem a elas se adaptar (Adorno, 1977, p.288).

Na terceira parte da *Minima Moralia*, no aforismo 129, intitulado *Serviço ao Cliente*, Adorno enfoca justamente a relação falaciosa firmada entre produtor e consumidor:

Com toda hipocrisia, a indústria cultural alega guiar-se pelos consumidores e fornecer-lhes aquilo que eles desejam. Mas, ao mesmo tempo em que repele com diligência todo pensamento sobre sua própria autonomia e proclama suas vítimas juizes, sua autocracia disfarçada ultrapassa todos os excessos da arte autônoma. Não se trata tanto para a indústria cultural de adaptar-se às reações dos clientes, mas sim de fingi-las. Ela as inculca neles ao se comportar como se ela própria fosse um cliente. Seria possível suspeitar que todo esse ajustamento, ao qual ela assevera obedecer também, é ideologia; as pessoas se esforçariam tanto mais para se igualar às outras e ao todo quanto mais empenhadas estivessem – através da igualdade

exagerada, esse juramento público de impotência social – em participar do poder e em minar a igualdade. (...) A indústria cultural modela-se pela regressão mimética, pela manipulação de impulsos de imitação recalcados. (...) O que ela produz não é um estímulo, mas um modelo para maneiras de reagir a estímulos existentes (Adorno, 1993, p. 176).

A irracionalidade, alertam Adorno e Horkheimer, não é intrínseca às massas, isto é, não se trata de uma essência inata que as afastaria definitivamente dos princípios da razão. Pelo contrário, o componente irracional das massas repercute a maneira como a “lógica” da *indústria cultural*, apoiada em práticas objetivas de controle e de manipulação, apropria-se dos elementos do processo produtivo, mormente do trabalho social:

A massa é um produto social – não uma constante natural; um amálgama obtido com o aproveitamento racional dos fatores psicológicos irracionais e não uma comunidade originalmente próxima do indivíduo; proporciona aos indivíduos uma ilusão de proximidade e de união. Ora, essa ilusão pressupõe, justamente, a atomização, a alienação e a impotência individual. (...) A identificação, seja com o coletivo ou com a figura superpoderosa do chefe, oferece ao indivíduo um substituto psicológico para o que, na realidade, lhe falta (Adorno & Horkheimer, 1973, p. 87).

A *indústria cultural* subverte a experiência formativa, bloqueando seu potencial de emancipação. Os bens oferecidos ao consumo têm o único propósito de estender ao tempo livre do trabalhador as mesmas relações de dominação verificadas no espaço de produção. A autonomia do ser humano é condicionada, pré-reflexiva, moldada visando à integração ao sistema. Submetido às leis do mercado, privado daquilo que lhe é mais caro, isto é, o pensamento, o homem é obrigado a construir sua subjetividade de modo heterônomo. Sob a aparência da *maioridade*, indivíduos

aprisionados ao estágio infantil tentam ingenuamente traçar seus destinos. Estes, todavia, há muito já foram uniformemente decididos pela indústria:

Em seu lazer, as pessoas devem se orientar por essa unidade que caracteriza a produção. A função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente. Na alma devia atuar um mecanismo secreto destinado a preparar os dados imediatos de modo a se ajustarem ao sistema da razão pura. Mas o segredo está hoje decifrado. (...) Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 117).

O capitalismo tardio unifica as esferas da produção material e da produção espiritual. Ou melhor, impõe à segunda as regras que regem a primeira. Em sua consciência, ninguém deve nutrir a expectativa de que o resultado deste jogo seja positivo. Nele, a subjetividade somente pode continuar a existir como ideologia. As manifestações do sujeito, neste contexto, são falsas, artificiais. O mundo no qual um dia ele pôde fazer aflorar a verdadeira vida encontra-se hoje danificado. Para além de todas as ilusões, a dissolução do que é humano é o artilho que move o espírito do século XX:

(...) Há ainda nas considerações que partem do sujeito tanto mais falsidade quanto mais a vida se tornou aparência. Pois como sua esmagadora objetividade, na presente fase do movimento histórico, consiste unicamente na dissolução do sujeito, sem que dela um novo sujeito já tenha emergido, a experiência individual apóia-se necessariamente no antigo sujeito, historicamente condenado, que ainda é para si, mas não é mais em si (Adorno, 1993, p. 8).

O *antigo sujeito* ao qual se refere Adorno é, no fundamental, aquele que emerge da consciência que a pequena família burguesa tinha de si própria. Enquanto perdurou a confiança na existência de uma esfera íntima imune às perversidades do setor produtivo, a subjetividade teria a garantia de uma morada segura para se desenvolver. Entretanto, mesmo ao revelar no decorrer do processo de acumulação capitalista o conteúdo ilusório que até então mantinha recôndito, esta representação recusa-se a desaparecer:

O que nos atrai para as pessoas elegantes é a expectativa de que em sua vida privada estejam livres da avidez por vantagens – que, por sua posição, de todo modo já afluem a elas – e do envolvimento cego nas situações imediatas provocado por sua própria estreiteza. A tais pessoas atribui-se o gosto da aventura intelectual, soberania em face de seus próprios interesses, refinamento nas formas de reagir, e supõe-se que sua sensibilidade, ao menos no plano espiritual, se volta contra a brutalidade de que depende seu próprio privilégio, ao passo que às vítimas mal se deixa a possibilidade de conhecer o que as tornam vítimas. Mas se a separação da produção e da esfera privada se revela como uma componente da ilusão social, essa expectativa de uma espiritualidade livre de coerções tem que ser frustrada (Adorno, 1993, p.164).

A *indústria cultural* impede que tal frustração se materialize. Ela preenche desonestamente as expectativas de uma humanidade livre e satisfeita. Sua funcionalidade esgota-se na perpetuação do sistema. O momento dialético inerente à obra de arte – a possibilidade crítica de vislumbrar, mediante a fruição estética, um mundo melhor, principalmente quando o receptor depara-se com o presente – desaparece com a derrocada da genuína cultura burguesa.

Adorno é incisivo em suas conclusões: gerado objetivamente por condições materiais específicas, o império da *indústria cultural* sucumbirá apenas quando tais condições forem suplantadas. Portanto, afastar o *esclarecimento* da barbárie impõe, a despeito de sua momentânea impossibilidade, a emancipação definitiva do homem; impõe a transformação das relações de produção. Sem ela, a verdadeira experiência conservar-se-á oculta, cada vez mais distante de nosso alcance. Infelizmente, o jugo da razão instrumental não cessa nem mesmo diante da utopia. Qualquer tentativa de realizá-la significa nas atuais circunstâncias submeter-se à astúcia da técnica. Contudo, este desalento não conforta. A redenção mantém-se necessária. Inviável, mas necessária.

Habermas concorda que o *esclarecimento* tomou um rumo imprevisto. Juntamente com melhorias nas condições materiais, a racionalização trouxe consigo novas formas de empobrecimento, sobretudo no que diz respeito à cultura. A *Öffentlichkeit* – a esfera das discussões, do entendimento livre de coerção - é uma vítima deste desvio de rota. De fato, a *indústria cultural* corrompeu o processo de interação comunicativa alimentado pelo *princípio da “publicidade”*. A vida tornou-se simulacro daquilo que fora um dia. Não obstante, o pessimismo de Adorno não teria justificativa. A resolução do dilema estaria mais próxima do que todos poderiam suspeitar. Descartando qualquer procedimento que acarrete risco à propriedade privada dos meios de produção, Habermas anuncia a esperança no renascimento da *publicidade crítica* mediante a depuração do processo

comunicativo. É desnecessário dizer que os fundamentos normativos para tanto estão à disposição no interior de sua própria concepção de *esfera pública*.

De acordo com Habermas, entre os fatores decisivos para a deformação da “*publicidade*”, além da já mencionada diluição da esfera íntima, merece ser destacada a desqualificação daquela que, ao lado do Parlamento, talvez seja a mais importante instituição da *esfera pública burguesa*: a imprensa. Os jornais foram essenciais para a promoção de discussões cujo intuito era exigir que os negócios estatais se tornassem assunto de interesse público. Nesta fase, o conteúdo destes veículos voltava-se, sobretudo, à crítica política. Sua meta era intermediar, graças ao *esclarecimento* dos leitores, a construção de uma *opinião pública* apta a tomar as rédeas do poder.⁷

Com o reconhecimento legal da *esfera pública* e posteriormente com a ampliação de seus limites, a imprensa assume a defesa de novos propósitos. A demanda aumenta consideravelmente. Em contrapartida, as exigências dos leitores diminuem na mesma proporção. As informações tornam-se um bem de consumo. Os assuntos abordados não requerem maior esforço de raciocínio, tampouco provocam discussões públicas. A recepção é privada e exaure-se no próprio ato de consumo. A imprensa transforma-se numa empresa como outra qualquer. Sua responsabilidade cultural diminui na medida exata em que aumentam seus anseios de lucro. Tal

⁷ No período em que Habermas sustenta ter a imprensa atuado como intermediário de um debate aberto entre indivíduos privados capazes de fazer *uso público da razão*, grande parte dos proprietários possuía seu próprio veículo. Esta situação de nenhum modo impediu que também o Estado fizesse uso de jornais para divulgar oficialmente seus interesses.

processo começa na segunda metade do século XIX e atinge seu ápice com o surgimento dos *mass media*.

Enquanto anteriormente a imprensa podia intermediar e ampliar o raciocínio de pessoas privadas reunidas num público, agora este passa, pelo contrário, a ser cunhado (geprägt) pelos meios de comunicação de massa. No trajeto do jornalismo das pessoas privadas que escreviam até os serviços públicos dos meios de comunicação de massa, a esfera da publicidade transforma-se por meio da invasão de interesses privados, que nela podem ser representados de modo privilegiado -, não obstante eles de modo algum sejam mais “eo ipso” representativos dos interesses das pessoas privadas como público. A separação entre esfera pública e esfera privada implicava no fato de a concorrência de interesses privados ter sido fundamentalmente abandonada à regulação (Regulativ) do mercado e ter ficado fora da disputa pública de opiniões. Na medida em que a esfera pública é, porém, tomada pelas exigências da publicidade (Werbung) comercial, subitamente pessoas privadas passam a agir como proprietários privados sobre pessoas privadas como público (Habermas, 1999, p. 284; Habermas, 1984, p. 221).

Como se não bastasse o objetivo econômico imediato, a passagem de um modelo de interação apoiado num *público que raciocina a respeito da cultura (kulturräsonierenden Publikum)* para um que se baseia em um *público que se limita a consumi-la (kulturkonsumierenden Publikum)* tem outras finalidades. A mais evidente delas é embargar um possível processo de comunicação política. Ora, o acesso da classe trabalhadora converte a *esfera pública* numa ameaça virtual. A fim de impedir que a reprodução do sistema seja colocada em xeque, as possibilidades de emancipação proporcionadas pela “*publicidade*” precisam ser cerceadas. Ao *público* heterogêneo e antagônico devem ser vedados os caminhos que podem levar ao *esclarecimento*.

Ao fazer do Estado mera extensão de seus negócios privados, a burguesia rompe com o núcleo original da concepção de *esfera pública*: contestar o poder público, com o intuito de racionalizá-lo. Feitas as devidas ressalvas, atualmente, para os proprietários, insurgir-se contra a administração estatal significa amotinar-se contra os próprios interesses. Neste ambiente conturbado, caracterizado pela disputa pública entre agrupamentos rivais, o restabelecimento de um equilíbrio ainda que precário impõe a revisão do *princípio da “publicidade”*. Tão-somente devem ser objeto de discussão questões previamente selecionadas e preparadas. Temáticas que realmente possam desencadear um raciocínio público continuado precisam ser renegadas a um segundo plano ou simplesmente esquecidas. A identificação do interesse universal, expresso pela *opinião pública*, deixa de ser a meta do processo de comunicação pública.

Para Habermas, a *esfera pública* contemporânea tem de ser explicada a partir de um novo princípio de organização. Num contexto histórico em que os limites entre sociedade civil e Estado são cada vez mais tênues, tal *esfera pública* fundamenta-se em um modelo comunicativo alicerçado sobre o *princípio da publicidade*. As similaridades entre este tipo de *publicidade* e a *representatividade pública* são mais que evidentes. Em ambas, impera a simples participação aclamativa da população. Mais uma vez, o espaço público é privado daquele espírito que surge do debate político conduzido por indivíduos criticamente preparados. Ainda que formalmente preservada, a participação política do cidadão é continuamente restringida. Ela consiste unicamente na escolha periódica entre

opções pouco diferenciadas. Apenas nas ocasiões em que o consentimento público faz-se indispensável, a população é chamada a dialogar. Contudo, a decisão já foi preliminarmente tomada nos gabinetes e escritórios. Aqui, o *público* cumpre funções plebiscitárias.

De acordo com o filósofo alemão, a imagem que associava a *esfera pública* a um palco permanente de debates que visavam ao consenso racional quanto ao comportamento do Estado em relação à sociedade está maculada:

Outrora a “publicidade” (Publizität) teve de ser imposta contra a política de segredo (Arkanpolitik) dos monarcas: ela buscava submeter as pessoas ou os assuntos (Sache) ao raciocínio público e tornar as decisões políticas sujeitas à revisão perante a instância da opinião pública. Hoje, pelo contrário, a publicidade (Publizität) impõe-se com o auxílio de uma secreta política de interesses: ela atribui prestígio público a uma pessoa ou a uma questão e, com isso, torna-se passível de aclamação num clima de opinião não-pública. A expressão “trabalhar a esfera pública” já denuncia que, circunstancialmente e caso a caso, primeiro deve ser produzida uma esfera pública que, antigamente, era dada com a posição dos representantes e que também tinha assegurada a sua continuidade por meio de um simbolismo preservado pela tradição. Atualmente, devem ser criadas ocasiões para a identificação – a esfera pública precisa ser “fabricada”, ela não mais “existe” (Habermas, 1999, pp.299-300; Habermas, 1984, p.235).

O conteúdo dos produtos propagados pela *indústria cultural* é decisivo para a constituição desta *opinião não-pública*. Orientados pelos ditames da *publicidade*, os meios de comunicação são os responsáveis por uma espécie de reversão: questões públicas não mais são formuladas a partir da experiência das pessoas privadas que assumem o papel de *público*; na mídia, discute-se a vida privada e as maneiras de influenciá-la. Padrões de comportamento são diuturnamente receitados como se

fossem a materialização final da boa vida. Personalidades são cultuadas religiosamente. O marketing e a *publicidade* lançam uma cortina de fumaça que nos ilude quanto à suposta universalidade dos interesses privados que são criados e legitimados publicamente. Ao assegurar possuir um conhecimento prévio dos mais sinceros desejos de seus clientes, os *mass media* difundem a certeza de poder também satisfazê-los. Esta é a alma do negócio.

A passagem do par conceitual “*publicidade*” /*opinião pública* para o *publicidade/opinião não-pública* é concomitante à substituição de um modelo de comunicação crítica por um modelo de comunicação manipuladora. Em síntese, o raciocínio público é subjogado pelo consumo desenfreado. Mesmo no interior deste universo sombrio, Habermas reconhece a existência de grupos sociais culturalmente preparados, ainda orientados pelo *princípio da “publicidade”*. Tais grupos, porém, somente seriam capazes de estabelecer canais internos de comunicação, pouco contribuindo para a difusão das luzes.

Na *esfera pública* controlada pela *indústria cultural*, os atores políticos também são outros. Indivíduos privados cedem seu lugar a organizações de vários matizes. Os partidos promovem a burocratização e a profissionalização de seus quadros. Neste ponto, é importante voltar nossa atenção à diferenciação fixada por Habermas entre as características das agremiações políticas existentes durante a fase áurea do liberalismo e as daquelas que ganharam forma no capitalismo tardio. O filósofo alemão trata as primeiras como grupos transitórios organizados esporadicamente em torno de parlamentares. Embora elitistas, estes *partidos de*

frações contribuíam para a formação da *opinião pública*, por intermédio do contato direto com as bases eleitorais. Com a ampliação do *público*, com a transformação da *esfera pública* em espaço marcado por interesses materiais divergentes, os partidos foram obrigados a se reorganizar no sentido de representar publicamente anseios privados. Para atingir seus intentos, deixam de pautar as discussões internas pelo diálogo crítico. As posições majoritárias são determinadas por segmentos cada vez mais reduzidos e estendidas à aclamação da maioria. Renuncia-se à transparência. Os especialistas que controlam a máquina publicitária mantêm o partido sob o seu domínio. As assembleias não passam de atos teatrais nos quais não há espaço para a política.

O relacionamento dos partidos com o eleitorado segue tendência idêntica. Sua meta não é mais a *opinião pública*.⁸ Afastando-se da “*publicidade*”, aderem sem embaraço ao marketing em sua forma mais explícita:

A publicidade (Werbung) é a outra função que a esfera pública assumiu. Os partidos e suas organizações auxiliares vêem-se necessitados por isso a influenciar as decisões eleitorais publicitariamente, em analogia à pressão dos comerciais sobre as decisões de compra – surge o negócio do marketing político. Os agitadores partidários e os propagandistas ao velho estilo dão lugar a publicitários neutros em política partidária, contratados para vender política apoliticamente. (...) O domínio político passa a ser integrado sócio-psicologicamente ao setor do consumo (Habermas, 1999, p. 319; Habermas, 1984, pp. 252-253).

A despolitização da política é levada a termo pela emblemática eficiência das técnicas de *public relations*. Com maestria, tais técnicas conseguem captar, traduzir

⁸ Embora ficticiamente seu discurso continue a ser direcionado para ela.

e obviamente capitalizar a substância que move a *esfera pública* contemporânea. Simples mercadorias são postas à disposição como se representassem genuinamente os interesses humanos fundamentais; nesta encenação, é mister convencer os consumidores de que a indústria os trata como cidadãos plenos. Em contrapartida, na esfera política, os cidadãos devem ter as mesmas regalias dos consumidores. O bom marketing ensina que estes devem ser poupados de aborrecimentos, sobretudo da enfadonha discussão de programas e de princípios políticos. A função dos meios de comunicação de massa é modelar a *opinião pública*; é prepará-la devidamente para a aclamação indiferente:

Em vez da opinião pública, encena-se na esfera pública manipulada um ambiente pronto para a aclamação, um clima de opinião (Meinungsklima). Manipulador é, sobretudo, o cálculo sócio-psicológico de ofertas que são endereçadas a inclinações inconscientes e que provocam reações previsíveis, sem por outro lado poder obrigar de algum modo aqueles que assim asseguram o consentimento plebiscitário: apoiando-se em “parâmetros psicológicos” meticulosamente dirigidos e em apelos experimentalmente testados, quanto melhor eles podem atuar como símbolos da identificação, tanto mais perdem sua relação (Zusammenhang) com princípios políticos programáticos ou até mesmo com argumentos objetivos. Seu sentido esgota-se no resgate daquela espécie de popularidade que “substitui na sociedade de massas, hoje, a ligação imediata do indivíduo com a política” (Habermas, 1999, p. 321; Habermas, 1984, p. 254).

“Publicidade” e Emancipação: uma Proposta de Reforma

O deslocamento do conflito de classes – circunscrito anteriormente à esfera privada do mercado e das relações de trabalho – para a *esfera pública* arruinou aquele espaço em que, por meio de uma prática comunicativa racional, mediada pelo

princípio da “publicidade”, indivíduos privados seriam competentes para identificar consensualmente interesses universalmente válidos. O capitalismo tardio, ao promover a crescente imbricação entre Estado e sociedade civil, modificou a base da *esfera pública burguesa*. Ampliada, ela passou a ser ocupada por associações e partidos que negociam diretamente com o poder público. A participação crítica dos cidadãos é substituída por uma participação meramente plebiscitário-aclamativa, conforme o *princípio da publicidade* dominante.

Como observamos, Habermas depreende que o modelo liberal de *esfera pública*, que teria vigorado no período compreendido entre a segunda metade do século XVIII e o início do XIX, sobretudo na França, na Inglaterra e na Alemanha,⁹ foi contaminado pelas especificidades do desenvolvimento do capitalismo. As disputas materiais não podem mais, em nome de falsos princípios, permanecer acobertadas, uma vez que fazem parte da dinâmica histórica de tal modo de produção. Purificar a *esfera pública* mediante a imposição de novas condições restritivas de acesso, capazes de lhe devolver a feição homogênea original, descambaria num retrocesso inaceitável. A devoção habermasiana à *esfera pública* reside em sua inabalável confiança na “*publicidade*”, na comunicação pública livre de coerções. Diante de influências econômicas que despontaram no transcurso do tempo, o espaço público mudou, degenerado pela massificação desordenada.

⁹ Já mencionamos a imprecisão de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* quanto à determinação da época em que a *esfera pública burguesa* teria existido em toda a sua plenitude. Talvez isto seja devido ao fato de Habermas não ter se preocupado muito em separar, ao longo de seu estudo, os aspectos normativos dos descritivos.

Contudo, apesar do conturbado e obscuro relacionamento entre os setores privado e público contemporâneos, a *esfera pública* poderia renascer graças à retomada do *princípio da “publicidade”*, nas condições diversas das democracias de massa organizadas sob a forma do *Estado do Bem-Estar Social*.

Embora não possa ser aplicado à atual conjuntura, o modelo liberal de *esfera pública* continuaria a ser instrutivo. Por se postar como um defensor intransigente da tradição jurídica do Estado liberal de Direito, ou seja, por reconhecer na *opinião pública* a fonte da qual emana todo o poder legítimo, o *Welfare State* representaria uma rara oportunidade para a regeneração da vida política:

A transformação sócio-estatal do Estado liberal de Direito é compreendida a partir desta situação inicial. Ela é pois caracterizada pela continuidade e não por algo como uma ruptura (Bruch) com as tradições liberais. (...) Logo que o Estado avança cada vez mais na direção de ele mesmo tornar-se o portador (Träger) da ordem social, para além de definições negativas dos direitos liberais básicos, ele deve assegurar uma instrução positiva de como se deve realizar a “justiça” mediante a intervenção social estatal (Habermas, 1999, pp. 328-329; Habermas, 1984, pp. 261-262).

Pois bem, como justificar este otimismo? De que modo a social-democracia, sabidamente vítima da tendência regressiva que tomou de assalto a *esfera pública* das sociedades industriais, resguardaria o ideal de emancipação e “justiça” contido na *“publicidade” burguesa*? Como as estratégias manipuladoras da comunicação poderiam ser suplantadas, dando lugar novamente ao reino luminoso da *Öffentlichkeit*?

Prisioneiro de sua própria concepção de *esfera pública*, negligente quanto à existência de uma sólida “*publicidade*” proletária, cuja proposta questiona os mecanismos de acumulação privada do capital, Habermas somente pode enfrentar o domínio da *publicidade* por meio do recurso a uma tendência contrária, essencialmente crítica, similar à antiga “*publicidade*” burguesa:

A esta tendência efetiva ao debilitamento da “publicidade” como princípio é contraposta a modificação de função sócio-estatal dos direitos fundamentais, principalmente a transformação do Estado liberal de Direito em Estado social de Direito: o mandamento da publicidade é estendido dos órgãos estatais para todas as organizações ativas relacionadas com o Estado. À medida de sua realização, no lugar de um público não mais intacto de pessoas privadas individualmente interativas, surgiria um público de pessoas privadas organizadas. Apenas elas, nas atuais circunstâncias, podem, pelos canais de publicidade interna aos partidos e às associações, e com base na publicidade posta em ação para o intercâmbio do Estado com as organizações e entre elas mesmas, participar efetivamente de um processo de comunicação pública. A formação do compromisso político teria que se legitimar nisso (Habermas, 1999, p.337; Habermas, 1984, pp.269-270).

Democraticamente controlado, o Estado social poderia garantir a realização tardia dos princípios liberais por meio da gradativa implementação de medidas intervencionistas. Para atingir tal finalidade, o poder público deveria proceder de maneira a promover a elevação da “*publicidade*” a fio condutor tanto das relações internas quanto das externas das associações e dos grupos que ocupam espaço na *esfera pública* modificada. Evidentemente, apenas um Estado que fosse antes submetido à “*publicidade*” poderia cumprir com sucesso esta missão:

A esfera pública política do Estado social está marcada por duas tendências concorrentes. Como configuração deturpada da esfera pública burguesa, dá espaço a uma publicidade “demonstrativa e manipuladora” desenvolvida por sobre as cabeças do público mediatizado. Por outro lado, o Estado social, à medida que preserva a sua continuidade com o Estado liberal de Direito, se fixa no mandamento de uma esfera pública politicamente ativa, em decorrência da qual o público mediatizado por organizações deveria colocar em movimento, por meio delas mesmas, um processo “crítico” de comunicação pública (Habermas, 1999, p. 337-338; Habermas, 1984, p.270).

Além da possibilidade efetiva de fixar constitucionalmente uma *esfera pública* atuante, o *Welfare State* teria meios positivos de intervir no processo de reprodução material da sociedade, sem se desvincular da vida econômica burguesa. A administração pública poderia de modo eficaz contribuir para uma distribuição mais equânime da riqueza social, cuja expansão ampliada permitiria a satisfação mútua dos diferentes interesses de classe:

Em todo caso, distinguem-se nitidamente hoje duas tendências que podem dar uma outra expressão ao problema. As sociedades industriais desenvolvidas alcançaram, num estágio elevado e cada vez mais avançado das forças produtivas, uma expansão da riqueza social em vista da qual a seguinte consideração não é irrealista: um pluralismo continuado, talvez até multiplicado, dos interesses pode fazer com que se perca o rigor antagônico das necessidades concorrentes à medida da possibilidade previsível de sua satisfação. O interesse geral consiste, portanto, em gerar aceleradamente as condições de uma “sociedade da abundância” (“Gesellschaft der Überfluß”), dispensando uma compensação dos interesses como tais ditada pela escassez de recursos (Idem, pp.340-341; Idem, p.272).

A correlação entre as benesses trazidas por uma *sociedade da abundância* e a efetivação política do *princípio da “publicidade”* permitiria a identificação do interesse geral. Desde já, a sociedade do consenso possível é a capitalista, após esta

ter se rendido a um processo crítico de depuração de suas instituições, incapaz, todavia, de afetar sua base de reprodução.

A crítica habermasiana ao modo de produção capitalista é da mesma espécie da de liberais da estatura de Mill e de Tocqueville.¹⁰ Para reverter as influências maléficas que o desenvolvimento de tal sistema econômico provocou na *esfera pública*, lança-se mão da “*publicidade*”. A forma adquirida pelo trabalho social - resultado de um processo histórico - é tomada como uma extensão necessária e fatalista do progresso material humano. Importa tão-somente impedir que a “racionalidade” que orienta a ação instrumental estratégica, característica das relações de produção, continue a perturbar a existência autêntica da *Öffentlichkeit*. A grande preocupação de Habermas é denunciar as patologias que, advindas de outras esferas, estão a obstruir o conteúdo libertador da prática comunicativa.

Em seu livro de estréia, bem ou mal, Habermas apresenta-nos uma teoria da *esfera pública* pautada num relato em que os argumentos históricos ocupam posição central. Se a “*publicidade*” mostrou-se incapaz de resistir à abertura do espaço público a camadas sociais mais amplas, ainda assim seria lícito nutrir a expectativa de sua retomada num contexto no qual o Estado social teria a possibilidade de atestar a validade concreta dos princípios democráticos liberais. Nos anos subseqüentes, a questão da construção de um modelo de racionalidade comunicativa

¹⁰ A crítica é similar. Contudo, enquanto Mill e Tocqueville propõem o restabelecimento da “*publicidade*” a partir da ação de uma elite cultural esclarecida e materialmente independente, Habermas o faz apostando suas fichas no *Estado do Bem-Estar Social*, principalmente em sua suposta capacidade constitucional de democratizar as instituições políticas e o acesso à propriedade.

continuará a ser a principal inquietação intelectual de Habermas. Porém, a história é deixada de lado. Embora negue com veemência, o filósofo alemão, no decorrer de sua obra, procurará ancorar tal modelo em fundamentos abstratos.

Depois da publicação de *Mudança Estrutura da Esfera Pública*, a *Öffentlichkeit* - a dimensão de nossa vida social na qual, discursivamente, a *opinião pública*, como portadora da *vontade geral*, é formada - somente voltaria a ser sistematicamente discutida por Habermas em 1990, quando o autor escreveu um novo prefácio ao livro. Nele, o tema é abordado à luz de nova perspectiva teórica, por certo decorrente da modificação de postura já mencionada. A seguir, a título de esclarecimento, procuraremos confrontar as posições do “jovem” e do “velho” Habermas com relação à *esfera pública*.

VI
**Da *Publicidade* à *Ação Comunicativa*:
as Recentes Reflexões de Habermas
sobre a *Esfera Pública***

À luz do modelo plasmado por Habermas, a transformação estrutural da *esfera pública* deve ser interpretada como um movimento histórico que, desencadeado pela reprodução material do modo de produção capitalista, culmina no redirecionamento do *princípio da publicidade*, originalmente identificado pelo engajamento no processo de legitimação crítica do poder político, porém convertido logo depois em subterfúgio legitimante de decisões tomadas à revelia do expediente da argumentação pública. Reduzidos a consumidores, os cidadãos restringem-se à aclamação, preparados apenas para referendar posições assumidas nos gabinetes por especialistas preocupados em firmar compromissos duradouros entre os interesses divergentes que passaram a habitar o espaço público desde a extensão dos direitos políticos aos trabalhadores.

A esta tendência regressiva da *publicidade*, elucidada mediante a análise sociológica das condições de existência da democracia sob a égide do capitalismo tardio, Habermas contrapõe outra, tida como legítima herdeira da tradição liberal, caracterizada substancialmente por seu enfoque crítico, voltado à emancipação. Este diagnóstico ambíguo, todavia, não acoberta um dado de relevância fundamental, que se revestirá de contornos mais explícitos nos escritos subseqüentes do filósofo alemão: enquanto a *publicidade manipuladora* permanece vigente nas democracias ocidentais, a sua vertente *crítica*, independente da denominação que lhe venha a ser atribuída, nunca deixou de ser uma intenção normativa:

A contratendência apontada por Habermas (...) aparece ainda mais claramente agora como aquilo que sempre foi: boa intenção normativa do autor, desprovida de causa material visível de realização. É típico da posterior evolução de Jürgen Habermas o exagerar nos contornos da “boa intenção normativa” em detrimento da exploração de seu possível encadeamento material. Isto pode ser mais bem observado caso atentemos para o espectro de preocupações e procedimentos intelectuais determinantes do curso seguido por nosso autor desde meados dos anos 60 (Domènech, 1986, pp. 26-27).

Numa perspectiva histórica, a despeito de o relato não ter se mantido imune às idealizações, o poder persuasivo da proposta de racionalidade comunicativa contida na idéia de *esfera pública* somente teria sido constatado no período em que os anseios dos indivíduos que legalmente podiam tomar parte nas discussões políticas distinguiam-se pela homogeneidade. O ingresso de classes sociais cujas necessidades divergem frontalmente das da burguesia significou o malogro empírico do espaço público.

Ainda que tímidas, as manifestações da *publicidade crítica* representariam a derradeira confiança de que a comunicação contemporânea, à mercê dos *mass media*, poderia ser recolocada no caminho que conduziria ao *esclarecimento*, com a garantia de que os pressupostos asseguradores da existência do sistema capitalista permaneceriam intactos. Entretanto, carece de inteligibilidade a maneira como Habermas antecipou o possível êxito desta contratendência.

Em termos mais exatos, *Mudança Estrutural da Esfera Pública* não responde satisfatoriamente à questão que indaga sobre a possibilidade concreta de, numa ordem social na qual impera a pluralidade insuperável de interesses, a *opinião*

pública, como expressão universal de uma verdade que corresponda objetivamente à realidade, poder emergir do processo comunicativo.

Voltando a discorrer acerca da *esfera pública*, passados aproximadamente trinta anos da publicação de seu estudo, Habermas preocupar-se-á especialmente em buscar alternativas para dirimir esta insuficiência. A solução do impasse será crucial para viabilizar a continuidade da labuta em prol da construção de uma teoria da democracia pautada na racionalidade do discurso. Em virtude de tal exigência, os argumentos de cunho sociológico, histórico e econômico, presentes em abundância na análise original, serão desprezados, cedendo o lugar a critérios abstratos¹.

Nas seções abaixo, voltaremos nossa atenção para a compreensão da postura adotada por Habermas ao escrever um novo prefácio ao livro². Neste sentido, procuraremos demonstrar que, ao recorrer à *teoria da ação comunicativa* (*Theorie des kommunikativen Handelns*) com o intuito de salvaguardar o cerne de sua concepção de *publicidade*, ele completa a guinada em direção a uma epistemologia cuja noção de verdade é determinada pela validade dos procedimentos admitidos para alcançá-la. O objetivo do discurso não é mais dar forma a opiniões que correspondam plenamente a objetos ou relações reais. Num espaço público

¹ Aliás, é esta a tônica dos estudos que se seguem a *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, embora, justiça seja feita, na maior parte das vezes, Habermas simplesmente dê continuidade a problemas implicitamente apontados na obra publicada em 1962.

² Trata-se do *Vorwort zur Neuauflage 1990*, prefácio escrito à nova edição do livro, publicado na Alemanha em 1990. Há uma versão em inglês deste escrito, preparada por Thomas Burger, cujo título é *Further Reflections on the Public Sphere*. Esta tradução está inserida na coletânea organizada por Craig Calhoun *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, 1992).

heterogêneo, o consenso não pode estar fundado em conteúdos. A comunicação precipita os seus próprios resultados.

A fim de evitarmos o risco de simplificações descabidas, a identificação coerente das conseqüências advindas desta alteração de fundamentos deve de início ser precedida pelo exame das ponderações adicionais tecidas pelo autor no tocante à constituição histórica da *esfera pública burguesa* e à elaboração do conceito. Convém, numa etapa subsequente, que façamos o mesmo em relação às revisões relativas à metamorfose sofrida pela *publicidade crítica*.

A Esfera Pública Burguesa: Formação Histórica e Conceito

A *Öffentlichkeit* habermasiana é um conceito que, quando concebido, resultou da estilização de características empíricas consideradas peculiares à intocada *esfera pública burguesa*, mormente a disposição para, mediante a argumentação crítica, racionalizar o poder político, transformando-o em instrumento regrado pelos ditames morais. O viés crítico desta constituição social teria sido herdado de uma *publicidade* eminentemente literária, alimentada por debates a respeito de questões artísticas. Postada como condição de acesso às discussões públicas, a *Bildung* seria a fiadora de um processo qualificado o suficiente para dirigir o ser humano, corporificado na figura do proprietário privado, à verdade, difundida pela *opinião pública*.

Entre os discípulos de Habermas, ao longo do tempo, convencionou-se sustentar que a efetiva contribuição de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* residiria na metade inicial do livro, na qual teria sido recuperada com sucesso a trama que redundaria numa espécie de “época de ouro” da comunicação.³ A orientação do autor parece conformar-se à da maioria de seus intérpretes. Tanto é verdade que, no novo prefácio, ao tratar desta temática, seus procedimentos visam, sobretudo, à ratificação das posições que foram apresentadas nos já longínquos anos 60. Com efeito, os aditamentos correspondem a respostas às contestações surgidas. Com surpreendente convicção, Habermas assegura que as linhas básicas motivadoras de sua análise estariam sendo corroboradas por trabalhos recentes, avalizados por uma literatura mais ampla. Neles,⁴ seriam confirmadas as características essenciais daquele processo histórico responsável pelo florescer de uma nova espécie de subjetividade, voltada para o *uso público da razão*, portanto, em tese, protegida contra as maléficas influências do setor produtivo.

Forjada no seio da esfera íntima da pequena família burguesa, esta subjetividade propiciaria ao indivíduo as condições necessárias para a duplicação de sua ação social. No setor privado, ele poderia fazer as vezes de um proprietário imbuído na busca por benefícios pessoais. No espaço público, por seu turno, ser-lhe-

³ Entre outros, Craig Calhoun. No entanto, via de regra, estes discípulos dão pouca importância ao livro no conjunto da obra de Habermas.

⁴ Habermas cita os trabalhos de H. U. Wehler e de R. Dülmen, respectivamente intitulados *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* (Munique, 1987) e *Die Gesellschaft der Aufklärer* (Frankfurt, 1986).

ia outorgado o direito inalienável de portar-se como erudito, desempenhando o papel de defensor intransigente da humanidade.

De acordo com Habermas, diante das novas evidências, os especialistas em história social não podem continuar a ignorar a crucial importância dos salões e dos clubes de leitura. Nestas expressões acabadas da *vida associativa*, teriam germinado os preceitos comunicativos que mais tarde, após adquirirem conotação política, assumiriam o *status* de sustentáculo normativo da futura sociedade democrática:

As sociedades para o esclarecimento (Aufklärungsgesellschaften), as agremiações culturais, as lojas maçônicas secretas e as ordens de iluministas (Illuminatenorden) eram associações constituídas por meio de resoluções livres – isto é, privadas- de seus membros fundadores, baseadas em recrutamento voluntário e internamente caracterizadas por formas igualitárias de comunicação, pela liberdade de discussão e pela prática da decisão majoritária, etc. Nestas associações (Societäten) ainda exclusivamente burguesas, puderam ser ensaiadas as normas políticas igualitárias de uma futura ordem social (Gesellschaft) (Habermas, 1999. p. 13; Habermas, 1994, pp.423-424).

Na verdade, no trecho citado, o filósofo alemão reforça a confiança demonstrada outrora na autenticidade dos propósitos da cultura burguesa. A redirecionamento da *publicidade* poderia sim, ao menos na consciência daqueles proprietários cujo preparo intelectual estaria acima de qualquer suspeita, dar acesso à transformação das relações políticas, em benefício da totalidade dos indivíduos. Nas palavras do “jovem” Habermas, não nos esqueçamos, a voz que está a reivindicar na *esfera pública* é a do ser humano em geral, abstratamente representado:

A cultura burguesa não era apenas ideologia. Visto que o raciocínio das pessoas privadas nos salões, nos clubes e nas sociedades de leitura não estava imediatamente submetido ao ciclo (Kreislauf) da produção e do consumo, ao ditado (Diktat) da necessidade vital (Lebensnotdurft); visto que, no sentido grego de uma emancipação das necessidades vitais, possuía antes um caráter “político” também em sua forma meramente literária (o auto-entendimento sobre as novas experiências da subjetividade), aqui pôde em geral se formar essa idéia, que em seguida foi reduzida à ideologia, a saber, a idéia de humanidade (Habermas, 1999, p. 248; Habermas, 1984, 190).

A teoria liberal era imprescindível para tornar verossímil o propalado humanismo burguês, assim como a idéia de *publicidade*. Curiosamente, no texto escrito em 1990, Habermas não faz referência a esta relação. Tal omissão não pode passar despercebida, especialmente se levarmos na devida conta que em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* destaca-se à exaustão o quanto a legitimidade do espaço público era tributária da convicção de que a natureza trabalharia sem cessar a fim de proporcionar indistintamente circunstâncias favoráveis à posse de propriedades e, por conseguinte, à formação cultural, então consideradas critérios para a admissão às discussões públicas.

Ora, caso admitamos a eficiência da pesquisa sociológica levada a efeito por Habermas, se aceitarmos a hipótese de que a *esfera pública burguesa*, conforme nos é descrita, ultrapassou o limiar normativo, atingindo o patamar de categoria histórica, ainda que sua existência tenha se mostrado efêmera, seremos obrigados a reconhecer o momento de verdade constitutivo do liberalismo. Mais do que isso, teremos de acolher o sistema capitalista não como um produto contingente da ação

concreta do homem, permeado de contradições, mas como resultado necessário de uma evolução natural. O modo como a sociedade humana organiza sua reprodução material é um problema cuja solução Habermas nos informa de antemão. Importa apontar para os aparentes motivos que, no plano da superestrutura, prejudicaram sobremaneira o processo de legitimação do poder político forjado pela burguesia.

Com ou sem alusões ao pensamento liberal, incide sobre Habermas a acusação de que tenha errado o alvo quando se propõe a elucidar os componentes racionais envolvidos naquele tipo de prática comunicativa que teria, entre o fim do século XVIII e a primeira metade do XIX, ocupado o espaço público existente na França, na Inglaterra e na Alemanha. Tão efusivamente saudado, o acordo a que invariavelmente chegavam os proprietários, ou melhor, os seres humanos, decorreria antes da inabalável homogeneidade dos interesses em disputa do que de qualquer quintessência recôndita no processo discursivo. Seja como for, sintomaticamente, o empobrecimento da *publicidade crítica* coincide com a ampliação da abrangência da *esfera pública*.

Embora esteja convencido de que a unicidade do *público* burguês tornou fecunda uma situação lingüística apropriada ao consenso, Habermas argüi que esta eventualidade histórica não pode ser superestimada a ponto de a eficácia do discurso reduzir-se ao universo restrito dos interesses de classe. Em defesa de seus argumentos, o autor ressalta o movimento de maior diferenciação interna deste *público*, perfeitamente apto a ser acomodado dentro dos parâmetros de seu modelo de racionalidade comunicativa.

Neste momento, as incongruências do raciocínio habermasiano começam a saltar aos olhos. Se é plausível dispor a *publicidade* à segmentação da burguesia, quando se procura fazer o mesmo em relação às classes sociais excluídas do processo, quais sejam, as que abarcavam os indivíduos desprovidos de propriedades, a questão adquire outro vulto. No livro, Habermas havia arriscado alguns poucos comentários acerca da *esfera pública plebéia*, então precipitadamente reduzida à categoria de epifenômeno, uma simples variação do tipo burguês dominante. Quase trinta anos depois, ciente do equívoco, o filósofo alemão passa a se referir ao conceito de *público* no plural:

É falso falarmos de um único público, mesmo se admitirmos que uma certa homogeneidade do público burguês permitiu às partes conflitantes considerar seu interesse de classe, que, debaixo de todas as diferenciações, era, contudo, ao fim e ao cabo, o mesmo, como a base para um consenso alcançável ao menos em princípio. Abstraindo a diferenciação dentro do público burguês, que se deixa também compreender pela modificação do enfoque (optischen Distanzen) no interior de meu modelo, um outro quadro (Bild) surge se desde o começo contarmos com esferas públicas concorrentes e, com isso, levamos em consideração a dinâmica dos processos de comunicação excluídos da esfera pública dominante (Habermas, 1999 p. 15; Habermas, 1994, pp. 424-425).

Trata-se da confissão, posto que tardia, da negligência de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* quanto ao estudo da dinâmica própria ao modo de vida dos trabalhadores. Não obstante, os avanços ainda são de reduzida monta. Afastadas das arenas discursivas hegemônicas, as classes sociais subalternas teriam sido impelidas a criar simultaneamente as suas próprias, baseadas nas mesmas estruturas de comunicação, embora se valendo de premissas distintas.

Para Habermas, a *esfera pública plebéia* não constituiria uma particularidade, ainda que os seus integrantes recorressem às práticas comunicativas com o intuito evidente de estender o seu potencial a um novo contexto econômico. Este caráter dialético da *publicidade* fora completamente perdido no estudo original. Na ocasião, a formulação do tipo ideal de espaço público decorrera da depuração do exemplo histórico burguês. Logo, tomou-se como pressuposto inegociável a instituição da propriedade privada. Pô-la em xeque, como o fizeram Marx e seus seguidores, significaria pensar a *esfera pública* sob a ótica de um antimodelo. Inadvertidamente ou não, Habermas universaliza uma concepção de *publicidade* que a rigor diz respeito a uma classe social específica. Em síntese, o conceito de *público* não pode ater-se exclusivamente ao *público* burguês, como se fossem termos sinônimos. A análise mais detida da questão revela que a *esfera pública burguesa* existiu juntamente com outras, mediante o estabelecimento de relações de conflito:

É importante reconhecer a existência de públicos rivais não apenas tardiamente, no século XIX, quando Habermas enxerga uma fragmentação do modelo liberal clássico de “Öffentlichkeit”, mas em cada estágio da história da esfera pública, na verdade, desde o seu início. Argumentei (...) que a atividade voltada à emancipação encontrada nos critérios habermasianos poderia originar-se em comportamentos que não parecem estar contidos em seu modelo clássico (nos movimentos populares dos camponeses e das classes trabalhadoras, e nas atividades nacionalistas). Sua concepção é inutilmente restritiva em outros sentidos também. Ele “não só” idealiza seu caráter burguês (negligenciando os modos pelos quais seu elitismo bloqueou e conscientemente reprimiu as possibilidades de uma mais ampla participação/emancipação), “mas também” ignora as fontes alternativas de um impulso que se dirige à emancipação presentes nas tradições populares radicais (tais como as tradições dissidentes estudadas por Edward Thompson e Christopher Hill). Compreendendo todas as possibilidades em seu “modelo liberal de esfera pública burguesa”, Habermas perde essa diversidade.

Como se não bastasse, ele perde a extensão em que a esfera pública sempre foi constituída pelo conflito. A emergência de uma esfera pública burguesa nunca foi definida unicamente pela luta contra o absolutismo e a autoridade tradicional. Do mesmo modo, ela necessariamente dirige-se ao problema da dominação popular (Eley, 1994, p. 306).

Em nome de uma maior fidelidade, portanto, a investigação de Habermas sobre a história da *esfera pública burguesa* não deveria ter ocultado a impossibilidade de esclarecer tal fenômeno social sem relacioná-lo, desde seu surgimento, a um contexto marcado pela pluralidade de *públicos* rivais. As próprias características assumidas pelo *público* burguês denunciam uma situação marcada principalmente pelo antagonismo:

(...) Não somente sempre houve uma pluralidade de públicos rivais, mas as relações entre o público burguês e os outros públicos sempre foram conflitantes. Virtualmente, desde o início, públicos contrários contestaram as normas excludentes do público burguês, elaborando estilos alternativos de comportamento político e normas alternativas de linguagem pública. O público burguês, por seu turno, escoriou estas alternativas e deliberadamente buscou bloquear uma participação mais ampla. (...) Em geral, uma historiografia revisionista sugere uma visão mais sombria da esfera pública burguesa do que aquela que emerge do estudo de Habermas. As exclusões e conflitos que aparecem como adornos acidentais em sua perspectiva tornam-se constitutivos na visão dos revisionistas (Fraser, 1994, p.116).

O trato cuidadoso com estudos históricos que enfocam os movimentos socialistas europeus dos séculos XVIII e XIX sensibilizou Habermas quanto ao ingrediente dialético presente na *publicidade plebéia*:

(...) Depois da trilha aberta pela publicação de A Formação da Classe Operária Inglesa, de E.P. Thompson, apareceu uma multiplicidade de investigações concernentes aos jacobinos franceses e ingleses, a Robert Owen e às atividades dos jovens socialistas, aos cartistas, e também ao populismo de inclinação esquerdista existente na França do início do século XIX. Estes estudos forneceram uma perspectiva diferente sobre a mobilização das classes rurais inferiores e dos trabalhadores urbanos. Em conflito direto com minha concepção de esfera pública, Günter Lottes examina a teoria e a prática do radicalismo, no final do século XVIII, no exemplo dos jacobinos londrinos. Ele mostra como, sob a influência das inteligências radicais e sob as condições da moderna comunicação, a cultura popular tradicional (traditionellen Volkskultur) desenvolveu uma nova cultura política, com formas de organização e práticas próprias: “O nascimento da esfera pública plebéia indica, portanto, uma fase específica do desenvolvimento histórico das relações de vida da pequena burguesia e dos estratos sociais abaixo dela. Ela é por um lado uma variante da esfera pública burguesa, pois se orienta por seu modelo (Vorbild). Por outro lado, ela é mais do que isso, uma vez que desdobra o potencial de emancipação da esfera pública burguesa para um novo contexto social. A esfera pública plebéia é de certo modo uma esfera pública burguesa cujos pressupostos sociais são suplantados”.⁵ A exclusão dos estratos inferiores (Unterschichten) cultural e politicamente mobilizados causou uma pluralização da esfera pública em termos de sua emergência. Ao lado da esfera pública hegemônica, e entrelaçada (verschränkt) com ela, é construída uma esfera pública plebéia (Habermas, 1999, p.16; Habermas, 1994, pp.425-426).

Não há por onde negar que colocações como as de Geoff Eley, Nancy Fraser, Günter Lottes e E.P. Thompson, assim como as críticas de Oskar Negt e Alexander Kluge, foram determinantes para que Habermas passasse a atribuir outra conotação ao espaço público plebeu. Todavia, uma observação decisiva feita por Negt e Kluge

⁵ A passagem citada por Habermas pertence ao livro *Politische Aufklärung und plebejisches Publikum* (Munique, 1979), de Günter Lottes.

continuou a ser ignorada: a *publicidade proletária*, como preferem denominá-la os autores, ganha forma por meio da *experiência* construída no ambiente das relações de produção. É precisamente lá que os trabalhadores tomarão consciência efetiva dos obstáculos que estão a bloquear o seu processo de emancipação. O proletariado não necessita cindir-se a fim de alcançar o *esclarecimento*. Sua humanidade tem lugar cativo na esfera em que, por definição, imperam absolutos os interesses particulares. Neste domínio, não está em jogo a libertação do ser humano, presumido a partir de generalizações abstratas, mas sim a autonomia de uma única classe social, portadora do real sentido da história. Dissolver o trabalho alienado é o desiderato a ser perseguido; atingi-lo pressupõe a *experiência da práxis*.

Além de se distinguir pelo espírito de transcendência à ordem econômica burguesa, a *esfera pública* organizada no *contexto da vida* dos segmentos sociais menos abastados existiu à margem de um componente tido como fundamental à inteligibilidade da idéia de *publicidade*: a *Bildung*. No prefácio à primeira edição de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, laconicamente, Habermas qualifica de iletrados os participantes destas arenas. Na ocasião, ele não havia dimensionado que, ao lado da elevada cultura burguesa, arraigou-se uma outra, a qual, carente de requintes formais e de brilho, retirou da contestação radical às formas vigentes de dominação a sua energia. Destarte, o choque entre o erudito e o popular não poderia ter sido menosprezado.

Pelo visto, empreendimentos que visem ao cumprimento da dissociação entre o conceito de *esfera pública* e a ingerência de interesses materiais próprios

conduzem a um sentimento de incompletude. A *publicidade burguesa* impõe o travamento da *experiência* formativa propiciada pelo trabalho social. Em contrapartida, o modelo proletário exige a dissolução da autonomia privada dos proprietários. Assim sendo, estamos diante de tipos de espaço público que se negam mutuamente.

As divergências instituídas entre os diferentes estratos sociais não significaram, todavia, o único fator de dissensão que impediu a realização plena da concepção de *esfera pública*. As relações de gênero constituíram do mesmo modo um obstáculo intransponível a tal utopia. O patriarcalismo criou o suporte socioeconômico que permitiu à *publicidade burguesa* desenvolver-se. Por seu intermédio, firmou-se a autonomia privada dos proprietários, baseada na dominação doméstica. O caráter machista da subjetividade concretizada publicamente é explícito.

Na opinião de Habermas, estas formas de exclusão evoluíram distintamente. Enquanto a questão relacionada à participação das classes baixas no espaço público hegemônico foi formalmente “solucionada” pela expansão dos direitos políticos e pelas medidas compensatórias implementadas pelo *Estado do Bem-Estar Social*, as novas feições da *esfera pública* não conseguiram dar cabo ao problema do preconceito ligado ao sexo feminino.⁶

⁶ Evidentemente, tal preconceito estende-se às diferenças raciais.

(...) Esta transformação estrutural da esfera pública política ocorreu sem afetar o caráter patriarcal estampado na sociedade como um todo. A igualdade de direitos civis, finalmente alcançada no século XX, abriu na verdade a possibilidade (Chance) de as mulheres até então desprivilegiadas lutarem por um aperfeiçoamento de seu status social. No entanto, as mulheres que, por meio de direitos políticos iguais, vieram também a gozar crescentemente dos benefícios do bem-estar social não completaram com isso a modificação do status desprivilegiado ligado ao gênero (Habermas, 1999, p. 19; Habermas, 1994, p.428).

As conquistas obtidas a duras penas pelos movimentos feministas acarretaram de fato alterações não apenas no sistema econômico, mas principalmente no núcleo privado da família conjugal. Sobretudo a decadência desta última, sob o influxo de tais modificações, desnudaria a importância essencial da exclusão das mulheres para o funcionamento efetivo da *esfera pública*:

Nisto se mostra que a exclusão das mulheres é constitutiva da esfera pública política também no sentido de que esta era dominada pelos homens não apenas de modo contingente (Kontingenterweise), mas sim que era determinada em sua estrutura e em sua relação com a esfera privada por relações específicas de gênero. Diferentemente da exclusão (Ausschluß) dos homens desprivilegiados, a exclusão (Exclusion) das mulheres tinha um vigor estrutural. Esta tese é defendida por Carol Pateman em um influente ensaio publicado pela primeira vez em 1983. Ela destrói as justificações teórico-contratuais do Estado constitucional democrático para demonstrar que o Direito racional apenas critica o exercício da dominação paternalista para modernizar o patriarcado numa forma de irmandade (...) (Habermas, 1999, p. 19; Habermas, 1994, p. 428).⁷

Ao contrário do que poderíamos à primeira vista supor, as exclusões anteriormente enunciadas não são aqui interpretadas como a negação *ipso facto* do *princípio da publicidade*. Antes disso, Habermas saúda-as como potenciais para uma

⁷ O ensaio de Carol Pateman ao qual se refere Habermas chama-se *The Fraternal Social Contract* (Londres, 1988).

autotransformação da *esfera pública*, propiciando um poderoso instrumento para sanar suas eventuais deficiências, apto inclusive a aproximá-la daquilo que é vislumbrado como ideal. O contato com *públicos* rivais seria a mola propulsora de tal movimento. A simples possibilidade desta interação deixaria evidente a natureza comum dos variados espaços discursivos maquinados pelos homens.

Dito de outra maneira, Habermas descarta a sugestão de que classes ou segmentos antagônicos forjariam espaços públicos inconciliáveis. Ele preserva intacta a fé na existência de interesses universais, identificáveis mesmo numa sociedade sabidamente desigual, na qual os objetivos chocam-se com constância. A primazia da *publicidade burguesa* adviria do fato dela salvaguardar áreas em que está presente um fundamento que extrapola todas as nuances históricas. Graças a este fundamento, a razão teria totais condições de emergir do processo comunicativo:

(...) A esfera pública burguesa articula-se em discursos que podem ligar-se não apenas ao movimento dos trabalhadores, mas também ao “outro” excluído, qual seja, o movimento feminista. O contato com estes movimentos, por sua vez, transforma tais discursos e a estrutura da própria esfera pública a partir de seu interior. O discurso universalista da esfera pública burguesa desde o início esteve baseado em premissas auto-referenciais (selbstbezüglichen); ele não permanece imune contra uma crítica desde o seu interior, porque ele distingue-se dos discursos foucaultianos por possuir potencial para a autotransformação (Habermas, 1999, p.20; Habermas, 1994, p.429).⁸

⁸ Segundo Habermas, na concepção de Foucault, os discursos hegemônicos criariam mecanismos de exclusão que dariam origem a seus respectivos “outros”. No entanto, neste caso, não haveria possibilidade de comunicação entre estes pólos, uma vez que eles não partilhariam de uma linguagem comum. O filósofo francês pensaria, portanto, a idéia de *esfera pública* relacionando-a a uma existência contraditória

Objetivamente, tal “potencial universalizador” expressa a eficácia da teoria liberal em criar mecanismos com o fito de absorver a competição estabelecida entre as diferentes classes sociais, institucionalizando procedimentos que podem dar voz, nos limites da *esfera pública* dominante, à insatisfação dos outrora excluídos, neutralizando focos desagregadores. Mill e Tocqueville prescreveram a receita: a ampliação das bases sociais do sistema político afiançaria a continuidade do modelo econômico. Neste aspecto, Habermas a seguiu fielmente.⁹

Talvez a falha mais grave cometida pelo filósofo alemão tenha sido a excessiva deferência para com o cunho utópico da *publicidade burguesa*, descurando de sua função ideológica, surgida para legitimar uma forma emergente de controle político.

Revisões acerca da Transformação Estrutural da *Esfera Pública*

O diagnóstico de Habermas sobre as causas da corrupção da *esfera pública burguesa* foi acompanhado pela formulação de um postulado cujo conteúdo não autorizava questionamentos quanto à capacidade de regulação inerente à própria *publicidade*. Já naquele tempo, a mensagem era óbvia: a comunicação humana, caso se preservasse intacta, deveria ser alçada ao mais alto dos degraus que compõem o processo ideal de socialização. Na prática, o *Welfare State*, à medida que intensificava o controle democrático do sistema econômico, seria o meio

⁹ Na opinião destes autores, a incorporação de setores cada vez mais amplos da sociedade trouxe também problemas de grande monta à *esfera pública*, sobretudo no que tange à decadência do nível cultural de seus participantes. Esta questão é discutida nos capítulos IV e V deste trabalho.

institucional mais adequado para fomentar a desobstrução dos canais vitais de discussão, prejudicados em virtude da substituição da postura crítica assumida por indivíduos privados competentes para agir publicamente pelos expedientes manipuladores das organizações que passaram a ocupar o espaço político.

Grosso modo, dois movimentos correlatos – um deles associado à estatização da sociedade; o outro, à privatização do Estado – forneceram o *background* às elucubrações de Habermas:

O modelo de uma progressiva separação entre o Estado e a sociedade (...) proporcionou o contraste para a minha análise do “reverso desta tendência”, cujo início se deu na última parte do século XIX. Este entrelaçamento (Verschränkung) entre o Estado e a sociedade subtraiu o fundamento (Boden) do modelo social de direito privado burguês e da compreensão liberal de direito fundamental. Em referência aos seus reflexos jurídicos, por um lado, eu conceituei a supressão (Aufhebung) concreta da tendência em direção à separação entre o Estado e a sociedade de “socialização neocorporativa do Estado” e, por outro, de “estatização da sociedade”, ambas ocorrendo como o resultado da política intervencionista de um novo Estado interventor (Habermas, 1999, p. 23; Habermas, 1994, p.432).

As inquietações então demonstradas pelo autor versavam sobre as conseqüências que este novo quadro teria trazido ao setor privado, ao comportamento do *público* e, finalmente, aos processos de legitimação das democracias de massa. Ao retomar no novo prefácio a discussão relativa a estes três pontos, Habermas alerta para a debilidade de seu livro:

Interessado nas conseqüências que estes desenvolvimentos complexos teriam trazido para o Estado do Bem-Estar Social e para o capitalismo organizado das

sociedades ocidentais, deixei-me levar pelo ponto de vista de um potencial para a auto-organização social que seria inerente à esfera pública política. Na verdade, estava preocupado com as repercussões na esfera privada e nas bases sociais da autonomia privada, na estrutura da esfera pública, assim como na composição e no comportamento do público, e, por último, nos processos de legitimação das democracias de massa. No que diz respeito a estes três aspectos, a exposição realizada nos capítulos V, VI e VII explicita algumas fraquezas (Habermas, 1999, pp. 23-24; Habermas, 1994, pp. 423-424).¹⁰

A universalização dos direitos civis impôs a modificação da base a partir da qual se derivava a autonomia privada dos indivíduos. Com a frustração das expectativas geradas pelo liberalismo do século XVIII, o critério de admissão à *esfera pública burguesa*, fundado na posse de propriedades, mostrou-se contraditório com a idéia mesma de *publicidade*. A expansão do *público* somente pôde ocorrer por intermédio da implantação de instrumentos legais que reconheciam a cidadania daquelas pessoas cuja situação econômica não era das mais confortáveis:

As massas desprovidas de propriedades (eigentumslosen) não mais poderiam obter as condições sociais de sua existência privada por meio da participação em um sistema de troca de bens e de capital organizado pelo direito privado. A proteção (Sicherheit) de sua autonomia privada não podia prescindir das garantias de “status” de um Estado do Bem-Estar Social. Esta autonomia privada derivada, porém, apenas poderia dar forma a um equivalente da autonomia privada original, baseada na propriedade privada, na medida em que os cidadãos, como clientes do Estado do Bem-Estar Social, chegassem a gozar das garantias de status que eles conferiam a si próprios como cidadãos de um Estado democrático. Isto, por seu turno, pareceu tornar-se possível na proporção da expansão do controle democrático ao processo econômico em sua totalidade (Habermas, 1999, p.25; Habermas, 1994, pp. 434-435).

¹⁰ Respectivamente, os capítulos de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* mencionados acima se intitulam *Mudança na Estrutura Social da Esfera Pública (Sozialer Strukturwandel der Öffentlichkeit)*, *Mudança de Função Política da Publicidade (Politischer Funktionswandel der Öffentlichkeit)* e *Para o Conceito de Opinião Pública (Zum Begriff der öffentlichen Meinung)*.

Em síntese, tinha-se a impressão de que o Estado poderia, a despeito das dificuldades advindas da diversificação social dos elementos que compunham o *público*, assegurar o funcionamento de uma *esfera pública* cujos limites haviam sido ampliados, possibilitando às massas politicamente mobilizadas o efetivo uso de seu direito de participação. A intervenção reformista do poder público representaria uma oportunidade singular para corrigir os desvios verificados no sistema econômico. As desigualdades materiais estariam assim na iminência de serem substancialmente reduzidas. O controle democrático do mercado ao menos ofereceria uma perspectiva bastante razoável para a solução duradoura de um dos principais problemas relacionados a um espaço público heterogêneo.

Inspirado pelas idéias de Wolfgang Abendroth, Habermas julgava ter encontrado no *Welfare State* a força necessária para que viesse a acontecer uma transição pacífica em direção ao socialismo democrático. Tal constatação, no entanto, teria desprezado por completo os onerosos custos à eficiência sistêmica do setor produtivo acarretados pela crescente ação da burocracia estatal:

A falência do socialismo estatal, que observamos hoje, confirmou mais uma vez que um sistema econômico moderno, dirigido pelo mercado, não pode ter sua polaridade invertida de dinheiro para poder administrativo e formação democrática da vontade sem que sua capacidade de trabalho seja posta em perigo. Além disso, as experiências com um Estado social estendido em seus limites sensibilizaram-nos para os fenômenos da burocratização e do legalismo indevido. Estes efeitos patológicos colocam-se como consequência das intervenções estatais em domínios de atividade estruturados de tal forma que se opõem ao modo legal de regulação administrativa (Habermas, 1999, p.27; Habermas, 1994, p.436).

Enquanto *Mudança Estrutural da Esfera Pública* foi escrito num ambiente em que as investigações a respeito do capitalismo organizado ditavam as regras da economia política européia, o novo prefácio o foi sob o impacto dos acontecimentos de 1989. É bem provável que Habermas tenha retirado destes últimos a certeza empírica definitiva do malogro de qualquer concepção holística de ordem social. Os fatos históricos delatariam a inconsistência teórica de modelos que buscam organizar as diferentes dimensões da sociedade a partir de uma mesma lógica, independentemente desta ser ou não dirigida pela vontade política do povo soberano.

A presença ativa desta idéia de totalidade também teria embaraçado a correta apreensão das modificações ocorridas na estrutura de uma *esfera pública* governada pelos *mass media* e no comportamento cotidiano do *público*. Neste contexto, o objetivo primordial dos canais de comunicação seria a obtenção do consentimento irrefletido dos cidadãos, pela mobilização manipuladora de seus interesses. Porém, ao mesmo tempo, tal tendência regressiva sofreria a oposição de um processo discursivo horizontal, definido pela atitude crítica de seus participantes. Embora sustentado por frágeis instituições, este tipo de *publicidade* preencheria os requisitos indispensáveis para ser legitimamente identificado como um meio capaz de impulsionar a regeneração espontânea do espaço público.

Para Habermas, esta possibilidade de revigorar a comunicação humana teria sido subestimada, principalmente devido à excessiva influência exercida pelo pensamento pessimista de Adorno no âmbito da *intelligentsia* alemã e à então

recente divulgação de dados alarmantes colhidos por uma pesquisa empírica que buscava avaliar a consciência política dos estudantes de Frankfurt.¹¹ Na década de 60, as investigações acerca da recepção das mensagens emitidas pela mídia em geral seriam parcas e pouco fundamentadas. Invariavelmente, elas passariam por cima da diversidade cultural do *público*, um dos fatores responsáveis pelo desenvolvimento psicológico de estratégias interpretativas igualmente múltiplas. Além disso, nestas abordagens, não teriam sido contabilizadas as influências positivas, sobretudo no que diz respeito à promoção de comportamentos críticos, propiciadas pela universalização do acesso à educação:

Em suma, meu diagnóstico sobre o desenvolvimento retilíneo de um público politicamente ativo para um aborto numa privacidade inferior, “de um público que raciocinava a respeito da cultura para um que a consumia” (“vom kulturräsonierenden zum kulturkonsumierenden Publikum”), é deveras simplista. Naquele tempo, eu era muito pessimista quanto à capacidade de resistência e, antes de tudo, quanto ao potencial crítico de um público (Massenpublikums) plural, internamente muito diferenciado, cujos costumes culturais haviam começado a se livrar das restrições de classe. Com o ambivalente abrandamento dos limites entre a alta e a baixa cultura, e a não menos ambígua “nova intimidade entre política e cultura”, que é mais complexa do que a mera assimilação da informação ao entretenimento, os critérios de apreciação, eles mesmos, têm de ser modificados (Habermas, 1999, p.30; Habermas, 1994, pp. 438-439).

Nas atuais circunstâncias, as duas manifestações da *publicidade* continuariam a intervir nos processos de legitimação das democracias de massa. Empiricamente, a

¹¹ Os resultados desta pesquisa são analisados por Habermas, Friedeburg, Oehler e Weltz no livro *Estudante e Política: uma Pesquisa Sociológica sobre a Consciência Política dos Estudantes de Frankfurt (Student und Politik: Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstesein Frankfurter Studenten)* (Neuwied/Berlim, 1961).

opinião pública, submissa às técnicas publicitárias, conservaria as características de uma construção fictícia do Direito constitucional, reforçando e atualizando as constatações de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* acerca da situação política na qual se encontrariam os Estados europeus orientados pela doutrina social-democrata. Ou seja, no que tange ao aparato legal, a vocação racional da opinião dos cidadãos não teria sofrido qualquer abalo. De um ponto de vista normativo, da mesma forma, a validade das funções críticas da *opinião pública* ainda seria inquestionável. Porém, não haveria mais quaisquer justificativas para confiar a missão de regenerar o espaço público aos partidos e às associações democratizados:

Naquele tempo, eu não poderia imaginar qualquer outro veículo de publicidade crítica senão os partidos e associações de interesse internamente democratizados. Esferas públicas intrapartidárias e inerentes às associações pareciam-me os centros potenciais de uma comunicação pública ainda capaz de ser regenerada. Esta conclusão derivava da tendência para uma sociedade organizada em que não mais indivíduos associados, mas, em vez disso, membros de coletividades organizadas competiam, numa esfera pública policêntrica, pela concordância das massas passivas a fim de alcançar um equilíbrio de poder e de interesses uns contra os outros e especialmente contra o complexo maciço da burocracia estatal (Habermas, 1999, p. 32; Habermas, 1994, p. 440).

Incrédulo quanto à existência de categorias sociais historicamente capacitadas para proceder à reforma da *esfera pública*, Habermas é obrigado a vislumbrar a possibilidade de recobrimento da essência crítica da comunicação humana num outro universo teórico, no qual a própria noção de verdade é repensada.

Novos Fundamentos Teóricos

Na seção 15 de seu livro, Habermas havia analisado as alternativas aventadas pela teoria liberal para resguardar o *princípio da publicidade* sob as condições de um espaço público insuflado por interesses antagônicos. Mill e Tocqueville defendiam a tese de que os malefícios causados pela *opinião pública* – isto é, a vontade momentânea da massa – somente poderiam ser combatidos por intermédio de uma nova hierarquização da política, suficiente para deter a influência numérica dos segmentos sociais indiscutivelmente incultos. Caso as principais decisões atinentes à administração da sociedade fossem tomadas por uma elite arregimentada exclusivamente para este fim nas melhores fileiras da burguesia, certamente a cega *tiranía da maioria* sofreria um duro revés.

Neste momento, para nós, mais importante do que esta concepção ambivalente de *esfera pública*, no entanto, é a *teoria do conhecimento perspectivista* (*perspektivistischen Erkenntnistheorie*) que teria sido desenhada por Mill. De acordo com Habermas, mediante tal teoria, o pensador inglês reconheceria a inviabilidade da demonstração cabal de um interesse geral surgido da discussão entre proponentes de posições distintas, uma vez que a suposta unidade firmada entre razão e *opinião pública* careceria de garantias objetivas quanto à sua efetividade social.

Na realidade, a interpretação de Habermas não é inteiramente correta. Mill de fato priorizava o valor humano e epistemológico do conflito de opiniões. Todavia, ele tinha ciência de que, em última instância, a obtenção da verdade imporá a construção de um consenso. O problema residiria no fato de que a

concordância realizar-se-ia à custa de outros valores. Muitas vezes, as vantagens trazidas pelo conhecimento não seriam significativas o bastante para justificar a superação das divergências.

Na melhor tradição liberal, destarte, qualquer modelo de racionalidade discursiva, para alcançar seus objetivos, precisaria ajustar a possibilidade de elaboração crítica de um acordo universalmente válido à manutenção da pluralidade. *A ação comunicativa* deve ser compreendida como uma resposta de Habermas a tal desafio. A contínua diferenciação social, na visão do filósofo alemão, não representaria um estorvo definitivo ao entendimento humano. Pelo contrário, apenas deveríamos repensar as cláusulas que o tornariam exequível.

Como afirmamos anteriormente, a ambigüidade das conclusões de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* impede que façamos deduções mais contundentes a respeito da possibilidade de restauração da *publicidade*. Esta característica suscitou controvérsias quanto à concreta contribuição do livro para o desenvolvimento de uma teoria contemporânea da democracia:

A contribuição de Mudança Estrutural para uma teoria contemporânea da democracia deixou em aberto a questão polêmica relacionada ao possível “surgimento de um interesse geral a partir da pluralidade não solucionada de interesses concorrentes, de tal modo que a opinião pública encontrasse aí um critério”. Com os meios teóricos disponíveis naquela época, eu não pude resolver este problema. Foram necessários avanços para produzir uma estrutura teórica dentro da qual posso agora reformular as indagações e providenciar ao menos o esboço de uma resposta (Habermas, 1999, p. 33; Habermas, 1994, p.441).

Os avanços aos quais faz referência o autor teriam ocorrido com o seu distanciamento progressivo da perspectiva holística que norteou a investigação original sobre a transformação da *esfera pública*:

Em geral, tal perspectiva permanece prisioneira de uma noção que, desde então, tornou-se questionável, ou seja, a noção de que a sociedade e sua auto-organização possam ser consideradas uma totalidade. A sociedade que administra a si própria, que mediante a decretação legal de planos escreve um programa que controla todas as esferas de sua vida (Lebensbereiche), inclusive a responsável por sua reprodução econômica, deveria ser integrada pela vontade política do povo soberano. Todavia, a presunção de que a totalidade da sociedade pudesse ser concebida como uma ordem associativa em larga escala, deixando-se dirigir pelos meios da lei e do poder político, tornou-se inteiramente implausível, em vista do alto nível de complexidade das sociedades funcionalmente diferenciadas. A noção holística de uma totalidade social em que indivíduos associados participam como membros de uma organização abrangente é particularmente inadequada para providenciar o acesso à realidade de um sistema econômico regulado pelo mercado e de um sistema político regulado pelo poder (Habermas, 1999, p. 35; Habermas, 1994, p. 443).

A opção pela ruptura entre os domínios da comunicação e da produção começa a ser delineada com a publicação, em 1968, de *Técnica e Ciência como “Ideologia” (Technik und Wissenschaft als “Ideologie”)*. Neste livro, Habermas apresenta uma proposta para a diferenciação das áreas de influência do Estado e da economia. De um lado, no sistema estatal, predominaria a *ação comunicativa*. De outro, no sistema econômico, a ação utilitarista. Com esta formulação, temos o reconhecimento de que as atitudes instrumentais associam-se a um tipo de ação humana imprescindível à reprodução social. Logo, não haveria como desmentir o fato de estarmos diante de um componente universal do processo de socialização.

Seu *telos* é a dominação técnica sobre a natureza. Não obstante, ao identificar uma finalidade libertadora intrínseca à razão instrumental, Habermas é obrigado a recusar o modelo crítico que fora herdado da primeira geração da Escola de Frankfurt. Obviamente, para dar prosseguimento a seu trabalho, ele terá que substituí-lo por um outro, capacitado a esclarecer os motivos que estão a sufocar o progresso da razão comunicativa:

(...) Com a afirmação de que atitudes instrumentais têm uma conexão interna com a prática de ação dos homens, o que por sua vez constitui um pressuposto universalmente necessário para a reprodução das sociedades, perde-se a oportunidade de relacionar de modo convincente essa forma de racionalidade com uma cultura ou interesses de poder específicos. Tendo chegado, por essas vias, à diferenciação entre dois tipos de racionalidade, que, segundo ele, estariam relacionadas a duas formas distintas, mas necessárias de ação social, falta a Habermas, para a transformação completa do seu modelo original, um esquema evolutivo que elucide o desequilíbrio historicamente gerado entre os dois tipos de racionalidade (Honneth, 1999, p. 17).

No início da década de 70, mais exatamente em 1973, é lançado o livro *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio (Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus)*, no qual o filósofo alemão, em virtude das incoerências resultantes da tentativa de estabelecer um paralelismo entre tipos de sistema e de ação, reúne pela primeira vez os conceitos de *mundo da vida (Lebenswelt)* e de *mundo sistêmico*.

Em 1981, com o aparecimento de *Teoria da Ação Comunicativa (Theorie des kommunikativen Handelns)*, deste emaranhado, por fim, emerge uma concepção dualista de sociedade :

Desde aquela época, considero que o aparato estatal e o econômico estão sistemicamente integrados a campos de ação (Handlungsbereiche) que não podem mais ser democraticamente transformados desde seu interior, isto é, a partir de um modo de integração política, sem prejuízo para sua própria lógica sistêmica e, com isso, sua habilidade para funcionar. (...) A democratização radical agora visa a uma “divisão de poderes” (“Gewaltenteilung”) que deve ser mantida por princípio. O novo equilíbrio a ser atingido não se dá entre os poderes do Estado, mas entre os diferentes recursos (Ressourcen) da integração social. A finalidade não é mais pura e simplesmente a “superação” (“Aufhebung”) de um sistema capitalista autônomo e de um sistema de dominação burocrática autônomo, mas sim a repressão ao “atropelo” (Übergriff) colonizador do imperativo sistêmico sobre o domínio do mundo da vida (Habermas, 1999, p. 36; Habermas, 1994, p. 436).

Simultaneamente compreendida como *Lebenswelt* e como *System*, a sociedade padeceria dos efeitos destrutivos originados da colonização imposta pela organização econômica à esfera em que *normas e convicções – graças aos processos do entendimento lingüisticamente mediatizado – já se cristalizaram sob a forma de um pré-saber intersubjetivamente partilhado no horizonte de cada um* (Honneth, 1999, p. 18). A substituição do *paradigma da produção* pelo *paradigma da comunicação* abriria caminho para a redefinição do espaço da crítica. Reduzido a mero trabalho concreto, o setor produtivo obstruiria a ação de quaisquer procedimentos que procurassem apreender a dialética do trabalho social e de sua práxis. A teoria, dessa forma, sucumbiria ao plano totalitário da ideologia, precisamente aquele que de início ela propunha dissolver:

Para escapar desse “paradoxo” caberia abandonar o “paradigma da produção” – e sua aparente redução de práxis à técnica – em prol de uma racionalidade do “paradigma da comunicação”, onde se localizaria em sua

autenticidade não contaminada a nossa “existência cultural” e, portanto, também haveria que se localizar as formas de alienação e da práxis emancipatória. Uma tal mudança dos referenciais do “paradigma da produção” ao “paradigma da comunicação” resultaria assim numa redefinição do espaço da crítica fora da abrangência da esfera da produção, esfera a que se reduzira o trabalho social (Maar, 1999, p. 39).

A panacéia para as anomalias responsáveis pela crise de racionalidade instaurada nas sociedades ocidentais localizar-se-ia no âmbito formal da comunicação. O entendimento lingüístico livre de coação constituiria a exigência fundamental a ser atendida para que fosse finalmente atingido um equilíbrio harmônico entre *mundo da vida* e *sistema*. Ora, tal raciocínio legitima a dominação na esfera material da produção. O capitalismo é eternizado, como se resultasse do desenvolvimento natural das forças produtivas. O papel que uma Teoria Crítica recomposta deveria desempenhar estaria assim vinculado à obtenção de um novo relacionamento entre as forças de integração social, de modo que a *força produtiva da comunicação (Produktivkraft Kommunikation)* possa fazer-se valer contra as interferências exógenas, principalmente as representadas pelos poderes financeiro e administrativo, garantindo a integridade do *mundo da vida*.

Ainda que a solidariedade das práticas comunicativas fosse restaurada, apenas parte do problema estaria solucionada. As convicções que dariam ocasião à concretização de um acordo intersubjetivo emanariam de um conjunto de tradições e estados de interesse pertencente à esfera da *eticidade (Sittlichkeit)*. As sociedades complexas, porém, excluem de antemão a confortável hipótese de que exista um ambiente cultural homogêneo. Objetivos concorrentes geram uma pluralidade de

formas de vida, todas dotadas com os mesmos direitos. Neste quadro, para que a *vontade geral* possa ser discursivamente construída, é mister que o sujeito tenha condições efetivas de identificar aquilo que universalmente diga respeito a todos. Ou seja, ele tem de ser capaz de extrapolar os limites impostos pela forma de vida na qual está inserido.

A falta de habilidade da política para viabilizar o estabelecimento de um consenso que envolva a resolução racional de contendas relacionadas à justiça adviria da confusão instaurada entre as ações genuinamente públicas e aquelas voltadas para a generalização de determinados particularismos. A superação deste imbróglio exigiria dos participantes das discussões públicas a adoção de um ponto de vista imparcial, por intermédio do qual seria aberto o caminho para que pudessem compreender as perspectivas que orientam outros modos de existência e, mais do que isso, distinguir entre seus próprios interesses e os que transcendem qualquer forma específica de vida:

A deliberação pública que leva à formação da vontade geral tem a forma de um debate no qual todos os interesses particulares concorrentes são considerados igualmente. Isto requer que os participantes se engajem em um “papel ideal” para tentar compreender as situações e as perspectivas dos outros e dar a elas peso idêntico ao atribuído às suas próprias. Esta adoção do ponto de vista da imparcialidade é o que distingue uma orientação direcionada à justiça de uma mera preocupação com seus próprios interesses ou com aqueles de seu grupo. E é somente a partir deste ponto de vista - o ponto de vista moral, como Habermas o reconstrói – que nós podemos esboçar uma distinção entre o que é normativamente requerido por todos como um assunto de justiça e o que é valorizado no interior de uma subcultura particular como parte da boa vida (McCarthy, 1994, p. 54).

Para que nossas reflexões prossigam, é necessário que dois aspectos fiquem assentes. O primeiro deles relaciona-se à idéia de *vontade geral*. Numa ordem social homogeneamente composta, seria bastante razoável supor que os resultados das deliberações pudessem corresponder a critérios objetivos de verdade. Neste sentido, não constituiria nenhum disparate localizar no conteúdo da *opinião pública* a prova irrefutável de sua correção. Entretanto, quando entram em cena interesses materiais inconciliáveis, o valor absoluto do conceito de verdade torna-se questionável. A fim de não sucumbir a tentações relativistas, Habermas é instado a completar a *guinada comunicativa* que, desde seus primeiros trabalhos, vinha esboçando, desfazendo os últimos laços que ainda o mantinham ligado à filosofia da consciência. A força epistemológica da comunicação não estaria exatamente em seus efeitos, porém nas características inerentes ao próprio processo de formação da vontade dos cidadãos de um Estado democrático:

Esta característica essencial leva B. Manin a esta proposição: “Isso é necessário para alterar radicalmente a perspectiva comum às teorias liberais e ao pensamento democrático: a fonte de legitimidade não é a vontade predeterminada dos indivíduos, mas preferencialmente o processo de sua formação, isto é, de sua deliberação... Uma decisão legítima não representa a vontade de todos, todavia resulta da deliberação de todos. É o processo pelo qual a vontade de todos é formada que confere sua legitimidade ao resultado, mais do que a soma das vontades já formadas. O princípio deliberativo é individualista e democrático... Devemos afirmar, mesmo sob o risco de contradizermos uma longa tradição, que a lei legítima é o resultado da deliberação geral e não a expressão da vontade geral”.¹² Com isso, transfere-se o ônus da prova (Beweislast) da moral dos cidadãos para um tal processo de formação democrática da vontade e da opinião,

¹² O artigo de Manin citado por Habermas denomina-se *On Legitimacy and Political Deliberation* (1987).

que deve firmar a suposição de proporcionar resultados racionais (Habermas, 1999, p.38; Habermas, 1994, p. 446).

Caso pudéssemos justificar as normas que regulam os procedimentos indispensáveis à formação da *vontade geral*, estaríamos autorizados a admitir a veracidade do consenso daí decorrente. Mediante tal expediente, Habermas procurará firmar, sob condições discursivas ideais, a equiparação entre justificativa e verdade, termos que, embora vinculados, estão muito distantes de ser equivalentes:

(...) Se a verdade tem vinculação interna com a justificativa, e se, ao mesmo tempo, a verdade não é a mesma coisa que a justificativa (aqui e agora), então precisam ser enunciadas condições adicionais, de tal modo que uma afirmação ou convicção justificada seja, sob tais condições, “necessariamente” verdadeira. A verdade passaria assim a ser um conceito epistêmico - vinculado internamente ao conceito de fundamentação-, que evitaria, entretanto, a equiparação simples dos predicados “é verdadeiro” e “é justificado”. As condições às quais aqui se alude teriam de ser condições ideais. A idéia básica resume-se, pois, na idéia de que uma afirmação ou convicção justificadas sob tais condições ideais fosse necessariamente “verdadeira”. O termo “necessariamente” deve aqui exprimir uma necessidade conceitual (Wellmer, 1999, p. 61).

Para Habermas, o conceito de *esfera pública*, ou melhor, de *democracia deliberativa*, satisfaria tais condições, contentando as exigências impostas para que a *opinião pública* se legitimasse como manifestação da verdade:

A “espera pública política” (politische Öffentlichkeit), por isso, presta-se como essência daquelas condições de comunicação sob as quais pode realizar-se a formação discursiva da vontade e da opinião do público dos cidadãos de um Estado. Isto explica o motivo dela ser adequada como o conceito fundamental de uma teoria da democracia cuja intenção é normativa. Neste sentido, J. Cohen define a concepção de “democracia deliberativa” como segue: “A noção de uma

democracia deliberativa está arraigada no ideal intuitivo de uma associação democrática na qual a justificação dos termos e das condições de associação procede por meio da argumentação pública e do raciocínio entre cidadãos iguais. Em uma tal ordem, cidadãos compartilham um compromisso para a resolução de problemas de escolha coletiva mediante o raciocínio público e consideram suas instituições básicas como legítimas na medida em que estabelecem uma estrutura para a livre deliberação pública” (Habermas, 1999, pp.38-39; Habermas, 1994, pp. 446-447).¹³

O raciocínio do “jovem Habermas” sobre o espaço público, nunca é demais insistir, apoiou-se na distinção – herdada de Kant – entre o *uso privado* e o *uso público da razão*. As discussões que engendrariam a transformação da política em moral estariam subordinadas à possibilidade de os indivíduos agirem como eruditos, transcendendo seus interesses egoístas. Para tanto, evidentemente, eles deveriam possuir preparo cultural. A correção do consentimento dependeria da *Bildung* dos interlocutores.

No novo prefácio, por sua vez, Habermas recorre à idéia de *ponto de vista moral* (*moralischen Gesichtspunkt*) para tentar demonstrar que o debate público, independentemente de envolver interesses conflitantes, permaneceria o caminho mais seguro para a construção racional da opinião dos cidadãos:

(...) Nas últimas duas décadas, John Rawls e Ronald Dworkin, Bruce Ackermann, Paul Lorenzen e K.O. Apel apresentaram idéias sobre como questões político-práticas, enquanto sejam de natureza moral, poderiam ser julgadas racionalmente. Estes autores explicitaram o “ponto de vista moral”, sob o qual se deixaria apreciar imparcialmente aquilo que coincide com o interesse geral. Conforme formularam e justificaram as proposições universais fundamentais e os

¹³ Habermas cita o artigo de J.Cohen *Deliberation and Democratic Legitimacy* (1989).

princípios morais, poderia tornar-se claro nestas discussões tamanhas que uma generalização de interesses - e um uso adequado das normas que personificam tal interesse geral – pode apoiar-se em boas razões (Habermas, 1999, p. 39; Habermas, p.447).

Depois da *vontade geral*, o *ponto de vista moral* é o outro aspecto cujo esclarecimento é essencial para a devida compreensão dos novos fundamentos do pensamento habermasiano. A adoção de tal ponto de vista é um recurso teórico imprescindível para viabilizar a possibilidade de obtenção de um acordo racional que comprometa indivíduos oriundos das mais diversas formas de vida. Todavia, na teoria de Habermas, a passagem da esfera da *eticidade* para a da *moralidade* é problemática. Podemos conceber tal movimento desde que assimilamos a conjectura de que os seres humanos são perfeitamente capazes de anular as limitações inerentes às tradições nas quais desenvolveram suas respectivas identidades. Ora, conforme nos havia atestado o próprio autor, a *força produtiva da comunicação* não estaria atrelada ao domínio do *mundo da vida*? Isto não forçaria os diferentes grupos humanos a avaliar distintamente os argumentos que são apresentados em defesa de uma determinada tese? Inclusive nas ocasiões em que nos dispuséssemos a proceder de forma imparcial, nossa visão de mundo não traria inevitavelmente marcas profundas e impagáveis do contexto sociocultural no qual fomos socializados? Não seria simplesmente impossível deixarmos de ser nós mesmos? Não estaríamos assim diante de questionamentos que colocam sob suspeita as concepções que sustentam a premissa de que as normas de um discurso possam ser universalmente justificadas?

Embora pertinentes, estas colocações não são suficientes para induzir Habermas a repensar sua idéia de racionalidade comunicativa. De acordo com o filósofo alemão, ao nos referir a uma situação lingüística ideal, caracterizada pela ausência efetiva de coerção, estamos pressupondo que todos os interessados possam participar das discussões e, além disso, tenham oportunidades absolutamente idênticas para argumentar. Da mesma forma, somos levados a supor que os participantes ajam conforme normas que lhes pareçam justificáveis.

Em outras palavras, o modelo de comunicação pura constitui uma utopia. Todavia, para que a interação e o discurso sejam reconhecidos como práticas cotidianas viáveis, este modelo tem de ser pressuposto como um componente que já estaria atuando em todos os atos verbais. Desse ângulo, a intervenção crítica é direcionada para a identificação e a contínua redução do déficit que se interpõe entre a idéia de uma ordem social não-repressiva e a realidade em que os homens interagem discursivamente:

O entendimento dos motivos pelos quais Habermas insiste na suposição da possibilidade do consenso racional é a chave para compreender sua abordagem da razão prática. Esta suposição não é meramente um “ideal” normativo ou regulador do discurso argumentativo, mas uma de suas pressuposições constitutivas. Se os participantes do discurso não fizessem esta suposição, se, pelo contrário, eles assumissem que o consenso baseado em razões é impossível, seu comportamento lingüístico teria um outro significado, diferente daquele que se apóia na argumentação racional. Mais genericamente, se recusássemos a pressuposição pragmática de que podemos convencer os outros da validade de nossas reivindicações por meio da apresentação de boas razões, a maior parte das práticas racionais perderia seu sentido, acarretando, nem é preciso dizer, mudanças de longo alcance em nossa forma de vida. Na visão de Habermas, isto significaria a eliminação de nossa principal alternativa à violência, à coerção e à manipulação

como meios para a resolução de conflitos e para a coordenação social (McCarthy, 1994, p. 65).

Para Habermas, quando os indivíduos se dispõem a tomar partido numa discussão, no mais das vezes, fazem-no interessados na resolução de alguma divergência. A finalidade do discurso é bastante precisa: propiciar os meios adequados para que os homens possam chegar a um acordo racional tanto nas questões éticas quanto nas prático-morais. *A teoria da ação comunicativa*, por intermédio da formulação dos rudimentos de uma *ética do discurso*, aspira à especificação das pré-condições que devem ser atendidas para que, em última instância, o processo comunicativo alcance seu objetivo:

A ética do discurso pretende não apenas poder extrair um princípio moral geral do conteúdo normativo dos pressupostos pragmáticos presentes em todas as argumentações. Este princípio refere-se antes ao resgate discursivo de pretensões de validade normativas (normativen Geltungsansprüchen); ele liga a validade das normas à possibilidade de um consenso racionalmente fundado que envolva todos os possivelmente afetados, no momento em que assumam “o papel de participantes de uma argumentação” (Habermas, 1999, pp. 39-40; Habermas, 1994, p.447).

A imparcialidade dos participantes de um debate racional seria mais um dos pressupostos que alimentariam a legítima expectativa quanto à possibilidade do consenso. Se estivéssemos privados de presumir uma situação na qual o *ponto de vista moral* pudesse ser adotado, simplesmente incorreríamos num contra-senso caso tentássemos raciocinar acerca da justiça:

(...) Pelos pressupostos da comunicação, todas as práticas argumentativas estão ligadas à exigência de imparcialidade e à expectativa de que os participantes transcendam as preferências que trazem consigo, quaisquer que sejam elas; a realização destas duas condições deve ser transformada numa rotina (Habermas, 1999, p.41; Habermas, 1994, p.449).

Cumpriria ao *Estado de Direito* assegurar que a produção e a aplicação dos programas legais fossem conduzidas sob estas condições. Para Habermas, tal fato significaria a institucionalização de processos que contribuiriam sobremaneira para a realização aproximada das exigências impostas por uma democracia alicerçada sobre a livre argumentação:

Estas pressuposições idealizadas exigem a completa inclusão de todos os possivelmente atingidos, a igualdade de direitos dos participantes, o desembaraço para a interação, a franqueza dos temas e das contribuições, a possibilidade de revisão dos resultados, etc. Neste contexto, os processos legais servem para fazer valer as coerções de escolha espacial, temporal e substantiva na sociedade real como numa comunidade comunicativa idealmente suposta. Assim, por exemplo, as regras da maioria deixar-se-iam interpretar como um acordo que a construção da opinião dirigida à verdade, ao fim e ao cabo, segundo a possibilidade discursiva, compatibiliza com a coerção para a formação da vontade temporalmente determinada. De acordo com a abordagem teórico-discursiva, a decisão da maioria tem que manter uma relação interna com a práxis argumentativa, da qual resultam outras medidas institucionais (...) (Idem, pp. 41-42; Idem, 1994, pp.449-450).

Enfim, passados quase trinta anos, Habermas conclui que a *Öffentlichkeit* não pode ser concebida a partir da estilização de potenciais normativos pertencentes a um espaço público que existiu em um período histórico singular. Enquanto caracterização de uma situação lingüística ideal, o conceito deve pressupor tais potenciais nas práticas comunicativas cotidianas. *Esfera Pública* e competência comunicativa, doravante, constituem termos indissociáveis.

Como quer que seja, a nova perspectiva teórica de Habermas não consegue dar conta de um dos maiores problemas de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*: a insistência em desconsiderar a sugestão de que os indivíduos, como personagens ativos da história, poderiam muito bem organizar modelos socioeconômicos cujos fundamentos não fossem necessariamente subordinados à autonomia privada dos proprietários. Se é lícito considerarmos a comunicação um potencial intrínseco ao ser humano em geral, decerto o capitalismo está distante de sê-lo.

A Redescoberta da Sociedade Civil

No início da década de 60, o “jovem” Habermas descreveu a *esfera pública* como uma formação histórica cujo papel seria decisivo para a ascensão política da burguesia e, conseqüentemente, para a consolidação de ideais democráticos universais, baseados na garantia da extensão de direitos fundamentais inalienáveis à totalidade dos seres humanos. Entretanto, esta situação que teria sido desenhada a partir da segunda metade do século XVIII logo sofreria modificações. Já nos derradeiros decênios do século XIX e, sobretudo, no século seguinte, o espaço público transformar-se-ia em um poderoso instrumento de manipulação das massas. Sob o domínio dos *mass media*, o processo político, a serviço da generalização de interesses particulares, revelaria sua face mais obscura. Em linhas gerais, a investigação empreendida pelo filósofo alemão tinha o objetivo de denunciar o desvirtuamento da essência da democracia moderna, ao mesmo tempo em que

deixava transparecer a possibilidade do recrudescimento de uma forma contemporânea de *publicidade crítica*, similar àquela que teria sido verificada durante o apogeu da *esfera pública burguesa*. O *Welfare State* seria o fiador de um contrato social reformulado, firmado de acordo com as condições impostas por um espaço público ampliado e heterogêneo.

Nos anos 90, diante de uma nova onda liberal, a qual decretou sem titubeio a falência da experiência socialista desenvolvida por países europeus e se apressou em condenar ao ostracismo o pensamento que apostava suas fichas na capacidade de intervenção do poder público no setor produtivo, propiciando a distribuição mais equânime das benesses trazidas pelo sistema capitalista, Habermas substitui a discussão até então embasada em argumentos históricos e sociológicos do conceito de *esfera pública* por uma pautada principalmente por termos abstratos e especulativos. A *teoria da ação comunicativa* deve ser considerada o ponto culminante desta mudança de posição.

Nas atuais circunstâncias, caso ainda tenhamos a intenção de recorrer à *Öffentlichkeit* habermasiana com o intuito de compreender as características apresentadas pelas democracias de massa, é imprescindível estabelecer o quão operacional é o conceito. Em outras palavras, precisamos definir de antemão se estamos lidando com uma concepção que, a despeito das mudanças ocorridas nos últimos 200 anos, preservou seu potencial descritivo ou que, ao longo do tempo, enveredou tão-somente pelo caminho normativo, desfazendo-se definitivamente do compromisso de avaliar fenômenos empíricos.

Segundo Habermas, a efetividade da *esfera pública* estaria fora de questão. Porém, não poderíamos deduzir de tal fato que ela não passaria hoje da idealização extrema de um passado distante, impossível de ser retomado. Neste sentido, constituiria um absurdo pensarmos a democracia sem a instituição da *esfera pública*. As metamorfoses sofridas por esta teriam acarretado imediatamente conseqüências nefastas para a vida política das sociedades européias. A *publicidade* – a autonomia para construir canais de discussão pública que primam pela difusão de uma práxis argumentativa – deveria ser encarada como um precioso parâmetro para a avaliação objetiva da “saúde” democrática dos Estados constitucionais. Feita a identificação do conteúdo normativo de uma política orientada pelos procedimentos da deliberação pública, teríamos condições de, por um lado, desnudar as causas responsáveis pela alienação reinante entre os cidadãos e, por outro, propor horizontes diversos:

Em outras palavras: a descoberta teórico-discursiva do significado democrático das instituições dos Estados constitucionais deve ser complementada por intermédio da investigação crítica, nas democracias de massa dos Estados sociais, dos mecanismos eficientes de alienação dos cidadãos dos processos políticos (Habermas, 1999, p. 43; Habermas, 1994, p. 450).

Tais horizontes vislumbrados por Habermas apontariam para um contexto no qual a *opinião pública*, constituída por meio da argumentação crítica, pudesse de fato influenciar na condução da administração estatal. Não se trataria pura e

simplesmente da eliminação do poder burocrático, mas sim da legitimação soberana das decisões práticas tomadas por um corpo institucional legalmente reconhecido:

Discursos não governam. Eles geram um poder comunicativo que não pode substituir o poder administrativo, apenas influenciá-lo. Esta influência é limitada pela aquisição e pela privação (Entzug) de legitimação. O poder comunicativo pode influir na teimosia sistemática da burocracia pública, pelo “modo do bloqueio” (“Modus der Belagerung”), não substituí-la (Habermas, 1999, p. 44; Habermas, 1994, p. 452).

A questão pendente continuaria a ser a mesma: como assegurar a geração espontânea do poder comunicativo legítimo num ambiente social saturado pela ação manipuladora dos meios de comunicação de massa?

As garantias quanto ao exercício da cidadania alastradas pelo estabelecimento do *Estado do Bem-Estar Social* não teriam dado conta da missão de promover o renascimento da genuína autonomia política dos indivíduos. No entendimento de Habermas, uma *esfera pública* atuante exigiria bem mais do que direitos de participação previamente asseverados pelo poder público. Antes disso, ela deveria ser alimentada por aquela cultura democrática que se desenvolveria no âmago de uma população habituada à liberdade. Hoje em dia, as Ciências Sociais convencionaram chamar de *sociedade civil (Zivilgesellschaft)* o espaço em que se verificaria a atuação concreta de tal cultura:

O problema central do livro Mudança Estrutural da esfera Pública é atualmente discutido sob a rubrica da “redescoberta da sociedade civil”. A referência global a um espírito “salvador” dos diferentemente organizados mundos

da vida e a seu potencial para a reflexão crítica não é suficiente. Ela necessita de concretização não somente com relação a modelos de socialização e a tradições culturais. Uma cultura política liberal enraizada em motivos e orientações de valor certamente proporciona um solo favorável para comunicações públicas espontâneas. Porém, as formas de intercâmbio e de organização, as institucionalizações de suporte de uma esfera pública política não subvertida pelo poder, são ainda mais importantes (Habermas, 1999, p. 45; Habermas, 1994, p. 453).

Aqui, não podemos confundir *sociedade civil* com *bürgerliche Gesellschaft*, conceito cunhado pela tradição hegeliano-marxista, o qual versa sobre a existência de um setor destinado à produção e às trocas de mercadorias. A *Zivilgesellschaft* está apoiada na idéia de *relações de associação* (*Assoziationsverhältnisse*),¹⁴ não por mero acaso inspirada na antiga concepção de *vida associativa* (*Vereinswesen*), outrora fator indispensável para a caracterização da *esfera pública burguesa*:

(...) O núcleo institucional da “sociedade civil” (“Zivilgesellschaft”) em todo o caso é formado por uniões voluntárias não-estatais e não-econômicas, as quais, apenas para indicar alguns exemplos não-sistemáticos, se estendem desde as igrejas, as associações culturais e as academias da mídia independente, os clubes esportivos e de lazer, as sociedades de discussão, os grupos de cidadãos envolvidos e os movimentos populares até as associações profissionais, os partidos políticos, os sindicatos e as organizações alternativas (Habermas, 1999, p. 46; habermas, 1994, pp. 453-454).

Em suma, as atribuições da *sociedade civil* seriam idênticas às da *esfera pública*: definir limites precisos entre as alçadas do poder público e da esfera privada; agir no sentido de expandir a igualdade e a liberdade civis; promover a

¹⁴ Segundo Habermas, o cientista social alemão Claus Offe vale-se sistematicamente do termo *relações de associação* com o intuito de identificar um substrato sociológico mais efetivo para as noções de *mundo da vida* e de *ética do discurso*.

democratização do Estado e garantir a formação autônoma da *opinião pública*. Habermas sustenta que, na sociedade contemporânea, as chamadas *relações de associação* desempenhariam a tarefa fundamental de criar um ambiente mais condizente com a comunicação política, levando os cidadãos a se engajar resolutamente numa espécie de *ação responsável* (*verantwortlichem Handeln*):

“Agir responsavelmente significa que, no *futurum exactum*, o ator adota para a sua própria ação, simultaneamente, a perspectiva avaliativa do especialista, do outro generalizado e do próprio ego, sujeitando os critérios que determinam as ações à validação funcional (*sachlich*), social e temporal” (Habermas, 1999, pp. 46-47; Habermas, 1994, 454).¹⁵

Colocando as coisas em seus devidos lugares, a *ação responsável* de Claus Offe possui exatamente as mesmas características do *ponto de vista moral* de Habermas. Ambos os conceitos são tomados como condições que devem necessariamente ser atendidas para que possamos antever a possibilidade do florescimento de uma práxis argumentativa. Talvez, conforme chega a admitir o próprio Habermas, a principal contribuição das reflexões de Offe tenha sido oferecer um conteúdo empírico mais definido às categorias da racionalidade comunicativa habermasiana.

De um ponto de vista histórico, os eventos ocorridos em 1989 no leste europeu seriam a prova cabal do poder representado pelas organizações da *sociedade civil*. Na ocasião, os cidadãos teriam se rebelado contra uma situação na

¹⁵ No trecho citado, Habermas reproduz uma passagem de um ensaio de Offe intitulado *Bindung, Fessel, Bremse: Die Unübersichtlichkeit von Selbstbeschränkungsformeln* (Frankfurt, 1989).

qual a *esfera pública* institucionalizada estaria sendo aniquilada pela política do segredo praticada pelos regimes totalitários. Sintomaticamente, Habermas identifica os precursores do movimento de dissolução do sistema comunista nas associações voluntárias, nos grupos de direitos humanos, nas organizações feministas e nas entidades ligadas à causa ecológica. Ou seja, naqueles agrupamentos cuja atividade social exercia grande impacto na formação de uma *opinião pública* que não se limitava a referendar as decisões estatais.

Na ótica de Habermas, poderíamos afirmar que, sob condições bastante peculiares, a *esfera pública*, na Europa oriental, teria conquistado uma existência autônoma. Nos países em que as organizações da *sociedade civil* são reconhecidas como parte integrante da estrutura institucional do *Estado de Direito*, a realidade seria obviamente outra. Contudo, nestes locais, a *publicidade* também estaria prejudicada, desta feita em virtude da influência da mídia. Restaria então determinar em que medida a *esfera pública* submissa aos *mass media* poderia ser reformada criticamente por seus integrantes. A resposta a esta indagação envolveria a necessidade da realização de investigações empíricas.

De todo modo, ao contrário dos anos 60, a posição de Habermas acerca da comunicação de massa não é totalmente desabonadora. Junto com a propagação de mensagens coercitivas, a mídia, em contrapartida, contribuiria para a difusão de um novo modo de apreensão do mundo. A televisão teria criado uma forma de participação política que abriria mão da presença física das massas. Neste sentido, o efeito em cadeia verificado no final da década de 80 por ocasião da “queda do muro

de Berlim” resultaria do fato de se tratar de um fenômeno político cujo modo de ocorrência era essencialmente televisivo. A revolução democrática teria, destarte, um débito incalculável para com a mídia eletrônica. Estes fatores positivos, todavia, ainda seriam insuficientes para justificar a emissão sem ressalvas de uma apreciação menos pessimista da transformação estrutural pela qual passou a *esfera pública*.

VII

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A concepção habermasiana de *esfera pública*, como procuramos demonstrar, oscila entre um pólo normativo e um empírico. A idéia de *Öffentlichkeit* constituiria um modelo objetivo para a crítica imanente do desenvolvimento capitalista. À luz de tal idéia, Habermas procederia à denúncia da suposta decadência da vida política burguesa, ao mesmo tempo em que revelaria as características de uma referência ideal que deveria ser levada na devida conta quando fossem discutidas alternativas para modificar a situação da democracia contemporânea.

No capítulo de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* dedicado a avaliar como o tema *publicidade* é tratado no pensamento político dos séculos XVII, XVIII e XIX, a reflexão de Habermas é encadeada de modo a dar a entender que sua própria concepção de *esfera pública* resultaria de uma evolução teórica necessária. No entanto, a ordem dos fatores é inversa: o recurso à história da filosofia visa à legitimação de um conceito pré-formulado. Ora, disto segue que a perspectiva adotada pelo autor pode ser confrontada com outras.

O conceito de *esfera pública burguesa* remete à possibilidade de identificação da *vontade geral*. Nela, pressupõe-se que as reivindicações dos proprietários privados, desde que concebidas por indivíduos capacitados a fazer *uso público da razão*, trazem consigo a conotação de universalidade: por definição, estas exigências podem ser consideradas imprescindíveis para a totalidade dos homens.

Habermas defende a tese de que a *esfera pública* teria assumido o *status* de categoria sociológica entre a metade final do século XVIII e o início do XIX, em países como a França, a Inglaterra e a atual Alemanha. O liberalismo em voga

garantiria as condições para a ascensão econômica e, por conseguinte, cultural das camadas sociais que ainda não haviam preenchido os requisitos necessários para tomar parte nas discussões públicas. A idéia de *publicidade*, antes de descambar para a mera ilusão, teria possuído seu momento de verdade.

Na visão de Habermas, a integridade da *esfera pública* perduraria até o momento em que os direitos de participação política são estendidos às classes subalternas. O conflito social peculiar ao modo de produção capitalista adquiriria assim dimensão pública. O antagonismo entre interesses inconciliáveis passaria a ocupar o espaço consagrado à comunicação humana. O canal pelo qual se formaria uma *opinião pública* cuja pretensão de expressar a razão universal seria lícita sofreria um duro golpe.

Se a concepção habermasiana de *Öffentlichkeit* tem entre seus componentes fundamentais a prerrogativa do acesso irrestrito, ela não resiste ao teste histórico de realização. Bastou o cumprimento da promessa de incorporação de todos os segmentos da sociedade para que o caráter ideológico da *publicidade burguesa* viesse a lume. O debate público, quando posto em prática por representantes de interesses materiais divergentes, mostrou-se inapto para assegurar a constituição da *vontade geral*.

Oskar Negt e Alexander Kluge, em *Esfera Pública e Experiência*, questionam a relação entre idéia e ideologia presente no livro de Habermas. Para estes autores, as contradições da *publicidade burguesa* não surgiram com sua desintegração e declínio: desde o início, foram inerentes a este tipo de *esfera pública*. A

universalidade apregoada por ela esconderia um poderoso instrumento de exclusão. Na verdade, tratar-se-ia de um ardil para manter os demais grupos sociais sob controle.

O resgate do conteúdo operacional do conceito dependeria da reformulação de sua abordagem. O entendimento do fenômeno da *publicidade* imporia que o analisássemos sob uma ótica plural. Numa sociedade desigual, os diferentes *contextos da vida* formariam tipos distintos e conflitantes de *esfera pública*. A *burguesa* objetivaria contestar, determinar ou influenciar o curso da política estatal. A *proletária* focalizaria as condições concretas responsáveis pela existência de uma realidade alienante. A função da *publicidade* seria ampliada, atingindo o domínio social da produção e da reprodução da ordem capitalista. O *esclarecimento* do proletariado exigiria a dissolução das relações econômicas que estariam a bloquear sua *experiência* efetiva.

Enquanto Habermas baseia o conceito de *esfera pública* em aspectos formais da comunicação, Negt e Kluge, apoiados na herança hegeliano-marxista, enfatizam a importância dos interesses restritos e dos conflitos materiais na definição deste espaço de discussão. No primeiro caso, os proprietários abandonariam o estado de *menoridade* numa esfera aparentemente imune às contradições que permeiam o setor produtivo; no segundo, o proletariado construiria sua subjetividade no domínio material em que reconhece sua situação de penúria e de abandono.

“Apropriando-se” da *coisa em si* através de sua *práxis* cotidiana, a classe trabalhadora partiria para o revolucionamento das relações de produção vigentes,

exatamente aquelas que possibilitam a existência da *esfera pública burguesa*. A dificuldade demonstrada por Habermas em lidar com modelos distintos de *publicidade* advém deste dado.

Como se não bastasse, tampouco a tentativa de equacionar o problema de uma *esfera pública* heterogênea por intermédio dos padrões abstratos da *teoria da ação comunicativa* mostrou-se convincente. Apesar dos inegáveis esforços, a questão da elaboração pertinente de um conceito que trate, a partir de padrões universalmente válidos, da formação racional da *opinião pública* em sociedades desiguais permanece em aberto.

Bibliografia

ADORNO, T. W. (1977). A indústria cultural. In: COHN, G. (Org.). *Comunicação e indústria cultural*. São Paulo: Nacional.

___ (1993). *Minima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. São Paulo: Ática.

___ (1995). *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

ADORNO, T.W., HORKHEIMER, M. (1973). *Temas básicos da sociologia*. São Paulo: Cultrix.

___ (1985). *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar.

ANDERSON, P. (1992). *O fim da história*: de Hegel a Fukuyama. Rio de Janeiro: Zahar.

BAKER, K.M. (1994). Defining the public sphere in eighteenth-century France: variations about on a theme in Habermas. In: CALHOUN, C. (Org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: The Mit Press.

BALBACHEVSKY, E. (1989). Stuart Mill: liberdade e representação. In: WEFFORT, F. *Os clássicos da política*. São Paulo: Ática. V.2.

CALHOUN, C. (1994). Introduction: Habermas and the public sphere. In: _____. (Org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: The Mit Press.

CAPALDI, N. (Org.). (1974). *Da liberdade de expressão*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

CASSIRER, E. (1993). *Kant: vida e doutrina*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

DOMÈNECH, A. (1986). Prólogo a la edición castellana: el diagnóstico de Jürgen Habermas, veinte años después. In: HABERMAS, J. *Historia y crítica de la opinión pública*. México: Gili.

ELEY, G. (1994). Nations, publics, and political cultures: placing Habermas in the nineteenth century. In: CALHOUN, C. (Org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: The Mit Press.

FRASER, N. (1994). Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, C. (Org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: The Mit Press.

FREITAG, B. (1986). *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense.

GIANOTTI, J.A. (1986). Kant e o espaço da história universal. In: KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense.

HABERMAS, J. (1969). *Technic und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1980). *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2v.

_____. (1984). *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (1987a). *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70.

_____. (1987b). Um perfil filosófico-político. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, n. 18, p.77-102.

_____. (1989a). *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (1989b). *Theory of communicative action*. Boston: Beacon Press. 2v.

_____. (1993). O conceito de poder de Hannah Arendt. In: Rouanet, S.P. , Freitag, B. (Org.). *Habermas*. São Paulo: Ática. (Grandes Cientistas Sociais).

_____. (1994). Further reflections on the public sphere. In: CALHOUN, C. (Org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: The Mit Press.

_____. (1997). The public sphere. In: BROMMER, STEPHEN (Ed.). *Twentieth century political theory – a reader*. New York: Routledge.

_____. (1999). *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlicher Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W. F. (1982). *El sistema de la eticidad*. Madrid: Nacional.

_____. (1995). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Werke, 7).

HOBBS, T. (1969). *The elements of natural law and politic*. Plymouth and London: Frank Cass.

_____. (1980). *Leviathan*. Chicago: The University of Chicago. (The Great Books).

HOHENDAHL, P.U. (1994). The public sphere: models and boundaries. In: CALHOUN, C. (Org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: The Mit Press.

HONNETH, A. (1999). Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n.138, p.9-32.

HORKHEIMER, M. (1970). *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*. Buenos Aires: Sur.

INGRAM, D. (1987). *Habermas e a dialética da razão*. Brasília: UnB.

JAY, M. (1973). *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt school and the institute of the social research*. Boston-Toronto: Little Brown and Company.

KANT, I. (1968). *Fondement de la métaphysique des moeurs*. Paris: Vrin.

_____. (1986). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (1993a). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung. In: _____. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Werkausgabe, XI).

_____. (1993b). Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf. In: _____. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Werkausgabe, XI).

_____. (1993c). Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: _____. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Werkausgabe, XI).

_____. (1995). *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.

_____. (1997). *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70.

LOCKE, J. (1959). *An essay concerning human understanding*. New York: Dover Publications. 2 v.

MAAR, W.L. (1995). À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, T.W. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____. (1999). Habermas e a questão do trabalho social. *Lua Nova*. São Paulo, n.48, p.33-61.

MARCUSE, H. (1969). *Negations*. Boston: Beacon Press.

_____. (1973). *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar

_____. (1997). Para a crítica do hedonismo. In: _____. *Cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. V1.

MARX, K. (1958a). Zur Judenfrage. In: MARX, K., ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz. Band 1.

_____. (1958b). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung. In: MARX, K., ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz. Band 1.

MARX, K. , ENGELS, F. (1987). *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec.

_____. (1990). *Manifesto do partido comunista*. Petrópolis: Vozes.

MATOS, O.C.F. (s.d.). *Os arcanos do inteiramente outro: a escola de Frankfurt e a melancolia da revolução*. São Paulo: Brasiliense.

MCCARTHY, T. (1985). *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: The Mit Press.

_____. (1994). Practical discourse: on the relation of morality to politics. In: CALHOUN, C. (Org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: The Mit Press.

_____. (1995). *La teoria crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.

MILL, J. S. (1947). *On liberty*. New York: Appleton-Century-Crofts.

_____. (1981). *Considerações sobre o governo representativo*. Brasília: UnB.

NEGT, O. (1984). *Dialética e história*. Porto Alegre: Movimento/Instituto Goethe.

NEGT,O.,KLUGE, A. (1993). *Public sphere and experience: toward an analysis of the bourgeois and proletarian public sphere*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____. (1999). *O que há de político na política?* São Paulo: Unesp.

OFFE, C. (1985). *O capitalismo desorganizado*. São Paulo: Brasiliense.

RIBEIRO, R. J. (1978). *A marca do leviatã: linguagem e poder em Hobbes*. São Paulo: Ática.

ROHDEN, V. (1981). *Interesse da razão e da liberdade*. São Paulo: Ática.

ROSENFELD, D. (1995). *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Ática.

ROUANET, S.P. (1993). Ilustração e modernidade. In: _____. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

ROUSSEAU, J. J. (1964). *Du contract social*. Paris: Gallimard. (Oeuvres Complètes, III).

_____. (1973). Ensaio sobre a origem das línguas. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores).

TERRA, R. R. (1986). Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In: KANT, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense.

THOMPSON, J. B., HELD, D. (Org.). (1982). *Habermas*. Cambridge: The Mit Press.

TORRES FILHO, R.(1987). Respondendo à pergunta: quem é a ilustração. In: _____. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense.

WEBER, M. (1993). *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix.

_____. (1997). *Economía y sociedad*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.

WELLMER, A. (1999). A controvérsia acerca da verdade: pragmatismo sem idéias reguladoras. In: *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n.138, p.55-74.