

Universidade de Cambridge

Maio de 2001

Proposta de Livro para Publicação

Título Proposto:

*Espaço Público em Habermas*

**Autor da Proposta:**

Filipe Carreira da Silva  
Sociólogo  
Universidade de Cambridge

**Morada para correspondência:**

St. Edmund's College  
Cambridge CB3 0BN  
United Kingdom

<b>- Palavras e Ideias: Uma Introdução .....</b>	<b>3</b>
<b>I - Discussão Crítica da obra Mudança Estrutural da Esfera Pública.....</b>	<b>6</b>
1 - As Origens da Esfera Pública Burguesa. As Variantes Literária e Política. O Princípio de Publicidade .....	8
2 - A Esfera Pública Burguesa na História das Ideias dos Séculos XVIII e XIX: De Locke a Tocqueville .....	21
3 - O Declínio da Esfera Pública Burguesa: Do Princípio de Crítica à Passividade do Consumo... 32	
<b>II - Habermas e os seus Críticos.....</b>	<b>41</b>
1 - Será que Realmente Existiu uma Esfera Pública? O Debate entre Habermas e os Historiadores .....	43
2 - Os Mass Media e a Esfera Pública: Causa de Declínio ou Elemento Definidor? .....	53
3 - As Críticas Feministas à Concepção Habermasiana de Esfera Pública .....	59
4 - Três Revisões da Tese de 1962 .....	76
<b>III - Habermas, Comunicação e Linguagem: Teoria da Acção Comunicativa, Pragmática Formal e Ética Discursiva.....</b>	<b>81</b>
1 - A Pragmática Formal ou uma Incursão pela Filosofia da Linguagem .....	81
2 - A Esfera Pública na Teoria da Acção Comunicativa .....	96
3 - Esfera Pública, Moral e Linguagem: O Caso da Ética Discursiva de Habermas e Apel .....	118
3.1 - A Ética Discursiva e a Teoria Moral Kantiana .....	120
3.2 - A Ética Discursiva em Debate: Será o Particularismo da Esfera Pública Compatível com o Universalismo da Ética Discursiva? .....	127
<b>IV - Direito, Democracia e Esfera Pública: Origens, Evolução e Posição Actual .....</b>	<b>134</b>
1 - As Origens da Tese de 1992. Uma Reconceptualização do Conceito de Esfera Pública .....	134
2 - Da Teoria da Acção Comunicativa a Entre Factos e Normas .....	139
3 - A Esfera Pública no Contexto da Democracia Deliberativa .....	149
4 - A Esfera Pública em Entre Factos e Normas. ....	157
4.1 - O Modelo Habermasiano de Circulação do Poder no Sistema Político .....	157
4.2 - A Esfera Pública Hoje. ....	162
<b>V - Conclusões.....</b>	<b>172</b>
<b>VI - Bibliografia Utilizada .....</b>	<b>177</b>
Livros de Habermas referidos no texto.....	177
(no original em alemão e na designação em português por nós utilizada) .....	177
Bibliografia: .....	178
<b>NOTAS .....</b>	<b>190</b>

## **- Palavras e Ideias: Uma Introdução**

A questão a que este livro pretende responder prende-se com a evolução sofrida pelo conceito de esfera pública durante o processo de constituição do edifício teórico de Jürgen Habermas (1929 - ). Concretamente, de que forma Habermas formulou inicialmente esta noção, qual a função que desempenha no seu corpo conceptual, quais as principais críticas que lhe foram apontadas, e de que modo foram estas sendo respondidas à medida que a esfera pública foi sendo reformulada para se adaptar a um crescentemente abstracto e sofisticado edifício intelectual? No fundo, procuramos analisar a evolução do pensamento habermasiano a partir de uma das suas categorias fundamentais, assim como Habermas procurou, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962), estudar a sociedade do seu tempo através desta mesma categoria – o espaço público político.

Uma categoria que, como veremos no primeiro capítulo, teve origem na Europa ocidental dos séculos XVII e XVIII. Foi então que uma classe social particular, a burguesia, começou a utilizar a esfera pública para questionar o monopólio estatal da problematização e tematização da coisa pública. Esta ideia de que um grupo de pessoas privadas pode debater temas de interesse geral por intermédio do uso público da razão constitui um traço característico e duradouro do pensamento político e social de Habermas. A emergência histórica da esfera pública burguesa é analisada a dois níveis interdependentes: por um lado, ao nível da história social e económica, o que permite salientar o seu carácter de classe; por outro, ao nível da história das ideias, de modo que as sucessivas e contraditórias formulações teóricas de que foi alvo possam ser apreciadas. Este será o primeiro momento da nossa argumentação.

O segundo momento encerra, para nós, um significado especial, na justa medida que a própria noção de debate de ideias ganhará uma expressão concreta. Tentaremos, pois, demonstrar que o significado actual da noção de esfera pública política decorre, em larga medida, da troca de argumentos e contra-argumentos entre Habermas e os

seus críticos. Num certo sentido, o debate racional em que se funda teoricamente o modelo teórico habermasiano constitui, simultaneamente, um instrumento analítico privilegiado para se compreender a sua natureza polémica e sintética. Se esta natureza polémica será abordada em profundidade nos debates que opõem Habermas a alguns historiadores, sociólogos da comunicação e às feministas, a sua natureza sintética constituirá o ponto de partida do terceiro momento da nossa argumentação.

Com efeito, cremos que uma chave de compreensão da produção intelectual de Habermas a partir da sua “viragem para a linguagem” (*linguistic turn*) é justamente o seu esforço de construir uma teoria da sociedade capaz de sintetizar os principais contributos produzidos pela filosofia e pela sociologia dos últimos dois séculos. Um esforço de síntese praticamente sem paralelo no panorama actual das teorias sociológicas, sobretudo se tivermos em conta o seu desrespeito pelas fronteiras disciplinares convencionais. Do nosso ponto de vista, a noção de esfera pública é particularmente ilustrativa deste esforço na medida em que o seu posicionamento numa tangente imaginária entre o domínio da prática social concreta e o plano abstracto dos conceitos nos permite averiguar a forma como Habermas concebe uma teoria crítica das sociedades contemporâneas. Uma teoria crítica que se desenvolve a partir de um núcleo universal de competências linguísticas, e que se estende até às práticas comunicativas dos parlamentos, governos e tribunais, bem como dos palcos informais de debate e discussão.

Em nosso entender, o estatuto peculiar do edifício teórico sobre o qual se debruça este livro decorre desta tentativa de construir uma teoria sociológica que, sem receio de recorrer a contributos de outros campos científicos, se posicione criticamente face ao presente. Se não compreendermos esta motivação crítica, dificilmente ganhará inteligibilidade o árduo percurso encetado por Habermas em áreas como a filosofia da linguagem, a filosofia moral, a filosofia do direito e as teorias da democracia. Em todos estes campos, Habermas procura encontrar respostas para problemas colocados por sucessivas gerações de sociólogos. Numa frase, o esforço de síntese que caracteriza todo o percurso intelectual do nosso autor é motivado pela preocupação de evitar uma sociologia meramente descritiva da realidade social, funcional à manutenção do *statu quo* de que é dependente, em favor de uma sociologia crítica do

próprio objecto que a define. Encontramos esta continuidade de fundo desde os seus escritos de juventude sobre o declínio da esfera pública burguesa até às suas recentes reflexões sobre a Alemanha reunificada, em *A República de Berlim* (1995), ou sobre o fenómeno da globalização em *A Constelação Pós-Nacional* (1998).

Se a continuidade é um dos traços que definem o pensamento social de Habermas, uma outra característica é certamente a sua contínua evolução. Como teremos oportunidade de verificar no quarto e último capítulo, a actual formulação do conceito de esfera pública é conceptualizada num quadro teórico completamente daquele em que Habermas operava na década de sessenta. Após fundar a teoria da acção comunicativa nos pressupostos universais da linguagem, através da pragmática universal, Habermas propõe uma teoria moral que transcenda o dualismo que separa Kant de Hegel, a chamada ética discursiva. São precisamente as implicações políticas e jurídicas deste quadro teórico que Habermas procura investigar em *Entre Factos e Normas* (1992).

Em nosso entender, as ideias de evolução e continuidade unem os vários momentos do percurso intelectual de Habermas, conferindo-lhe inteligibilidade. Por outras palavras, apesar das indesmentíveis diferenças que distinguem este último momento do pensamento habermasiano da sua fase inicial e que comprovam a sua notável evolução, não se devem descurar as continuidades entre estes dois períodos. Uma vez mais, a noção de esfera pública constitui um conceito estratégico não só na medida em que acompanha Habermas desde sempre, como tem vindo a reflectir todas estas mudanças. De certo modo, portanto, podemos afirmar que as diferentes formulações do conceito de esfera pública encerram dentro de si as diferentes polémicas em que Habermas se envolveu, as múltiplas influências teóricas que procurou incorporar, não deixando, porém, de reflectir uma continuidade de preocupações, premissas e uma estratégia teórica fundamental. Neste sentido, gostaríamos de sugerir aos nossos leitores que as palavras que se seguem sejam lidas tendo em mente a seguinte metáfora. A esfera pública pode ser interpretada como se de um espelho se tratasse. Um espelho que reflecte a biografia intelectual do seu autor, um espelho que nos permite reflectir sobre o caminho percorrido por Habermas.

## ***I - Discussão Crítica da obra Mudança Estrutural da Esfera Pública.***

*Não é lógico, mas é humano, e entre os homens é o humano que vinga.*

Fernando Pessoa

O ponto de partida deste capítulo é a questão com que Jürgen Habermas concluiu a obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública*<sup>1</sup> (1962): como é que se poderá inverter ou minorar a tendência para o declínio e a descaracterização de uma categoria central das modernas sociedades ocidentais, a esfera pública? Isto é, como é que se poderá garantir um modo democrático de organização interna, de acordo com o princípio de publicidade crítica e racional? O *leitmotiv* deste primeiro capítulo é saber como é que Habermas chegou a este problema. Em nosso entender, a resposta a esta questão permitir-nos-á definir as características constitutivas da estratégia teórica fundamental do Habermas dos anos cinquenta e sessenta. Apesar da distinção (a exemplo do que se faz, por exemplo, com Marx ou com Wittgenstein), entre o Habermas da juventude e o Habermas da maturidade<sup>2</sup> ser uma opção habitual entre os comentadores e críticos do pensamento habermasiano, uma das nossas principais teses será, pelo contrário, a da continuidade e evolução do pensamento de Habermas.

Esta evolução e continuidade do nosso quadro teórico de referência constituirá, aliás, um dos pressupostos teóricos por detrás da nossa análise à noção de esfera pública. Com efeito, e decompondo a nossa própria estratégia analítica, podemos salientar que esta última constituirá, simultaneamente, o fio condutor da nossa análise da evolução do pensamento habermasiano, a noção chave da teoria da democracia, o nó teórico em torno do qual se desenvolverá o estudo dos restantes conceitos e a noção teórica da qual decorre o conceito de opinião pública.

A evolução deste conceito é o resultado de dois processos interligados: um “interno”, que remete para a própria evolução intelectual de Habermas (não esquecendo que esta última consiste, em grande medida, na reconstrução sistemática de contributos teóricos de autores clássicos e contemporâneos da filosofia, sociologia e psicologia

social) e que teve consequências decisivas quer para a forma de definição desta noção, quer para o seu estatuto no contexto mais geral do edifício teórico habermasiano; um outro “externo”, que diz respeito ao trabalho de crítica e comentário que outros autores desenvolveram ao trabalho de Habermas. Assim, se no segundo capítulo iremos discutir o processo “externo” de evolução do conceito de esfera pública, no capítulo seguinte será o processo “interno” de evolução que constituirá o pano de fundo do nosso debate.

Assim, e de forma a dar conta deste processo “interno” de evolução, no terceiro capítulo, pretendemos discutir a “viragem para a linguagem” operada por Habermas nos anos setenta, a pragmática formal, a teoria da acção comunicativa e a ética discursiva enquanto os actuais instrumentos teóricos que configuram a mais recente formulação do conceito de esfera pública, influenciada pela teoria dos sistemas de Niklas Luhmann e com supostas implicações empíricas. Esta será a discussão que definirá o nosso quarto capítulo.

O nosso primeiro capítulo consistirá numa análise à estrutura interna do argumento da tese de 1962 com um objectivo fundamental. Demonstrar que o essencial do pensamento habermasiano pode aí ser encontrado. E isto vale não só para o nosso fio condutor - o espaço público -, mas também para o conjunto de ideias e princípios que definem e caracterizam o edifício teórico de Habermas: a pretensão de reconstrução do legado racionalista, igualitário e universalista do Iluminismo, o ideal normativo de uma “situação ideal de discurso”, a noção de consenso racional argumentativamente alcançado. Assim, neste primeiro capítulo, pretendemos discutir três coisas: as origens históricas e sociológicas desta categoria das sociedades modernas (secção 1); a evolução, em termos da história das ideias, do conceito de esfera pública, e que nos permitirá colocar Habermas em diálogo com as suas principais influências teóricas (secção 2); e tese habermasiana do declínio da esfera pública liberal no contexto da interpenetração entre Estado e sociedade e da conseqüente indistinção entre público e privado (secção 3).

## 1 - As Origens da Esfera Pública Burguesa. As Variantes Literária e Política. O Princípio de Publicidade

*A minha própria teoria (...) também mudou, embora menos nos seus traços fundamentais do que no seu grau de complexidade.*

Jürgen Habermas

A obra<sup>3</sup> que foi apresentada na Faculdade de Filosofia de Marburg enquanto uma *Habilitationsschrift*<sup>4</sup>, e dedicada a Wolfgang Abendroth que, ao contrário de Adorno e Horkheimer, a avaliou positivamente, partiu de duas premissas metodológicas não negligenciáveis. Deste modo, se, por um lado, a categoria de esfera pública ou de espaço público (*Öffentlichkeit*)<sup>5</sup>, na opinião de Habermas, deve ser analisada de forma interdisciplinar, dada a sua natureza multidimensional, por outro, «*A outra peculiaridade do nosso método resulta da necessidade de trabalhar ao mesmo tempo sociologicamente e historicamente.*» (1962: xvii) Esta tentativa de operar simultaneamente com uma concepção ideal normativa e com uma noção historicamente localizada e contingente de esfera pública, de proceder a uma análise simultânea à validade da ideia de espaço público e à facticidade da sua correspondente sociológica, não só constitui uma fonte de ambiguidades como também concorre para comprovar a nossa tese da continuidade e evolução do pensamento habermasiano - em 1962, tal como em 1992<sup>6</sup>, Habermas pretende, a diferentes níveis de sofisticação teórica, relacionar *factos e normas*.

Este elo teórico que une estes dois momentos é também identificado por Craig Calhoun, quando este afirma que o principal tema de discussão do texto de 1962 é «*...quando e sob que condições os argumentos de partes em discussão se podem tornar uma base autorizada para a acção política*», para concluir que «*Este é um estudo sobre, simultaneamente, ideais normativos e história factual.*» (1992: 1) No entanto, um dos nossos objectivos será precisamente demonstrar a evolução do pensamento habermasiano, da historicidade e contingência de 1962 ao universalismo transhistórico da teoria da acção comunicativa, da pragmática formal e da ética discursiva, a partir dos anos setenta. No contexto deste processo de evolução, o próprio estatuto teórico do conceito de esfera pública vai modificar-se.

Pretendemos, agora, e em consequência do que acima foi exposto, apresentar uma hipótese de leitura/interpretação dos primeiros capítulos da obra de 1962, à luz dos mais de trinta anos de produção intelectual subsequente. De acordo com Habermas, «*As tendências que apontam para o colapso da esfera pública são indesmentíveis, na medida em que se o seu âmbito está a expandir-se de forma impressionante, a sua função está a tornar-se insignificante*», o que significa que através de uma análise à noção de esfera pública podemos esperar alcançar «... *não apenas a clarificação sociológica do conceito, mas uma compreensão sistemática da nossa própria sociedade do ponto de vista de uma das suas categorias centrais.*» (1962: 5) Esta é a intenção fundamental e declarada por detrás desta obra.

Esta “categoria central” das sociedades ocidentais é definida como se reportando a uma realidade histórica concreta e, simultaneamente, representando um ideal normativo:

*A esfera pública burguesa pode ser concebida, antes de mais, como a esfera em que pessoas privadas se juntam enquanto um público; bem cedo, reclamaram que essa esfera pública fosse regulada como se estivesse acima das próprias autoridades públicas; de forma a inclui-las num debate sobre as regras gerais que governam as relações da esfera da troca de bens e de trabalho social basicamente privatizada, mas publicamente relevante», para concluir que «O meio deste confronto político era peculiar e não tinha precedente histórico: o uso público da razão pelos intervenientes (öffentliches Rasonnement).» (Habermas, 1962: 27)*

Desde logo, surge a questão do carácter de classe desta esfera pública. Porque razão fala Habermas de uma esfera pública especificamente *burguesa*? Para compreendermos esta questão devemos perceber as razões por detrás da exclusão de outras manifestações de natureza semelhante, mas de carácter classista e ideológico diferente. Razões, aliás, também relacionadas com uma selecção/exclusão com base noutros critérios, nomeadamente sexuais<sup>7</sup>.

Como ele próprio nos diz, a principal razão por detrás desta escolha/exclusão foi a predominância alcançada pela variante burguesa da esfera pública: uma predominância que «...exclui a esfera pública plebeia como uma variante que, em certo sentido, foi suprimida no curso do processo histórico.» Ainda mais significativo é o comentário onde Habermas expressa a subordinação desta esfera pública plebeia relativamente à variante burguesa: «...esta esfera pública plebeia, cuja existência continuada mas submergida se manifestou no movimento Cartista e em especial nas tradições anarquistas do movimento operário do continente, continua orientada segundo as intenções da esfera pública burguesa.» (1962: xviii) Como veremos na próxima secção, esta é uma questão que afasta decisivamente Habermas de Marx. Este último, ao contrário daquele, elaborou uma proposta para uma esfera pública *pós-burguesa* como resultado da crítica à esfera pública burguesa existente. Aliás, este ponto, como veremos pormenorizadamente na terceira secção do Capítulo II, constitui um dos aspectos mais criticados na teorização original de Habermas sobre a esfera pública.

Esta decisão de privilegiar a esfera pública burguesa, dado o papel predominante por ela desempenhado durante os séculos XVIII, XIX e XX<sup>8</sup>, parece não ter em consideração o facto de esta predominância ter sido alcançada precisamente através da violação dos seus próprios princípios constitutivos e legitimadores. Ou seja, e como veremos de seguida, o estabelecimento de uma esfera pública burguesa nas sociedades inglesa, francesa e alemã dos séculos XVIII e XIX foi acompanhado por um duplo processo de legitimação: por um lado, face ao poder do Estado, por outro, relativamente às restantes classes sociais. Ora, em nosso entender, se a inclusão universal e a igualdade de oportunidades de participação eram as bases dessa ideia definidora e legitimadora, não deixou de ser a sua não-observância uma das razões por detrás da exclusão de outras formas de *aparecer publicamente*.

Na origem da esfera pública burguesa, na sua forma política, encontra-se uma antecessora apolítica e não distintamente burguesa: a esfera pública literária (*literarische Öffentlichkeit*) que constituía «...um campo de treino para uma reflexão pública crítica ainda preocupada consigo própria...». Em termos sociológicos, observa Habermas, esta esfera pública literária «...não era, de facto, especificamente

*burguesa uma vez que preservava uma certa continuidade com a publicidade envolvida na representação desempenhada na corte do príncipe.»* (Habermas, 1962: 29) É na cidade, centro da actividade económica e cultural da sociedade civil, que surge esta esfera pública literária, cujas principais instituições são os salões, os cafés, e as sociedades culturais. A esfera pública burguesa surgiu do encontro entre os herdeiros da sociedade aristocrata e humanista, em que se baseava a esfera pública literária, e camada intelectual da burguesia, então em ascensão.

Foi, simultaneamente, um confronto entre dois tipos conflitantes de publicidade: por um lado, a publicidade própria das cortes feudais e, por outro, a publicidade crítica e democrática nascida com o Iluminismo. O primeiro tipo de publicidade, designada de publicidade representativa, é muito importante enquanto uma noção reguladora para a formulação habermasiana da noção de publicidade crítica iluminista. Em rigor, Habermas define esta última por oposição àquela: não se pode pensar em publicidade crítica, sem se conceber a noção de publicidade representativa, ancorada num contexto feudal, medieval, pré-moderno e sem a distinção estruturante entre público e privado. Isto significa que Habermas, recorrendo a uma argumentação dialéctica, constrói uma concepção de publicidade cujo processo de evolução compreende três fases distintas. Uma primeira de cariz feudal ou representativo, caracterizada pela sua neutralidade em relação aos critérios de público e privado; uma segunda, nascida com a Modernidade e assente na distinção entre público e privado; e uma terceira, que emerge a partir de meados do século XIX com a interpenetração entre Estado e sociedade, o mesmo é dizer, entre público e privado, justamente acompanhada por um processo de “refeudalização da esfera pública”<sup>9</sup>. Observa Habermas, *«À medida que as pessoas privadas se tornavam públicas, a própria esfera pública assumia formas de fechamento privado (...) O debate crítico e racional do público também se tornou uma vítima desta “refeudalização”. A discussão como forma de sociabilidade deu lugar ao fetichismo do envolvimento na comunidade por si só...»* (Habermas, 1962: 158)

Neste sentido, a publicidade representativa, ao contrário da sua sucessora caracterizada pelo uso público da razão, e, portanto, por princípios de crítica, de transparência e de igualdade, não se constituiu enquanto uma esfera social autónoma.

Pelo contrário, «*era algo como um atributo de estatuto social*» (1962: 7): o senhor feudal representava-se<sup>10</sup>, apresentava-se enquanto a personificação de um poder transcendente. Podemos, pois, antever a diferença essencial entre este tipo de publicidade representativa e a publicidade crítica da esfera pública burguesa do século XVIII. Na medida em que os representantes da autoridade feudal ou monárquica «*representavam a sua natureza nobiliárquica não para, mas “perante” o povo*» (1962: 8), esta publicidade de representação era inseparável da existência concreta do representado, tal como uma “aura” que transmitia a sua autoridade. Foi do confronto entre este tipo de publicidade feudalmente representativa e a publicidade crítica da *Aufklärung* que emergiu a esfera pública liberal.

Um dos traços mais originais desta concepção de esfera pública é a sua localização no domínio privado: «*Incluída no domínio privado encontrava-se a autêntica esfera pública, dado que era uma esfera pública constituída por pessoas privadas.*» (Habermas, 1962: 30) Esta mesma noção de esfera pública burguesa, formada por indivíduos privados que, em conjunto, debatem publicamente assuntos de interesse geral e que funciona enquanto uma instância de controlo e de legitimação do poder político exercido pelo Estado administrativo, remonta a Kant que, em “*O que é o Iluminismo?*”<sup>11</sup> (1784), afirmava que «*...por uso público da própria razão entendo aquele que qualquer um, enquanto erudito, dela faz perante o grande público do mundo letrado. Chamo uso privado àquele que alguém pode fazer da sua razão num certo cargo público ou função a ele confiado.*» (Kant, 1795: 13)

Apesar da esfera pública burguesa ser institucionalmente multiforme, e internamente muito diferenciada, Habermas pensa poder distinguir um conjunto de vários critérios institucionais de funcionamento comuns a todos os cafés, os salões e sociedades culturais. Em primeiro lugar, e dada a desigualdade social dos participantes nessas tertúlias, o estatuto económico e social era “esquecido”. Por outras palavras, na esfera pública burguesa apenas a força do melhor argumento poderia decidir o resultado dos debates: quaisquer outros recursos (económicos ou sociais), não deveriam, em princípio, ser tidos em consideração. Este ponto da argumentação suscita-nos algumas dúvidas: será possível encetar uma discussão racional sem ter em conta o estatuto social e económico dos contendores em confronto, como se este

fosse algo distinto e separável da identidade pessoal? Será possível, através de um mero acto da vontade, desactivar parte substancial da nossa identidade, como é o caso dos recursos simbólicos associados ao estatuto social? Não é certamente por acaso que este critério constitui um dos pontos mais criticados pelas comentadoras feministas, para quem este “esquecimento” não só nunca foi respeitado, como também, e sobretudo, serviu de justificação para a exclusão continuada de grupos sociais étnica, sexual, ou economicamente *diferentes* do grupo social de referência - masculino, educado, e europeu ocidental.

Em segundo lugar, as discussões que decorriam nesses palcos de discursividade dialógica problematizavam problemas até então mantidos inquestionados. Desta forma, a esfera pública burguesa, através das várias instituições que a compõem, constitui uma instância de crítica a temas considerados de *interesse geral*, e, portanto, até então monopolizados pela Igreja e pelo Estado. Em suma, através desta função de problematização, a publicidade crítica da esfera pública burguesa como que dessacraliza a publicidade de representação da corte e do púlpito: o interesse geral passa a ser acessível e passível de discussão, pelo menos em princípio, por parte de todos quantos sejam por ele afectados.

Em terceiro lugar, e resultante do processo que transforma a cultura numa forma de mercadoria, a possibilidade de acesso universal e de participação constitui um outro critério institucional da esfera pública burguesa. Ou seja, o público assume-se como, em princípio, *inclusivo*, aberto a todos quantos pretendam nele participar. Neste sentido, os assuntos discutidos nos cafés, salões e sociedades culturais assumiam um carácter geral ou universal, não particular, em dois sentidos: não só no seu significado e validade, mas também na sua acessibilidade<sup>12</sup>.

A relação entre a variante literária e artística da esfera pública e a sua variante política<sup>13</sup> constitui um bom exemplo de como a crítica ao poder político teve a sua origem na crítica de arte. De acordo com Habermas, o princípio de que qualquer leigo tem o direito de *julgar* uma pintura numa exposição, um livro publicado ou uma representação de uma peça num teatro, resultou numa concepção de crítica de arte enquanto uma troca racional de argumentos. Noutros termos, o princípio de

discussão racional enquanto forma de apropriação de manifestações culturais e artísticas teve como consequência a democratização da cultura - no sentido de universalidade de acesso e igualdade de participação - e a auto-ilustração. A crítica assume-se, kantianamente, como o princípio do Iluminismo: uma crítica sustentada pela razão, uma crítica da própria razão.

Habermas sublinha a importância crucial desta crítica para as artes e cultura do século XVIII europeu ocidental. No contexto do Iluminismo, por um lado, não só a filosofia se institui enquanto uma filosofia crítica, como a literatura e a arte necessitam de uma legitimação através da crítica literária ou artística; por outro lado, é através desta apropriação crítica que se processa a auto-ilustração de cada um. Por detrás da relação entre esta apropriação crítica e democrática da produção cultural e o processo societal da *Aufklärung* encontra-se uma criação do século XVIII: o “jornalismo de convicção”<sup>14</sup>, instrumento da crítica de arte institucionalizada. Portanto, a imprensa literária relaciona-se com o Iluminismo na medida em que é precisamente com o assumir de funções críticas que aquela passa de uma mera publicação de notícias, para um jornalismo literário. É desta forma que, argumenta Habermas, a imprensa de opinião emerge a partir de uma «*discussão crítica convivial*.» (1962: 259)<sup>15</sup>. Em suma, o assumir de funções críticas por parte do “jornalismo de convicção” implica e pressupõe um ideal de comunicação dialógica, racional e face-a-face. Devemos, no entanto, salientar que a identificação de um “jornalismo de convicção” como a forma original da imprensa (ainda que não a sua primeira manifestação) constitui uma decisão *estratégica e selectiva* por parte de Habermas: estratégica, porque é um tipo de prática jornalística que se coaduna com o ideal de racionalidade e de diálogo crítico habermasiano; selectiva, porque exclui todas as formas prévias de jornalismo (século XVI e XVII) caracterizadas sobretudo pelo sensacionalismo, frivolidades e objectivos primordialmente comerciais, e da existência das quais Habermas, ao contrário do que alguns críticos afirmam, está consciente.

Segundo Habermas, os artigos de jornal eram objecto de discussão nas várias instituições da esfera pública burguesa, nomeadamente nos cafés. Aliás, os artigos publicados nos jornais constituíam uma parte integrante destes espaços de

sociabilidade na medida em que, dado o elevado número de cartas de leitores publicadas, o público não só lê e discute aquilo que é escrito pelos jornalistas, como se lê e discute-se a si próprio. Esta circularidade - própria da lógica comunicativa dialógica - é enfatizada por Habermas quando afirma que «*Também a forma de diálogo, usada em muitos dos artigos, comprova a sua proximidade à palavra dita. Uma e a mesma discussão, transposta para um meio diferente, era retomada de modo a reentrar, através da leitura, no meio original do diálogo.*» (1962: 42) Ou seja, um processo de esclarecimento recíproco através de um meio que exclui a necessidade de partilha de um tempo e de um espaço, mas que mantém intactas as características próprias da discursividade dialógica face-a-face.

Habermas considera que esta experiência em que um público se tematiza a si próprio e procura alcançar entendimento (*Verstand*) e esclarecimento através de discussões públicas, críticas e racionais, teve origem na emergência de um tipo específico de subjectividade. Em seu entender, esta teve origem na esfera da família conjugal patriarcal, cujo carácter é distintamente burguês. Tanto a nobreza (cuja genealogia familiar era garantida apenas pelo nome, não exigindo sequer a coabitação), como as classes populares (para as quais não existia a distinção entre público e privado, em termos da sua organização familiar e habitacional), não partilham aquele tipo familiar.

Esta subjectividade específica da família burguesa patriarcal implica uma consciência de independência face ao social que se processa em três momentos distintos, o livre-arbítrio, a comunhão de afecto e a formação (para Habermas, todos eles aparentes e ilusórios), e que se conjugam na noção de humanidade. Segundo Habermas, estas ideias que sustentam e caracterizam a família patriarcal burguesa - liberdade, amor e formação -, são, simultaneamente, ideológicas e reais, com um sentido objectivo. É a partir desta noção de humanidade que a ideologia burguesa concebe e promete a superação da coacção da ordem vigente, sem cair no transcendental. Desta forma, a burguesia, que constituía o público que se havia formado nos salões, cafés e sociedades culturais da esfera pública, e que agora, em meados do século XVIII, era mantida unida através da acção do “jornalismo de convicção” e da crítica profissional, assume-se gradualmente como a principal

categoria social que mantém uma esfera pública de debate crítico e racional no mundo das letras, no seio do qual a subjectividade oriunda da família conjugal, ao encetar processos de comunicação no seu interior, alcançava um nível superior de auto-conhecimento.

O passo teórico seguinte é a demonstração de como desta esfera pública literária emergiu uma esfera pública política (*politische Öffentlichkeit*). Em seu entender, existiu um processo de conversão funcional da esfera pública literária, que compreendia fóruns de discussão institucionalizados, no sentido de se apropriar da esfera pública controlada pelo poder do Estado e de a transformar numa esfera de crítica à própria autoridade pública (leia-se estatal). Isto significa que a experiência de uma privacidade orientada para um público, nascida no seio da família burguesa patriarcal, foi essencial para a constituição de uma esfera pública política. No entanto, foi a controvérsia, em termos de direito constitucional, sobre o princípio da soberania absoluta, durante o século XVIII, que esteve na origem da tematização, pela primeira vez, por parte da esfera pública, de assuntos de carácter estritamente político.

Assim, e apesar de tanto as tradições aristotélica-escolástica como a cartesiana conceberem a categoria de leis universais, foi apenas com Thomas Hobbes que estas foram introduzidas no domínio da filosofia política, e explicitamente definidas por Montesquieu. Aliás, este último foi um dos principais responsáveis pela inversão do princípio hobbesiano da soberania absoluta - *veritas non auctoritas facit legem*, a verdade, não a autoridade, faz a lei (Habermas, 1962). Distinguindo, agora, entre os aspectos normativos e sociológicos desta controvérsia, podemos verificar que em relação a estes últimos, se a “política do segredo de Estado” sustentava a soberania baseada na *vontade* (acto volitivo), o princípio de publicidade crítica, característico da esfera pública burguesa, promovia uma legislação baseada na *razão* (acto cognitivo); em relação à dimensão normativa desta questão, e remetendo para a dicotomia entre justo (universal) e bom (particular), Habermas, antecipando um dos principais temas/objectivos da ética discursiva, afirmava que «...*intrínseca à ideia de uma opinião pública nascida do melhor argumento encontrava-se a pretensão a uma*

*racionalidade moralmente ambiciosa que procurava descobrir o que era simultaneamente justo e bom.» (1962: 54)*

O papel da esfera pública burguesa em todo este processo é, pois, fundamental. É nela que se desenvolve uma consciência política que, *pace* o absolutismo monárquico, pretende não só conceber e exigir leis de carácter genérico e abstracto, como também ambiciona afirmar-se enquanto a única fonte de legitimação das leis. Podemos, assim, constatar que esta generalização e abstracção das normas legais se encontra em perfeita conjugação com a experiência acumulada no seio da esfera pública burguesa. Os princípios de universalidade de acesso, de paridade da participação e de racionalidade da argumentação constituem-se, por conseguinte, enquanto a configuração da legislação de carácter universal e geral, que surge no século XVIII europeu ocidental. Em suma, a categoria de norma legal demonstra a consciência reflexiva possuída pela esfera pública política; que esta consciência é intermediada pela consciência institucional da esfera pública literária; e que estas duas variantes da esfera pública burguesa encontram-se interligadas na medida em que em ambas existe um público de pessoas privadas cuja autonomia, baseada na propriedade privada, é sustentada pela família patriarcal burguesa e pela noção de humanidade, que desta última brota.

Uma outra importante conexão entre estas duas variantes da esfera pública burguesa diz respeito à sua composição sociológica. De acordo com Habermas, não existia uma coincidência entre a esfera pública literária, na qual as mulheres participavam mais frequentemente do que os proprietários privados e os próprios homens adultos, e a esfera pública política, da qual as mulheres e os homens não-proprietários estavam excluídos, tanto de facto como de direito. Esta é uma das questões fulcrais para o pensamento feminista. Por detrás da distinção entre público e privado, entre aquilo que pode ser discutido no âmbito da esfera pública política e aquilo que deve ser relegado para a esfera íntima da família, é uma construção social com um objectivo bem definido: a exclusão de todos os grupos que, por razões de ordem sexual, étnica ou económica, diferem do grupo social de referência.

Uma forma de explicar o princípio constitutivo da esfera pública burguesa, o princípio de publicidade crítica, é através da discussão da inscrição da função política da esfera pública na Constituição dos países europeus continentais, durante o século XVIII. Habermas destaca três grandes tipos de direitos<sup>16</sup>, em que a definição da esfera pública, bem como das suas funções, seria garantida constitucionalmente. Em primeiro lugar, são destacados os direitos relativos à esfera de pessoas privadas juntas enquanto um público em debate crítico e racional (liberdade de opinião e de expressão, liberdade de imprensa, liberdade de associação e de reunião), e da sua função política (direito de petição, direito de voto). Em segundo lugar, são referidos os direitos básicos que dizem respeito ao estatuto de cada indivíduo, enquanto ser humano livre, ancorado na esfera íntima da família patriarcal burguesa (liberdade individual, inviolabilidade do local de residência). Em terceiro e último lugar, são apontados os direitos básicos que se referem às transações que ocorrem entre os proprietários de propriedade privada (igualdade perante a lei, protecção da propriedade privada). Todos estes direitos básicos garantem várias coisas: 1) asseguram a distinção entre a esfera pública e a esfera privada, que inclui a esfera íntima; 2) garantem igualmente quer as instituições, quer os instrumentos da esfera pública (imprensa e partidos políticos), tal como a base da autonomia privada, a propriedade; 3) confirmam, por fim, as funções das pessoas privadas: quer as de cariz político (cidadão), quer as de carácter económico (proprietário), mas também as funções dos indivíduos enquanto seres humanos (como é o caso da inviolabilidade da correspondência privada).

Após estas considerações sobre a configuração jurídica da esfera pública, os seus instrumentos e instituições, bem como das pessoas privadas que a constituem, individualmente consideradas, Habermas fala-nos do princípio de publicidade, verdadeiro eixo conceptual da sua argumentação sobre a esfera pública burguesa:

*Como consequência da definição constitucional da esfera pública e das suas funções, a publicidade tornou-se o princípio organizacional dos procedimentos dos próprios órgãos do Estado; neste sentido, fala-se na sua “publicidade”;* por outro lado, a relação entre esta noção de publicidade (transparência) e a prática parlamentar e judicial é enfatizada: *«O carácter público das deliberações parlamentares garantia à opinião pública a sua influência; assegurava a*

*relação entre representantes e eleitores como partes do mesmo público. E, por volta da mesma altura, também os procedimentos legais nos tribunais começaram a ser tornados públicos.» (1962: 83)*

Nesta altura, Habermas identifica na burocracia do aparelho do Estado a principal fonte de resistência a este princípio de publicidade<sup>17</sup>. Ou seja, em 1962 ao contrário do que acontece em 1992, o poder administrativo do Estado moderno constitui um obstáculo ao poder comunicativo que emerge dos palcos de discursividade dialógica e que institucionaliza o princípio de publicidade crítica enquanto forma de legitimação da actuação política. Por outras palavras, a burocracia e o poder do capital que, desde a origem histórica da esfera pública burguesa, constituíam, para o Habermas de 1962, os principais entraves à acção da publicidade crítica e racional, desempenham, hoje, no actual contexto da teoria democrática deliberativa, um papel bem diferente daquele que lhes foi atribuído por Habermas há três décadas atrás. De facto, e como veremos no último capítulo, Habermas defende, em *Entre Factos e Normas* (1992), que o Estado é influenciado, de modo indirecto (legitimação) pela esfera pública, sendo já não um produtor de *opacidade* mas um potencial produtor de *transparência*: basta, para tanto, que o seu funcionamento interno seja regulado por uma lógica procedural, dotada de legitimidade racional-discursiva. Esta será uma importante inversão face à argumentação apresentada por Habermas em 1962. Como afirmámos no início, pensamos ser necessário conjugar uma análise a este nível mais superficial dos elos teóricos entre os vários conceitos com uma análise ao nível mais profundo dos pressupostos em que aqueles se fundam. Neste sentido, o pressuposto aqui em jogo, a transparência (por contraste com a opacidade), constitui um elemento essencial da nossa estratégia teórica, que pretende demonstrar que as relações interconceptuais na argumentação de Habermas sobre a esfera pública ganham inteligibilidade caso as confrontemos com as premissas com que opera.

Finalmente, e antecipando o diálogo entre Habermas e alguns dos autores clássicos do pensamento social ocidental, tema da próxima secção, devemos salientar a crítica habermasiana, de cariz hegeliano-marxista, ao carácter pretensamente universal do interesse de classe burguês, por detrás das noções de sociedade civil, de esfera pública e de opinião pública. Criticando os pressupostos da economia clássica, que remontam a Adam Smith, David Ricardo e Jean-Baptiste Say, segundo os quais seria

uma questão de mérito e de sorte a obtenção das qualificações para aceder à esfera pública - propriedade e educação -, Habermas argumenta, de forma distintamente marxista, que o interesse de classe é a base da opinião pública.

O seu argumento pode ser descrito da seguinte maneira. Se 1) a esfera pública garantia a sua credibilidade, durante a fase liberal do capitalismo (até meados do século XIX), através da proximidade do interesse de classe burguês e o interesse geral, dada a *promessa* de universalidade de acesso à propriedade e à educação, e, portanto, à esfera pública, 2) a verdade é que apenas os proprietários privados burgueses possuíam interesses particulares capazes de convergir com o interesse geral, no sentido da preservação da esfera da sociedade civil enquanto um domínio autónomo face ao poder do Estado. Assim, 3) é natural que tenham sido precisamente apenas os proprietários privados burgueses a representarem o dito “interesse geral”. Ainda assim, e demonstrando uma opinião favorável relativamente aos princípios organizadores do espaço público liberal, Habermas, contra a ortodoxia marxista, insiste em afirmar a “congruência objectiva” entre o interesse de classe burguês e o interesse das restantes classes dado o carácter *público*, isto é, resultante de um processo de debate público, crítico e racional, da opinião destes proprietários privados burgueses. No entanto, a realidade foi, em seu entender, bem diferente. Durante século e meio, o carácter universal, crítico e racional de que se revestia a opinião pública, resultante das discussões entre indivíduos privados sobre questões de interesse geral, garantiu a sua legitimidade democrática. Apenas quando aquele começou a desaparecer, como resultado da fusão entre público e privado, é que esta foi colocada em questão. De qualquer forma, e antes de abordarmos a análise que Habermas desenvolve a propósito deste processo histórico e sociológico de interpenetração ente Estado e sociedade (secção 3), passemos, agora, ao percurso percorrido pela noção de esfera pública na história das ideias dos séculos XVIII e XIX.

## **2 - A Esfera Pública Burguesa na História das Ideias dos Séculos XVIII e XIX: De Locke a Tocqueville**

*Poucas descobertas são mais irritantes do que aquelas que desvendam a genealogia das ideias.*

Lord Acton

A ideia de opinião pública constitui, segundo Habermas, a forma privilegiada de auto-reflexão da esfera pública burguesa no que diz respeito à sua função. Desta forma, nesta segunda secção, iremos analisar a forma como Habermas discute a evolução do conceito de esfera pública através do pensamento de John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, G.W.F. Hegel, Karl Marx, John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville<sup>18</sup>. Esta análise terá como principal objectivo estabelecer um diálogo entre Habermas e estes autores, de forma a que a origem da concepção habermasiana da esfera pública burguesa possa ser clarificada.

Apesar de considerar que em John Locke a noção de uma opinião pública ser ainda inexistente<sup>19</sup>, Habermas, ainda assim, mostra-se interessado na formulação lockeana da “Lei da Opinião e da Reputação” e na sua concepção de consentimento<sup>20</sup>. A lei da opinião, também conhecida por “lei filosófica”, tinha um carácter dual. Por um lado, constituía um critério de julgamento das virtudes e vícios individuais; por outro, dizia respeito a uma rede informal de controlo social, mais eficaz do que a censura oficial da Igreja ou do Estado. De qualquer forma, esta lei da opinião não era uma lei da opinião *pública* dado que, como salienta Habermas, nem era criada através de discussões públicas nem era aplicada da mesma forma do que as leis do Estado, para além de também não estar relacionada com as pré-condições de propriedade e de educação. Esta lei da opinião assentava sobre um consentimento secreto e tácito de todos os envolvidos, os quais distinguiam-se da Igreja e do Estado precisamente por não possuírem a autoridade suficiente para estabelecer uma lei de facto. As leis eram aplicadas mediante o consentimento implícito ou explícito dos indivíduos aos quais ela se destinava. Como afirma o próprio Locke, em *O Segundo Tratado sobre o Governo* (1690) «*E de tal modo que, aquilo que dá origem e que de facto constitui qualquer sociedade política, é nada mais do que o consentimento de um certo*

*número de homens livres capazes de formarem uma maioria e de se incorporarem em tal sociedade.»* (Locke, 1690: 333).

De forma a entendermos a importância desta noção de consentimento na teoria política de Locke uma breve análise à sua doutrina jusnaturalista é essencial. Locke argumenta que os direitos naturais podem ser considerados como as condições necessárias para a defesa e protecção da vida de cada um, no contexto das leis da natureza, definidas por Deus. Sob estas leis, cada indivíduo tem o direito de ser livre e de possuir propriedade (o primeiro exemplo de consentimento tácito), mas, dado que todos nós somos propriedade de Deus, «*nenhum Corpo tem um Poder Arbitrário absoluto sobre si próprio, ou sobre qualquer outro, para destruir a sua própria Vida (...) Um Homem, tal como já foi demonstrado, não se pode submeter ao Poder Arbitrário de um outro.»* (Locke, 1690: 357). Em suma, Locke confere um importante papel a algo negligenciado por Hobbes - a articulação entre o direito à propriedade privada e a liberdade individual. Esta noção de que a liberdade não significa nada na ausência dos direitos fundamentais sobre a propriedade privada constitui um dos legados mais duradouros do liberalismo empiricista lockeano.

A noção de consentimento constitui o núcleo central da filosofia política de Locke, e, por conseguinte, do pensamento liberal individualista. É, pois, extremamente significativa a importância conferida a esta noção por parte de Habermas. Apesar de dialogicamente linguistificada, a noção liberal de consentimento enquanto a base de legitimação da aplicabilidade das normas legais constitui, para o Habermas de 1962, como para o Habermas de 1992, uma das pedras angulares da teorização sobre a relação entre a política e a moral e sobre a legitimação dos regimes democráticos, antes no contexto de uma crítica da ideologia, hoje no contexto de uma teoria da acção comunicativa, de uma pragmática formal e de uma ética discursiva<sup>21</sup>.

Jean-Jacques Rousseau, em *O Contrato Social* (1762), formulou um mecanismo de coordenação da acção social e política no qual cada indivíduo como que trocava a integridade da sua autonomia privada - a sua pessoa e a propriedade - pela possibilidade de participação nos direitos e deveres da comunidade, através da *volonté générale*: o contrato social<sup>22</sup>. Assim, o *homme* era reduzido ao *citoyen*: a

sociedade política compreendia a esfera privada - não havia lugar para uma sociedade civil emancipada face ao aparelho do Estado. Daí que a propriedade fosse, a um tempo, pública e privada. Consequentemente, a “vontade geral” não emergia do confronto (liberal) entre interesses privados conflitantes, mas, como afirma o próprio Rousseau,

*Mas quando o nó social começa a relaxar-se e o Estado a enfraquecer, quando os interesses particulares começam a fazer-se sentir e as pequenas sociedades a influenciar a grande, o interesse comum altera-se e encontra os seus opositores: a unanimidade não reina mais entre as vozes; a vontade geral não é mais a vontade de todos; (...) Enfim, quando o Estado, perto da sua ruína, não subsiste mais do que numa forma ilusória e vã, (...) então a vontade geral torna-se muda; todos, guiados por motivações secretas, deixam de opinar enquanto cidadãos...*  
(Rousseau: 1762: 308)

De acordo com a leitura que Habermas faz de Rousseau, este, contra o debate público e racional de argumentos, defendia a necessidade de um procedimento legislativo independente daquele e baseado no *bon sens* do legislador. Habermas não concorda com esta posição, apontando o perigo associado a uma vontade geral concebida não tanto como um consenso de razões, como um consenso de emoções. A própria concepção de democracia de Rousseau é rejeitada por Habermas devido à sua natureza aclamatória e plebiscitária. O mesmo é dizer, uma concepção de democracia em que a opinião não pública postula, em última análise, um exercício manipulativo do poder. A concepção rousseauiana de uma democracia directa, ao pressupôr a presença física do soberano, remete para a ideia de um plebiscito permanente e contínuo numa praça pública (qual *polis* grega), o qual constituiria a forma de legitimação da Constituição. Consequentemente, a opinião pública seria formada não num contexto de um debate público, crítico e racional, mas, pelo contrário, no contexto duma reunião de uma massa de indivíduos prontos para a aclamação.

Em nossa opinião, isto significa que a rejeição de uma forma de soberania popular baseada na presença física do “povo”, reunido num determinado recinto de forma a, através da sua presença, legitimar as decisões tomadas pelo legislador, em favor de uma alternativa mais abstracta e descentralizada (como é, hoje, a sua proposta de

uma soberania popular fundada na «*liberdade de comunicação de cidadãos, suposta conduzir ao uso público da razão*» - 1997c: 46), constitui um exemplo paradigmático da nossa tese da continuidade e evolução do edifício teórico habermasiano. O essencial da argumentação habermasiana há quarenta anos atrás e hoje em dia é o mesmo; somente a configuração teórica se transformou<sup>23</sup>.

Habermas chama-nos a atenção para o facto de que mesmo antes de a noção de “opinião pública” ter sido integrada na língua alemã, já Kant havia desenvolvido profundamente a ideia de uma esfera pública burguesa, nomeadamente através da teorização do princípio de publicidade, no contexto da sua filosofia do direito e da sua filosofia da história. Para Kant, no século XVIII, como hoje para Habermas, filosofia política e filosofia moral encontram-se interligadas: como aquele afirmava no apêndice I da *Paz Perpétua*, «...*não pode existir nenhum conflito entre a política, enquanto teoria do direito aplicado, e a moral, como teoria do direito*» (Kant, 1795: 151); e era justamente na confluência da política e da moralidade que se situava a função do princípio de publicidade: «*Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política.*» (Kant, 1795: 170)

De acordo com Habermas, a máxima kantiana do *Sapere aude!* (pensai por vós próprios), parecia coincidir com o pensar em voz alta e com o uso da razão em público. Também em Kant, o acesso à esfera pública era potencialmente universal. O domínio daquela era o “mundo”. Um “mundo” que remetia para a noção cosmopolita de “humanidade”, enquanto a totalidade da espécie humana. Desta forma, a noção kantiana de esfera pública remetia para a concepção de um mundo constituído não apenas por um público masculino e letrado que debatia criticamente na universidade e na esfera pública literária, mas também pelo público dos salões, onde se discutia igualmente de forma crítica e racional. Como diz Kant, em *Crítica da Razão Prática* (1788),

*Se se prestar atenção ao decurso das conversas em sociedades mistas, que não se compõem apenas de letrados e questionadores, mas também de homens de negócios ou mulheres, nota-se que, para além da anedota e do gracejo, tem ainda lugar um entretenimento, a saber, a querela.* (Kant, 1788: 173)

Como salienta Habermas, em Kant, a passagem da categoria de “seres humanos” à categoria de “cidadãos” processa-se através da discussão de assuntos de interesse da comunidade; às liberdades dos “seres humanos” corresponde a igualdade perante a lei dos “cidadãos”; as leis públicas tinham a sua origem empírica no acordo público dos indivíduos após a sua participação em debates públicos e críticos - o direito público exige, portanto, uma forma de legitimação que apenas pode ser facultada pela vontade de toda a população. Em termos da filosofia do direito kantiana, a consequência deste acordo entre todos os juízos, apesar de todas as idiossincrasias, era a substituição da dominação enquanto lei da natureza pela dominação racional do império da lei. Desta forma, a política podia, em princípio, ser transformada em moral. Para que esta transformação da política em moral pudesse ocorrer, Kant argumentava que seria necessário atingir a paz perpétua através de uma Constituição civil e republicana de forma a constituir-se uma ordem social e política perfeitamente justa. Um dos passos para se atingir tal ideal era a existência de uma *esfera pública* onde cada um fosse mestre de si próprio. Noutros termos, os participantes nos debates públicos, críticos e racionais acerca de assuntos relativos à comunidade deveriam ser indivíduos privados e proprietários, dado que só estes possuem independência económica e, logo, *autonomia privada*.

Assim surge a crítica de Habermas à concepção kantiana de esfera pública. Para Kant, bem na tradição liberal, era apenas uma questão de tempo até que aqueles que não possuíam propriedade, e não eram, portanto, cidadãos na verdadeira acepção da palavra, a chegassem a possuir, por via do mecanismo do mercado livre. Para Habermas, isto é uma ficção legitimadora da ordem económica e social baseada no modo de produção capitalista: «*A ficção de uma justiça imanente ao comércio livre era o que tornava plausível a fusão entre o burguês e o Homem, entre pessoas privadas, proprietárias e egoístas, e indivíduos autónomos de per se.*» (1962: 111). Daí a contradição. Kant tenta definir o cidadão através das categorias antagónicas do burguês egoísta e do ser humano generoso.

Após discutir Rousseau e Kant, Habermas analisa o contributo de Hegel para a problemática da esfera pública, nomeadamente através da obra em que este último

expõe a sua filosofia política, os *Princípios da Filosofia do Direito* (1821). Para Hegel, a opinião pública, enquanto o contexto em que se manifesta «*A liberdade subjectiva formal de os indivíduos terem e exprimirem os seus juízos próprios, a sua própria opinião sobre os assuntos públicos...*» (1821: 295), tem como função racionalizar a dominação política, o que o aproxima, em certa medida, de Kant.

No entanto, Hegel, ao considerar que o uso público da razão era limitado a indivíduos cultos e letrados, distinguia claramente entre aquilo que era pensamento científico e opinião pública, entre conhecimento objectivo e claro e a opinião subjectiva. Como ele próprio nos diz,

*Quanto às ciências, se elas são na verdade ciências, de modo algum se situam no terreno da opinião e das considerações subjectivas, e não consiste a sua exposição numa arte de alusões, de subentendidos, mas antes é um enunciado inequívoco, aberto e bem definido do significado e do alcance daquilo que se diz. Não pertencem, assim, à categoria do que constitui a opinião pública.*  
(Hegel, 1821: 298)

Para Habermas, esta concepção menos favorável relativamente à opinião pública por parte de Hegel derivava da noção de sociedade civil enquanto um “*sistema de necessidades*” anárquico e contraditório. Esta é uma questão fundamental. Podemos detectar em Hegel a origem da crítica de Habermas, via Marx, à natureza de classe da esfera pública burguesa, aparentemente universal, com que terminámos a secção anterior. Com efeito, Hegel foi o primeiro a detectar a profunda contradição existente no seio da sociedade civil burguesa a qual, longe de minorar a desigualdade natural dos talentos individuais, intensificava-a, elevando-a aos domínios moral e intelectual, dada a profunda divisão social que a caracterizava: por um lado, as classes proprietárias, detentoras do capital, e, por outro, as classes trabalhadoras, possuidoras do factor de produção trabalho. A concepção hegeliana de sociedade civil encontra-se bem definida na seguinte passagem dos *Princípios de Filosofia do Direito*: «*Quando a sociedade civil se encontre num estado de actividade sem obstáculos (...)* é certo que aumenta a acumulação das riquezas (...); mas certo é que também aumentam a especialização e, portanto, a dependência ao abandono das classes ligadas a esse trabalho...» (Hegel, 1821: 216). Para concluir que a contradição

inerente à sociedade civil é um conflito de interesses entre duas classes sociais bem definidas: por um lado, a “classe rica”, por outro, a “plebe”, esta definida negativamente por relação àquela. Daí o seu pessimismo quanto ao futuro da sociedade civil: *«Deste modo se mostra que, (...) na sua riqueza, não possui a sociedade civil bens bastantes para pagar o tributo ao excesso de miséria e à sua consequente plebe.* (Hegel, 1821: 217)

Por outras palavras, a sociedade civil hegeliana é uma instância social caracterizada por um insanável conflito de interesses, o que não deixa de afectar a noção de opinião pública. Por outro lado, o Estado corria o risco de sofrer também as consequências da desorganização e confusão que caracterizavam a sociedade civil. Assim se compreende a necessidade de o Estado corporativo tomar medidas de precaução face a este potencial de forças centrífugas. E, assim, Hegel afasta-se do liberalismo. Por conseguinte, se Habermas concorda com o essencial da crítica hegeliana ao carácter pretensamente universal do interesse de classe burguês, não deixa, no entanto, de concordar com Kant, no que diz respeito à definição e função da esfera pública e da opinião pública. É precisamente neste sentido que devemos interpretar a posição de Habermas, quando afirma que, em Hegel, a esfera pública, reduzida a uma forma de educação, encontra-se destituída do seu estatuto de princípio de ilustração. Deste modo, a esfera pública hegeliana só cumpre a função de integrar as opiniões subjectivas dos indivíduos na objectividade que caracteriza o Estado. Consequentemente, critica Habermas, a opinião pública vê-se privada de uma função essencial, a de garante último da objectividade do debate político, papel assumido pelo Estado.

Karl Marx não subscreve a concepção de um Estado corporativista, tal como é formulada pela filosofia política hegeliana. Isto sucede porque, no seu entender, com o advento do Estado moderno as antigas corporações da sociedade pré-moderna haviam sido transformadas em classes sociais. No entanto, Marx não deixa, tal como Hegel, de denunciar a opinião pública como uma falsa consciência. A crítica marxiana à esfera pública burguesa decorre da sua crítica à economia política, em que assentava o sistema económico capitalista e o processo de valorização do capital que lhe subjaz. Desta forma, Marx identifica algumas contradições no seio da ideia

de esfera pública da sociedade civil burguesa do século XIX: 1) não existe igualdade de oportunidades de acesso a qualquer dos critérios de admissão à esfera pública; 2) logo, a acessibilidade universal é uma ficção, com um propósito objectivo: a legitimação do interesse de classe burguês enquanto interesse universal, porque generalizável; 3) os proprietários privados não são, por si só, seres humanos. O mesmo é dizer, a identificação entre *bourgeois* e *homme* é uma outra ficção legitimadora. Esta é a razão pela qual o controlo sobre a propriedade privada não podia ser identificado com a liberdade de seres humanos autónomos; 4) finalmente, não se pode identificar, tal como Hegel já havia assinalado, opinião pública e razão. Em suma, tanto o Estado de direito burguês como a esfera pública, enquanto seu princípio constitutivo, são meros artificios ideológicos - aquilo que esta última promete, por exemplo, não pode ser conseguido enquanto existir a separação sociedade civil/Estado.

A relação entre o alargamento da base social de apoio da esfera pública a sectores não burgueses e a concepção de uma alternativa pós-burguesa era nítida em Marx: para este, a tendência para o sufrágio universal implicaria necessariamente uma transformação funcional da esfera pública burguesa. O argumento marxiano pode ser descrito da seguinte forma: no contexto da separação entre sociedade e Estado, a esfera pública viu a sua função política definida: a defesa pública do carácter privado da sociedade; em meados do século XIX, com a inclusão de classes não burguesas no espaço público, este deveria ser, dada a sua dialéctica interna, transformado radicalmente: as classes sociais que agora controlavam a esfera pública tinham um interesse de classe próprio e, portanto, diferente, do interesse de classe burguês. Consequentemente, e dado que estas classes não eram, por definição, proprietárias, não tinham qualquer interesse em manter uma sociedade civil enquanto esfera privada, o que culminaria necessariamente numa transformação estrutural da esfera pública burguesa.

Esta passaria a tematizar a própria forma de reprodução social, e não apenas a sua forma de apropriação privada, como até aí acontecia. Uma esfera pública radicalmente democrática como esta, tornar-se-ia, em princípio, uma esfera de deliberação pública sobre a forma de administração de todos os aspectos da vida

social necessários à sua reprodução. A condição para que tal acontecesse era a socialização dos meios de produção. Uma vez atingido tal objectivo, a esfera pública seria, então, capaz de cumprir aquilo que sempre prometera: a racionalização da dominação política, a dissolução do poder político em poder *público*. Ou seja, ao contrário de Habermas, Marx concebeu uma alternativa pós-burguesa à esfera pública do século XIX. Este último derivou da dialéctica imanente à esfera pública burguesa as consequências socialistas para um modelo alternativo em que a relação clássica entre esfera pública e privada fosse revertida. No âmbito deste novo modelo, a autonomia deixava de se basear na propriedade privada e realizava-se através da participação numa esfera de liberdade pessoal, tempos livres, e de liberdade de circulação. Assim se conseguiria, pela primeira vez, emancipar a humanidade dos constrangimentos impostos pelo domínio de necessidades que é o trabalho social.

Apesar da realidade histórica ter evoluído de forma diferente relativamente às previsões dos teóricos do materialismo histórico (nomeadamente, a igualdade política foi alargada no âmbito de uma sociedade de classes), Habermas considera que a crítica ideológica socialista teve efeitos muito positivos. De facto, como reacção a esta crítica, o liberalismo viu-se obrigado a questionar os pressupostos que atribuíam uma base natural à esfera pública política, de forma a melhor a defenderem. Por outro lado, o século XIX foi o século da ampliação dos direitos eleitorais, da universalização do sufrágio. Com estas transformações as massas não-educadas e não-proprietárias invadiram e transformaram a esfera pública, provocando a reacção de teóricos liberais, como John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville.

Esta reacção consistiu na crítica da opinião pública que, se, no passado, havia sido um instrumento valioso de subjugação do poder político face à razão, agora, constituía um perigoso mecanismo de repressão da individualidade. Esta crítica à opinião pública derivava da dúvida fundamental que Mill partilhava com Tocqueville quanto à capacidade da esfera pública em resolver, de forma racional, os conflitos de interesses que nela pudessem surgir. A esfera pública não podia dar garantias de racionalidade quanto ao resultado das discussões que nela ocorriam, definindo-a, dado que, no entender de Mill, apenas através da diversidade de opiniões se pode

pretender cobrir todas as dimensões da verdade. Consequentemente, a esfera pública política, longe de ser capaz de dissolver o poder político, sujeitando-o à crítica da razão, via-se restringida a uma única função: a divisão do poder, de forma a limitá-lo.

Para Habermas, a posição assumida face à esfera pública do século XIX, por estes liberais, um perto do conservadorismo (Tocqueville), outro, perto do radicalismo democrático (Mill)<sup>24</sup>, era, em qualquer dos casos, *reaccionária*. Tratava-se de uma posição motivada essencialmente pela reacção à influência da ideia de uma auto-determinação por parte de um público que debatia racional e criticamente assuntos de interesse geral, assim que este público deixou de ser privilégio de uma pequena fracção da população e passou a compreender as massas sem propriedade e sem educação (Habermas, 1962). Ou seja, uma reacção contra algumas das consequências do processo de democratização da esfera pública liberal.

Como vimos, Mill criticava a esfera pública por esta se assemelhar a uma multidão incapaz de conferir qualquer racionalidade às suas deliberações, preferindo que as questões políticas fossem decididas não pela vontade da maioria, mas pela capacidade de alguns, especialmente treinados para o efeito<sup>25</sup>. Já Tocqueville, em *Da Democracia na América* (1835-40), tal como Montesquieu<sup>26</sup> um século antes, rejeitava a opinião pública não educada de uma esfera pública massificada em favor dos *pouvoirs intermédiaires*, na forma de associações voluntárias de cidadãos<sup>27</sup>. A relação entre estas associações voluntárias ancoradas na sociedade civil e a imprensa constituía, para Tocqueville, uma questão essencial para o sucesso da democracia. Em rigor, a imprensa promoveria a civilização e a coesão social. Sem os jornais, o atomismo social e o individualismo exacerbado fariam perigar os fundamentos da comunidade política. Para Tocqueville, imprensa e ilustração, jornais e publicidade são faces da mesma moeda. Estas associações seriam capazes, na opinião de Tocqueville, de promover a criação de uma nova elite, dada a ausência de uma aristocracia por nascimento, capaz de liderar o processo de debate crítico conducente à formação da opinião pública.

A análise tocquevilliana sobre a esfera pública transcende, ao contrário da milliana, a dimensão do carácter tirânico da opinião pública<sup>28</sup>, abordando a questão da

centralização do poder do Estado. Esta importante problemática, para Tocqueville, em estreita correlação com o mau uso do princípio da igualdade, foi também alvo da atenção, como salienta Habermas, de Marx, para quem a transformação da autoridade política em autoridade pública só seria possível caso a classe operária destruísse o aparelho burocrático e militar do Estado de direito liberal. Apesar de considerar sugestiva a metáfora por detrás da proposta marxiana, Habermas rejeita-a. Na sua opinião, na base desta concepção de uma esfera pública pós-burguesa encontra-se a noção segundo a qual é possível a coordenação da acção social e política através da “descoberta” das leis da economia política, tal como a *ordre naturel* do fisiocratismo oitocentista de Quesnay. Rejeitando tal determinismo, e rejeitando igualmente o modelo liberal por ser reaccionário e elitista, Habermas prefere interpretar o declínio da esfera pública<sup>29</sup> enquanto o resultado de duas tendências dialecticamente relacionadas. Enquanto penetrava em mais e mais domínios da sociedade, ia perdendo a sua função política de submeter os assuntos que havia tornado públicos ao controlo de um público racionalmente crítico. O princípio organizador da esfera pública, a publicidade crítica, estava negativamente correlacionado com a sua expansão, enquanto esfera de acção.

### **3 - O Declínio da Esfera Pública Burguesa: Do Princípio de Crítica à Passividade do Consumo**

*A indústria da cultura engana perpetuamente os seus consumidores daquilo que perpetuamente promete.*

Theodor Adorno e Max Horkheimer

O processo de interpenetração entre o Estado e a sociedade<sup>30</sup> é explicado por Habermas como sendo o resultado de uma relação dialéctica entre, por um lado, a transferência de competências do Estado para corpos corporativos da sociedade civil (socialização do Estado), e, por outro, a extensão da autoridade do Estado ao sector privado (estatização da sociedade). Em consequência deste processo de fusão entre Estado e sociedade, ter-se-ia dissolvido a distinção entre público e privado, sobre a qual se havia desenvolvido a esfera pública burguesa. E assim se iniciou o declínio desta última.

Para Habermas, a evolução do modo de produção capitalista, e nomeadamente a crescente organização e concentração do capitalismo a partir da depressão económica de 1873, explica o advento do Estado social e o fim do mito do capitalismo auto-regulado: a Lei de Say, longe de ser universal, é historicamente contingente. A centralização do poder do Estado, que preocupava Tocqueville e Marx, não deve, na opinião de Habermas, ser confundida com este processo de fusão entre Estado e sociedade. Em seu entender, o intervencionismo do Estado liberal capitalista encontra-se positivamente correlacionado com o interesse de classe burguês. Ou seja, existe uma relação entre a tendência para a concentração económica capitalista e um crescente intervencionismo estatal, na medida em que foram as pressões das classes desfavorecidas no sentido de obterem mais direitos políticos (de forma a compensar a desigualdade económica) que motivou decisivamente a extensão do campo de actuação do Estado.

À medida que público e privado se vão tornando indistintos, surge uma esfera social repolitizada, que se afasta claramente do ideal burguês oitocentista de uma esfera pública formada por pessoas privadas em debate sobre questões públicas. Uma das

principais consequências da emergência desta esfera social repolitizada foi a perda de funções por parte da família patriarcal burguesa. No contexto do Estado social e da consequente interpenetração entre os domínios público e privado, a família assume um carácter cada vez mais privado enquanto que a esfera social do trabalho assume um carácter cada vez mais público. Numa análise que consideramos datada, Habermas argumenta que a “grande empresa” se torna progressivamente menos privada e assume funções sociais no sentido de garantir a integração do trabalhador no “espírito” da empresa. Consequentemente, funções, antes públicas, passam a ser agora desempenhadas por instituições ligadas ao sector privado, e burocracias administrativas transformam-se em empresas regidas pela lógica privada da maximização do lucro.

Assim, salienta Habermas, a esfera profissional evolui no sentido de um sector quase público, enquanto que a família ocupa toda a esfera privada. Por outras palavras, a mudança estrutural da família patriarcal burguesa dos séculos XVIII e XIX consiste na sua radical separação da esfera do trabalho. É o fim da propriedade familiar capitalista em que se conjugavam os papéis de “chefe de família” e de “empresário”. No contexto do Estado social, e com a dependência face ao rendimento auferido no emprego (quase todo ele público, no sentido de dependente do Estado), os membros da família são protegidos, individualmente, pela segurança social. Por outro lado, a família perde igualmente as suas antigas funções de formação e de educação. Como observa Ernest Gellner, o sistema educativo passa para as mãos do Estado sobretudo a partir do século XIX, e a escolaridade obrigatória e universal é uma conquista do século XX<sup>31</sup>.

As consequências desta mudança estrutural da família alastram-se à distinção entre público e privado. À medida que as pessoas privadas se tornavam no público, a própria esfera pública assume formas de fechamento privado – ocorre uma espécie de “refeudalização” do espaço público em que a principal vítima é o debate crítico e racional entre partes conflitantes. Esta tese da “refeudalização da esfera pública” é um dos pontos centrais da argumentação habermasiana. De facto, o declínio da esfera pública liberal é identificado com este processo de refeudalização: «*Publicidade significava a exposição da dominação política ao uso público da razão; publicidade*

*agora remete para uma disposição agradável e desprendida. Na medida em que é definida por relações públicas, a esfera pública da sociedade civil assume uma vez mais características feudais.»* (Habermas, 1962: 195) Uma das principais características “feudais” diz respeito à linguagem veiculada pelos mass media. Uma linguagem, segundo Habermas, destituída de carácter crítico-racional e dominada pela lógica manipulativa das relações públicas. A legitimidade do poder é garantida através desta linguagem, que evita a exposição pública da natureza daquele. Por outras palavras, e remetendo para o pressuposto teórico aqui em questão (a transparência), podemos afirmar que a opacidade do poder instituído assegura-se através da acção de uma linguagem refeudalizada.

Podemos perceber melhor a relação entre o processo de mudança estrutural da família nuclear tradicional e o fenómeno de consumismo cultural a partir da noção habermasiana de “político”, claramente influenciada pela crítica da cultura frankfurtiana. Ou seja, esfera pública literária dos séculos XVIII e XIX tinha um carácter político, no sentido Grego de ser emancipado face ao reino das necessidades, que desapareceu à medida que os tempos livres de lazer deixaram de constituir momentos disponíveis para a reflexão crítica acerca de questões públicas e passaram a ser meros complementos do horário de trabalho. E a razão por detrás desta mudança prende-se justamente com a noção habermasiana de político. Com efeito, o *raciocínio crítico* transforma-se em *consumo passivo* à medida que as leis do mercado, que governam a esfera privada do trabalho, passam também a dominar a esfera privada das pessoas privadas enquanto público. Neste contexto, a esfera pública literária perde o seu carácter político ao ser integrada no ciclo de produção e consumo. A emancipação torna-se impossível no contexto do consumismo cultural. O raciocínio crítico de pessoas privadas enquanto público é impossível no quadro de uma “indústria da cultura”<sup>32</sup> que impede a emancipação face às leis do mercado e promove a passividade acrítica.

A tese habermasiana da transformação de um público crítico de cultura para um público consumidor de produtos culturais foi claramente influenciada pelas teses da Escola de Frankfurt<sup>33</sup> a propósito da “indústria da cultura”. De facto, para o Habermas de 1962, o fenómeno do consumismo cultural encontrava-se intimamente

relacionado com a mudança estrutural que a família patriarcal burguesa vinha sofrendo desde o século XIX, na medida em que esta última constituía a base sociológica a partir da qual se formava a esfera pública literária. A partir de meados do século passado, a família perde esta função. A leitura em família de livros e revistas, que constituía a antecâmara de um público que pensava e discutia criticamente a cultura, é substituída pelo consumo, passivo e acrítico, de bens produzidos com propósitos eminentemente comerciais. Mais: a discussão de questões culturais é, ela própria, integrada no ciclo de produção e consumo cultural, na medida em que os próprios seminários, debates e conferências são, agora, no contexto de um Estado intervencionista e, em larga medida, indistinto da sociedade civil, configurados enquanto verdadeiros *bens de consumo*.

Em suma, o declínio da esfera pública literária traduz-se sociologicamente na divisão da sociedade em dois grandes grupos, definidos pela relação que estabelecem com a cultura. Por um lado, Habermas identifica uma multiplicidade de pequenos grupos de especialistas, incapazes de produzir um discurso público, por outro, uma enorme massa de consumidores, acríticos e passivos, de cultura. Esta cultura, difundida através dos meios de comunicação social de massa, é uma cultura de integração social. A esfera pública, desvirtuada da sua função original, assume-se enquanto um mero instrumento de propaganda e de legitimação do poder instituído. A sua antiga função mediadora entre o Estado e a sociedade passa a ser desempenhada por instituições originárias quer da esfera privada, como é o caso das associações de interesses privados, quer da esfera pública, como é o caso dos partidos políticos. Esta importante questão da relação entre a ciência e a opinião pública foi tratada por Habermas num artigo publicado em 1963, e incluído no livro *Técnica e Ciência como "Ideologia"* (1968), em que rejeitando quer um modelo teórico decisionista (uma teoria anticognitivista que remetia para Max Weber e Carl Schmitt), quer um modelo teórico tecnocrático, propõe um modelo pragmatista (seguindo John Dewey), segundo o qual «*uma tradução bem sucedida das recomendações técnicas e estratégicas para a prática refere-se à mediação da opinião pública política.*» (1968: 114) Porém, e reafirmando as teses publicadas um ano antes, Habermas considera que «*Estas considerações de princípio não devem, sem dúvida, obscurecer o facto de que as condições empíricas para a aplicação do modelo pragmatista não*

*existem*», para concluir que «a despolitização das massas da população e o desmoronamento de uma opinião pública política são componentes de um sistema de dominação que tende a eliminar da discussão pública as questões práticas.» (1968: 122)

As consequências desta situação para o exercício de uma cidadania plena, crítica e consciente são evidentes: o conjunto a população só esporadicamente acede ao circuito de poder, e mesmo quando isto acontece é apenas para contribuir para a sua aclamação. Isto significa, noutros termos, que a democracia *formal* é beneficiada em detrimento da democracia *material*<sup>34</sup> na medida em que, como resultado do esvaziamento da esfera privada, a antiga relação entre a esfera pública literária e a esfera pública política desaparece. No contexto do Estado social do pós-guerra, resta apenas uma esfera pública caracterizada pelo consumismo cultural e que promove a legitimação da dominação política, na medida em que a crítica é substituída pela manipulação. Esta esfera pública plebiscitário-aclamativa, apolítica porque não emancipatória, tem como principal objectivo, não a dissolução nem a divisão, mas a *distribuição* do poder num circuito fechado e restrito à participação popular. Por outras palavras, surgem grupos de interesses que começam a utilizar a esfera pública para exigir do Estado direitos sociais. Desta forma, o intervencionismo do Estado na sociedade é motivado, em grande medida, por pressões vindas da própria sociedade. Assim se estabelece uma espécie de “círculo de influências” entre Estado e sociedade, entre público e privado, cuja principal consequência será o esbater das diferenças entre ambos os domínios.

A comprovação da transmutação quer da esfera pública política, quer do seu princípio constitutivo de publicidade crítica, é encontrada por Habermas na dissolução da relação entre as normas legais e a discussão pública, no actual contexto das sociedades industriais avançadas. Habermas parte do conceito liberal de norma legal, por nós analisado na primeira secção deste capítulo, no qual a universalidade e a verdade constituem-se enquanto os seus elementos caracterizadores. Se, por um lado, a autonomia da esfera privada garantia a *universalidade* das leis, por outro, a existência de uma esfera pública, elevada no parlamento a órgão de Estado, assegurava a *veracidade* das leis porquanto as discussões públicas aí realizadas

permitted a synthesis of particular and subjective truths of deputies in a universal and intersubjective truth.

Now, with the fusion between the political and the social, not only the generality of legal norms is put in question, in the measure in which the production of legislative is directed to concrete situations (this is, the general laws of universal applicability transform themselves into regulations of administrative and contingent character), but also the moment of "truth" of the law is made impossible by the crisis of a parliament invaded by private interests organized<sup>35</sup>, irreducibly particular and subjective. Both the generality and the truth of laws become empty criteria of content, in the context of the social interventionist state. This translates, in the understanding of Habermas, the end of the original connection between the political variant of the public sphere and the domain of law.

Habermas proposes to analyze the process of refunctionalization of the public political sphere through the historical evolution of a strategic institution: the press. Habermas, in a logic similar to Hegelian dialectic, distinguishes three phases in the evolution of the press. In the first place, an initial phase in which the maximization of profit was the main objective of the editor, and in which the uncritical disclosure of news constituted the main journalistic activity. Habermas does not confer great analytical importance to this preparatory phase. In a second moment, the press of information evolved into an opinion press, for a "journalism of conviction", responsible for the disclosure of public opinion and an instrument of struggle between groups and competing political parties. This would be the phase of literary journalism. In this second stage of the historical evolution of the press, the founding of a journal symbolized a political position-taking, in the context of the public sphere. It was a way of, through the principle of publicity, making oneself known and entering into public discussions with competing proposals. The newspapers of this era constituted authentic "resonance boxes" of many times antagonistic political positions. Without these, the public sphere would be deprived of a particularly effective form of political communication.

A passagem desta segunda fase à actual situação é descrita por Habermas, num pequeno mas influente artigo publicado em 1964<sup>36</sup>, como sendo um processo de degeneração do jornalismo e da esfera pública. O mesmo é dizer que se verificou uma transição de um jornalismo de convicção para um jornalismo meramente comercial, governado por interesses económicos privados que encontram nos meios de comunicação social valiosos instrumentos para a consecução dos seus objectivos. Desta forma, a “contaminação” da esfera pública por interesses privados organizados reflecte-se numa das principais instituições que a havia, em tempos, suportado e promovido. A imprensa constitui, portanto, um elemento exógeno que permite aferir a real condição da esfera pública actual. Para Habermas, esta crescente relação entre o capital e os meios de comunicação social em geral, e a imprensa em particular, não se faz sem custos para a autonomia crítica desta última. Se numa primeira fase (segunda metade do século XIX), a imprensa começou por ser manipulada à medida que foi sendo comercializada, durante o período do pós-guerra, surge uma situação sem precedentes históricos. Habermas argumenta que a manipulação do público é agora feita através da acção dos meios de comunicação social de massa, e, remetendo para a noção lockeana de consentimento, conclui que a fabricação do consentimento constitui a principal função dos actuais meios de comunicação social.

Como afirmámos no início, um dos pressupostos em que Habermas baseia o seu modelo teórico, a transparência, permite-nos perceber, neste caso concreto da imprensa, a estratégia teórica por detrás desta argumentação. Isto é, Habermas em 1962 afirma inequivocamente que os modernos meios de comunicação social são os produtores por excelência de opacidade, concorrendo para a “refeudalização” da esfera pública política, até aqui regulada através de uma lógica comunicativa orientada para a intercompreensão (transparência). Por outras palavras, o que está em causa é tão somente o princípio ideal sobre o qual se funda a legitimidade da democracia liberal: o princípio de publicidade crítica de uma esfera pública, ancorada numa sociedade civil autónoma e fonte de uma opinião pública informada. O que desaparece é a possibilidade de um acordo racional entre opiniões publicamente conflituantes, o qual é substituído por uma unanimidade que poucas semelhanças apresenta relativamente ao processo demorado de troca de argumentos. Isto implica, pois, que se antes a publicidade crítica sujeitava a dominação política ao

uso público da razão, através da acção da esfera pública, agora, pelo contrário, a publicidade pretende dar origem a uma disposição sócio-psicológica para a aceitação daquele tipo de dominação. O princípio constitutivo da esfera pública perde o seu carácter crítico, e com ele a esfera pública perde a sua função política original. É, portanto, o fim de um exigente *consentimento* esclarecido, e o início de uma agradável *concordância* plebiscitário-aclamativa.

Esta mudança nos regimes democráticos ocidentais tem profundas consequências para a sua instituição política fundamental, o parlamento. No contexto de uma crescente “cientificação da política” (Weber), o parlamentar tradicional, representante dos interesses da nação ou de interesses de grupos de cidadãos, daria lugar a um parlamentar burocrata, especialista e militante partidário. Este processo de transformação do parlamento tem uma natureza dual. Por um lado, a significativa ampliação da exposição pública dos actos parlamentares que resultou na transfiguração do carácter original da actividade parlamentar; por outro lado, a mudança de função do parlamento consubstanciada na transmutação de um princípio de crítica para um princípio de integração. O que Habermas pretende salientar é o facto de que se antes o parlamento, através da natureza pública das discussões ocorridas no seu seio, assegurava o vínculo entre a discussão pré-parlamentar realizada no plano da esfera pública política e a discussão parlamentar propriamente dita, agora, com a degeneração da esfera pública, o parlamento perde o seu princípio constitutivo e definidor - a publicidade crítica e racional das suas discussões.

Apesar deste diagnóstico pessimista, Habermas avança com uma proposta de resolução destes problemas, não tanto no sentido de uma inversão de uma tendência societal, em seu entender, irresistível, mas no sentido de a minorar. Na sua opinião, a esfera pública só poderá recuperar a sua função de crítica ao poder instituído e de racionalização da dominação política caso seja redefinida em sentido estrito. Isto significa, por outras palavras, que a esfera pública deve voltar a ser regida segundo o princípio de publicidade crítica. No que diz respeito à aplicação deste princípio de publicidade, Habermas salienta que deverá compreender os partidos políticos, os meios de comunicação social e as associações de carácter público. Esta extensão da aplicabilidade do princípio de publicidade crítica deveria ser conduzida através de

três medidas concretas. Em primeiro lugar, a princípio de publicidade deveria reger a organização interna destas instituições de forma a garantir não só a existência de debates internos de acordo com critérios de racionalidade, como também a livre circulação da informação. Em segundo lugar, e em consequência da criação desta esfera pública constituída na organização interna de algumas instituições sociais privadas que desempenham funções públicas na vida política, Habermas propõe o estabelecimento de um vínculo entre esta esfera pública em particular e a esfera pública propriamente dita: este vínculo seria uma opinião pública que, informada acerca do funcionamento interno dessas instituições, poderia ter um impacto crítico sobre este. Em terceiro lugar, o princípio de publicidade deveria igualmente reger as próprias actividades desempenhadas pelos partidos, mass media e associações públicas, nomeadamente a *influência* que estas exercem sobre o aparelho de Estado. Esta é a questão que conclui a obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, e que constituiu o fio condutor deste nosso primeiro capítulo. Como acabámos de ver, em 1962, Habermas termina esta obra com uma interrogação: como minorar a tendência de declínio da esfera pública, ou seja, *como democratizar, segundo o princípio de publicidade crítica, a esfera pública contemporânea?* De então até hoje, a posição de Habermas evoluiu de forma pronunciada. No capítulo que se segue, pretendemos discutir o debate entre Habermas e alguns dos seus críticos em torno da sua formulação do conceito de esfera pública.

## II - Habermas e os seus Críticos

*Num certo sentido, um autor aprende pela primeira vez aquilo que disse num texto pelas reacções dos seus leitores.*

*Nesse processo, ele também se torna consciente daquilo que pretendeu dizer, e ganha uma oportunidade de expressar mais claramente aquilo que quis dizer.*

*Encontro-me nessa posição...*

Jürgen Habermas

Este estudo histórico-sociológico sobre a origem, desenvolvimento e declínio da noção de esfera pública burguesa assumiu-se, ao longo dos anos, como a principal referência teórica sobre este tópico, influenciando não só a historiografia dedicada à vida social e cultural da modernidade, como também o pensamento feminista, que encontrou nas teses habermasianas um paradigma profícuo mas passível de ser criticado. Por outro lado, exerceu uma significativa influência sobre a teoria da democracia. A concepção de uma esfera pública informalmente organizada de acordo com o princípio de publicidade crítica inspirou várias teorias democráticas ditas deliberativas, ou seja, teorias que pressupõem o pluralismo cultural (isto é, a multiplicidade de concepções concorrentes de “vida boa”), que podem ser consideradas cognitivistas por pressuporem que as questões práticas “admitem a verdade” (ou seja, podem ser resolvidas racionalmente) e que concebem a legitimidade das decisões políticas como estando dependente das discussões públicas que as precederam.

Neste sentido, para William Outhwaite, a solução avançada por Habermas em 1962, que reenvia à possibilidade de se criar, através de processos internos de comunicação pública, uma relação democraticamente legítima entre a tomada de decisão burocrática e a deliberação parlamentar, parece traduzir a crítica à ideologia tecnocrática (veja-se *Técnica e Ciência como “Ideologia”*) e a tentativa de delinear uma base prática para as discussões públicas e para o controlo efectivo das políticas do Estado (veja-se *Teoria da Acção Comunicativa e Entre Factos e Normas*)<sup>1</sup>. Por outras palavras, a obra de 1962 continha já, de forma mais ou menos explícita e elaborada, grande parte dos temas que iriam ocupar a futura produção intelectual habermasiana.

No entanto, a sua inclusão numa perspectiva teórica marxista de crítica da ideologia, a influência da tese frankfurtiana da “indústria da cultura” e a consequente passividade atribuída aos receptores dos mass media, os seus pressupostos iluministas de racionalidade, harmonia e de transparência, a distinção fundamental entre público e privado, o economicismo de alguns dos seus argumentos explicativos do cultural, do social e do político, valeram-lhe algumas importantes críticas e a consequente reacção por parte de Habermas, que procurou num novo paradigma teórico os fundamentos da sua teoria democrática e, por conseguinte, da sua noção de esfera pública. Desta forma, neste segundo capítulo, começaremos por analisar o debate entre Habermas e alguns historiadores (secção 1), em que será discutida a aderência à realidade histórica da concepção habermasiana de esfera pública burguesa, passando, num segundo momento, à análise da discussão entre as posições dos teóricos da sociologia da comunicação e da teoria dos mass media e as propostas habermasianas (secção 2), em que a noção de esfera pública mediatizada será o ponto nodal do debate, para, num terceiro momento, passarmos à discussão entre as críticas feministas e as respostas de Habermas (secção 3), em que se discutirá a dicotomia entre público e privado, e, num quarto e último momento, apresentaremos algumas revisões propostas pelo próprio Habermas às suas teses de 1962 (secção 4).

## 1 - Será que Realmente Existiu uma Esfera Pública? O Debate entre Habermas e os Historiadores

*O único dever que temos para com a história é reescrevê-la.*

Oscar Wilde

O nosso propósito na secção que agora se inicia consiste em confrontar a narrativa histórica sobre a emergência da esfera pública burguesa oferecida por Habermas com algumas interpretações alternativas sugeridas por historiadores norte-americanos. Com efeito, uma das questões mais debatidas entre Habermas e os seus críticos diz respeito à origem histórica do conceito de esfera pública burguesa. Nesta secção, o nosso objectivo será precisamente apresentar os dados da discussão. Quais as principais críticas, quais as reacções de Habermas a cada uma delas, sem esquecer o desafio que é discutir teses propostas há perto de quarenta anos atrás à luz da historiografia entretanto desenvolvida, sem cair numa crítica fácil embora injusta, são os pontos que pretendemos ver discutidos.

Uma das críticas mais frequentes diz respeito ao excessivo peso explicativo que algumas variáveis de natureza económica terão desempenhado na formulação original do processo de desenvolvimento da esfera pública burguesa. Um dos exemplos desta crítica pode ser encontrado em David Zaret, para quem as teses habermasianas apresentadas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* são excessivamente economicistas e, por conseguinte, pouco sensíveis a outras dimensões da vida social. Desta forma, e seguindo uma orientação nitidamente weberiana, Zaret critica a análise original à origem, evolução e declínio da esfera pública por constituir, em seu entender, «...uma descrição bastante parcial da esfera pública dada a sua aderência a um modelo marxista, (...) uma análise que associa a emergência da esfera pública de forma demasiado restrita a questões e forças económicas», e conclui que «Entre os principais problemas empíricos encontra-se a omissão pura e simples da religião, ciência e imprensa em Inglaterra.» (1992: 213) Para além destas três omissões, este historiador aponta ainda uma outra deficiência na análise habermasiana de 1962. Em seu entender, Habermas privilegiou um modelo demasiado fechado sobre si mesmo das práticas culturais que surgem na

esfera pública. O que Zaret pretende criticar é a oposição entre cultura e liberdade, por um lado, e entre civilização e necessidades materiais, por outro, que a teoria crítica, de que Habermas é tributário, defenderia. Ou seja, esta noção de uma actividade cultural separada e autónoma da vida material é, em seu entender, insustentável: a acção humana deve ser analisada no seu conjunto, não podendo a diferenciação analítica servir de pretexto para uma análise independente de um determinado campo de acção social, sob o risco de se perder a noção de interdependência existente entre os vários domínios da acção da sociedade.

Respondendo a estas críticas, dirigidas ao carácter excessivamente economicista da análise de 1962, Habermas, remetendo para as suas mais recentes posições nesta matéria, argumenta que a própria estrutura teórica foi entretanto transformada de forma a que a autonomia dos desenvolvimentos culturais fosse tida em conta de modo mais cuidadoso. Neste sentido, Habermas afirma que, sobretudo a partir dos anos setenta e oitenta, incorporou no seu próprio modelo teórico *«um pouco mais de Max Weber e as mudanças no pensamento religioso, nos sistemas de crenças morais, e no impacto da autoridade da ciência sobre práticas quotidianas e seculares, que podem ser consideradas como fenómenos que marcam o ritmo das mudanças sociais.»* (1992c: 464) Por outras palavras, o que Habermas pretende salientar é que o seu processo de evolução teórica deu origem a uma distinção analítica fundamental, a saber, entre o “mundo da vida” (*Lebenswelt*) e o “sistema”. Se esta última perspectiva decorre do estrutural-funcionalismo de Talcott Parsons, a perspectiva do “mundo da vida” é tributária da tradição filosófica fenomenológica de Edmund Husserl e das perspectivas sociológicas da intersubjectividade desenvolvidas por G. H. Mead e Émile Durkheim<sup>2</sup>.

Uma das teses mais sugestivas no âmbito da nossa própria problemática, apresentada por Zaret, é a que pretende relacionar o surgimento de uma esfera pública política com a promoção do uso público da razão no contexto da prática religiosa inglesa do século XVII, décadas antes do proposto por Habermas. No entender daquele historiador, o desenvolvimento da Reforma em Inglaterra tem sido frequentemente estudada em termos de um equilíbrio instável entre posições religiosas e seculares que, muitas das vezes, favoreceu iniciativas intelectuais por parte de leigos em

matérias de índole religiosa. Zaret conclui que, salientando as consequências políticas deste fenómeno para a vida da Igreja, ao promover o uso público da razão, esta iniciativa por parte de intelectuais não ligados à Igreja teve profundas implicações para o discurso político<sup>3</sup>. Por outras palavras, recuperando a análise weberiana sobre o papel do protestantismo na formação da modernidade, Zaret pretende defender o argumento de que a religião protestante esteve na origem da esfera pública política em Inglaterra, não tanto porque teria havido uma transformação das ideias religiosas de igualdade espiritual em modelos democráticos de vida política, mas porque ela própria promoveu a criação de uma esfera pública no plano religioso que, pela primeira vez nos tempos modernos, legitimou o uso público da razão. Desta forma, Zaret propõe, para o caso inglês, uma forma alternativa de concepção da emergência do modelo liberal de esfera pública, mais preocupada com fenómenos de ordem cultural e simbólica do que com motivos de natureza económica ou institucional.

Ao contrário das causas estruturais de natureza económica apresentadas por Habermas, Zaret sugere que a esfera pública política surgiu em Inglaterra, enquanto uma resposta das elites ao radicalismo e sectarianismo que surgiram durante a Revolução Inglesa de 1688. Isto sobretudo devido ao impulso dado a uma razão universalmente válida por parte da esfera pública religiosa, que terá legitimado a participação popular e, conseqüentemente, a revolta social contra certas religiões que impediam a consecução do seu ideal - uma comunidade autónoma e separada. É neste contexto que vários grupos sociais reagiram a esta esfera pública religiosa, substituindo a revelação divina pela razão pública, compatibilizando, por conseguinte, religião e razão. Não poderia haver algo na religião, argumentavam, que não fosse compatível com a razão. Esta defesa de uma razão pública derivada da experiência, encontra, segundo Zaret e contra a opinião de Habermas<sup>4</sup>, no liberalismo empiricista de Locke um dos instrumentos teóricos configuradores da esfera pública política e da opinião pública na Inglaterra do século XVII.

Em resposta a esta proposta alternativa de concepção da emergência da esfera pública em Inglaterra, Habermas afirma ter dúvidas quanto à possibilidade de se poder, de uma forma consistente e suportada pela realidade histórica, «transportar a própria noção de esfera pública até aos séculos XVI e XVII, sem alterar de algum

*modo o próprio conceito de esfera pública ao ponto de se tornar em algo diferente.»* (Habermas, 1992c: 465) Por outro lado, pensamos que esta rejeição pode ter sido motivada por uma outra razão, de natureza de estratégia teórica: caso Habermas concordasse com esta proposta, toda a tese sobre a origem e evolução da ideia de esfera pública teria que ser reescrita, nomeadamente a influência que o liberalismo empiricista de Locke teria tido no caso inglês. Uma crítica semelhante à de Habermas é feita pelo também historiador Keith Michael Baker, segundo o qual, apesar de Zaret poder ter razão em assinalar a verdadeira importância, não devidamente identificada por Habermas, da constituição de uma comunidade discursiva religiosa enquanto uma antecâmara da comunidade discursiva secular, *«..parece ser um erro pretender identificar a razão dos “membros da Igreja” de que falava Milton com uma “opinião pública”, como se significassem exactamente a mesma coisa...»* (Baker, 1992: 189)

De qualquer forma, e apesar desta sintonia de posições com Habermas no tocante a este aspecto, Baker também levanta algumas dúvidas quanto a algumas outras dimensões da tese habermasiana de 1962. De facto, para Baker, um dos principais problemas desta última é o facto de que Habermas, ao apoiar o seu modelo teórico em variáveis explicativas económicas, relegando para um segundo plano as explicações de ordem cultural, subestima a dimensão simbólica e normativa da noção de esfera pública. Respondendo novamente a uma crítica ao excessivo economicismo das teses de 1962, Habermas prefere agora salientar a importância que as explicações macro e de natureza económica não podem deixar de ter, caso não queiramos cair no erro oposto: um excessivo peso do cultural sobre o económico e o institucional. Assim, e referindo-se concretamente às críticas de Baker, Habermas afirma que *«a questão é se construir a opinião pública como um instrumento retórico (...) não implica, pelo menos, o perigo de uma concepção demasiado cultural da história, em que as instituições e imperativos económicos são assimilados, de forma demasiado fácil, em lutas sobre significados simbólicos.»* (1992c: 465)

Criticando concepções que representam a vida política e cultural contemporânea enquanto o resultado de um processo de declínio relativamente a um passado dourado e irremediavelmente perdido, Michael Schudson não tem dúvidas em

afirmar que a ideia de que existiu uma esfera pública caracterizada por discussões críticas e racionais no século XVIII e XIX, pelo menos no caso americano, é uma noção incoerente e desadequada. Em sua opinião, não existem provas documentais que sustentem as teses sugeridas por Habermas, antes pelo contrário. Em certos períodos, parece poder ser demonstrado uma apatia generalizada relativamente a questões de carácter público. Neste sentido, Schudson empreende uma análise histórica ao discurso político e à comunicação pública norte-americana através de um conjunto de recursos “externos” e “internos” à disposição dos participantes na esfera pública<sup>5</sup> política nos Estados Unidos, durante os séculos XVIII, XIX e primeira metade do século XX. Assim, e em primeiro lugar, e em termos dos recursos internos para a participação política, Schudson salienta a existência de uma evolução positiva da capacidade de participação dos participantes em termos da taxa de literacia, ao longo dos séculos XVIII, XIX e XX. Isto é, Schudson constata uma melhoria de longo prazo, marcada por algumas possíveis descontinuidades, como é o caso do recente período entre 1960 e 1980<sup>6</sup>, desse “lubrificante”<sup>7</sup> da comunicação pública que é a literacia.

Um dos recursos externos para a participação política dos cidadãos é a imprensa. Após salientar o caso da relação entre um certo tipo de imprensa e as associações voluntárias da sociedade civil, já observada por Tocqueville<sup>8</sup>, Schudson traça um retrato bastante pessimista quanto ao papel da imprensa enquanto um recurso para a controvérsia política crítica e racional. Para este historiador, a imprensa ou constituía um elemento de mera propaganda política, ou simplesmente não era dedicada a questões desta natureza, ao contrário do que pretendia Tocqueville. Um segundo recurso externo da participação política diz respeito aos partidos políticos, enquanto instituições responsáveis pela organização das eleições (dada a ausência de uma comissão pública e suprapartidária para o acompanhamento do processo eleitoral), pela integração política dos seus militantes e simpatizantes, bem como pela formação da opinião política do eleitorado em geral. Schudson, apesar de salientar a importância deste último aspecto, não deixa de constatar o carácter pouco racional da política baseada na competição entre diferentes partidos, sobretudo caracterizada pelos discursos políticos enquanto forma privilegiada de expressão da opinião e da informação. E, segundo Schudson, ao contrário do que é pressuposto pelas teorias

democráticas deliberativas em geral, e por Habermas em particular, estes discursos políticos não constituíam formas racionais de formação da opinião política: as pessoas que assistiam a estes discursos não o faziam para formar a sua opinião. Pelo contrário, participavam em tais iniciativas com o fito de apoiar o seu candidato, independentemente daquilo que este dissesse.

Schudson analisa ainda um terceiro recurso externo da participação política: o carácter das campanhas políticas e dos procedimentos eleitorais. A sua tese<sup>9</sup> é de que, no que diz respeito à ascensão e queda da participação política associada à forma diferencial como as campanhas políticas foram conduzidas entre 1850 e 1920<sup>10</sup>, a participação política diminuiu proporcionalmente face à tendência para a racionalização dos processos políticos. O que Schudson pretende demonstrar é que o período de maior participação política na história dos Estados Unidos (1840-1900) coincidiu com uma época caracterizada por um estilo de fazer política marcadamente populista e orientado para o espectáculo e para o entretenimento das multidões. Em seu entender, a política era muito mais um ritual colectivo do que um acto individual de participação numa discussão racional, o que, aliás, se estendia ao sistema e procedimentos eleitorais. É neste contexto que Schudson nos apresenta aquilo que, em sua opinião, constitui a principal causa da diminuição da participação política nos Estados Unidos, a partir do século XIX. Aquilo que este autor designa por transformação das campanhas eleitorais de um “ritual comunitário ou colectivo” para um “mercado político ou eleitoral”, teria sido motivada por um esforço consciente e deliberado, por parte de um grupo de políticos reformadores, para eliminar a corrupção do sistema partidário, para controlar e fiscalizar a organização das eleições de forma a que estas pudessem expressar o interesse geral da comunidade política. Para estes reformadores, o ideal de cidadania era o indivíduo isolado, recebendo informações de múltiplas fontes, avaliando-as de forma racional, e formando a sua opinião de modo consciente.

A nosso ver, esta tese de que não existe evidência empírica que sustente uma concepção de uma esfera pública baseada na racionalidade dialógica, na publicidade crítica e na possibilidade universal de acesso, bem como na igualdade de participação através da suspensão dos estatutos sociais e económicos, pelo menos no caso norte-

americano, não pode ser menosprezada. Ao contrário de Baker, não pensamos que esta demonstração empírica perca a sua força em resultado de uma formulação da esfera pública mais próxima de um ideal normativo do que de uma realidade social concreta. Não devemos confundir as tendências dos anos setenta e oitenta com as teses de 1962. Esta é uma questão epistemológica decisiva. Será legítimo, perguntamo-nos, construir um edifício teórico sofisticado e complexo, em que as pretensões de racionalidade são estruturantes, a partir de uma premissa que começou por ser apresentada com a força de um argumento histórico e que acaba por ser hoje, face à possibilidade de refutação empírica, considerada apenas um ideal regulador normativo?

A correlação negativa entre participação e racionalidade constitui um outro ponto a ter em consideração. Se a tese habermasiana defende que se verifica um decréscimo da *participação* política crítica e *racional*, a partir de meados do século passado, então a tese de Schudson, apesar de se referir a um caso histórico diferente, parece sugerir a refutação da proposta de Habermas. Quanto a esta última questão, pensamos que a crítica de Michael Postone à proposta de Schudson elucida as limitações do conceito de racionalidade com que este último opera. Ao contrário do que pretende Schudson, Postone observa que a noção habermasiana de discussão política racional refere-se «*não simplesmente ao nível intelectual da discussão*<sup>11</sup>, *mas também às condições da situação em que os resultados do debate político não são estruturalmente pré-determinados, por exemplo, por relações de poder desiguais. Aponta para a necessidade de se elucidar essas condições e, como tal, possui um momento estrutural.*» (Postone, 1992: 167) Por outras palavras, pensamos que Postone salienta correctamente o carácter dual da concepção habermasiana de discussão política racional. Por um lado, diz respeito ao nível discursivo, à qualidade argumentativa dos debates públicos sobre assuntos de carácter geral. Por outro lado, remete para as condições estruturais, de natureza multidimensional, que configuram a capacidade de participação dos cidadãos. Em suma, um debate será tanto mais racional, quanto maior for a qualidade discursiva dialógica e quanto mais favoráveis forem as condições estruturais dessa situação.

Parece-nos, portanto, e seguindo o raciocínio de Postone, que o conceito utilizado por Schudson, que privilegia essencialmente a primeira dimensão, reduzindo a segunda a um mero suporte da primeira, não lhe permite retirar conclusões históricas e de natureza estrutural das suas próprias teses: ao não desenvolver as implicações da relação entre as condições históricas e a natureza da vida política, Schudson acaba por não ir além de uma análise histórica à sofisticação do debate político, sem sequer concluir da existência ou não de uma esfera pública na política norte-americana Setecentista (Postone, 1992).

Em nosso entender, o que são hoje “conceitos teóricos com implicações empíricas” (Habermas, 1992a), como é o caso das noções de esfera pública e de opinião pública, decorrem de um processo de desenvolvimento teórico iniciado através de um estudo histórico-sociológico, onde foram definidas as suas principais características, bem como as *próprias bases teóricas* do pensamento habermasiano. De 1962 a 1992, existe um só Habermas. A evolução e a continuidade do seu pensamento constituem uma das hipóteses de trabalho centrais nesta nossa tese. Logo, se existem dúvidas quanto à validade do estudo histórico de 1962, não podemos deixar de retirar as necessárias conclusões para a sua posterior teorização. Cremos que Habermas está perfeitamente ciente disto. De facto, a resposta que Habermas dá a Schudson é um exemplo da importância desta questão.

Ainda que de uma forma mais elaborada do que a utilizada por Baker, também Habermas salienta a distinção entre o carácter normativo e o carácter factual da concepção de esfera pública. No entanto o seu argumento é mais subtil. Habermas defende que os princípios constitutivos da esfera pública burguesa do século XVIII e parte do século XIX - a racionalidade decorrente de processo de esclarecimento mútuo, a publicidade crítica, a universalidade de acesso e a igualdade de participação -, e que lhe conferem uma importância fulcral para a concepção de uma utopia radicalmente democrática que não rejeite o legado das Luzes, são, no essencial, *«potenciais para uma auto-transformação.»* (1992b: 430) Isto é, um argumento influenciado pelas teses socialistas de que uma sociedade emancipada actual seria capaz de realizar historicamente os princípios universalistas da revolução burguesa, entretanto deformados pelo particularismo da dominação de classe burguesa.

Ou seja, o que interessa não é tanto o que *realmente* se passou, mas o que se *poderia* ter passado. O que interessa é o *potencial* inscrito na própria constituição da esfera pública liberal, um potencial inscrito na definição de Modernidade. É assim que Habermas pretende defender-se da crítica de Schudson. Mesmo que se comprove que estas teses não são empiricamente sustentáveis, Habermas pensa poder sempre responder que o essencial era o potencial normativo e não a realidade factual. O problema, em nosso entender, é que da mesma forma que Habermas deduziu um determinado conjunto de princípios normativos de uma interpretação de uma dada conjuntura histórica e sociológica, outros autores poderiam deduzir outros princípios a partir de diferentes interpretações históricas (como são os casos das propostas de Schudson ou de Zaret), para já não falar na possibilidade de se poder deduzir um diferente potencial normativo da mesma interpretação histórica (ou seja, um potencial normativo que pretenda, não apenas realizar, mas *transcender* o legado iluminista ocidental). Mas a principal questão nem será bem esta. Em rigor, se existe um ideal de comunicação dialógica, racional e face-a-face, originalmente conceptualizado enquanto um argumento histórico e sociológico, e que tem vindo a ser desenvolvido a partir de instrumentos progressivamente mais teóricos e abstractos, ligados à filosofia da linguagem e à filosofia moral, não será incontornável questionar a premissa de partida caso a sua base original seja refutada empiricamente?

Ou seja, pensamos que Habermas ao invocar o primado analítico do potencial normativo face à realidade factual para responder às acusações de que promoveria uma interpretação baseada num mito glorificado de um passado histórico, não evita a questão de fundo de que o ideal em que se baseia todo o seu pensamento é um ideal ancorado numa conjuntura histórica muito bem delimitada: os finais do século XVIII, na Europa ocidental, ou seja, o Iluminismo portador dos ideais de razão, universalismo, transparência, harmonia, para além da tríade da Revolução Francesa. O caso concreto do seu ideal democrático é paradigmático: se, por um lado, assenta no seu ideal de comunicação sem restrições, motivado exclusivamente pelo interesse da compreensão mútua através da força do melhor argumento, por outro, a noção de esfera pública não só teve uma origem empírica, como é suposto, hoje em dia, ter implicações empíricas. A esfera pública define-se entre a validade das normas e a

facticidade da realidade social. A esfera pública define-se pela tensão entre factos e normas. Se aqueles são refutados, como poderão estas ser confirmadas?

## 2 - Os Mass Media e a Esfera Pública: Causa de Declínio ou Elemento Definidor?

*O mundo veiculado pelos meios de comunicação social só na aparência é público.*  
Jürgen Habermas, 1962

*Os meios de comunicação social (...) devem ser capazes de elevar e manter o nível discursivo da formação da opinião, sem limitar a liberdade comunicativa das audiências críticas.*  
Jürgen Habermas, 1992

Uma das questões essenciais da discussão do conceito de esfera pública diz respeito ao papel nela desempenhado pelos meios de comunicação social. Em 1962, Habermas considerava que os media constituíam o principal foco de propagação da ideologia instrumental e manipulativa, devendo, pois, ser alvo de um processo de democratização interna. O seu ideal de comunicação, dialógico, face-a-face e independente de motivações económicas ou de poder, não era, de todo em todo, compatível com a lógica contemporânea dos mass media, dominada pela rentabilidade económica e, subsequentemente, pelas audiências. O objectivo desta secção é precisamente discutir esta questão, acompanhando as críticas dirigidas a Habermas e as propostas entretanto desenvolvidas pela sociologia da comunicação. Desta forma, pretendemos levantar algumas questões. Numa esfera pública mediatizada como a actual, qual é o valor da proposta habermasiana de um conceito de opinião pública que transcende as sondagens e se inscreve numa estrutura comunicativa autónoma face aos meios de comunicação social? Será que se pode prescindir destes últimos, no contexto da mediatização do espaço público, para se conceber um projecto de democracia participativa e deliberativa? Não residirá nos meios de comunicação social uma fonte de democratização?

De facto, e como já tivemos oportunidade de analisar<sup>12</sup>, Habermas foi influenciado, em 1962, pelas teses da crítica da cultura de massas frankfurtiana, que atribuem um papel essencialmente passivo<sup>13</sup> aos receptores das mensagens veiculadas pelos mass media. No contexto do processo de interpenetração entre Estado e sociedade, Habermas introduziu a tese de que os modernos meios de comunicação social incentivarão um consumo passivo de produtos culturais e informativos, em vez de

promover um debate crítico sobre aquilo que é produzido pela cultura. Era a tese da passagem de uma *cultura de debate* para uma *cultura de consumo*. Em termos genéricos, a esfera pública plebiscitário-aclamativa era conceptualizada enquanto uma área da vida social estruturada e dominada pelos mass media, constituindo, portanto, um espaço de conflitos sociais sobre a influência e o controlo da informação caracterizados por uma racionalidade de tipo estratégico, ou seja, um domínio infiltrado pelo poder, contaminado por imperativos sistémicos. Neste contexto, a esfera pública via desaparecer a inocência do seu princípio de publicidade às mãos da manipulação estratégica dos meios de comunicação social. A transparência dava lugar à opacidade.

Estas teses, desde então, não deixaram de ser amplamente discutidas e criticadas. Um dos autores que o faz é Craig Calhoun, para quem Habermas não identificou convenientemente a nova forma de apropriação privada da informação introduzida pelos novos mass media, relativamente ao que se passava no caso da imprensa. Para este comentador, as teses habermasianas, de uma forma geral desde 1962 até ao presente, reflectem a ortodoxia da crítica frankfurtiana à “cultura de massas” que foi criticada pela chamada “nova teoria da recepção”, que sugere um papel muito menos passivo do que aquele sugerido pelos críticos da cultura de massas<sup>14</sup>. De facto, Habermas parece agora reconhecer a pertinência deste tipo de crítica, uma vez que revela conhecer a existência de estudos empíricos que apontam para uma imagem dos consumidores de produtos culturais bem distinta da sugerida por Adorno e Horkheimer. De qualquer forma, pensamos que a posição habermasiana inicial face aos meios de comunicação social não se modificou substancialmente ao longo destas quase quatro décadas, acompanhando, aliás, o essencial da sua forma de percepção da realidade. Podemos até afirmar que Habermas, nos anos noventa, continua fiel às teses frankfurtianas sobre a “indústria da cultura”, uma vez que continua a associar os meios de comunicação social ao processo de despolitização das massas<sup>15</sup>.

A relação actual entre a esfera pública e a acção dos mass media constitui um problema que, na opinião de Habermas, deve ser investigado empiricamente. Com efeito, se Habermas identificou um potencial normativo numa determinada conjuntura histórica, e pretende analisar as condições para uma prática democrática,

enformada por aqueles princípios, nas circunstâncias actuais, então coloca-se uma questão fundamental. Até que ponto poderá ser concebida uma esfera pública descentralizada, democrática e com capacidade de formação de opinião e de influenciar a tomada de decisão, num contexto de um “espaço público mediatizado”<sup>16</sup>? A resposta a tal interrogação passa pela assumpção de que a esfera pública política actual é definida por duas tendências contraditórias e simultâneas. Por um lado, os membros da sociedade civil, através da participação em associações voluntárias, organizações e movimentos sociais, têm a capacidade de gerar, de forma dialogicamente comunicativa, poder legítimo. Por outro lado, existe uma tendência para a utilização manipulativa dos meios de comunicação social para garantir a lealdade das massas, a procura por parte dos consumidores, e a colaboração com os imperativos sistémicos. A continuidade do pensamento habermasiano é uma evidência. O seu edifício teórico assenta em fundações que não lhe permitem interpretar a acção dos mass media de forma positiva, na justa medida em que o modo de comunicação por eles pressuposto opõe-se, por definição, ao ideal dialógico, face-a-face, de partilha de um espaço e de um tempo. O paradigma teórico habermasiano, que entretanto evoluiu no sentido da filosofia da linguagem e de uma teoria da competência comunicativa, mantém-se firmemente ancorado num ideal de comunicação face-a-face que remonta à Grécia Antiga.

Um dos mais influentes autores que têm vindo a produzir uma versão alternativa a esta forma de interpretação da relação entre a esfera pública e os meios de comunicação social é Dominique Wolton. Para este último, o espaço público tal como é concebido por Habermas simplesmente não existe: nem enquanto potencial normativo de uma utopia radicalmente democrática, nem enquanto um conceito independente dos meios de comunicação social. De acordo com Wolton, como para a tendência dominante na sociologia da comunicação e na teoria dos mass media, a esfera pública é, por definição, um espaço de actuação dos meios de comunicação social<sup>17</sup>; conseqüentemente, a própria noção de democracia é definida por relação a este “espaço público mediatizado”, na medida em que a participação dos cidadãos nos processos de formação de opinião não pode fazer-se senão através dos mass media. Por outro lado, os actores políticos utilizam os mass media para desenvolverem a sua acção, desde o momento da eleição até aos períodos de

governação ou de oposição política activa: as sondagens são um instrumento essencial no sistema político democrático moderno. Existe, por conseguinte, uma relação constitutiva entre democracia e mass media. Aquela não pode pensar-se sem estes.

De facto, e como afirma o próprio Wolton, «*a democracia pressupõe a existência de um espaço público onde sejam debatidos, de forma contraditória, os grandes problemas do momento.*» (1995: 167) Em seu entender, esta esfera pública constitui um espaço simbólico assente sobre os princípios de publicidade e de secularização: um processo iniciado no século XVIII, mas que teve no nosso século um desenvolvimento decisivo. Para Wolton, a democracia de massas do século XX foi a principal responsável pelo alargamento do espaço público, tanto em termos do âmbito dos assuntos debatidos, como em termos do número de participantes. É neste contexto que os mass media, instrumento essencial para a gestão simbólica das sociedades actuais, detêm uma importância decisiva na concepção woltoniana de esfera pública: «*...o espaço público contemporâneo pode ser designado por “espaço público mediatizado”, no sentido é funcional e normativamente indissociável do papel dos media.*» (1995: 167) Aquilo que para Habermas é um instrumento potencialmente degenerador da esfera pública, constitui para Wolton a essência funcional e normativa. Deste modo, Wolton concebe a inserção do espaço público mediatizado numa sociedade marcada por uma contradição fundamental: a valorização do indivíduo e a organização social de grande escala - é uma «*sociedade individualista de massa.*» (1995: 168). Não só esta antinomia pressupõe um espaço público mediatizado para amenizar as contradições acima identificadas, como também este constitui um dos «*lugares simbólicos, por vezes o único, onde se pode gerir essa característica contraditória das sociedades actuais.*» (1995: 168) Daí a importância da esfera pública mediatizada para a sociedade contemporânea: é naquela que os conflitos desta se podem resolver.

Assim se compreende a distância que separa a definição de esfera pública deste último da defendida por Habermas. Para Wolton, o espaço público actual, inserido em regimes democráticos massificados, não só é moldado por circunstâncias políticas, como o sufrágio universal ou o alargamento das funções do Estado (saúde,

educação, segurança social), como também sofre a influência de factores de ordem social, como seja o pluralismo na esfera dos valores, uma tendência para a globalização económica, o papel cada vez mais influente desempenhado pelos mass media, e uma influência constante da opinião pública através das sondagens.

O contraste entre a posição assumida por Habermas e Wolton nesta matéria merece uma atenção especial, dadas as implicações quer para a noção de esfera pública, quer para a concepção normativa de democracia que lhes subjaz. Para Habermas, que distingue claramente “opinião pública” e a sua representação estatística, as sondagens apenas fornecem um *«certo reflexo da opinião pública se forem precedidas por um debate público e pela correspondente formação da opinião numa esfera pública mobilizada.»* (Habermas, 1992a: 362) Ou seja, a difusão de pontos de vista e de informações relevantes, apesar de ser um elemento importante nos processos de formação de opinião na esfera pública, não é, de modo algum, o mais importante. Para Habermas, seguindo John Dewey e a tradição democrática pragmatista<sup>18</sup>, o que interessa nos processos públicos de comunicação é a prática dialogicamente discursiva de deliberação<sup>19</sup>, que está na origem da opinião pública enquanto poder comunicativo ou solidariedade, e não tanto a forma como esta última é difundida. Já para Wolton, as sondagens constituem uma das características definidoras do actual espaço público mediatizado. Com efeito, na sua opinião, e na medida em que a informação é o meio preferencial de relação com o Outro nas sociedades modernas e pluralistas, as sondagens *«constroem uma representação permanente da opinião pública. A informação dos media sobre os acontecimentos, por um lado, e a informação das sondagens sobre o estado da opinião, por outro, são a condição de funcionamento do espaço público alargado da democracia de massa.»* (1995: 169) Para Wolton, como assinala Mário Mesquita, a noção de “democracia electrónica”<sup>20</sup> constitui uma forma válida de promover a participação democrática dos cidadãos (Mesquita, 1995).

Ou seja, apesar de utilizarem a mesma expressão - espaço público -, Wolton e Habermas operam com noções teóricas conceptualmente distintas. Se o primeiro, a exemplo da generalidade dos teóricos da comunicação, utiliza uma noção do espaço público *mediatizado*, salientado assim o papel definidor e constitutivo que os meios de comunicação social detêm sobre os processos públicos de comunicação política<sup>21</sup>,

Habermas, opta por integrar essa noção num paradigma teórico e num corpo conceptual por si construídos com um objectivo imediato: salientar a importância do seu ideal teórico regulador, isto é, o papel desempenhado pelas discussões racionais, presenciais e sobre questões de interesse geral na formação da opinião pública, enquanto poder comunicativo e enquanto um recurso de integração societal de natureza simbólica (a solidariedade). Esta diferença é decisiva. Em vez de partir de um fenómeno empiricamente apreensível (a acção dos mass media) e construir um modelo teórico explicativo dos processos de comunicação pública, tal como se faz em sociologia e na teoria da comunicação, Habermas opta por construir um modelo situado algures entre a sociologia e a filosofia. Partindo de um conjunto de pressupostos essenciais (herdeiros do Iluminismo) - uma concepção dialógica de racionalidade, a distinção entre público e privado, as noções de harmonia, razão, universalidade e transparência -, Habermas constrói um edifício teórico em que os modernos meios de comunicação social, pela sua natureza, são um elemento estranho. É por esta razão que a análise habermasiana aos processos públicos de comunicação, ancorada num ideal de comunicação dialógica e presencial, prescinde de um elemento cuja lógica de funcionamento se aproxima mais do mercado, regido por uma racionalidade de tipo instrumental, do que de um espaço de debate racional entre partes que buscam a inter-compreensão, a esfera pública.

### 3 - As Críticas Feministas à Concepção Habermasiana de Esfera Pública

*Ao contrário da exclusão de homens desfavorecidos, a exclusão das mulheres teve um significado estruturante.*  
Jürgen Habermas, 1989.

Uma das mais importantes críticas às propostas habermasianas teve origem no pensamento feminista, segundo o qual as categorias teóricas com que Habermas opera não têm devidamente em conta a questão do género, acabando por ser incapazes de analisar a exclusão das mulheres da esfera pública burguesa e, mais genericamente, a dimensão sexual da distinção entre público e privado. Como observa Outhwaite, este tipo de crítica pode, no limite, levar a um questionamento do carácter abstracto do modelo teórico habermasiano sobre a interacção igualitária entre cidadãos racionais - uma crítica à própria abstracção dos princípios iluministas, em favor do particularismo e das histórias individuais concretas (Outhwaite, 1994). Em todo o caso, devemos ter em consideração o carácter quase familiar deste debate. Por outras palavras, Habermas está bem mais próximo das pretensões emancipatórias e igualitárias que caracterizam o pensamento feminista do que, por exemplo, John Rawls, cuja distinção entre uso público e uso privado da razão<sup>22</sup> é formulada de modo muito mais problemático aos olhos das feministas. De certa forma, portanto, o que estas procuram é reforçar a nota crítica e emancipatória do pensamento político habermasiano, que se tem vindo a aproximar progressivamente das teses feministas. Com efeito, no seu recente *A Inclusão do Outro* (1996), Habermas usa justamente o exemplo dos argumentos feministas sobre a igualdade para demonstrar a superioridade do seu modelo discursivo relativamente às alternativas liberal e republicana.

Nancy Fraser é uma das principais figuras da crítica feminista ao pensamento habermasiano. No caso concreto do objecto da nossa problemática, Fraser, apesar de concordar com a definição genérica de esfera pública enquanto um domínio substantivamente distinto quer do aparelho do Estado, quer da economia, considera-a passível de algumas reformulações a partir da problematização de alguns dos seus

(por Habermas inquestionados) pressupostos. Aliás, para esta comentadora (tal como para Benhabib), uma das deficiências da análise original à esfera pública liberal é precisamente este não-questionamento de princípios tidos por adquiridos e que enformam toda a subsequente teorização. Um outro aspecto em que Habermas falhou foi, segundo Fraser, em apresentar uma alternativa pós-burguesa à esfera pública contemporânea em declínio e degeneração. Esta é uma questão fundamental para a nossa própria problemática.

De facto, se no nosso primeiro capítulo o objectivo foi tentar discutir a obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública* a partir da questão com que Habermas a termina - precisamente a questão da solução para o declínio da esfera pública liberal contemporânea -, neste segundo o objectivo é, através da discussão dos debates entre Habermas e alguns dos seus mais importantes críticos, tentar perceber a evolução do conceito de esfera pública. Ora, o que Fraser nos propõe é justamente uma resposta à questão deixada em aberto em 1962 e que hoje, pensamos, constitui-se enquanto um estímulo poderoso à reflexão habermasiana sobre a esfera pública: uma concepção alternativa de esfera pública a partir de uma também alternativa forma de interpretar a História, nomeadamente a conjuntura histórica da emergência da esfera pública liberal no século XVIII, na Europa ocidental.

O primeiro passo desta tentativa de reconceptualização da noção de esfera pública consiste em identificar o carácter constitutivo que algumas exclusões assumiram para a sua institucionalização. Fraser pretende então comprovar que a exclusão das mulheres da esfera pública foi constitutiva para esta última, nomeadamente através de um estudo de uma historiadora revisionista sobre o caso francês<sup>23</sup>, entre os finais do século XVIII e princípios do século XIX. É interessante notar como, na interpretação de Joan Landes<sup>24</sup>, a “esfera pública republicana” francesa e jacobina foi construída a partir de uma exclusão fundamental e de uma distinção definidora. Referimo-nos à exclusão das mulheres e à distinção entre o *salon*, predominantemente feminino<sup>25</sup>, e o espaço público republicano, que se distinguia do anterior precisamente por criticar naquele o seu carácter “efeminado” e “aristocrático” e promover um estilo racional e virtuoso. Desta forma, não só a esfera pública republicana foi construída a partir de uma concepção masculinista de

participação política., como desde o seu início que «*a democracia no mundo moderno produziu não apenas um discurso como também uma prática de distinção baseada no género.*» (Landes, 1996: 296) Aliás, e de forma bastante sugestiva, Fraser, seguindo o argumento de Landes, salienta a ligação etimológica entre *público* e *púbico* para tentar comprovar que a necessidade de se possuir um pénis para se poder falar em público<sup>26</sup> possui raízes que se estendem à própria origem do instrumento que utilizamos para pensar e discutir estes mesmos assuntos - a língua. A linguagem utilizada assume-se, assim, enquanto um elemento essencial de exclusão: daí a necessidade de se criarem linguagens alternativas para se poder discutir e pensar problemáticas excluídas porque diferentes.

A resposta de Habermas a esta crítica que denuncia o carácter constitutivo para a esfera pública burguesa da exclusão de alguns grupos sociais, em larga medida, ignorado pela análise habermasiana original, é, em nosso entender, muito importante no contexto do debate entre o nosso autor de referência e os seus críticos. Através dela, podemos constatar a continuidade da defesa de um certo número de princípios e a evolução da forma como estes princípios (e posições deles decorrentes, como o caso vertente) são, a um tempo, defendidos das críticas e integrados no seu paradigma teórico. Se já em 1962 Habermas havia identificado o carácter patriarcal da família conjugal, que constituía o centro da esfera privada da sociedade burguesa e a fonte privilegiada das novas experiências psicológicas de uma subjectividade preocupada consigo própria, afinal, a origem da noção moderna de humanidade, agora, décadas mais tarde, reconhece a importância da literatura feminista<sup>27</sup>, e admite até alterar a sua posição de forma a integrar este contributo.

Em seu entender, a forma de exclusão das mulheres da esfera pública burguesa e hegemónica deve ser agora entendida como sendo essencialmente diferente da forma de exclusão de outros grupos como os trabalhadores, camponeses ou outros. A exclusão das mulheres constitui uma forma de exclusão que não só ocorre na esfera pública mas que tem origem na esfera privada. Ou seja, se é certo que tanto as mulheres como outros grupos se viram impedidos de participar no processo de formação da opinião e da vontade, a verdade é que existe uma diferença fundamental entre o grupo das mulheres e os restantes. A transformação estrutural da esfera

pública política, determinada, por um lado, pela expansão dos direitos democráticos de participação, como é o caso do sufrágio universal, e, por outro, pelas compensações sócio-económicas garantidas pelo Estado-Providência, não afectou o carácter patriarcal das estruturas sociais do Ocidente no pós-guerra.

Por outro lado, para Habermas, se a emancipação feminina, tal como a emancipação social dos trabalhadores assalariados, é uma questão de universalização dos direitos civis, devemos ter em consideração que a exclusão das mulheres constitui um fenómeno específico e com consequências que transcendem a esfera económica e se inscrevem no domínio privado da esfera familiar. Desta forma, a exclusão das mulheres pode ser considerada constitutiva da esfera pública política não apenas porque a sua ausência permitiu um domínio contingencial por parte dos homens, no sentido em que o “controlar o aparecer”<sup>28</sup> foi, durante muito tempo, privilégio destes, mas fundamentalmente porque a estrutura da esfera pública e a relação desta com a esfera privada foi determinada de forma sexualmente discriminatória.

Ainda assim, Habermas não deixa de salientar o carácter substancialmente mais democrático ou inclusivo do princípio de publicidade burguesa moderna relativamente à “publicidade representativa” das formas de dominação tradicional ou feudal. Esta última assumia-se enquanto uma espécie de prolongamento da autoridade daquele que era representado, e que, portanto, servia para legitimar a distância social entre o servo e o senhor feudal, representante, não dos interesses daquele, mas da sua própria autoridade<sup>29</sup>. Em seu entender, as discussões públicas ocorridas no contexto da esfera pública liberal, imbuídas que estavam do princípio iluminista de publicidade crítica, não eram imunes aos movimentos culturais excluídos. Pelo contrário, o contacto entre os debates públicos burgueses com o movimento operário e feminista foi o principal responsável pela transformação interna destes debates e das próprias estruturas da esfera pública. Noutros termos, o que Habermas defende hoje, como ontem, é o *potencial democrático inclusionário dos princípios universalistas* que regeram a esfera pública liberal, aproximadamente durante século e meio.

Continuando a tarefa de reconceptualização da noção de esfera pública a partir de uma releitura do nosso passado, Fraser encontra em Geoff Eley um exemplo da historiografia revisionista que pretende identificar processos de exclusão sexual de natureza semelhante aos encontrados por Landes em França, em outros países, nomeadamente em Inglaterra e na Alemanha. Neste caso, seriam as associações ou sociedades voluntárias as visadas pela crítica feminista. Durante a chamada “era das sociedades”, caracterizada pela existência de uma rede de clubes e associações de natureza diversificada<sup>30</sup>, Eley, longe de encontrar uma esfera pública universalmente acessível, ainda que apenas em princípio, identifica uma realidade caracterizada, constitutivamente, pela exclusão. Com efeito, as sociedades voluntárias constituíam-se enquanto espaços de sociabilidade destinados à formação de uma classe de homens burgueses que, vendo-se a si próprios enquanto uma classe universal, aí aprendiam a arte de governar (Fraser, 1992). Utilizando a noção de “distinção” desenvolvida por Pierre Bourdieu, Eley interpreta a emergência de uma cultura específica das estruturas da sociedade civil e da esfera pública enquanto elementos de um processo de formação de classe burguesa. Um processo caracterizado por práticas conducentes à distinção entre esta classe burguesa, destinada a ser a nova elite, e as restantes classes sociais, por um lado, e as antigas elites, por outro.

Neste contexto, Fraser critica Habermas por este não ter analisado convenientemente as consequências deste processo ou estratégia de distinção social por parte da classe burguesa emergente. De acordo com a posição de Eley e Fraser, o princípio de publicidade crítica, assente na acessibilidade, na racionalidade e na suspensão das hierarquias de estatuto social, deve ser reinterpretado enquanto uma estratégia de distinção. Neste sentido, Fraser argumenta que aquele princípio sugere que a relação entre publicidade e estatuto é bem mais complexa do que Habermas concede. Em nosso entender, isto remete-nos, por um lado, para o facto de a evolução dos diferentes tipos de publicidade, de acordo com a identificação entre estatuto e publicidade (publicidade representativa), a suspensão do estatuto social na esfera pública (publicidade crítica) e a negação da publicidade crítica através da reidentificação entre estatuto e publicidade (publicidade manipulativa no contexto da refeudalização da esfera pública), ser demasiado linear, e, por outro, para o facto de que colocar as distinções sociais entre parênteses não chega para tornar uma arena

deliberativa num espaço de acesso e participação realmente equitativos. Ou seja, é necessário ir para além da mera suspensão dos estatutos sociais. Em particular, é necessária, segundo Fraser, uma igualdade social e económica substantiva, dificilmente compatível com o sistema económico capitalista actual. Esta questão, dado remeter para um dos pressupostos constitutivos da esfera pública liberal - a igualdade -, será aprofundada no contexto da crítica de Fraser a estes últimos.

De qualquer modo, a resposta de Habermas a esta crítica que tenta demonstrar que as associações e sociedades voluntárias de cidadãos, em Inglaterra e na Alemanha durante o século XVIII e XIX, possuíam um carácter exclusionário, demonstra, uma vez mais, a tensão existente, na formulação da noção de esfera pública, entre uma dimensão normativa ainda não totalmente realizada mas com um valor, a seu ver, absolutamente decisivo para o futuro da democracia, e uma dimensão empírica, por definição, muito aquém dos princípios que encerra dentro de si. O argumento habermasiano é, pois, e em nosso entender, “existe um potencial normativo, herdeiro das Luzes, que não só justifica eventuais desvios por parte da realidade histórica realmente existente, como constitui igualmente um ideal regulador da prática política presente ao remeter para uma utopia ainda não realizada”. Numa frase, o carácter originariamente exclusionário destas associações é justificado à luz do seu potencial de inclusão futura.

O último passo desta tarefa de reconceptualização da noção de esfera pública a partir de contributos da historiografia revisionista feminista, consiste na demonstração de que Habermas não só idealizou a esfera pública liberal em detrimento de outras esferas públicas, como esta idealização ocorreu precisamente porque Habermas ignorou estes outros públicos. Em vez de uma só esfera pública, sempre existiu uma multiplicidade de esferas públicas concorrentes. Nancy Fraser recorre, neste caso, ao trabalho de Mary Ryan, que desenvolve uma análise à participação das mulheres norte-americanas, social e etnicamente heterogéneas, do século XIX, em processos públicos de comunicação política, apesar da sua exclusão da esfera pública dita oficial. Assim, por um lado, as mulheres provenientes das classes burguesas e proprietárias, desenvolviam a sua participação política através da criação de uma contra-sociedade civil de associações alternativas, voluntárias e abertas apenas a

mulheres. Por outro lado, as mulheres provenientes das classes populares acediam à vida pública através da participação em papéis secundários em actividades de protesto laboral, de cariz predominantemente masculino, ou através da participação em demonstrações e manifestações de rua. Para além destes dois grandes tipos de participação pública, Ryan identifica um terceiro grupo de activistas, ligadas ao movimento de luta pelos direitos das mulheres, que publicamente contestavam tanto a exclusão da esfera pública dita oficial, como a inclusão na esfera privada de questões ligadas à problemática do género (que, em seu entender, deveriam ser consideradas públicas e, por conseguinte, políticas). Uma das principais conclusões de Ryan é que, mesmo na ausência de direitos de participação formal, como é o caso do sufrágio universal, sempre existiram formas alternativas de participação na vida pública, fora da esfera pública burguesa dita oficial. Por conseguinte, e este é um ponto muito significativo, «...a perspectiva de que as mulheres foram excluídas da esfera pública assume um carácter ideológico; baseia-se numa noção de publicidade discriminatória do ponto de vista da posição de classe e do género, uma noção que aceita acriticamente a pretensão do público burguês de ser o público.» (Fraser, 1992: 116)

Esta conclusão é, de facto, decisiva não apenas para o debate entre Habermas e algumas críticas feministas, mas igualmente para a discussão entre Habermas e a generalidade dos seus comentadores, na medida em que questiona a própria forma de se conceber a noção de esfera pública. O que está aqui em causa não é apenas se terá realmente existido uma esfera pública liberal que sustente o potencial normativo nela inscrito, nem apenas se o papel dos mass media terá sido subavaliado na análise habermasiana, mas sim se a própria forma como Habermas concebe esta noção faz algum sentido, quer em termos históricos (facticidade), quer em termos normativos (validade). Ou seja, o que o pensamento feminista questiona é o carácter unitário da esfera pública: será que se pode falar de uma só esfera pública, tal como se fala de um Estado ou de uma sociedade? Será que apenas existia um só público, potencialmente universal, mas realmente circunscrito, ou uma multiplicidade de públicos dos quais só um detinha o acesso à esfera pública oficial e, portanto, acabou por se constituir como o público hegemónico? E não será que esta hegemonia não foi conquistada através de relações conflituais entre os diversos públicos concorrentes?

Com efeito, é nítida a forma como esta crítica atinge o próprio sentido da formulação habermasiana original da esfera pública. Ao questionar o estatuto teórico atribuído às exclusões e aos conflitos, considerados por Habermas, em 1962, como “acidentes de percurso” em direcção a uma utopia ainda não realizada, as feministas pretendem demonstrar o seu carácter constitutivo para a esfera pública liberal. A concepção burguesa da esfera pública, mais do que uma utopia não realizada, é, na perspectiva feminista, uma noção ideológica masculinista cuja função era legitimar uma nova forma de dominação de classe. A noção de esfera pública deixa, portanto, de poder ser concebida enquanto de uma forma não-realizada de emancipação política, e passa a ser entendida como o principal mecanismo institucional para a legitimação do modo de dominação hegemónico (Eley in Fraser, 1992).

Antes de procedermos à análise do debate entre Fraser e Habermas quanto à inquestionabilidade de alguns dos pressupostos em que assenta a esfera pública burguesa, devemos observar a forma como um outro comentador, Craig Calhoun, desenvolveu esta mesma crítica à solução apresentada por Habermas em 1962 para inverter ou minorar a tendência para o declínio da esfera pública. Calhoun, ao contrário de Fraser, não desenvolve uma concepção alternativa da esfera pública liberal, mas prefere uma via de crítica imanente. Isto é, Calhoun opta por investigar a forma como o próprio Habermas tentou resolver esta questão: será, portanto, muito interessante comparar esta leitura de um crítico com a própria revisão feita por Habermas à sua tese original, que será por nós discutida na quarta secção deste mesmo capítulo. Para Calhoun, a ideia de democracia e publicidade intra-organizacional, na ausência de um interesse geral unificador, não seria capaz de garantir a identificação entre o político e o moral através da noção de debate crítico e racional. Por detrás deste impasse estaria a incapacidade, por parte de Habermas, em identificar uma base institucional para uma esfera pública política que assegurasse o carácter e funções da sua correspondente versão dos séculos XVIII e XIX, mas a uma escala e com um nível de participação adequados à realidade do século XX.

De acordo com este comentador, Habermas tentou superar esta dificuldade de três formas. Em primeiro lugar, Habermas tentou resolver esta questão através da análise

à intervenção estatal na economia, que, em seu entender, prejudicaria a capacidade da sociedade civil em sustentar uma esfera pública autónoma e “mobilizada”<sup>31</sup>. Esta primeira tentativa remete para obras como *Crises de Legitimação* (1973). Em segundo lugar, Habermas pretendeu, através da distinção teórica entre sistema e mundo da vida, salientar os processos de racionalização sofridos pelos sistemas de acção de natureza simbólica e que prejudicariam a acção da esfera pública política. Esta segunda forma de resolução reenvia para a *Teoria da Acção Comunicativa* (1981). Em terceiro lugar, e antecipando a problemática em discussão no próximo capítulo, Calhoun salienta que Habermas deixou de procurar encontrar as bases para a formação da vontade democrática na construção institucional da esfera pública, para se concentrar num domínio completamente diferente – as pretensões de validade universalmente implícitas em todos os actos de fala. As implicações desta mudança são, naturalmente, vastas. Habermas abandona o seu projecto de identificação de uma realidade institucional, historicamente localizada e que fornecesse uma base para a aplicação da razão prática (moral) ao domínio da política, preferindo, agora, uma via que privilegia o universalismo apriorístico da comunicação humana. A noção ideal de democracia de Habermas deixa, assim, de ser baseada em termos históricos<sup>32</sup>, e passe a sê-lo em termos ahistóricos. Por outras palavras, a capacidade humana de comunicar, a acção comunicativa, a solidariedade passa a constituir a alternativa aos outros dois recursos de integração ou regulação societal, o “dinheiro” e o “poder administrativo”. Desta forma, o kantianismo desta última proposta de Habermas é evidente. Tal como Kant, Habermas pretende, através de uma noção de razão prática (reconstruída), conjugar política e moralidade através, nomeadamente, do direito enquanto um discurso institucionalizado capaz de promover a acção comunicativa enquanto uma forma de racionalização societal e de integração social, dadas as semelhanças estruturais entre ambos.

Retomando agora a análise crítica de Nancy Fraser às propostas originais de Habermas, podemos salientar que, em seu entender, a esfera pública nem é um *instrumento de dominação*, como pretende Eley, nem um *ideal utópico*, como pretende Habermas. Pelo contrário, e de acordo com as sugestões da recente historiografia feminista, a esfera pública deve ser entendida enquanto uma instância que se situa entre essas duas posições extremadas. Assim, e de forma a definir uma

concepção própria e original de esfera pública, Fraser considera que devemos questionar *quatro* pressupostos da concepção de esfera pública burguesa e masculina, até aqui tidos por adquiridos por Habermas.

Em primeiro lugar, devemos questionar o pressuposto de que a igualdade social não é condição necessária para um regime democrático verdadeiramente justo. Seguindo a argumentação de Fraser, podemos começar pela constatação de que o ideal de acessibilidade universal nunca foi historicamente realizado. Como poderemos explicar este facto? Existem, segundo Fraser, duas hipóteses. Por um lado, um possível modo de explicar a não-realização histórica do ideal de acessibilidade universal e irrestrita remete para uma posição que defende que o ideal de participação se mantém inalterado, porque, *em princípio*, é possível superar estas exclusões (aliás, em termos estritamente formais, praticamente todas as exclusões foram eliminadas). Por outro lado, a versão oficial da esfera pública representa-a enquanto um espaço sem qualquer *ethos* cultural específico, podendo, por conseguinte, acomodar dentro de si, numa situação de perfeita neutralidade, quaisquer valores culturais por mais díspares que sejam, desde que não questionem os próprios fundamentos que sustentam essa neutralidade. Para Fraser, nenhuma destas respostas é satisfatória: o pluralismo social das sociedades modernas e desenvolvidas é motivo suficiente para questionarmos a exequibilidade da simples “suspensão do estatuto social” num contexto societal caracterizado pela desigualdade.

A resposta de Habermas a esta posição pode ser observada no diálogo que os dois autores em questão travaram, no contexto de uma conferência organizada aquando da primeira passagem para língua inglesa da obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Em resposta a uma pergunta de Fraser, em que esta questionava a compatibilidade entre o sistema capitalista actual e a igualdade económica substantiva (isto é, o fim da estrutura de classes e a eliminação da desigualdade sexual), Habermas afirma que, de facto, existe a necessidade de se transformar os imperativos do sistema económico capitalista, de forma a revertê-los ou, pelo menos, modificá-los. Esta transformação, em seu entender, deve provir dos públicos autónomos que constituem a esfera pública, de forma a que «*possamos ter uma*

*interacção entre o sistema e o mundo da vida que redireccione os imperativos de tal forma que contenhemos, da perspectiva do sistema, aqueles efeitos laterais que não só nos fazem sofrer mas que quase destroem áreas fundamentais de subculturas social e racialmente específicas.»* Todavia, no que diz respeito à forma como esta transformação deve ocorrer, Habermas, numa notável continuidade com as suas posições políticas no contexto do socialismo universitário alemão dos anos 60, é peremptório. Em sociedades complexas como as nossas, as revoluções não são possíveis, dada a inexequibilidade de qualquer noção holista de totalidade social - «*Para os académicos, a revolução é uma noção do século XIX.*» (1992c: 469)

Em segundo lugar, Fraser considera que devemos questionar o pressuposto de que a multiplicidade de esferas públicas não promove uma democracia mais justa e participada. Este pressuposto remete para o facto de que Habermas, ao conceber inicialmente uma só esfera pública, e a emergência de outros públicos enquanto um desenvolvimento que significava fragmentação e declínio, pressupunha implicitamente que uma só esfera pública constituía uma situação desejável, enquanto que a pluralidade de públicos representaria, não um progresso em direcção a, mas um afastamento relativamente ao ideal democrático.

Em seu entender, este pressuposto deve ser questionado a partir de duas diferentes configurações sociais prévias. Por um lado, no contexto de *sociedades estratificadas*<sup>33</sup>, não é possível uma completa participação paritária no debate público e na deliberação política. Em rigor, Fraser pretende salientar que 1), ao contrário do que o liberalismo pretende, não é possível isolar certas arenas discursivas relativamente aos efeitos da desigualdade social: na verdade, a reprodução desta última é potenciada por aquelas; 2) quando existe desigualdade social, os processos deliberativos das esferas públicas tendem a funcionar no interesse dos grupos dominantes; 3) os efeitos da desigualdade social são intensificados quando existe uma só esfera pública, na medida em que, neste caso, os grupos sociais subordinados encontrar-se-iam privados de espaços públicos de deliberação onde pudessem resolver os seus problemas, discutindo os seus interesses, objectivos e estratégias. Nesta situação, estes grupos subordinados (não necessariamente democráticos e igualitários, mas certamente conducentes a uma expansão da contestação discursiva)

estariam especialmente vulneráveis face à linguagem dominante, dificultando, portanto, a articulação argumentativa dos seus próprios interesses. Em suma, e no contexto de sociedades estratificadas, a contestação entre diferentes públicos pressupõe uma situação de interacção discursiva inter-pública (Fraser, 1992).

Por outro lado, e no caso de *sociedades igualitárias*<sup>34</sup>, em que a diversidade de valores culturais coexiste com a ausência de desigualdade estrutural, Fraser, partindo do princípio de que as múltiplas esferas públicas não são apenas espaços para a formação da opinião, mas sobretudo arenas para a formação de identidades sociais, considera que a participação nestes espaços de sociabilidade e de conflito social *transcende* a mera capacidade de articular conteúdos proposicionais, neutrais enquanto formas de expressão, e traduz fundamentalmente a capacidade de se ser capaz de falar por si próprio, construindo assim a sua identidade cultural através da expressão linguística. Neste sentido, e na medida em que as esferas públicas não são espaços culturais neutros, constituindo, antes pelo contrário, uma rede de espaços de luta social, cada qual com um determinado conjunto de valores culturais específicos, também no caso de sociedades igualitárias a existência de uma só esfera pública prejudicaria necessariamente o pluralismo cultural e a igualdade social. Habermas reagiu a este tipo de crítica alterando a posição original. De facto, em 1962, a esfera pública liberal foi conceptualizada enquanto uma instância unitária e tendencialmente homogénea em termos da sua composição social. Como resultado das críticas feministas a este tipo de conceptualização, Habermas modificou a forma de conceber a esfera pública, e hoje afirma mesmo que «*é errado falar-se de um só público.*» (Habermas, 1992b: 424) Mas se se verifica uma evolução no seu pensamento, não podemos deixar de constatar uma nítida continuidade nas suas posições. Aliás, em nosso entender, uma questão essencial para se compreender a evolução do conceito de esfera pública, tanto quanto as críticas por parte de outros autores (isto é, aquilo que designámos na Introdução como o processo “interno” de evolução), é a própria evolução do edifício teórico habermasiano.

Por outras palavras, podemos observar uma linha de continuidade na forma como Habermas concebe a esfera pública porque, hoje como ontem, esta é concebida essencialmente enquanto uma *instância unitária*. Por outro lado, podemos constatar

que a sua conceptualização evoluiu porque, hoje ao contrário de ontem, Habermas opera num quadro teórico diferente que determina que a esfera pública seja, também ela, teorizada de forma diferente. Em vez de *um público* de pessoas privadas a discutir em conjunto questões de interesse geral, a esfera pública é hoje *uma rede* de fluxos comunicativos de informação e de pontos de vista que se organiza enquanto um espaço linguisticamente constituído. No entanto, em nosso entender, esta “rede” é como que um “tecido”, na medida em que todas as esferas públicas comunicam com as restantes, definindo-se e reproduzindo-se através dessa comunicação inter-pública (tal como, aliás, através dos processos de comunicação intra-públicos). Em suma, para Habermas, ontem como hoje, a unidade tem o primado lógico face à multiplicidade.

Em terceiro lugar, Fraser pretende questionar o pressuposto da esfera pública liberal de que a discussão pública deve ser restringida à deliberação sobre questões de interesse geral, o bem comum, devendo, conseqüentemente, excluir-se discussões públicas sobre questões privadas. A questão que Fraser quer ver discutida é a seguinte: quem define o que é público ou de interesse geral e o que é privado? Ou, por outras palavras, qual deve ser a relação entre o princípio de publicidade crítica e a esfera privada? Da discussão deste terceiro pressuposto emergem duas importantes questões. Relativamente à primeira, Fraser pretende discutir a natureza da tematização na esfera pública. Esta é uma questão que remete para a forma como a privacidade e a publicidade se relacionam: os limites de uma e de outra deverão ser definidos pelos próprios participantes nos processos públicos de intercomunicação. De facto, e chamando a nossa atenção para a distinção entre as perspectivas do observador e do participante, esta autora salienta o facto de que a esfera pública constitui uma arena de auto-determinação, na medida em que apenas os próprios participantes podem decidir o que é, ou não, do seu interesse comum. A definição da categoria “interesse comum” é, nesta perspectiva, uma das funções do debate crítico e racional.

Esta importante crítica a um dos pressupostos da variante burguesa da esfera pública é discutida por Habermas, por exemplo, em *Entre Factos e Normas*. Nesta obra, Habermas, remetendo para a ética discursiva, toma o partido de Fraser contra os

autores liberais, como J.D. Moon, que rejeita a possibilidade da tematização na esfera pública poder ser totalmente da responsabilidade dos intervenientes, dado poder pôr em perigo a integridade da esfera privada. Assim, Habermas, assumindo uma posição radical democrática, afirma que «*qualquer assunto que necessite de regulação política deve ser publicamente discutido.*» (Habermas, 1992a: 313) Como nota McCarthy, a distância que separa Habermas de Rawls neste ponto é tanto mais relevante quanto tenhamos em conta a familiaridade kantiana das suas propostas. Se para um liberal, a exclusão de questões éticas relacionadas com a definição de planos de vida individuais (as chamadas “doutrinas compreensivas do bem”) é uma condição para que o acordo em questões de justiça possa ser alcançado, para um republicano tal exclusão é inaceitável do ponto de vista da democraticidade do regime político em questão<sup>35</sup>.

No que diz respeito à segunda questão, Fraser considera que devemos questionar a natureza dos temas discutidos na esfera pública. É interessante a forma como Fraser decompõe a definição original de esfera pública, tal como foi formulada por Habermas em 1962: um grupo de *peçoas privadas* que deliberam sobre *questões públicas*. Para esta autora, quando se fala em “peçoas privadas”, remete-se para um de quatro possíveis significados: sociedade civil, interesse particular, inacessível/exclusivo e bem privado; quando se fala em “questões públicas”, pode estar-se a remeter para as noções de Estado, interesse geral, acessível/inclusivo e bem comum. De acordo com Fraser, é no sentido de “bem comum” que Habermas afirma que na esfera pública burguesa discutiam-se questões relacionadas com interesse comum, excluindo, conseqüentemente, os interesses privados da discussão. Para esta autora, Habermas, em 1962, defendeu uma posição que pressupunha que os processos deliberativos seriam capazes de transformar a natureza dos participantes, de indivíduos privados e preocupados com os seus interesses pessoais, numa colectividade capaz de agir no interesse de todos. No entanto, esta posição tinha um problema: fundia as noções de “deliberação” e de “bem comum”. E isto leva Fraser a criticar a distinção apriorística entre público e privado, defendida por Habermas, sobre a qual assenta a distinção entre bem comum e interesses particulares. Não podemos deixar de concordar com Fraser quando esta afirma que os termos público e privado não são simples designações de esferas sociais, mas rótulos capazes de

identificar e distinguir. Em particular, «*no discurso político, são termos poderosos usados frequentemente para retirar legitimidade a alguns interesses, perspectivas e tópicos e para valorizar outros.*» (Fraser, 1992: 131)

Em quarto e último lugar, Fraser pretende questionar o pressuposto da esfera pública liberal de que é necessário distinguir, tal como Hegel sugeriu, Estado e sociedade civil. Foi nesta sociedade civil (o hegeliano “reino das necessidades”) que Habermas inscreveu a esfera pública, por oposição ao domínio do aparelho de Estado: era o plano das pessoas privadas<sup>36</sup> que juntas discutiam sobre questões de interesse geral. Neste ponto, devemos introduzir uma distinção sugerida por Fraser e que Habermas irá subscrever: trata-se da distinção entre *públicos fracos*, que remetem para associações voluntárias que não dispõem de poder de tomada de decisão, mas apenas de formação da opinião, e *públicos fortes*, que dizem respeito a parlamentos soberanos cuja prática deliberativa compreende quer a formação da opinião, quer a formação da vontade. Neste sentido, Fraser sugere que o poder da opinião pública só é realmente eficaz quando se traduz em poder de tomada de decisão.

Neste contexto, a crítica a Habermas torna-se o passo lógico seguinte. O argumento de Fraser é sensivelmente o seguinte: se a partir da distinção teórica entre Estado e sociedade civil se definem as esferas públicas como estando inscritas nesta última, e se distinguem entre públicos fracos e públicos fortes, então, enquanto aquela distinção se mantiver, será impossível deixar de distinguir entre poder de tomada de decisão e de formação de opinião. As esferas públicas, inscritas na sociedade civil, serão sempre incapazes de “ultrapassar a barreira” para o lado do Estado, o mesmo é dizer, para o lado da tomada de decisão. Isto significa, portanto, que se quisermos pensar as esferas públicas enquanto “públicos fortes”, temos que abandonar a distinção teórica entre Estado e sociedade civil (Fraser, 1992). É assim que Fraser sugere que imaginemos uma alternativa à concepção burguesa de esfera pública e, conseqüentemente, de formas alternativas de organização política democrática. Em particular, trata-se de uma concepção pós-burguesa da esfera pública que nos permita pensar em termos de públicos fracos e públicos fortes, em formas híbridas, e nas relações de poder que se estabelecem entre estes diferentes públicos, de forma a

podermos imaginar formas de governação radicalmente democráticas – a distinção entre a formação da opinião e a formação da vontade esbater-se-ia.

A resposta de Habermas a esta proposta não poderia ser mais inequívoca: «*As discussões não governam.*» (1992b: 452) Como veremos adiante, Habermas situa a noção de soberania popular, entendida enquanto um fluxo de comunicação, no poder das discussões públicas que identificam problemas de interesse geral. No entanto, e como se trata de uma concepção de soberania popular “institucionalista” (Benhabib, 1992b), Habermas salienta ainda a necessidade de se converterem estas *opiniões* em *decisões* tomadas por corpos deliberativos democraticamente constituídos - se a tematização de problemas sociais é uma função que pode ser desempenhada pela esfera pública, a problematização de questões conflituais é um exclusivo do parlamento e dos tribunais<sup>37</sup>. Nas suas próprias palavras, a responsabilidade de tomada de decisão com consequências práticas deve residir numa instituição, na medida que as “discussões não governam”, o que significa que apenas «*geram um poder comunicativo que não pode substituir a administração, mas apenas influenciá-la.*» (Habermas, 1992b: 452) Uma influência, aliás, limitada à legitimação ou contestação do poder. Em suma, para Habermas, e ao contrário do que pretende Fraser, o poder comunicativo da esfera pública não pode substituir a lógica sistémica da burocracia, a solidariedade não pode substituir o poder administrativo. Pode e deve, apenas, influenciar este último de forma *indirecta*.

Porém, não se julgue que o debate entre Habermas e as autoras feministas se esgota neste tema. Apesar da distinção entre público e privado ser a perspectiva estratégica do ponto de vista da nossa discussão, devem ter-se em conta outros tópicos de debate. Um exemplo óbvio é a noção de autonomia<sup>38</sup>. Uma vez que Habermas desenvolve quer uma concepção de autonomia ética (ou privada), que remete para o processo de desenvolvimento ontogenético designado por “auto-realização”, quer uma concepção de autonomia moral (ou pública), que reenvia ao processo de desenvolvimento da identidade pessoal chamado de “auto-determinação”, as autoras feministas tendem a rejeitar liminarmente esta última e a tentar reconstruir a primeira. O mesmo é dizer, a noção habermasiana de um “eu” ético que desenvolve a sua identidade em contextos concretos de interação através de um esforço continuado

de auto-realização no quadro de uma qualquer concepção de vida boa pode ser atractiva aos olhos destas últimas em dois planos diferentes: não só evita uma concepção do “eu” descorporizada e atomista, como salienta a importância da auto-reflexão crítica ao responsabilizar cada sujeito pela coerência com que reconstrói a sua história de vida. Sucede que tal reconstrução parcial das suas propostas será certamente rejeitada por Habermas. O seu esforço em conciliar o domínio ético e o plano moral da existência humana é constitutivo do seu próprio edifício teórico: «*a autonomia privada e a autonomia pública pressupõem-se reciprocamente.*» (1997c: 47) Prescindir de qualquer uma das concepções de autonomia humana, é, a seu ver, inaceitável<sup>39</sup>.

#### 4 - Três Revisões da Tese de 1962

*Vocês têm toda a razão em perguntar-me por que motivo  
me tenho concentrado nestas questões abstractas,  
como a teoria dos actos de fala, teoria moral , e outras  
sem desenvolver uma análise claramente histórica  
É um comentário que levo muito a peito.  
É por esta razão que nutro uma relação sentimental por este primeiro trabalho...*  
Jürgen Habermas, 1989

Em parte como resultado do processo “externo” de evolução discutido nas três secções antecedentes, Habermas decidiu rever alguns aspectos da proposta original de análise à esfera pública liberal, os quais irão conduzir-nos ao (por alguns) chamado “Habermas da maturidade”. Tendo o potencial de auto-regulação societal compreendido na esfera pública política enquanto fio condutor da análise aos desenvolvimentos contemporâneos do Estado-Providência e do capitalismo organizado nas sociedades de tipo ocidental, Habermas, em “Novas Reflexões sobre a Esfera Pública” (1992)<sup>40</sup>, apresenta-nos três aspectos da sua análise de 1962 que podem e devem ser revistos. Em primeiro lugar, as repercussões das tendências para a organização do modo de produção capitalista e para o intervencionismo estatal na esfera privada; em segundo lugar, as consequências desses fenómenos na própria estrutura do público e da esfera pública; e, em terceiro e último lugar, a influência que essas tendências detêm no processo de legitimação da democracia de massas.

Em relação ao primeiro ponto passível de revisão, Habermas diz-nos que a relação entre a autonomia privada<sup>41</sup> dos indivíduos e a crescente influência do Estado-Providência deve ser interpretada *diferencialmente*, de acordo com a classe social em questão. Desta forma, se as pessoas privadas da esfera pública burguesa, que se reuniam para formar um público de cidadãos, podiam basear socialmente a sua autonomia privada no controlo da propriedade, as massas destituídas de propriedade não poderiam almejar controlar as pré-condições sociais da sua existência privada, no contexto de um sistema de mercado de bens e capitais organizado sob o direito privado. Assim, só lhes restava assegurar a autonomia privada através das garantias sociais asseguradas pelo Estado-Providência. No entanto, Habermas frisa que esta “autonomia privada derivada” só poderia constituir um autêntico equivalente à

autonomia privada baseada no controlo da propriedade desde que os indivíduos, enquanto “clientes” do Estado social, pudessem beneficiar dos serviços e garantias deste que eles próprios (enquanto cidadãos) tivessem definido. Ou seja, a auto-governança seria, neste contexto, um ideal regulador para se avaliar a equivalência entre os dois tipos de autonomia privada, a original e a derivada.

Esta questão constituiu, como observa Habermas, uma importante controvérsia jurídica na Alemanha dos anos cinquenta, entre duas tendências de constitucionalistas. Uns, seguindo Carl Schmitt, defendiam a prioridade das liberdades legais clássicas face ao intervencionismo do Estado-Providência (que, receavam, constituía a antecâmara para um futuro Estado socialista). Outros, incluindo o orientador a quem Habermas dedicou a obra de 1962, Wolfgang Abendroth, consideravam que existia não só uma total compatibilidade entre a Constituição e os princípios do Estado-Providência, como pensavam que este último era uma espécie de primeiro passo para uma forma de socialismo democrático (confirmando os receios daqueles). Segundo Habermas, ambas tendências sofrem de problemas irresolúveis. Se os princípios basilares do Estado constitucional liberal são refutados pelas condições sociais existentes, sugerindo a necessidade de liberdades não só negativas, como também positivas<sup>42</sup>, por outro lado, Habermas rejeita igualmente as propostas da outra tendência, salientando a principal deficiência de uma análise hegeliana-marxista, a saber, a sua dependência de uma noção de totalidade. Em seu entender, e afastando-se das suas próprias propostas dos inícios dos anos sessenta, uma sociedade funcionalmente diferenciada não pode ser adequadamente analisada através de uma concepção holista de sociedade. Esta é a primeira grande revisão que Habermas faz às suas propostas originais.

No que diz respeito ao segundo ponto passível de revisão, a transformação estrutural, inscrita no processo de integração entre Estado e sociedade, da própria esfera pública, Habermas, apesar de manter a descrição de uma infraestrutura da esfera pública permeável à influência exercida pelo poder, considera que a interpretação de um «desenvolvimento unilinear de (...) uma “cultura de debate” para uma “cultura de consumo” é demasiado simplista.» (1992b: 438) Similarmente, Habermas considera ter sido demasiado pessimista a propósito do poder de resistência e

potencial crítico de um público extremamente diferenciado e pluralista, bem como ter utilizado critérios analíticos hoje ultrapassados, tal como lhe havia sido apontado por vários comentadores<sup>43</sup>. Em suma, Habermas considera que deve ser revista a forma demasiado simplista como concebeu a transformação estrutural da esfera pública. Por outras palavras, se mantém as linhas gerais da sua posição original, Habermas considera que a análise então efectuada baseou-se em critérios e instrumentos teóricos hoje ultrapassados. Esta é a segunda importante revisão das teses apresentadas em 1962.

No que diz respeito ao terceiro ponto passível de revisão, a dimensão normativa do processo de legitimação da democracia de massas, no contexto da fusão entre Estado e sociedade, Habermas, em 1962, inseriu-a num modelo de esfera pública infiltrada pelo poder, na qual a publicidade crítica poderia apenas ser assegurada através de *«partidos e associações de interesses internamente democratizadas. As esferas públicas intrapartidárias e intra-associativas pareciam ser centros potenciais de comunicação pública ainda passíveis de serem regenerados.»* (Habermas, 1992b: 440) Esta era a posição original que Habermas se propõe hoje rever.

Talvez seja interessante neste ponto lembrar quais foram as palavras com que Habermas tratou este problema, para compará-las com a posição actual. Ou seja, pensamos que pode ser clarificador colocar o Habermas dos anos sessenta em debate com o Habermas dos anos oitenta e noventa. Assim, se em 1962, Habermas concluía que *«a problemática pluralidade de interesses concorrentes (...) levanta dúvidas quanto à emergência de um interesse geral relativamente ao qual a opinião pública se pudesse referir como um critério»* (Habermas, 1962: 234), hoje, três décadas passadas, Habermas considera que esta incapacidade em integrar o pluralismo no seu modelo de então resultava do facto de não possuir, na altura, os meios teóricos necessários para o fazer. De facto, Habermas considera estar agora em condições de reformular as questões e tentar formular uma proposta mais exequível. Esta resposta ao problema fundamental da legitimação das democracias de tipo ocidental através do instrumento teórico da esfera pública deve, portanto, ser reconfigurada no contexto do seu actual modelo teórico. *I.e.*, um problema conceptualizado no início do seu percurso intelectual e que, talvez por isso mesmo, ficou por resolver na altura,

é hoje recuperado e Habermas ensaia uma tentativa de resolução a partir de ferramentas teóricas que, entretanto, ao longo destas quase quatro décadas, foi desenvolvendo.

Deste modo, esta terceira revisão remete-nos para duas questões estratégicas da nossa própria exposição: por um lado, reenvia-nos ao nosso fio condutor, a questão com que Habermas concluiu a obra de 1962: como inverter ou minorar a tendência para o declínio e descaracterização da esfera pública contemporânea?; por outro lado, remete-nos para o processo “interno” de evolução teórica de Habermas, nomeadamente, a chamada “viragem para a linguagem” dos anos setenta, cujas consequências configuram o seu pensamento até à actualidade. Em relação à primeira questão, Habermas reconhece hoje que o aparelho de Estado e a economia são campos de acção sistemicamente integrados que já não podem «*ser transformados democraticamente a partir do seu interior*» (Habermas, 1992b: 444), na medida em que essa transformação acarretaria consequências negativas para o desempenho funcional interno desses sistemas. Por outras palavras, tentar forçar a lógica funcional de sistema de acção regulados por recursos a um modo de integração político leva, de acordo com Habermas, a disfunções como as que levaram ao colapso do socialismo de Estado a partir de 1989.

Estas considerações conduzem-nos precisamente à nossa segunda questão. Com efeito, esta mudança de posição quanto à forma de responder à tendência para o declínio da esfera pública exemplifica, de uma forma paradigmática, aquilo que entendemos ser um processo interno de evolução teórica. Assim, e seguindo o raciocínio do próprio Habermas, podemos verificar que se em 1968<sup>44</sup>, Habermas, partindo da distinção fundamental entre trabalho e interacção, considerava que «*Servindo-nos dos dois tipos de acção, podemos distinguir os sistemas sociais segundo neles predomine a acção racional teleológica ou a interacção.*» (Habermas, 1968: 60), hoje, vinte anos depois, reconhece que «*este paralelismo demasiado fácil entre sistemas de acção e tipos de acção produziu alguns resultados insatisfatórios.*» (Habermas, 1992b: 443) Habermas diz-nos ainda que estes problemas o levaram, cinco anos depois, em *Crises de Legitimação*, a relacionar o conceito de mundo da vida<sup>45</sup> com o de sistema: «*Disto emergiu, na Teoria da Acção Comunicativa (1981),*

*a concepção dual da sociedade como mundo da vida e como sistema. As implicações para o meu conceito de democracia foram consideráveis.»* (Habermas, 1996: 444) Ora, nem mais. É precisamente este ponto que pretendemos discutir no capítulo que se segue. Assim, na próxima secção, o principal tópico de debate será a pragmática formal (ou universal), enquanto uma tentativa de reconstrução do núcleo de competências comunicativas capaz de restituir uma base normativa à teoria crítica após o abandono da via epistemológica que havia ocupado a sua atenção nos anos sessenta. Na secção subsequente, o nosso objectivo será discutir a forma como a esfera pública é teorizada no contexto da *Teoria da Acção Comunicativa*, de forma a introduzir na secção seguinte a ética discursiva como o elemento teórico que pretende reformular o imperativo categórico kantiano em termos de um procedimento discursivo para uma argumentação moral. Como veremos, a esfera pública situar-se-à, kantianamente, entre a política e a moral.

### **III - Habermas, Comunicação e Linguagem: Teoria da Acção Comunicativa, Pragmática Formal e Ética Discursiva**

#### **1 - A Pragmática Formal ou uma Incursão pela Filosofia da Linguagem**

*Apenas o modelo comunicativo de acção pressupõe a linguagem como meio de comunicação irrestrita (...)*

*de modo a negociar definições comuns da situação.*

*Esta concepção interpretativa da linguagem encontra-se na base dos diversos esforços para desenvolver uma pragmática formal.*

Jürgen Habermas, 1981

Nesta secção inicial, o nosso propósito consiste em discutir aquela que pode ser considerada como a fundamentação teórica última do paradigma da acção e da racionalidade comunicativa, a chamada a pragmática formal ou universal<sup>1</sup>. Em rigor, esta antecede teoricamente a teoria da acção comunicativa na justa medida em que constitui o seu fundamento último. Neste primeiro momento, o nosso objectivo será expor os principais elementos que caracterizam esta teoria da linguagem de forma a configurarmos teoricamente a formulação actual do conceito de esfera pública. A prática comunicativa que tem lugar nesta última, que a caracteriza e que é responsável pela sua reprodução, não pode ser entendida sem uma referência à pragmática formal desenvolvida por Habermas. A teoria da competência comunicativa é uma tentativa para justificar a pretensão de erigir a linguagem enquanto a estrutura privilegiada para se aceder à emancipação, através da reconstrução da base normativa da fala enquanto um sistema de pretensões de validade universais e necessárias. De facto, e como afirma Habermas<sup>2</sup>, «*eu propus o nome de pragmática universal para designar o programa de investigação que pretende reconstruir as bases universais do discurso*» (1976: 5), ou seja, «*a tarefa da pragmática universal consiste em identificar e reconstruir as condições universais de um possível entendimento.*» (1976: 1)

A partir dos anos setenta, a teoria crítica de Habermas deixou de poder ser considerada uma filosofia da história com uma intenção prática, constituindo-se enquanto uma teoria da competência comunicativa. Como observa Outhwaite, o tema da comunicação, para além de ter influenciado decisivamente a tese de 1962 e os seus ensaios epistemológicos da década de sessenta – nomeadamente, *Teoria e Prática* (1963), *Técnica e Ciência como Ideologia* (1968) e *A Lógica das Ciências Sociais* (1970) -, bem como ter constituído um elemento central para a apropriação habermasiana do marxismo e da hermenêutica, começou a assumir um papel teórico fundamental para Habermas num artigo intitulado “*The Hermeneutic Claim to Universality*”, onde defendia, *pace* Noam Chomsky<sup>3</sup> que a compreensão hermenêutica conduz a um princípio regulador: «*tentar estabelecer um acordo universal no quadro de uma comunidade ilimitada de intérpretes.*» (Habermas citado in Outhwaite, 1994: 39) Por conseguinte, são visíveis, já neste ensaio dos finais dos anos sessenta, alguns dos tópicos que caracterizam o dito “Habermas da maturidade”, mas que já se encontravam, de forma mais ou menos explícita e elaborada, em textos anteriores. Por exemplo, a noção de um consenso universal, alcançado racionalmente através de um processo de discursividade dialógica e que funciona enquanto um ideal regulador dos debates públicos realmente existentes. Nesta altura, Habermas direccionou parte dos seus esforços teóricos no sentido do desenvolvimento de uma análise centrada nas noções de intersubjectividade e de entendimento mútuo.

Ainda de acordo com Outhwaite, isto pode ser observado a três níveis distintos. Em termos empíricos, existia uma preocupação em conjugar as dimensões moral e política das discussões racionais que têm lugar na esfera pública das sociedades modernas. A nível metodológico, existia a necessidade de se completar a análise deixada em aberto de temas como a comunicação intersubjectiva, ou a própria noção de emancipação. Em termos de estratégia teórica fundamental, a rejeição em conceber a teoria crítica enquanto uma filosofia da história com intenção prática obrigava Habermas a procurar uma *alternativa*, tarefa esta facilitada pela posição crítica assumida face à por si chamada filosofia do sujeito<sup>4</sup>. Esta alternativa começou por passar pela expansão da teoria da competência linguística de Chomsky numa teoria da competência comunicativa, uma pragmática universal que permitisse

identificar e reconstruir o sistema de regras que regula a dimensão simbólica da realidade social (Outhwaite, 1994).

Em termos genéricos, podemos afirmar que esta pragmática formal distingue-se da linguística semântica pelo facto de estudar não frases<sup>5</sup> ou orações, mas sim proposições ou elocuições<sup>6</sup>, e da sócio-linguística porque estas proposições são estudadas como sendo independentes dos contextos específicos onde são produzidas. A função constitutiva desta pragmática formal consiste em identificar e reconstruir as condições universais para um entendimento mútuo. Daqui decorre que o tipo de acção cujo propósito seja alcançar esta compreensão mútua se assuma, para Habermas, como o fundamental.

Como veremos na próxima secção, a teoria da acção comunicativa assenta, não só mas também, sobre uma teoria reconstrutivista que procura identificar os pressupostos universais da comunicação quotidiana das sociedades modernas: a pragmática formal cumpre precisamente esta função. Na medida em que pode ser descrita como uma análise quase-transcendental<sup>7</sup> que pretende reconstruir o conhecimento pré-teórico e implícito que possibilita os processos práticos de entendimento comunicativo, esta pragmática formal distingue-se da pragmática *empírica* por esta última preocupar-se, não com a reconstrução das competências comunicativas humanas universais, mas com a descrição e análise de elementos específicos da prática comunicativa linguística. Por outro lado, esta pragmática formal é *pragmática* na medida em que analisa o uso da linguagem, nomeadamente os actos de fala<sup>8</sup> ou proposições, ao contrário da linguística semântica que estuda as propriedades de frases isoladas (Cooke, 1994). Em suma, esta pragmática formal deve ser entendida enquanto uma parte essencial da teoria crítica de Habermas dado que sobre ela assenta a sua teoria sociológica da acção comunicativa.

No centro da teoria da acção comunicativa e da análise habermasiana da racionalidade comunicativa encontra-se a tese de que os actos de fala invocam vários tipos de pretensão de validade: compreensibilidade, veracidade, sinceridade e justificação normativa. Habermas, através da pragmática formal, propõe-se analisar as características formais dos processos quotidianos de comunicação linguística com

vista ao entendimento mútuo de forma a comprovar a asserção de que existe uma ligação entre a linguagem e as várias dimensões de validade. Seguindo o raciocínio de Maeve Cooke, pensamos existirem três desafios que Habermas deve enfrentar e resolver de modo a atingir os seus objectivos.

Em primeiro lugar, as investigações de Habermas sobre a pragmática formal devem procurar responder à questão de se saber de que forma a acção comunicativa constitui um mecanismo de integração e reprodução do mundo da vida sócio-cultural nos domínios da reprodução cultural, integração social e socialização. A pragmática formal deve tentar, por um lado e contra as pretensões de Ernst Tugendhat, demonstrar que o uso comunicativo da linguagem constitui o modo básico e primário da comunicação linguística<sup>9</sup>, e que os restantes modos são parasitários em relação a este, e, por outro, que existe uma relação interna entre actos de fala comunicativamente usados e as pretensões de validade. Em particular, Habermas pensa que deve procurar demonstrar que a comunicação linguística quotidiana está ligada a pretensões de validade que exigem respostas “sim” ou “não”, dado que se não o fizer sofreria duas importantes consequências. Por um lado, não estaria em condições de comprovar o carácter obrigatório dos actos de fala, o que iria prejudicar a tese de que a acção comunicativa constitui o mecanismo de integração social privilegiado. Por outro lado, as bases do próprio conceito de racionalidade comunicativa seriam questionadas, dado que é suposto expressar um potencial de racionalidade já existente, e em acção, nos processos de comunicação linguísticos quotidianos.

Em segundo lugar, a teoria da racionalidade comunicativa assenta sobre o pressuposto de que existe uma relação entre linguagem corrente quotidiana e a argumentação racional. Neste sentido, Habermas considera que deve demonstrar que as várias pretensões de validade invocadas na comunicação linguística quotidiana correspondem a três tipos distintos entre si, que suportam a classificação dos actos de fala usados comunicativamente. Caso não seja possível demonstrar este segundo ponto, o conceito multidimensional de razão poderá perder a respectiva base teórica de sustentação, que compreende dois pontos fundamentais: por um lado, a tese de que os actos de fala estão relacionados com pretensões de validade, e, por outro, a

tese de que todas estas pretensões podem ser avaliadas de forma racional e justificadas através de formas de argumentação (nomeadamente, de tipo pós-convencional).

Em terceiro lugar, Habermas pretende, através da pragmática formal, demonstrar a natureza multidimensional do conceito de racionalidade comunicativa para que este possa suportar uma concepção de linguagem corrente quotidiana que remete para três dimensões de validade (ou “mundos”) em que a argumentação racional pode ocorrer. Para tanto, Habermas considera que deve tentar explicar de que forma estas três dimensões de validade estão representadas em cada acto de fala. A principal consequência de não se conseguir demonstrar este terceiro ponto é evidente: a tese, analisada em pormenor na secção anterior, de que a acção comunicativa é o principal mecanismo de reprodução e integração do mundo da vida, nos planos da reprodução cultural, da integração social e da socialização, seria posta em questão, na medida em que assenta na premissa de que a acção comunicativa compreende três aspectos funcionais diferenciados, a que correspondem três diferentes funções da linguagem que são representadas pelos três componentes estruturais dos actos de fala comunicativamente usados (Cooke, 1994). Em suma, e como diz Maeve Cooke,

*as investigações pragmático-formais de Habermas ao funcionamento da linguagem quotidiana deve conseguir apresentar provas em favor destes três tópicos. Devem demonstrar que a característica definidora dos actos de fala é a sua capacidade de originar pretensões de validade, e que estas pretensões compreendem diferentes tipos, e que com cada acto de fala o orador mobiliza simultaneamente três tipos de pretensão de validade. (Cooke, 1994: 52)*

Antes de analisarmos a forma como Habermas responde a estas questões, através da discussão das características definidoras de uma pragmática formal que identifica os «pressupostos pragmáticos da argumentação» (Habermas, 1983: 65), devemos analisar as suas origens na filosofia da linguagem contemporânea. Como observa Baynes, existem duas grandes correntes no contexto desta última: por um lado, a semântica formal (ou verdade-condicional), segundo a qual para se entender o sentido de uma frase num determinado código linguístico é necessário conhecer as condições que determinam a sua veracidade; por outro lado, a pragmática (ou

semântica da comunicação-intenção), que remete para a necessidade de se conhecer as intenções comunicativas ou dirigidas para a audiência, por parte dos participantes: ou seja, segundo a pragmática, para que uma teoria frase-sentido esteja completa é necessário que se tenha em conta o que os participantes/oradores fazem através, e para além, dessas frases. Portanto, se a semântica formal procura estabelecer um modelo teórico que esclareça o que é necessário para que um indivíduo, que não conheça uma determinada língua, possa entender o sentido de *frases* nesse código linguístico, tentando construir uma abordagem “objectivista” que não se refira ao conhecimento ou crenças do orador, nem faça qualquer referência a outras noções semânticas, a pragmática tem como objectivo a reconstrução teórica da capacidade prática dos indivíduos que dominam, de forma competente, uma determinada língua, não existindo qualquer pressuposto de que se trata de uma abordagem “objectivista” (Baynes, 1992).

A posição da pragmática formal habermasiana aproxima-se desta pragmática ou semântica comunicação-intenção. Habermas defende, a exemplo desta última, que uma teoria do sentido deve estabelecer as bases da reconstrução teórica do conhecimento implícito do orador quando este interpreta e compreende a proposição de uma frase numa língua que domine de forma competente. Neste sentido, um dos principais elementos desta teoria do sentido é a definição das regras formais pragmáticas que governam o uso corrente desse tipo de proposições. A posição de Habermas pode ser definida por relação a estas correntes da filosofia da linguagem da seguinte forma. Por um lado, Habermas rejeita a versão nominalista da semântica, dado considerar que este tipo de tentativa de desenvolver uma teoria do sentido exclusivamente baseada nas intenções e crenças pré-linguísticas é, em última instância, circular. Por outro lado, Habermas aceita, embora critique alguns aspectos, a versão proposta por Austin e Searle. É justamente a partir do trabalho destes últimos que iremos discutir a proposta habermasiana para uma pragmática formal.

Esta segunda versão da pragmática decorre essencialmente da obra de J.L. Austin<sup>10</sup>, e dos desenvolvimentos que a partir dela fizeram John Searle<sup>11</sup>, P.F. Strawson<sup>12</sup>, bem como Habermas e Karl-Otto Apel. Similarmente à corrente nominalista, esta variante defende que a unidade linguística básica não é a “frase”, mas o “acto de fala” ou

“proposição” (enquanto que a frase é um elemento semântico que deriva destes últimos). Em contraste com a primeira versão da semântica comunicação-intenção, esta segunda versão da pragmática defende que a análise aos actos de fala comunicativamente usados não deve ser feita em termos da teoria dos jogos ou da acção racional em direcção a fins.

Podemos constatar que Searle introduziu uma distinção entre dois tipos de regras: por um lado, existem regras que regulam formas de comportamento pré-existent<sup>13</sup>, e que são designadas por regras reguladoras; por outro lado, Searle identifica um outro conjunto de regras que criam ou definem novas formas de comportamento<sup>14</sup>, que designa por regras constitutivas. Para este autor, as regras que regulam os actos de fala são regras deste último tipo: assim, a análise aos actos de fala consiste em identificar as regras que definem o uso de actos deste tipo. A análise de Searle aos actos de fala assenta em duas distinções que são igualmente importantes para a pragmática formal de Habermas (Baynes, 1992). Searle distingue, por um lado, entre o componente locutório e ilocutório do acto de fala, e, por outro, entre actos de fala ilocutórios e actos de fala perlocutórios.

Em relação à distinção entre os componentes locutório (ou *sentido* do acto de fala) e ilocutório dos actos de fala, Searle critica a proposta de Austin de que existe uma distinção entre actos locutórios, ou seja, enquanto actos de dizer algo que se refeririam ao sentido da proposição ou elocução (que seriam os portadores da verdade e da falsidade), e actos ilocutórios, que remeteriam para o acto de fazer algo, dizendo alguma coisa: isto é, os actos ilocutórios, segundo Austin, indicam a força da proposição e são determinados pelas condições de felicidade ou infelicidade. Para Searle, esta distinção não é clara: não só os actos de dizer algo parecem ser igualmente ilocutórios, como a maior parte dos actos ilocutórios possuem uma componente locutória. É neste contexto que surge a proposta de Searle para distinguir dois componentes estruturais nos actos de fala. *Todos* os actos de fala têm uma componente locutória (ou conteúdo proposicional), que diz respeito ao significado ou sentido da proposição e é o portador da verdade ou da falsidade, e uma componente ilocutória, que especifica a força ou disposição com que o conteúdo proposicional é declarado. Ou seja, todos os actos de fala possuem aquilo que

Habermas designa, no artigo “*O que é a Pragmática Universal*” (1976), por uma “estrutura dupla”<sup>15</sup>.

Em relação à distinção entre actos de fala ilocutórios e actos de fala perlocutórios, Searle, a partir da distinção de Austin<sup>16</sup>, esclarece: «*A estrutura semântica de uma linguagem pode ser considerada como uma realização convencional de uma série de conjuntos de regras constitutivas subjacentes, e que os actos de fala são desempenhados tipicamente através de expressões ilocutórias de acordo com esses conjuntos de regras constitutivas.*» (Searle citado in Baynes, 1992: 100). Deste modo, Searle<sup>17</sup> propõe quatro regras principais ou condições constitutivas que definem os actos de fala, sendo que a mais importante é designada por regra essencial e diz respeito à especificação do sentido ou objectivo ilocutório do acto de fala. Um orador é bem sucedido em produzir um acto de fala ilocutório caso preencha as condições que são especificadas pelas regras constitutivas, e um ouvinte ou receptor compreende uma proposição apenas se conhecer as condições necessárias para um desempenho bem sucedido do acto ilocutório desse tipo. As regras definidas por Searle são as seguintes: 1) a regra do conteúdo proposicional, que diz respeito ao facto de ser possível, apesar da força ilocutória de uma proposição ser distinta relativamente ao seu conteúdo proposicional, que aquela “força” imponha constrangimentos ou condições sobre este conteúdo proposicional<sup>18</sup>; 2) as regras preparatórias, que designam as condições gerais que são necessárias para o desempenho de um determinado tipo de acto de fala; 3) a regra da sinceridade, que remete para o facto de que os actos de fala ilocutórios implicam um estado psicológico correspondente ao conteúdo proposicional<sup>19</sup>; e, por último, 4) a regra essencial, segundo a qual uma proposição equivale a um tipo de acto de fala ilocutório de acordo com o objectivo ou sentido expresso por este último. A relação entre esta proposta de Searle e a pragmática formal de Habermas é salientada por Baynes, para quem a teoria habermasiana da pragmática formal «*é tributária desta análise às regras constitutivas que determinam o significado dos actos ilocutórios*» (1992: 101), malgrado as profundas divergências que separam estes dois autores<sup>20</sup>.

A distinção fundamental entre acção comunicativa e acção estratégica ou teleológica, tal como foi explicitada em *Teoria da Acção Comunicativa*, encontra-se na origem

da pragmática formal habermasiana. Com efeito, a intenção original de Habermas era utilizar a distinção de J.L. Austin entre actos de fala locutórios, ilocutórios e perlocutórios para demonstrar aquela dicotomia estruturante do seu modelo teórico. Em particular, Habermas pretendia demonstrar que os efeitos perlocutórios, pretendidos mas não explicitados, seriam um sinal da acção estratégica, sendo parasitários dos actos de fala ilocutórios. Neste sentido, a acção comunicativa distinguir-se-ia da acção estratégica, pelo facto de que todos os participantes procuram alcançar os seus objectivos ilocutórios de forma a garantir um acordo, o que permitiria a coordenação consensual dos planos de acção individuais. No entanto, esta proposta sofreu sérias críticas, por ser difícil de demonstrar a separação entre efeitos ilocutórios e perlocutórios. Em resultado desta dificuldade, Habermas reviu, no segundo volume da *Teoria da Acção Comunicativa*, a terminologia utilizada, apesar de insistir que estas concessões terminológicas em nada afectam o argumento original. Esta revisão consistiu num enfraquecimento da relação entre a distinção formal entre actos ilocutórios e actos perlocutórios e a «*distinção em termos de teoria da acção entre efeitos intencionalmente perlocutórios estratégicos e não estratégicos*», o que teve como resultado a seguinte conclusão: «*não se pode continuar a considerar todas as perlocuções como acções estratégicas latentes.*» (Habermas, 1981a: 240)

Mais recentemente, Habermas, em *O Pensamento Pós-Metafísico* (1988), introduziu três tipos distintos de efeitos perlocutórios, defendendo que, ao contrário do que argumentara anteriormente, nem todos os tipos de efeito perlocutório são instâncias para um uso estratégico da linguagem. Dado que este aspecto da pragmática formal habermasiana é essencial para a demonstração do primado da acção comunicativa (e do conseqüente carácter parasitário da acção estratégica, não só no seu modo latente como na sua forma manifesta), pensamos ser importante esclarecer este ponto. Assim, e partindo do pressuposto de que a noção de sucesso ilocutório diz respeito a duas dimensões distintas - o entendimento ou compreensão e a mera aceitação de um acto de fala -, Habermas propõe a distinção entre os seguintes efeitos perlocutórios.

Em primeiro lugar, Habermas identifica um tipo de efeito perlocutório que se refere a todos os objectivos que transcendem o sucesso ilocutório, em ambos os seus

sentidos. O segundo tipo de efeito perlocutório resulta, apenas de forma contingente, daquilo que é dito. Por exemplo, eu *entendo* um pedido para que empreste dinheiro um colega em dificuldades, e aceito fazê-lo; empresto o dinheiro em causa (1º efeito perlocutório), e, ao fazê-lo, estou a dar satisfação à *mulher* do meu colega (2º efeito perlocutório). Não existe qualquer necessidade de esconder este segundo tipo de efeito perlocutório, na medida em que não irá afectar negativamente o curso da acção. O terceiro tipo de efeito perlocutório tem o seu sucesso dependente precisamente de *não* se saber o objectivo do indivíduo que o produz. Neste caso, e recuperando o exemplo anterior, se o meu colega tivesse intenções de utilizar o dinheiro emprestado com fins criminosos, teria que *esconder* essa intenção, caso quisesse garantir o sucesso do seu pedido, pois calculava que se me confessasse as suas verdadeiras intenções, eu poderia recusar-me emprestar-lhe dinheiro. Segundo Habermas, a acção e o uso da linguagem estratégica latente assenta neste terceiro tipo de efeito perlocutório.

Ora, como vimos anteriormente, Habermas deve demonstrar que a acção comunicativa é o tipo de acção básico, para sustentar o seu modelo teórico, e, para fazê-lo, deve demonstrar o carácter derivativo e dependente da acção estratégica. Sucede que, como observa Cooke, este objectivo não é totalmente atingido. Não obstante o facto de Habermas distinguir formas conscientes de formas inconscientes<sup>21</sup> de acção estratégica latente, a verdade é que a demonstração da dependência do modo estratégico da linguagem e da acção face à forma comunicativa exige que não apenas a utilização latentemente estratégica, mas também que o uso manifestamente estratégico da linguagem seja parasitário do modo comunicativo. No entanto, Habermas só parece preocupar-se com um dos tipos de linguagem estratégica, a latente<sup>22</sup>. Isto significa que, e retomando a argumentação aduzida noutra ponto desta secção, Habermas pode ser criticado por não conseguir comprovar inequivocamente o carácter obrigatório dos actos de fala, o que poderá resultar no enfraquecimento da tese de que a acção comunicativa constitui o mecanismo de integração social privilegiado. Por outro lado, o seu próprio conceito de racionalidade comunicativa vê as suas bases colocadas em questão, dado que é suposto expressar um potencial de racionalidade já existente e em acção nos processos de comunicação linguísticos quotidianos.

De modo a observarmos como Habermas tenta responder aos restantes desafios, nomeadamente a necessidade de demonstração que existem três tipos diferentes de pretensão de validade, sempre que falamos no dia-a-dia com o *objectivo*<sup>23</sup> de alcançar um entendimento mútuo, e a necessidade de explicação da forma como estas três dimensões aparecem em cada acto de fala ou proposição, devemos concluir a discussão dos principais argumentos e conceitos teóricos da pragmática formal habermasiana a partir das críticas que Habermas faz às propostas de Searle.

Assim, e em primeiro lugar, Habermas critica a “regra essencial” proposta por Searle por não ser mais do que uma “paráfrase” daquilo que os oradores fazem usualmente quando utilizam actos de fala orientados para a compreensão. Desta forma, a regra essencial de Searle perde todo o seu poder explicativo. A sugestão de Habermas passa por considerar que «o pressuposto essencial para o sucesso de um acto ilocutório consiste em o orador conseguir estabelecer uma relação com o seu ouvinte, de modo a que este confie em si.» (Habermas, 1976: 61) Com base nesta “atitude interpretativa”<sup>24</sup> exposta na própria estrutura do acto de fala, Habermas argumenta que o orador compromete-se em aceitar as consequências da sua acção, bem como em justificar a validade das suas pretensões caso estas sejam questionadas. Este compromisso (ou atitude interpretativa) é definido através das pretensões de validade<sup>25</sup> que correspondem a cada tipo de acto ilocutório e que estão inscritas nas estruturas desses mesmos actos. Para Habermas, tal como a regra essencial para Searle, estas pretensões de validade são *constitutivas* para cada tipo de acto de fala em questão. Habermas analisa as várias pretensões de validade por referência aos diferentes tipos de respostas “sim” ou “não” que uma audiência pode adoptar em relação a elas.

A sua tese é a de que, para além das condições gerais de inteligibilidade ou compreensibilidade, como sejam as regras de construção gramatical, existem precisamente três pretensões de validade que podem ser invocadas em relação a uma proposição: veracidade, justificação normativa, e sinceridade. A prioridade de uma determinada pretensão de validade determina o tipo básico de acto de fala desempenhado. O mesmo é dizer que os actos de fala podem ser classificados de

acordo com o efeito ilocutório que pretendido pelo orador. Desta forma, Habermas considera que podem ser distinguidos actos de fala ilocutórios assertóricos (ou que remetem para a constatação), em que a pretensão de validade constitutiva é a verdade; actos de fala ilocutórios reguladores, em que a justificação normativa é a pretensão de validade característica; e actos de fala ilocutórios expressivos, em que a pretensão de validade essencial é a sinceridade. O sentido de cada um destes tipos básicos de acto de fala é apreendido quer através do que é necessário para se satisfazer as respectivas pretensões de validade, quer através da compreensão das condições sob as quais poderia ser aceite.

Uma outra importante crítica a Searle diz respeito à reformulação proposta por Habermas da sua taxonomia dos tipos básicos de actos de fala. Para este último, a cada tipo de acto de fala corresponde uma possível “relação com o mundo”. Como vimos<sup>26</sup> aquando da discussão do conceito de acção comunicativa, Habermas argumenta que um actor social, ao pretender alcançar um acordo racional discursivo com um outro, está orientado para 1) a dimensão de validade ou “mundo” exterior ou objectivo, para 2) o mundo social das normas intersubjectivas, ou 3) para o mundo interior das experiências subjectivas. Assim, Habermas considera que estas possíveis relações com o mundo estão relacionadas com os três tipos básicos de actos de fala. Aos actos de fala assertóricos, corresponde uma atitude objectivante ou neutral em relação aos factos do mundo exterior; no caso dos actos de fala reguladores, os oradores pretendem alcançar um acordo (ou entendimento mútuo) relativamente ao mundo social (ou intersubjectivo); e no que diz respeito aos actos de fala expressivos, está subjacente uma tentativa de alcançar entendimento mútuo em relação ao mundo subjectivo (ou interior) (Habermas, 1981a).

Finalmente, pode-se argumentar que os actos de fala expressivos, reguladores e assertóricos correspondem a tipos de interacção linguisticamente mediada. Desta forma, os actos de fala expressivos são constitutivos para a acção (comunicativa) dramaturgica; os actos de fala reguladores são constitutivos para a acção regulada por normas, e dado que a argumentação constitui o caso mais especial das discussões, é-nos sugerido que os actos de fala assertóricos possuem uma relevância constitutiva para as discussões. E, deste modo, Habermas chega a uma tipologia de

interacções linguisticamente mediadas, em que estes três tipos de acção - conversação (enquanto argumentação), acção regulada por normas e a acção dramaturgica - surgem como três casos limite da acção comunicativa.

Estamos, neste momento, em condições de verificar, novamente seguindo o raciocínio de Cooke, em que termos é que Habermas conseguiu atingir os objectivos a que se tinha proposto atingir através da pragmática formal. Assim, e em relação ao desafio de demonstrar que existem três pretensões de validade, que são invocadas na interacção discursiva quotidiana, que estão na base da taxonomia habermasiana dos actos de fala, pensamos que este objectivo foi *parcialmente* atingido. De facto, Habermas, bem como alguns dos seus comentadores<sup>27</sup>, considera que esta proposta evita algumas das principais críticas feitas à taxonomia de Searle e que remetiam para insuficiências que colocavam em questão o propósito de Habermas: é o caso da distinção searleana entre actos ilocutórios directivos, comissivos e declarativos que Habermas agrega na categoria de actos de fala reguladores - desta forma, é demonstrada a sua relação comum para com o mundo social das normas; é o caso da categoria habermasiana de actos ilocutórios expressivos, bem mais coerente do que a categoria correspondente na taxonomia de Searle; é, finalmente, o caso da inclusão na proposta habermasiana daquilo que Nicholas Fotion designa por “actos de fala mestres” (como sejam dar uma resposta, levantar uma objecção ou fazer uma conjectura), que não tinham lugar no modelo de Searle, mas que Habermas inclui na categoria dos actos de fala comunicativos ou respeitantes à organização do discurso. Em todo o caso, parece-nos que a tese original de que podem ser distinguidas três categorias de acto de fala, e que cada uma destas corresponde a apenas uma, supostamente fundamental, pretensão de validade enfrenta algumas dificuldades. Na verdade, pensamos que os participantes envolvidos em processos de comunicação quotidiana invocam mais do que apenas três pretensões de validade<sup>28</sup>. Ainda assim, este facto não assume uma importância decisiva dado apenas *reforçar* a terceira pretensão de Habermas. Com efeito, se Habermas pretendia demonstrar a natureza *multidimensional* do conceito de racionalidade comunicativa, de forma a introduzir três “mundos” ou dimensões de validade, pensamos que o facto de poderem existir não apenas três, mas uma pluralidade de pretensões de validade, mais não faz do que reforçar a intenção original de Habermas.

A relação desta análise da linguagem com o nosso fio condutor, o conceito de esfera pública, é muito sugestiva do ponto de vista da estratégia teórica fundamental habermasiana. De facto, e como podemos constatar nesta secção, um importante elemento do paradigma da acção comunicativa, a discutir na secção que se segue, é uma análise à linguagem extremamente abstracta, essencialmente formal, e com claras pretensões de universalidade. A relação deste elemento teórico abstracto e universalista, a pragmática formal, com a noção de esfera pública, que possui evidentes implicações empíricas e um carácter basicamente contingente, é umbilical. Aquilo que constitui, define e é responsável pela reprodução da esfera pública - os processos de comunicação linguística dialógica ou intersubjectiva -, é analisado, através desta pragmática formal, a um nível extremamente abstracto da teoria social: a filosofia da linguagem com pretensões de universalidade.

Por outro lado, esta pragmática formal, juntamente com a teoria da acção comunicativa que sobre ela se funda, constituem os elementos que permitem a Habermas configurar teoricamente o conceito de esfera pública, através de uma ética discursiva (Baynes, 1992). Com efeito, isto pode ser demonstrado, em particular, através do modo como a pragmática formal se relaciona com o tópico da última secção deste capítulo, a ética discursiva, e a forma como esta última está relacionada com o nosso conceito teórico fundamental, a esfera pública. De facto, esta análise à linguagem por parte de Habermas foi desenvolvida em relação directa com a formulação, com Apel, de uma ética discursiva. Como salienta Benhabib, é visível uma evolução de uma preocupação com questões éticas para uma preocupação com questões morais<sup>29</sup>. Em rigor, esta ética discursiva constitui precisamente o elemento teórico que configura mais directamente a noção de esfera pública, pois como afirma Habermas, a concepção de democracia discursivamente centrada

*...confia na mobilização política e utilização da força comunicativa da produção [a solidariedade]. Todavia, e conseqüentemente, tem que ser demonstrado que as questões sociais geradoras de conflito estão abertas à regulação racional (...). Adicionalmente, tem que se explicar por que razão a participação em negociações e argumentações é o meio apropriado para esta formação racional da vontade (...). Com K.-O. Apel, desenvolvi uma abordagem à ética centrada na*

*discussão que concebe troca de argumentos como a forma mais adequada para se resolver questões práctico-morais. Assim, a segunda daquelas questões recebe uma resposta. (...) Nesta perspectiva, a resolução de questões políticas, no que diz respeito ao seu carácter moral, depende da institucionalização de um debate público racional. (Habermas, 1992b: 447, 448)*

É justamente esta ética discursiva, que kantianamente relaciona política e moral, que deriva directamente da análise à linguagem através da pragmática formal e da teoria da competência comunicativa, e que configura teoricamente a actual formulação do conceito de esfera pública que discutiremos na secção que conclui este capítulo. Antes, porém, importa analisar a forma como a esfera pública é conceptualizada no quadro do paradigma da acção e da racionalidade fundado sobre a pragmática formal – a teoria da acção comunicativa.

## 2- A Esfera Pública na Teoria da Acção Comunicativa

*A todas as civilizações fora do Ocidente falta uma química racional.  
Por que motivo o desenvolvimento científico, artístico, político e económico  
não se processou aí no sentido da racionalização que é característica do Ocidente?*  
Max Weber

Habermas argumenta no início do primeiro volume da *Teoria da Acção Comunicativa* (1981)<sup>30</sup> que a filosofia e a teoria social convergem num projecto de reconstrução da racionalidade. A sociologia assume, neste sentido, uma particular importância na medida em que é a única ciência que adopta uma atitude global face aos problemas sociais, a três níveis diferentes: a nível empírico, a nível metodológico e a nível metateórico. O seu propósito nesta grande narrativa sintetizadora do processo de desenvolvimento da teoria social do Ocidente moderno consiste não tanto em definir as fronteiras da sociologia, como Parsons pretendeu em 1937, mas transcendê-las. Como Donald Levine explica, Habermas, procurando encontrar linhas convergentes em autores tão distintos quanto Marx, Durkheim, Mead, Weber, Parsons, Goffman, Gadamer, Chomsky, Freud, Piaget, Husserl, Schütz, Austin e Wittgenstein, conduz a sua narrativa com o objectivo de demonstrar que a teoria social depois de Hegel foi desenvolvida em três direcções. Se as duas primeiras (a que nos leva até Parsons e à sua teoria geral da acção, e a que leva à teoria económica da acção racional) dão origem, no modelo habermasiano, a uma teoria da racionalidade institucionalizada e sistémica, a terceira (que encontramos na teoria da individuação social de Mead e na teoria da consciência colectiva de Durkheim) remete para uma teoria da racionalidade comunicativa<sup>31</sup>. Esta estratégia teórica foi, aliás, anunciada quase uma década antes da publicação desta obra. Com efeito, em 1972, Habermas falava já numa “historiografia com uma intenção sistemática”, referindo-se à influente tese de Robert Merton que preconizava a distinção entre a história das ideias sociológicas e a dimensão sistemática das teorias sociológicas<sup>32</sup>. Aliás, o próprio livro *A Reconstrução do Materialismo Histórico* (1975) pode ser visto como uma materialização desta intenção sistemática de reconstrução teórica aplicada ao caso do marxismo ocidental<sup>33</sup>, e o seu recente *Textos e Contextos* (1992) como uma série de estudos da história intelectual do século XX.

O conceito de racionalidade é definido por Habermas enquanto uma «*disposição de sujeitos capazes de agir e de falar que se expressa através de formas de comportamento para as quais existem bons motivos ou razões.*» (Habermas, 1981a: 22) Isto significa que Habermas concede o primado a uma racionalidade inscrita na prática comunicativa da vida quotidiana que implica, ao contrário da racionalidade cognitiva-instrumental da acção teleológica, em que as noções de manipulação ou adaptação ao ambiente predominam, uma orientação *a priori* no sentido de um conceito mais alargado de racionalidade que remete para a noção de discurso argumentativo. Aliás, racionalidade e argumentação são, no entender de Habermas, conceitos interdependentes e inseparáveis. A racionalidade comunicativa aponta para uma prática argumentativa enquanto um tribunal da razão que possibilita a resolução de desacordos que não podem ser solucionados pelas rotinas comunicativas do dia-a-dia. Isto que sugere, desde logo, que esta relação entre a racionalidade comunicativa e a prática da argumentação traduz, a um nível teórico mais abstracto, a ideia fundamental por detrás da concepção original da esfera pública burguesa - a discussão crítica e racional enquanto mecanismo privilegiado de resolução de conflitos. Ou seja, pretendemos demonstrar que Habermas, em vez de basear a formação da opinião democrática na estrutura institucional da esfera pública, prefere agora baseá-la nas pretensões de validade universalmente implícitas em todos os actos discursivos. A democracia deixa de ser baseada numa realidade historicamente contingente e passa a sê-lo na capacidade transhistórica da comunicação linguística humana.

Em a *Teoria da Acção Comunicativa*, um dos objectivos de Habermas consiste em demonstrar que a crítica que Horkheimer e Adorno fizeram, em *A Dialéctica do Iluminismo* (1944), é não apenas teoricamente pouco produtiva, como é demasiado parcial no seu tratamento da modernidade<sup>34</sup>. O desafio consiste em conceptualizar esta última de forma a que não se caia numa celebração acrítica, nem numa sobrevalorização dos seus custos<sup>35</sup>. O conceito de racionalidade comunicativa refere-se precisamente a esta intenção. É formulado de modo a demonstrar a forma selectiva e desequilibrada como o processo de racionalização societal tem vindo a desenvolver-se nas sociedades modernas e capitalistas. Assim, a teoria da acção comunicativa é, no essencial, uma crítica à hegemonia da *Zweckrationalitat*, uma

concepção de racionalidade dirigida a fins, estratégica e instrumental. Cremos que Jeffrey Alexander tem razão ao considerar que ao fundar a racionalidade crítica na linguagem quotidiana, Habermas consegue não apenas «*transcender a abordagem reducionista e elitista da escola de Frankfurt ortodoxa, mas também (...) ir para além da teoria da racionalização de Weber...*» (Alexander, 1986: 69)<sup>36</sup>

Max Weber analisou o processo de racionalização societal enquanto uma tendência crescente para o predomínio da técnica, do cálculo, da organização e da administração burocrática<sup>37</sup>. A escolha de Weber enquanto a principal influência para discutir o processo de racionalização societal é justificada por Habermas por se tratar da única figura do cânone da sociologia que rompeu com as premissas da filosofia da história e com os pressupostos do evolucionismo e que, ainda assim, pretendeu estudar a modernização da Europa ocidental como o resultado de um processo histórico-universal de racionalização (Habermas, 1981a). Contudo, e malgrado Habermas considerar que a análise weberiana permite reconstruir, de forma mais adequada do que a crítica marxista ao capitalismo, o processo de racionalização societal sofrido pelo Ocidente, não deixa de argumentar que é necessário reformular alguns dos aspectos principais da teorização de Weber. Por um lado, e à semelhança da crítica que desenvolveu a Adorno e Horkheimer, Habermas considera que a teoria da acção weberiana deve ser expandida de forma a incluir ambas as dimensões do processo de racionalização: a que se refere à racionalização instrumental e a que remete para a racionalidade comunicativa. Por outro lado, Habermas defende que, sobretudo no segundo volume da *Teoria da Acção Comunicativa*, uma análise ao processo de racionalização do direito requer a conjugação entre duas perspectivas teóricas: por um lado, uma teoria da acção e, por outro, uma teoria dos sistemas, o que vai ter, como veremos, consequências decisivas para a formulação actual do conceito de esfera pública.

Em suma, Habermas pretende desenvolver um paradigma teórico assente numa noção de racionalidade que compreenda não apenas a dimensão racional-instrumental, tal como Weber ou Adorno e Horkheimer, mas também, e sobretudo, a dimensão racional-comunicativa. Na medida em que Weber conceptualizou o processo de racionalização como a difusão da racionalidade instrumental, foi incapaz

de, na óptica de Habermas, captar o carácter peculiar da modernização capitalista. Mas, ao contrário dos frankfurtianos da primeira geração, Habermas sugere os problemas da modernidade decorrem não da racionalização enquanto tal, mas do desequilíbrio entre as três diferentes dimensões da razão. Estas três dimensões da razão reenviam para a tese habermasiana de que a nossa capacidade para comunicar remete para três diferentes dimensões, com as quais nos relacionamos enquanto falamos. Ao fazermos uso do núcleo de estruturas e regras fundamentais para produzir um discurso inteligível, relacionamo-nos com o *mundo físico* que nos rodeia, com os outros *indivíduos* e com as nossas próprias *intenções e desejos*. Em cada uma destas dimensões partimos de pressupostos relacionados, respectivamente, com a *verdade* daquilo que afirmamos relativamente ao mundo objectivo, com a *legitimidade e adequação* do nosso discurso em relação às normas e valores compartilhados na vida social, e com a *autenticidade* do discurso que proferimos relativamente às nossas intenções e sentimentos.

Ora, é óbvia a possibilidade de estes pressupostos originarem conflitos, cuja resolução pode passar pelo recurso a uma autoridade, à tradição ou à apresentação de argumentos contra e a favor que se encontra na base da ideia de racionalidade. É justamente na possibilidade de se argumentar de forma a atingir-se um reconhecimento intersubjectivo de pretensões de validade susceptíveis de serem criticadas que Habermas vê a solução para se chegar a um entendimento mútuo (*Verständigung*<sup>38</sup>), para se obter um consenso. Na sua opinião, é possível atingir-se um tal acordo em cada uma das três dimensões atrás referidas, por via da argumentação. Estas formas de argumentação não só se desenvolvem num contexto de uma tradição cultural, como se cristalizam em instituições sociais específicas. É através desta relação entre tradições e instituições que o conceito de acção comunicativa ganha aplicabilidade na teoria social.

Por outras palavras, o conceito de racionalidade comunicativa pressupõe três complexos de racionalidade: cognitivo-instrumental (ciência e tecnologia); práctico-moral (direito e moralidade); e estético-prático (arte e erotismo). Estes três complexos de racionalidade são utilizados por Habermas para explorar a possibilidade de existência de condições para um processo de racionalização societal

não-selectivo. De acordo com este modelo, as três esferas de valores culturais devem relacionar-se com os correspondentes sistemas de acção de forma a que 1) seja assegurada a produção e transmissão de conhecimento especializado de acordo com pretensões de validade; 2) por seu turno, e recuperando uma discussão dos anos sessenta<sup>39</sup>, o potencial cognitivo desenvolvido pelos especialistas deve ser transmitido para a prática comunicativa quotidiana; 3) finalmente, as esferas de valores culturais devem ser institucionalizadas de forma equilibrada de modo a evitar a selectividade do processo de racionalização. Este último aspecto é fundamental. Em nosso entender, é o reflexo inequívoco de um dos principais pressupostos em que se baseia o pensamento de Habermas: a *ideia* iluminista de equilíbrio e de harmonia, aqui erigida em *ideal* regulador da organização societal.

A nossa dúvida reside apenas nesta inquestionada passagem de ideia a ideal. Habermas parece sugerir que esta passagem é um dado adquirido, na medida em que não a discute, comparando-a com outras alternativas. Pelo contrário, a ideia de equilíbrio surge-nos enquanto uma forma quasi-natural de exposição teórica, mais implícita do que explícita, mais dada do que discutida. Por que razão é que uma ordem social simétrica e harmonicamente equilibrada deve ser preferida a uma sociedade em que o “equilíbrio” e a “harmonia” (na falta de termos alternativos) resultem precisamente da ausência de simetria? Esta questão não tem resposta porque Habermas nem sequer a coloca. Colocá-la significaria questionar os próprios alicerces do seu pensamento: mas não significaria também reforçá-los?

Habermas desenvolve duas ideias fundamentais quanto aos problemas da linguagem e da comunicação. Por um lado, considera que existem quatro “pretensões de validade” que são implicitamente pressupostas em todos os actos de comunicação linguística. Por outro lado, Habermas afirma que no uso da linguagem está igualmente pressuposta uma situação ideal de discurso (*ideale Sprechsituation*)<sup>40</sup>. Em relação ao primeiro ponto, Habermas argumenta que quando um indivíduo fala com outro, está implicitamente (e, por vezes, explicitamente) a pressupor as seguintes pretensões: 1) Que aquilo que é dito é compreensível, inteligível, ou seja, que existe um “sentido” que é compreendido pelo outro (esta pretensão de validade é considerada como uma condição *a priori* de toda a interacção linguística orientada

para a compreensão na medida em que remete para as condições gerais de inteligibilidade, tais como o respeito pelas regras gramaticais); 2) que o conteúdo proposicional do que é afirmado é verdadeiro (este conteúdo proposicional refere-se às asserções factuais produzidas pelo orador); 3) que aquilo que é dito pelo orador pode ser justificado, isto é, que existe uma base normativa por detrás desse conteúdo proposicional; 4) que o orador é sincero naquilo que está a afirmar, não tendo intenção de enganar o interlocutor (Habermas, 1976). No entanto, e como veremos de seguida, Habermas apenas utiliza as últimas três pretensões de validade quando pretende relacioná-las com os diferentes “mundos” ou realidades, de forma a definir os quatro conceitos básicos de acção humana.

A relação entre estas pretensões de validade e a situação ideal de discurso passa pela noção de verdade. De facto, de acordo com Habermas, por detrás de todos os actos de comunicação linguística encontra-se o pressuposto de que a asserção de verdade (a pretensão de validade paradigmática) encontra-se implícita no que o orador diz. Isto significa que quando afirmamos que algo é verdadeiro queremos dizer que podemos, caso necessário, comprovar aquilo que estamos a dizer através quer da apresentação de provas factuais, quer através de argumentos lógicos. Ou seja, a verdade remete para o consenso futuro resultante deste processo de discussão racional. Por outras palavras, se, por um lado, Habermas pressupõe que em cada acto discursivo é possível atingir-se um consenso racional quanto à validade de cada uma das quatro pretensões, por outro lado, a distinção entre um consenso genuinamente racional e um consenso fundado no costume ou no poder reenvia-nos para um outro pressuposto por detrás de cada acto de comunicação linguística - a possibilidade de um diálogo sem constrangimentos, universalmente acessível e em que vigora unicamente a força do melhor argumento, ou seja, a possibilidade de uma situação ideal de discurso. Em suma, o potencial para uma discussão crítico-racional, antes institucionalizado numa realidade historicamente contingente, a esfera pública clássica burguesa, encontra-se agora inscrita num conceito teórico muito mais abstracto, a acção comunicativa<sup>41</sup>, com a sua promessa de um entendimento mútuo enquanto forma de coordenação da acção social.

De acordo com Habermas, as pretensões de validade associadas à acção comunicativa, a saber, verdade proposicional, justiça normativa e sinceridade subjectiva, remetem para três níveis de realidade ou “mundos”<sup>42</sup>: 1) o mundo objectivo que remete para o conjunto de entidades a propósito das quais é possível referirmo-nos com veracidade; 2) o mundo social que diz respeito a todas as relações interpessoais legitimamente reguladas; 3) o mundo subjectivo que compreende as experiências interiores do orador a que só ele ou ela têm acesso privilegiado<sup>43</sup>. Isto significa que as três pretensões de validade que emergem da acção comunicativa, ao relacionarem-se com três diferentes ordens de realidade, dão origem a também três “relações com o mundo” (*Weltbezüge*), que permitem identificar quatro tipos de acção.

Partindo da distinção fundamental entre trabalho e interacção, entre acção racional instrumental e acção comunicativa, Habermas sugere a seguinte tipologia. Em primeiro lugar, o conceito de acção teleológica ou orientada para fins, que remonta a Aristóteles, e cujo principal elemento é a *decisão* tomada pelos actores ao escolherem entre diferentes cursos de acção alternativos, com o objectivo de atingirem determinados fins, configurada por certas máximas e baseada na interpretação da situação. Em segundo lugar, este modelo de acção teleológica compreende igualmente uma acção estratégica desde que, no cálculo efectuado pelo actor para atingir os seus objectivos, este antecipe as decisões de pelo menos um outro actor, igualmente motivado racionalmente para atingir um determinado fim. Esta acção estratégica, ao remeter para uma perspectiva de maximização da utilidade, constitui o modelo de acção por detrás de abordagens teóricas como a teoria dos jogos ou o decisionismo. Estes dois primeiros conceitos básicos de acção dizem respeito à dimensão racional-instrumental da acção humana (Habermas, 1981a).

Em terceiro lugar, Habermas refere-se ao conceito de acção normativamente regulada, que se refere ao comportamento dos membros de um grupo social que orientam a sua acção de acordo com um conjunto de valores partilhados. Neste tipo de acção, o principal elemento teórico é a noção de “agir segundo normas”, que significa cumprir uma expectativa generalizada de comportamento: as normas, por seu turno, remetem para a noção de um acordo alcançado no seio do grupo social.

Este tipo de acção pode ser encontrado nas obras de Durkheim e de Parsons. Em quarto e último lugar, surge o conceito de acção dramaturgica que remete, não para a acção de um actor solitário ou de um membro de um determinado grupo social, mas para os participantes em interacção constituindo um público uns para os outros. Cada actor utiliza, nestas interacções, uma certa imagem de si próprio que resulta de uma exposição consciente da sua subjectividade. O acesso dos restantes actores a este mundo interior é controlado por cada um dos participantes: assim, a interacção social desenrola-se precisamente através deste processo de regulação mútua do acesso às subjectividades de cada um. Neste conceito básico de acção o principal elemento teórico diz respeito à “apresentação do *self*”, isto é, a estilização da expressão das experiências de cada um orientada para uma audiência. Erving Goffman foi o responsável pela introdução deste modelo de acção na análise sociológica<sup>44</sup>, no seu livro *A Apresentação do Eu na Vida Quotidiana* (1959) (Habermas, 1981a).

Em suma, enquanto que a acção teleológica e a acção estratégica podem ser caracterizadas enquanto conceitos básicos de acção que remetem para relações entre o actor e *um* mundo, nomeadamente o seu mundo objectivo, a acção regulada por normas pressupõe relações entre o actor e *dois* mundos: este mundo objectivo e o mundo social das normas. Por fim, a acção dramaturgica pressupõe igualmente dois mundos: por um lado, envolve uma referência ao mundo *subjectivo* das necessidades e desejos, e, por outro, remete para o mundo *exterior* (mundo social e mundo objectivo). De certa forma, este modelo de acção remete para um tipo de acção estratégica, entre o mundo interior e o mundo exterior. Já no caso da acção comunicativa, e ao contrário dos restantes tipos de acção em que a linguagem é concebida selectivamente<sup>45</sup> e do ponto de vista do cientista social, não apenas nos transporta para a perspectiva do participante como também, ao pretender conjugar «...as tradições da teoria social relacionada com o interaccionismo simbólico de Mead, a concepção de jogos de linguagem de Wittgenstein, a teoria dos actos de fala de Austin, e a hermenêutica de Gadamer, tomam em consideração todas as funções da linguagem.» (Habermas, 1981a: 95)

Como se constata, Habermas enceta uma série de “discussões crítico-rationais” com alguns dos autores ditos clássicos da filosofia e da sociologia numa tentativa de

apreender aquilo que julga útil para as suas próprias reflexões, rejeitando aquilo que considera inadequado ou insuficientemente desenvolvido e articulado. É neste sentido que, em Habermas, as linhas mestras de uma teoria que pretenda conciliar integração social e integração sistémica devem ter em consideração o pensamento de Émile Durkheim<sup>46</sup>, e que George Herbert Mead fornece os elementos essenciais para uma reformulação da teoria da acção em termos de uma teoria da comunicação. Através do diálogo com este último, Habermas demonstra que os processos de individuação e de socialização são faces da mesma moeda, e que os interesses e desejos individuais estão indissociavelmente relacionados com a cultura e com a linguagem: ou seja, através da reformulação da lógica meadeana do “eu” (*self*) e da sociedade, Habermas torna a teoria da comunicação utilizável para a análise sociológica. A ideia de discurso universal, também originariamente desenvolvida por Mead, vai ser reconstruída por Habermas<sup>47</sup> de forma a integrar o *universalismo* das noções éticas de autodeterminação racional com o *particularismo* das noções psicológicas de auto-realização<sup>48</sup>. No entanto, e de modo a completar Mead, que, em seu entender, não concedeu aos aspectos externos e materiais o papel que merecem no desenvolvimento humano, subestimando a importância das condições sociais sobre a acção individual, Habermas recorre a Durkheim e à noção de uma consciência colectiva constitutiva e estruturante da identidade do grupo.

É no desenvolvimento deste raciocínio que Habermas introduz a noção de mundo da vida, de forma a complementar a ideia de acção comunicativa, relacionando-a com o conceito de sociedade, que é definido a dois níveis: mundo da vida e sistema. A distinção entre “sistema” e “integração social” utilizada por Habermas em *Crises de Legitimação* pode ser considerada como a antecedente teórica desta distinção entre “sistema” e “mundo da vida”, na *Teoria da Acção Comunicativa*. Nesta última obra, ao optar por um conceito multidimensional de mundo da vida, Habermas pretende captar a própria multidimensionalidade da acção comunicativa, responsável pela reprodução simbólica daquele. É desta forma que se demonstra que os conceitos de acção comunicativa e de mundo da vida constituem categorias básicas de uma teoria da sociedade, que requiere uma combinação de uma estratégia conceptual que analisa a sociedade enquanto o mundo da vida sócio-cultural de cada grupo social, e de uma outra, que concebe a sociedade como um sistema auto-regulado. Isto é, uma teoria da

sociedade deve, segundo Habermas, conciliar a perspectiva do participante e a perspectiva do observador, o estudo da integração social com o estudo da integração sistémica: enquanto que a perspectiva do mundo da vida pretende captar o carácter essencialmente simbólico da acção social, a perspectiva sistémica propõe-se dar conta das funções cumpridas por essa acção.

Estamos, neste momento, em condições de discutir a opinião de Kenneth Baynes de que é na *Teoria da Acção Comunicativa* que Habermas «*articula as categorias normativas e da teoria social de tal modo que se podem discernir os contornos de uma esfera pública pós-tradicional e clarificar-se a sua importância para uma crítica social normativa.*» (Baynes, 1992: 174) Ou seja, para este comentador, a noção de esfera pública é reformulada no contexto de uma teoria da competência comunicativa de tal forma que a questão que ficou em aberto em 1962 pode agora (começar a) ser respondida. Em nosso entender, Baynes tem razão quando identifica uma nova fase na teorização habermasiana sobre a esfera pública. De facto, Habermas apresenta, a partir desta obra, uma proposta perfeitamente configurada pelo seu actual modelo teórico e suportada pelo seu aparelho conceptual, que pode ser considerada como uma tentativa de resposta às dúvidas de há três décadas. No entanto, a nossa discussão neste capítulo tem precisamente como objectivo debater o papel desempenhado pela noção de esfera pública no processo de evolução teórica de Habermas. Isto significa que iremos *problematizar* justamente aquilo que Baynes assume como ponto de partida - que a actual formulação habermasiana de esfera pública constitui uma variante “*pós-tradicional*”. Para tanto, devemos analisar em detalhe a noção acima introduzida de mundo da vida.

Como tivémos oportunidade de observar<sup>49</sup>, o conceito de “mundo da vida” que Habermas utiliza teve origem na tradição filosófica da fenomenologia. No entanto, ao reconstruir sociologicamente este conceito, Habermas afasta-se da linha sugerida por Husserl e pela tradição fenomenológica. De qualquer forma, e como Seyla Benhabib assinala<sup>50</sup>, existem algumas importantes similitudes entre ambas as formulações, nomeadamente o facto de ambas as formulações remeterem para expectativas, definições e formas de orientação da acção pressupostas, intuitivas e não tematizadas. Em particular, as «*acções sociais ocorrem sempre por referência a*

*um tal horizonte; em cada caso, é apenas um segmento específico e limitado do mundo da vida que é convocado para o contexto relevante da acção.»* (Benhabib, 1986: 238)

Contudo, Habermas rejeita aquilo que considera ser um reducionismo da sociologia hermenêutica, que tende a interpretar o mundo da vida apenas e só em termos culturais, o que resulta numa subavaliação das propriedades estruturais do mundo da vida que, apesar de não terem uma origem cultural, definem, ainda assim, a estrutura institucional em que a cultura é apropriada. Ou seja, enquanto que o conceito fenomenológico de mundo da vida refere-se sobretudo ao processo de reprodução cultural, em Habermas, este mesmo conceito, depois de reconstruído, permite aferir igualmente as dimensões da integração social e da socialização individual. Como observa McCarthy, «*Não é apenas a cultura, mas são também as ordens institucionais e as estruturas da personalidade que devem ser vistas como componentes básicos do mundo da vida.*» (McCarthy, 1983: xxvi)

A relação entre este conceito de mundo da vida e a noção de acção comunicativa é umbilical. A multidimensionalidade do mundo da vida só pode ser adequadamente apreendida através da estrutura da acção comunicativa. O argumento habermasiano pode ser descrito da seguinte forma. A acção comunicativa cumpre três funções: do ponto de vista do entendimento mútuo, serve para transmitir e renovar saberes de carácter cultural; da perspectiva da coordenação da acção, promove a integração social e a manutenção da solidariedade; no que diz respeito à socialização, estimula a formação de identidades pessoais. Subsequentemente, as estruturas simbólicas do mundo da vida reproduzem-se através da continuação do conhecimento, da estabilização da solidariedade grupal e da socialização de actores responsáveis. Finalmente, os componentes estruturais do mundo da vida que correspondem a estes processos de reprodução cultural, integração social e socialização são, respectivamente, a cultura, a sociedade e a personalidade<sup>51</sup>.

Este argumento assenta numa distinção implícita fundamental, a saber, que a acção social pode ser coordenada através de dois mecanismos mutuamente exclusivos (pelo menos, na perspectiva do participante) - o consenso (*Einverständnis*) e a influência

(*Einflußnahme*). Ou seja, um indivíduo que participe em processos quotidianos de comunicação linguística não pode, simultaneamente, pretender alcançar um entendimento com um outro participante e influenciá-lo com vista a atingir um qualquer objectivo racional estratégico. Segundo Habermas, o consenso é o mecanismo fundamental de coordenação social no mundo da vida. Assim, a distinção entre consenso e influência permite-nos apreender o essencial da relação entre acção comunicativa e o mundo da vida sócio-cultural: o uso da linguagem orientado para o entendimento ou consenso constitui o modo primário de coordenação da acção no mundo da vida.

Em suma, podemos identificar as correspondências estruturais que permitem à acção comunicativa não só cumprir as suas funções, como também servir enquanto meio privilegiado da reprodução simbólica do mundo da vida. Assim, a cada um dos três diferentes componentes estruturais do mundo da vida (cultura, sociedade e personalidade), correspondem três processos de reprodução simbólica (reprodução cultural, integração social e socialização), que estão ancorados nos componentes estruturais dos actos de fala (proposicional, ilocutório e expressivo). Finalmente, Habermas faz referência a três possíveis patologias<sup>52</sup> ou manifestações de crises quando os processos de reprodução são perturbados: inspirando-se em Weber, fala em “perda de sentido”<sup>53</sup>, no caso da reprodução cultural; inspirando-se em Durkheim, identifica a “anomia” ou ausência de coesão social como uma perturbação na integração social; inspirando-se em Freud, considera como um sintoma de perturbação na socialização as “psicopatologias” (Habermas, 1981b).

A distinção entre sistema e mundo da vida permite a Habermas distinguir duas dimensões no processo de racionalização societal. Em primeiro lugar, e tal como Weber, Durkheim e Parsons já haviam assinalado, a racionalização é concebida enquanto, por um lado, uma diferenciação de subsistemas em relação ao mundo da vida, bem como entre eles próprios, e, por outro, um aumento da complexidade sistémica. Em segundo lugar, Habermas salienta também o potencial para uma crescente racionalização comunicativa, no contexto do mundo da vida, agora com cada vez mais funções a desempenhar. O essencial desta segunda dimensão do processo de racionalização societal é a abertura dos processos de reprodução

simbólica a um acordo consensual entre indivíduos autónomos à luz de pretensões de validade criticáveis. É neste contexto que Habermas introduz a ideia de racionalização do mundo da vida, que envolve uma hipotética situação ideal, resultante de processos de diferenciação estrutural, em que as tradições culturais são constantemente criticadas e renovadas, em que os regimes políticos necessitam de procedimentos formais de legitimação racional e em que as personalidades individuais são crescentemente autónomas. Numa frase, os três domínios do mundo da vida são cada vez mais alvo de uma reflexão crítica.

Habermas descreve este segundo aspecto da racionalização societal como compreendendo três processos interligados. Em primeiro lugar, Habermas refere-se ao processo de diferenciação estrutural dos componentes básicos do mundo da vida: cultura, sociedade e personalidade. A diferenciação entre cultura e sociedade consiste numa separação gradual das instituições relativamente às mundivisões; a diferenciação entre sociedade e personalidade refere-se às crescentes contingências que afectam o estabelecimento de relações interpessoais; a diferenciação entre cultura e personalidade diz respeito ao facto das tradições culturais dependerem cada vez mais da competência individual para as criticar e inovar.

Em segundo lugar, a separação entre forma e conteúdo acompanha este processo de diferenciação dos componentes estruturais do mundo da vida sócio-cultural. A reprodução simbólica da sociedade, que, tal como no caso do mundo da vida, é garantida através da actividade interpretativa dos actores sociais, baseia-se cada vez mais em 1) normas, valores e tradições culturais crescentemente abstractas e passíveis de serem revistas, 2) em princípios formais e procedimentos institucionalizados da ordem social, 3) e em formas descentralizadas de cognição intelectual, social e moral (Habermas, 1981b; Habermas, 1985; Baynes, 1992).

Em terceiro lugar, a racionalização do mundo da vida está ainda relacionada com uma terceira e última situação. Os processos de reprodução simbólica, a saber, reprodução cultural, integração social e socialização, tornam-se cada vez mais reflexivos e tratados por profissionais especializados: Weber já havia, neste sentido, salientado o tratamento crescentemente profissional que os sistemas de acção cultural

(ciência, direito e arte) usufruem nas sociedades modernas; Mead e Durkheim haviam igualmente identificado as formas discursivas de formação da vontade no contexto dos regimes democráticos; e Durkheim analisou também processos semelhantes ao nível da socialização, nomeadamente no que diz respeito à crescente influência da pedagogia no sistema de ensino (Habermas, 1981b). Em suma, e como Habermas salienta em o *Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), este processo de racionalização do mundo da vida «*significa, simultaneamente, diferenciação e adensamento - adensamento da textura móvel de uma teia de fios intersubjectivos que simultaneamente mantém unidas as partes, diferenciadas cada vez com maior nitidez da cultura, da sociedade e da pessoa.*» (Habermas, 1985: 317) Um processo que ao ser constituído pela trilogia reflexividade, universalismo e individuação permite a Habermas antecipar a configuração teórica da noção de esfera pública. De facto, e tal como veremos na discussão da ética discursiva de Habermas e Apel<sup>54</sup>, esta noção de esfera pública traduz, ao nível mais empírico e no contexto da teoria política habermasiana, a formação discursiva da vontade e da opinião do indivíduo enquanto cidadão e agente linguístico.

Em suma, um mundo da vida racionalizado desta forma «*ganharia uma transparência singular*», na medida em que daria origem a situações em que os actores sociais seriam capazes de distinguir entre «*acções orientadas para o entendimento e orientadas para a consecução de fins tão claramente como atitudes empiricamente motivadas e posições sim/não racionalmente motivadas.*» (Habermas, 1981b: 145) Tal como no caso do pressuposto iluminista do equilíbrio harmonioso e simétrico, já aqui discutido, encontramos-nos novamente perante uma premissa essencial mas pouco ou nada problematizada por Habermas. Em rigor, toda a discussão em torno do processo de racionalização do mundo da vida e da sua promessa de um discurso universal que permite uma situação de “singular transparência” é conduzida com o propósito de discutir toda uma estrutura teórica que *é precedida* por este pressuposto da modernidade - a transparência. É um princípio que acompanha Habermas desde sempre. A noção de esfera pública burguesa foi, em 1962, construída sobre ele. A situação ideal de discurso traduz, em termos de discursividade dialógica presencial, esta mesma ideia de transparência. O conceito de acção comunicativa remete para uma noção de entendimento mútuo que

mais não é do que um ideal de transparência comunicativa linguística. Ocorre-nos uma incómoda questão: O que aconteceria a todo este edifício se se discutissem, de acordo com o seu próprio princípio de crítica racional, todas as suas premissas?

Voltando agora à discussão das principais teses da *Teoria da Acção Comunicativa* e ao papel nelas desempenhado pela esfera pública, podemos constatar que, ironicamente, a racionalização do mundo da vida promove igualmente a complexificação dos sistemas sociais. De facto, o mundo da vida racionalizado garante não apenas uma crescente reflexividade e discussões crítico-rationais como forma privilegiada de apreensão individual da realidade, mas também uma crescente complexidade sistémica cada vez mais difícil de manter apenas através de processos conducentes ao entendimento mútuo. Isto resulta naquilo que Habermas designa por separação entre sistema e mundo da vida, isto é, uma separação entre os mecanismos responsáveis pelo aumento da complexidade sistémica e os mecanismos que garantem a coesão social através do consenso normativo e do acordo intersubjectivo.

Daqui resulta necessariamente um aumento do risco de conflito entre os contextos de acção comunicativa e os contextos de acção instrumental ou estratégica. Um risco potenciado pela limitada capacidade de coordenação social da racionalidade comunicativa, descrita por Habermas como sendo um mecanismo de regulação societal «*arriscado e, ao mesmo tempo, dispendioso, imóvel, limitado na sua capacidade prestativa.*» (Habermas, 1985: 320) Para solucionar este possível desacordo, o mesmo é dizer, para que a linguagem corrente quotidiana seja «*aliviada*» (Habermas, 1985: 320) são desenvolvidos mecanismos - nomeadamente, o dinheiro e o poder administrativo<sup>55</sup> - que neutralizam a necessidade, característica do mundo da vida, de se atingir consensos normativos.

Por outras palavras, este processo de separação entre sistema e mundo da vida remete para o desenvolvimento de subsistemas especializados (como é o caso da política ou da economia) que promovem o afastamento de grandes áreas do conhecimento relativamente à *práxis* comunicativa quotidiana dos leigos, malgrado este conhecimento especializado influenciar as suas vidas de forma decisiva. Estas áreas de conhecimento fecham-se a todos quantos não sejam especialistas qualificados.

Neste sentido, a acção comunicativa fica sob uma enorme pressão, na medida em que a utilização das pretensões de validade complexifica-se em resultado da crescente especialização da linguagem. É assim que surge a necessidade de mecanismos alternativos para a coordenação da acção social: esta já não pode ser assegurada simplesmente através de uma acção dirigida para o entendimento mútuo. O dinheiro e o poder administrativo são os meios que vêm desempenhar esta função nas áreas da burocracia governamental e dos mercados económicos. São eles que fornecem uma solução aos problemas de decisão entre diferentes pretensões de validade, nomeadamente em contextos de grande especialização cognitiva e linguística (Habermas, 1981b; 1985).

É bastante interessante notar nesta argumentação alguns ecos da tese habermasiana da “refeudalização da esfera pública”. De facto, a separação dos elementos sistémicos relativamente ao mundo da vida permite que formas de interacção e redes de sociabilidade cada vez mais complexas se desenvolvam sem o controlo da massa da população. A isto chama Habermas a «*ironia irresistível do processo do Iluminismo.*» (Habermas, 1981b: 155) Em seu entender, a racionalização comunicativa, vivida pelos contextos de acção simbolicamente mediados, permite uma avaliação da complexidade do sistema, que se torna tão hipertrofiado ao ponto de sobrecarregar o mundo da vida com os seus imperativos sistémicos.

É justamente o contraste entre o mundo da vida e os âmbitos da vida social orientados por imperativos funcionais sistémicos que está por detrás da explicação habermasiana da Modernidade, alicerçada no pensamento de Karl Marx e de Max Weber. O recurso a estes dois pais fundadores da sociologia justifica-se na medida em que apesar de ser a partir da reflexão weberiana sobre a racionalização que Habermas desenvolve a tese da “colonização interna do mundo da vida”<sup>56</sup>, isto é, a subversão das esferas socialmente integradas da reprodução simbólica e a sua assimilação a âmbitos formalmente organizados pela acção instrumental, a dinâmica por detrás deste processo apenas pode ser apreendida através da análise marxiana (ainda que seja necessário superar algumas das suas limitações) do carácter dual do trabalho - enquanto acção concreta, o trabalho pertence ao mundo da vida dos trabalhadores; enquanto rendimento abstracto, pertence ao sistema económico.

Noutros termos, a sociedade enquanto sistema, após ter-se separado do mundo da vida, volta a interferir neste último através sobretudo de subsistemas regulados por meios não linguísticos, como o poder ou o dinheiro, que penetram ou “colonizam” os domínios da vida quotidiana cuja *práxis* comunicativa exige uma acção orientada para o entendimento mútuo dos actores em interacção. Mais concretamente, a economia e o aparelho burocrático do Estado destroem os processos comunicativos em áreas como a cultura, a educação ou a socialização. Para além disto, os elementos sociais sistémicos perturbam igualmente elementos essenciais da integração societal, tais como regras normativas e morais, e sistemas de valores como a religião. Todas estas áreas são sujeitas ao controlo dos requisitos funcionais dos subsistemas económico e burocrático. Ou seja, os elementos práticos e morais da acção comunicativa destas áreas são relegados para uma posição secundária, enquanto que valores técnicos e utilitários ganham preponderância. Isto é visível, segundo Habermas, sobretudo nas sociedades modernas capitalistas avançadas do Ocidente em que o consumismo, a acumulação de propriedade e bens materiais, o individualismo competitivo e o objectivo de crescimento económico são as grandes metas sociais a atingir. Nas suas palavras,

*Só assim se asseguram as condições para a colonização do mundo da vida. Quando despojados dos seus véus ideológicos, os imperativos dos subsistemas autónomos aproximam-se do mundo da vida a partir do exterior – tal como senhores coloniais invadindo uma sociedade tribal – e impõem-lhe um processo de assimilação. As perspectivas difusas da cultura local não podem ser suficientemente coordenadas de modo a permitir perceber a relação entre a metrópole e o mercado mundial a partir da periferia. (Habermas, 1981b: 355)*

Como ilustração deste processo de colonização interna do mundo da vida, é examinada a juridicização<sup>57</sup> (*Verrechtlichung*) de algumas esferas de acção comunicativamente estruturadas, de que é exemplo o crescente papel do direito em áreas como a família ou a educação, no caso da Alemanha dos anos oitenta. Como ele próprio escreve, «A expressão “juridicização” refere-se, em termos gerais, à tendência para um aumento da lei formal (ou positiva, escrita) que pode ser observada na sociedade moderna.» (Habermas, 1981b: 357) O interesse desta

problemática para a nossa própria discussão reside no facto de antecipar, em muitos aspectos, as principais preocupações da última obra de Habermas, que analisaremos no quarto capítulo desta tese, embora com uma diferença fundamental. Como veremos adiante, em *Entre Factos e Normas*, Habermas não se refere mais a este processo de juridificação, enquanto um processo de extensão e aprofundamento do papel do direito, num número crescente de esferas de acção. Pelo contrário, em 1981, Habermas considerava que o estudo do processo de desenvolvimento do direito constituía uma das áreas clássicas de investigação sociológica, remetendo para os exemplos de Weber e Durkheim. Em seu entender, esta seria uma área estratégica para se poder analisar o entrecruzamento dos processos de reprodução simbólica e reprodução material da sociedade. Ou seja, poderíamos, através do processo de desenvolvimento do direito, apreender a interacção das duas categorias centrais das sociedades modernas - sistema e mundo da vida.

Em nosso entender, devemos ter bem presente um dos pressupostos a partir do qual Habermas opera em 1981, de forma a podermos comparar os elos teóricos da sua argumentação em 1962, nesta *Teoria da Acção Comunicativa* e, como veremos no último capítulo, no *Entre Factos e Normas* de 1992. Em rigor, pensamos que a premissa da transparência (por oposição à opacidade) permite-nos apreender a estratégia teórica utilizada por Habermas, pelo menos a propósito da relação entre o sistema político e a dimensão informal e periférica da política democrática, em diferentes momentos da sua carreira. Não obstante a configuração teórica ser muito diferente (por exemplo, em 1962, Habermas não recorreu à teoria dos sistemas), a forma como Habermas lida, em 1981, com este seu pressuposto de partida é basicamente semelhante ao modo como o fez vinte anos antes. O sistema político é produtor de opacidade, e ameaça invadir domínios da vida social até agora regulados por uma lógica racional comunicativa, que promove a transparência dos processos de acção. É este o sentido da tese da colonização interna do mundo da vida. Era esta a posição de Habermas em *Teoria da Acção Comunicativa*. Como veremos, a forma como Habermas irá inverter esta sua posição em *Entre Factos e Normas* será iluminada por uma análise ao pressuposto aqui implícito e que sempre o acompanhou - a transparência.

Pensamos que as raízes da actual discussão sobre democracia deliberativa e sociedade civil, no contexto de um novo paradigma de filosofia do direito (dito procedural), se encontram nesta *Teoria da Acção Comunicativa*. Foi aqui que Habermas materializou a “viragem para a linguagem”, iniciada alguns anos antes, e que estabeleceu as bases do seu actual modelo teórico. É neste sentido que podemos interpretar o conceito de esfera pública, tal como é apresentado nesta obra: por um lado, é integrado num modelo teórico onde a comunicação e a linguagem são as traves mestras - e, assim, afasta-se da concepção original; por outro, e como veremos de seguida, mantém as suas características essenciais de forma privilegiada de emancipação democrática - isto é, a distância entre a concepção original e a formulação apresentada em 1981 não diz tanto respeito à formulação do conceito em si, mas sobretudo ao estatuto por si desempenhado no contexto da teoria habermasiana.

De facto, e de acordo com a leitura que Habermas faz do presente, os conflitos que se têm desenvolvido, especialmente durante as últimas décadas, nas sociedades capitalistas avançadas, não o fazem já através de partidos políticos nem podem ser apaziguados através do recurso a compensações materiais conformes ao sistema. O problema é, agora, de uma natureza diferente, requerendo, igualmente, soluções de ordem diversa: se os subsistemas possuem mecanismos para a sua própria expansão<sup>58</sup>, o que pode ser exemplificado pela procura constante por parte do capitalismo de novos mercados, o mundo da vida não possui uma tal característica expansionista no que diz respeito à orientação para o entendimento mútuo. É precisamente neste ponto que Habermas introduz a noção de esfera pública. Para Habermas, o processo de colonização do mundo da vida só pode ser bloqueado caso as esferas de acção especializadas voltem a estar ligadas à esfera pública. Esta condição iria permitir que discussões críticas e racionais tornassem a ser as principais responsáveis pela coordenação da acção nesses contextos de acção, agora colonizados por imperativos sistémicos. Assim, Habermas interpreta a função da esfera pública como sendo essencial para a protecção e recuperação de um mundo da vida que sofre os efeitos de uma colonização que o descaracteriza.

Esta interpretação da função da esfera pública no contexto da colonização do mundo da vida é hábil, a nosso ver, em dois aspectos diferentes. Por um lado, Habermas estava atento ao que se passava não só nas ruas das principais cidades europeias e norte-americanas, como também nos centros de investigação das principais universidades da Europa e dos Estados Unidos: não só tentou interpretar novas formas de protesto<sup>59</sup>, nascidas com os anos sessenta e que ganharam maior visibilidade com o Maio de 68, como também tentou integrar no seu próprio modelo os estudos, então ainda incipientes, de Ronald Inglehart<sup>60</sup> sobre a mudança societal de valores culturais com a, hoje célebre, distinção entre valores materialistas e valores pós-materialistas<sup>61</sup>. Por outro lado, estes dois aspectos parecem poder ser integrados na tese da colonização interna do mundo da vida, na medida em que estes potenciais de protesto dos anos sessenta e setenta surgiram, não em torno do tradicional e oitocentista conflito de classes (valores materialistas), mas «*ao longo de linhas diferentes de conflito – precisamente onde elas deveriam estar caso a tese da colonização do mundo da vida estivesse correcta.*» (Habermas, 1981b: 392) Estas “diferentes linhas” em que as novas conflitualidades sociais se desenvolvem remetem para os chamados valores pós-materialistas, que compreendem uma orientação, não para questões ligadas à segurança económica, militar ou policial (como acontecia no caso da “*old politics*”), mas para questões ligadas genericamente à qualidade de vida, ao ambiente, à defesa dos direitos humanos. Como sugere Habermas, tentando integrar estes “novos movimentos sociais” (NMSs) no seu modelo teórico, estes novos conflitos emergem nos domínios da reprodução cultural, da integração social e da socialização e são desenvolvidos preferencialmente através de formas de protesto não-parlamentares e sub-institucionais.

Ou seja, estas novas formas de conflitualidade social não podem ser resolvidas através de meios como o poder ou o dinheiro porque o que está em jogo é a defesa de antigas formas de vida<sup>62</sup> ou a implantação de formas de vida reformadas: e é em torno da própria gramática (utilizando uma expressão do próprio Habermas) dos modos de existência que estes fenómenos se desenvolvem. Quais são e como se podem detectar tais fenómenos? - Tratam-se de conflitos tão variados e distintos como o movimento antinuclear, o movimento pacifista, o movimento feminista, o fundamentalismo religioso e a proliferação de seitas religiosas, entre muitos outros.

Ora, segundo Habermas, uma tal variedade de novos movimentos sociais apenas pode ser classificada, compreendida e avaliada de forma consistente caso se adopte a perspectiva teórica da “colonização interna do *Lebenswelt*”. De facto, e de modo a aprofundar este ponto, prestemos atenção ao que Habermas respondeu em 1980, numa entrevista, à questão de se os "Verdes" constituiriam uma nova esperança para a RFA:

*Os "verdes" da RFA cometeram um grande erro em organizarem-se como um partido para poder agir ao nível dos Parlamentos (...) Antes de mais, estão paralisados pela sua heterogeneidade. Existem pessoas do campo que defendem as suas terras contra uma auto-estrada ou uma central nuclear; (...) Mas também encontramos entre os "verdes" as feministas, os movimentos da velha direita anti-capitalista (...) [Mas todas as tendências] articulam, com maior ou menor clareza, aquilo que chamo de "colonização do mundo da vida".» (1980: 227)*

Esta passagem é clarificadora vários níveis. Em primeiro lugar, e recuperando a leitura de Kenneth Baynes, para quem a formulação de esfera pública no contexto da obra *Teoria da Acção Comunicativa* constitui uma tentativa, por parte de Habermas, em delinear os contornos de uma “esfera pública pós-tradicional”, pensamos que, ao contrário de Baynes, devemos *problematizar* o pressuposto de que este parte - o pressuposto de que vivemos numa era de mudança societal, em termos dos valores orientadores fundamentais. Na realidade, esta hipótese tem vindo a ser posta em causa não só pelo esgotamento - empiricamente verificado - do potencial de protesto da maioria destes NMSs durante os anos oitenta, mas também por problemas teóricos internos, por um lado, relacionados com a eficácia dos instrumentos de medida utilizados na análise original, e, por outro, ligados à selectividade da natureza ideológica destes mesmos movimentos<sup>63</sup>. Ou seja, ao questionarmos a validade das teses que serviram de pano de fundo às propostas de Habermas em 1981, para além de abrirmos uma possibilidade de crítica a este último, não podemos aceitar a proposta de Baynes que sugere que a resposta à questão que ficou em aberto em 1962 parece passar pelos movimentos de protesto informais que Inglehart, Dalton e Hildebrandt designaram por “*New Politics*”.

Um segundo aspecto sugerido pela passagem acima transcrita que nos merece alguma atenção diz respeito ao processo de evolução interno das teses de Habermas. Na sua opinião, o grande risco que as sociedades de capitalismo tardio enfrentam hoje em dia é o constante ataque à infraestrutura comunicativa da sociedade. A esfera pública surge, neste contexto, como uma forma privilegiada de descompressão (ou “descolonização”) da estrutura simbólica da sociedade. Pressupõe-se, portanto, no quadro das distinções entre formal e informal, entre formação da vontade e formação da opinião, que o “colonizado” não se pode transformar em “colonizador”, que a esfera pública, ancorada no mundo da vida sócio-cultural, não pode assumir funções políticas formais de tomada de decisão. Isto é, pretendemos sugerir que uma das principais dificuldades da proposta de inclusão dos NMSs na tese habermasiana da colonização do mundo da vida consiste em relegar estes para a periferia destituída de poder de decisão. Em suma, a continuidade do seu pensamento é evidente. A tese de que “discussões não podem governar” mantém-se inalterada de 1962 a 1981. O que mudou substancialmente foi o modelo teórico em que esta posição (de sempre) agora se insere. Mas não será demasiado “realista” atribuir um papel de mera influência a uma esfera pública que se assume como a ideia-chave de um ideal democrático radical? Onde fica, afinal, a utopia?

### 3 - Esfera Pública, Moral e Linguagem: O Caso da Ética Discursiva de Habermas e Apel

*Age de tal modo que a máxima da tua vontade  
possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.*  
Immanuel Kant

*Recentemente eu e Karl-Otto Apel começámos a reformular à ética de Kant  
ao fundar as normas morais na comunicação,  
um projecto a que me refiro como “ética discursiva”.*  
Jürgen Habermas

Nesta última secção o nosso objectivo consiste na discussão da teoria moral desenvolvida por Habermas (em conjunto com Karl-Otto Apel<sup>64</sup>), a chamada ética discursiva (*Diskursethik*), a partir de uma tentativa de reformulação da filosofia moral kantiana, com uma dupla intenção. Por um lado, e em termos do panorama contemporâneo da filosofia moral, Habermas pretende recuperar o projecto de Kant contra as críticas dos chamados neo-aristotélicos, neo-hegelianos ou comunitários<sup>65</sup>; por outro lado, e no que diz respeito ao seu próprio modelo teórico, Habermas pretende desenvolver uma teoria moral a partir da teoria da competência comunicativa. Este projecto foi apresentado e discutido sobretudo em duas obras. Numa primeira formulação, a ética discursiva surgiu em *Consciência Moral e Acção Comunicativa* (1983), e, após um aceso debate com outras propostas contemporâneas para uma teoria moral, quer da mesma tradição kantiana, quer da tradição aristotélica-hegeliana, surgiu em 1991, *Justificação e Aplicação*, em que um tipo especificamente ético de formação racional da vontade começou a merecer uma atenção mais especial. Esta deliberação ética sobre questões do tipo “Como devo viver?”, não se reduz nem à consideração imparcial dos interesses de todos os indivíduos (a forma de deliberação mais exigente), nem a uma negociação de compromissos (a modalidade de deliberação mais generalizada). Porém, estas deliberações sobre a “vida boa” não constituem o principal domínio de uma teoria moral; as questões de justiça exigem a adopção de um ponto de vista moral<sup>66</sup>.

Tentaremos, pois, demonstrar, nesta secção, que a recuperação do reconstrutivismo kantiano no contexto da construção de uma teoria moral distintamente *discursiva*, passa pelos princípios da teoria da acção comunicativa e da pragmática formal, por

nós discutidos e analisados nas duas secções precedentes. Uma vez mais, o nosso fio condutor será o conceito de esfera pública. Em rigor, pretendemos demonstrar que a formulação habermasiana de um espaço público, idealmente regulado por uma “situação ideal de discurso”, encontra-se na base desta proposta para uma teoria moral comunicativamente definida. O conceito essencial da ética discursiva mais não é, como veremos, do que um reflexo da imagem de uma esfera pública ao serviço da moral e da política (ou melhor, aos elementos especificamente morais da política).

Existe, em Habermas, uma íntima relação entre uma teorização de cariz evolucionista e a perspectiva teórica da comunicação e da linguagem. Isto significa que a teoria habermasiana da competência comunicativa deve ser interpretada como algo que é passível de ser *aprendido*. Isto é, esta teoria possui um carácter evolucionista na justa medida em que remete para processos de aprendizagem, que, por sua vez, implicam uma certa predisposição moral para aceder à esfera da discussão prática. É neste contexto que surge a ética discursiva, tal como é formulada por Habermas e Apel. O seu propósito consiste em analisar precisamente estes processos de aprendizagem, quer ao nível individual, quer ao nível social<sup>67</sup>. Estes processos de aprendizagem possuem uma dupla natureza. Por um lado, possuem uma dimensão ontogenética ou individual, que remete para a correspondência entre a discussão prática e a competência linguística intersubjectiva pós-convencional. Por outro lado, os processos de aprendizagem que possibilitam a participação em discussões práticas possuem uma dimensão filogenética ou social, que diz respeito ao facto de que os procedimentos de justificação discursiva emergiram numa determinada fase da evolução da espécie humana, a modernidade, e que estes procedimentos foram institucionalizados através do direito moderno, da ciência e do Estado democrático parlamentar.

Concordamos com Cooke, quando esta argumenta que a motivação estratégica teórica imediata por detrás da formulação habermasiana de uma teoria moral remete para o carácter constitutivamente crítico da racionalidade comunicativa. De facto, Habermas tenta comprovar que a noção de razão comunicativa é «*não conformista*» (Cooke, 1994: 150) através do potencial crítico das suposições idealizadas que caracterizam a *práxis* comunicativa quotidiana. Isto é, as pretensões de validade

invocadas nos actos de fala orientados para o entendimento mútuo possuem, de acordo com Habermas, uma capacidade de transcendência dos contextos comunicativos que deriva do pressuposto de uma prática comunicativa quotidiana pós-tradicional, em que as formas pós-convencionais<sup>68</sup> de acção comunicativa se inscrevem. Como vimos na secção anterior, a cada pretensão de validade corresponde um determinado domínio da realidade. Assim, a verdade corresponde ao mundo exterior ou objectivo, a justificação normativa remete para a sociedade, a sinceridade diz respeito ao mundo interior ou subjectivo, e a inteligibilidade reenvia à linguagem. A relação entre este potencial crítico das pretensões de validade e a ética discursiva reside no facto de que Habermas atribui quer às pretensões de verdade, quer às pretensões morais um poder especial – conseguem transcender o contexto em que são proferidas. Este potencial crítico reside na tensão entre a universalidade da noção de acordo racional intersubjectivo e o particularismo do consenso verificado quanto à validade de cada pretensão.

### 3.1 - A Ética Discursiva e a Teoria Moral Kantiana

Em termos genéricos, podemos afirmar que Habermas pretende, com a ética discursiva, atingir dois objectivos primordiais. Por um lado, seguindo Kant, Habermas tenta demonstrar que esta “teoria da justiça” dialogicamente discursiva<sup>69</sup> é capaz de expressar as intuições morais dos agentes sociais. Como ele próprio esclarece, «*intuições morais são intuições que nos ensinam como devemos actuar em situações em que podemos contrariar a extrema vulnerabilidade dos demais por serem respeitosos e atenciosos.*» (Habermas, 1983: 199) Isto significa que a ética discursiva vai conceptualizar intuições morais que remetem para a crescente vulnerabilidade humana que os indivíduos experienciam, no contexto da diferenciação estrutural do mundo da vida (uma das consequências do seu processo de racionalização) que promove uma crescente individuação. Neste contexto, a teoria moral habermasiana propõe-se dar conta não só da inviolabilidade individual (princípio de justiça), assente na igualdade de direitos individuais, mas pretende

também proteger a rede de relações intersubjectivas de reconhecimento mútuo (princípio de solidariedade). Ou seja, a ética discursiva pretende responder à aspiração hegeliana de conjugação das teorias morais do dever (justiça) com as teorias morais do bem (bem comum)<sup>70</sup> a partir de instrumentos kantianos.

Por outro lado, e ao contrário de Kant, Habermas pretende, com a ética discursiva, transcender um conceito puro de justiça de forma a superar a distinção entre o justo e o bom, entre o universal e o particular. Assim, Habermas entende que esta reconstrução do conceito de justiça kantiano passa por nele incluir aqueles aspectos estruturais da “vida boa” que se podem separar da totalidade concreta das formas de vida particulares se forem concebidos como princípios universais de toda a socialização comunicativa. Ou seja, uma filosofia moral deve, apesar de limitar-se à elucidação e justificação do “ponto de vista moral” ou “perspectiva de imparcialidade”, e em vez de invadir o domínio das decisões morais concretas, pressupor uma certa ideia de “vida boa”. Uma moral universalista não pode, portanto, deixar de corresponder às instituições políticas e sociais que configuram os planos de vida individuais.

Como podemos constatar, uma possível abordagem a esta teoria da discussão moral é a sua comparação sistemática com as propostas para uma teoria moral formuladas por Kant. Para tanto, podemos seguir a sugestão do próprio Habermas<sup>71</sup>, que estabelece as principais similaridades e diferenças entre a ética discursiva e a teoria moral kantiana. Como o próprio assinala, *«desejo abordar a natureza geral da filosofia moral kantiana, que possui as seguintes características: é deontológica, cognitivista, formalista e universalista.»* (Habermas, 1983: 196)

No entanto, antes de mais, podemos observar que a principal função da ética discursiva é definir e justificar um “ponto de vista moral” ou “perspectiva de imparcialidade” a partir do qual se podem julgar imparcialmente questões morais ou de justiça. Esta é uma das principais posições partilhadas por Habermas e Kant. De facto, tal como Kant, também Habermas distingue, no contexto da categoria geral das questões práticas, questões morais, pragmáticas e éticas. As questões morais, ou de justiça, são definidas como sendo aquelas que estão internamente relacionadas com a

noção de *acordo universal*<sup>72</sup>, incluindo, por conseguinte, normas que compreendem interesses generalizáveis. Só estas questões possuem um carácter de universalidade, no sentido de invocarem pretensões de validade de carácter universal. As questões pragmáticas remetem para um tipo de questões práticas em que a noção de acordo universal não é aplicável, muito embora seja possível alcançar-se um compromisso justo. Estas questões dizem respeito, portanto, a cálculos racionais quanto à melhor forma de se atingir objectivos contingentes de acordo com certas preferências particulares. As questões éticas, ou de “vida boa”, remetem para questões práticas relacionadas com conflitos de valores, em que a auto-realização de indivíduos ou grupos sociais é debatida por referência a um contexto sócio-cultural específico (Habermas, 1983; Cooke, 1994; McCarthy, 1983).

Este ponto merece uma clarificação. De facto, a posição de Habermas relativamente aos tipos possíveis de questões práticas evoluiu desde a publicação, em 1983, de *Consciência Moral e Acção Comunicativa*. Habermas decidiu, entretanto, rever a sua proposta inicial que apenas contemplava questões práticas de carácter moral e, em *Justificação e Aplicação* (1991), decidiu acrescentar dois tipos adicionais de questões práticas: as questões éticas e as questões pragmáticas. Todos estes tipos de questões práticas estão correlacionados na medida em que todos eles implicam diferentes usos da razão prática. Por outras palavras, a resposta à questão “o que devo fazer?” assume um sentido *pragmático*, *ético*, ou *moral*, de acordo com a forma como a questão é colocada. Em suma, se nos inícios dos anos oitenta, para Habermas a resposta à questão “o que devo fazer?” remetia apenas para um tipo de questão prática - de natureza moral -, agora, a partir da publicação de *Justificação e Aplicação*, Habermas pressupõe uma tripartição das questões práticas, tentando cobrir outros domínios da acção humana, em que a orientação para um consenso universal não constitui a principal motivação. Podemos, agora, passar à discussão dos pontos de contacto entre Habermas e Kant<sup>73</sup>.

Em primeiro lugar, a ética discursiva é uma teoria moral universalista. Isto significa que, recuperando a distinção acima exposta, a ideia de que as discussões práticas morais referem-se implicitamente às noções de “respeito moral universal” e de “reciprocidade igualitária”<sup>74</sup>, para além de se referirem igualmente, e antes de mais, ao conceito de “validade universal”, é teorizada por Habermas, na ética discursiva,

como sendo um princípio de universalização (Habermas, 1983; McCarthy, 1983) ou universalidade (Baynes, 1992): o princípio U. Este princípio, que pode ser interpretado, enquanto uma regra de argumentação que é constitutiva para as discussões práticas, como uma reconstrução intersubjectiva e comunicativa do imperativo categórico kantiano, é definido por Habermas da seguinte forma:

*Todas as normas válidas devem cumprir a seguinte condição: «(U) Todos os afectados podem aceitar as consequências e efeitos secundários que a sua observância geral pode-se antecipar que venha a ter para a satisfação dos interesses de todos (e estas consequências são preferíveis àquelas das conhecidas alternativas possibilidades de regulação). (Habermas, 1983: 65)*

Assim, o universalismo da ética discursiva é garantido pela tentativa, por parte de Habermas, em fazer derivar este princípio dos pressupostos de argumentação quase-transcendentais, no sentido de inevitáveis. Isto significa que sendo a linguagem corrente quotidiana o elemento através do qual a racionalidade comunicativa adquire existência, são as *regras* que regulam os processos intersubjectivos de comunicação linguística que surgem enquanto o potencial de universalidade da ética discursiva. Este carácter de universalidade é, aliás, imprescindível para as pretensões de uma ética discursiva que pretende dar conta de processos de desenvolvimento ontogenéticos e filogenéticos.

A relação entre este processo de derivação do princípio de universalização e a noção de “situação ideal de discurso” (Habermas) ou de “comunidade comunicativa ideal” (Apel) é óbvia. De facto, Habermas argumenta que o princípio U pode ser inferido (monologicamente, note-se) a partir de regras ou condições pragmáticas (os chamados “pressupostos de argumentação”), que, quando consideradas em conjunto, parecem sugerir uma situação ideal de discurso que, por um lado, é realmente assumida sempre que alguém argumenta de forma séria e responsável, e, por outro, funciona enquanto um ideal regulador que pode ser utilizado para criticar as discussões práticas realmente existentes. Estes pressupostos de argumentação pragmaticamente inevitáveis foram sugeridos por Robert Alexy<sup>75</sup>, que as formulou a partir das investigações habermasianas sobre a ética discursiva:

1. Todo o sujeito com competência para falar e agir pode participar numa discussão.

2. a. Todos podem questionar qualquer asserção.

2. b. Todos podem colocar à discussão qualquer asserção.

2. c. Todos podem expressar as suas atitudes, desejos e necessidades.

Nenhum orador pode ser impedido, por coerção externa ou interna, de exercer os direitos acima expostos. (Habermas, 1983: 89)

Em segundo lugar, a ética discursiva é uma teoria moral formalista. Tal como o imperativo categórico kantiano<sup>76</sup>, o princípio U é introduzido por Habermas enquanto um procedimento de teste da validade de normas, não originando quaisquer normas morais substantivas. De facto, enquanto que o princípio U constitui uma regra de argumentação, Habermas introduz um outro princípio - o chamado “princípio da ética discursiva ou da discussão”, também conhecido por “princípio D”<sup>77</sup> - de forma a expressar a ideia fundamental da teoria moral que Kohlberg, ele próprio próximo da tradição filosófica do Pragmatismo norte-americano, foi buscar a Mead e à noção de “colocar-se no papel do outro” (“*ideal role taking*”<sup>78</sup>):

(D) Toda a norma válida deve angariar o acordo de todos os interessados se estes pudessem participar numa discussão prática.» (Habermas, 1983: 121)

A semelhança com a teoria moral kantiana é evidente. Se Kant procurou, nas várias formulações do imperativo categórico, não uma forma de definir normas morais de conduta, mas um modo de testar máximas de acção já existentes (Baynes, 1992), Habermas pretende igualmente, através da ética discursiva, não tanto definir orientações substantivas, como estabelecer um procedimento definido com o intuito de assegurar a imparcialidade dos juízos. Este procedimento constitui, a um tempo, um dos conceitos nucleares da ética discursiva e a essência da esfera pública: trata-se da discussão prática. Em rigor, a ética discursiva pressupõe a existência do mundo social cujo elemento distintivo são normas sócio-culturais, cuja validade é estabelecida, sobretudo em contextos de acção pós-convencionais, através de discussões na esfera pública. É justamente neste sentido que a ética discursiva pode ser descrita enquanto uma teoria moral procedural<sup>79</sup>.

Em terceiro lugar, a ética discursiva é uma teoria moral cognitivista. O “cognitivismo” da ética discursiva pode remeter para duas posições perfeitamente distintas entre si, embora ambas reclamem esta mesma classificação. Assim, e em primeiro lugar, dado que o princípio U é uma regra de argumentação que nos permite alcançar um acordo racional em relação a máximas generalizáveis, a justificação deste princípio demonstra que as questões práticas morais podem ser decididas com base em razões. Isto é, os juízos morais possuem um conteúdo cognitivo e, por conseguinte, representam mais do que meras preferências ou inclinações. Neste primeiro sentido, o cognitivismo da ética discursiva é contrastado com o voluntarismo ou decisionismo ético. Porém, uma outra possível interpretação deste conceito de cognitivismo remete para o seu contraste com a noção de subjectivismo ou relativismo ético. Neste segundo sentido, o cognitivismo das teorias morais de Kant e Habermas poderia ser identificado com a objectividade das normas e juízos morais. A questão é, pois, se existe ou não uma ordem independente de factos morais cuja objectividade, ao distinguir-se do intersubjectivo, permitiria uma análise racional. No entanto, e como salientam Baynes e Cortina, esta segunda interpretação da ideia de cognitivismo não explica de forma adequada a posição partilhada por Kant e Habermas: estes dois autores «*defendem o cognitivismo mas negam que existam factos morais a cuja natureza os nossos juízos devam corresponder.*» (Baynes, 1992: 110) Devemos, portanto, interpretar o cognitivismo da ética discursiva no primeiro dos sentidos acima exposto: a ética discursiva é uma ética cognitivista porque se baseia na possibilidade de se alcançar um consenso racional quanto à validade das normas morais, de modo a assegurar o carácter racional e intersubjectivo das questões de justiça (Cortina, 1999).

Por fim, a ética discursiva é uma teoria moral deontológica. Também neste caso, existem duas diferentes formas de definir o carácter deontológico, por contraste com uma posição teleológica, das teorias morais de Kant e Habermas. Desta forma, por um lado, o contraste entre uma ética deontológica e uma ética teleológica remete para a distinção entre questões de justiça (universais) e questões de “vida boa” (contingentes). Neste caso, o ponto de vista moral ou perspectiva de imparcialidade é definido de forma a não compreender uma concepção específica de “vida boa”, na

medida em que uma tal situação iria, argumentam os autores kantianos (tal como Habermas), contra a defesa do pluralismo ético das sociedades modernas.

Por outro lado, a distinção entre uma perspectiva deontológica e uma outra teleológica diz respeito à distinção kantiana, a que já aludimos, entre imperativos hipotéticos e categóricos. Assim, para Kant, os mandamentos morais não dependem de interesses ou desejos não-rationais. Uma ética deontológica constitui, por conseguinte, uma teoria moral em que as obrigações morais dependem exclusivamente no “Facto da Razão”<sup>80</sup>. Esta distinção kantiana entre imperativos hipotéticos e categóricos tem sido recentemente alvo de discussões no contexto da filosofia moral analítica. A posição de Habermas neste debate aproxima-se de uma defesa da perspectiva kantiana, na medida em que concorda com uma concepção de moralidade que assenta em imperativos independentes de interesses ou desejos irracionais, ou seja, baseada em imperativos categóricos. No entanto, esta aproximação a Kant não o coíbe de criticar este último. Assim, Habermas considera que a defesa kantiana do imperativo categórico não foi a mais adequada, propondo, no contexto da ética discursiva, que o carácter obrigatório ou “de dever” das normas morais passe a ser definido nos termos da sua relação com a acção comunicativa.

Para além desta reformulação do “Facto da Razão” kantiano, Habermas afasta-se de Kant também noutros aspectos. Em primeiro lugar, Habermas recusa a distinção kantiana entre núneno e fenómeno, entre transcendente e empírico. Assim, Habermas pretende reconstruir as noções de razão e de autonomia sem recorrer a essa distinção. Neste sentido, a razão não é mais definida por contraste com as necessidades e interesses dos indivíduos. Pelo contrário, ela é definida proceduralmente, em termos de estrutura de argumentação e de processo de comunicação, sendo a questão que se coloca a de se saber quais as interpretações das necessidades que são mais defensáveis quando submetidas ao processo discursivo (Baynes, 1992). Já no que concerne à autonomia, esta deixa de ser definida pela exclusão dos interesses e desejos irracionais, e passa a ser definida pela capacidade humana de reflexão crítica, racional, e argumentativa sobre os mesmos.

Em segundo lugar, Habermas rejeita a versão kantiana do imperativo categórico por considerá-la monológica. Através da ética discursiva, Habermas opta por definir o princípio de argumentação (U) de forma intersubjectiva ou comunicativa. É muito interessante notar que esta posição, agora teorizada no contexto de uma teoria moral inscrita na teoria da acção comunicativa, pode ser detectada já nos anos sessenta<sup>81</sup>, quando Habermas afirmava que sob as leis morais kantianas «...a interacção dissolve-se em acções de sujeitos solitários e auto-suficientes,(...)», e concluía, dada a distinção de então entre acção comunicativa (interacção) e acção estratégica ou instrumental (trabalho), que «*Sendo assim, a acção moral, no sentido de Kant, apresenta-se mutatis mutandis como um caso especial do que hoje chamamos acção estratégica.*» (Habermas, 1968: 22) A crítica a uma versão monológica da acção em favor de uma versão intersubjectiva é, pois, um traço constitutivo do pensamento habermasiano. Uma vez mais, a continuidade e evolução em Habermas é uma evidência. Neste caso em particular, uma ideia basilar da concepção de esfera pública - a intersubjectividade dos processos comunicativos linguísticos -, assume-se hoje, como ontem, enquanto um elemento chave no seu modelo teórico. E é justamente por esta razão que a secção que se segue é tão importante. Nela discutiremos algumas críticas desenvolvidas contra a teoria moral habermasiana, incluindo uma por nós formulada - até que ponto esta opção de fundo por uma via dialógica e intersubjectiva é mantida ao longo da sua argumentação?

### **3.2 - A Ética Discursiva em Debate: Será o Particularismo da Esfera Pública Compatível com o Universalismo da Ética Discursiva?**

Nesta subsecção, o nosso objectivo consiste em colocar Habermas em discussão com alguns dos mais importantes críticos e comentadores a propósito desta concepção de ética discursiva e das suas consequências para a actual formulação habermasiana da esfera pública. Neste sentido, pensamos ser muito significativa a discussão desenvolvida por Thomas McCarthy em torno da concepção, nuclear para a ética

discursiva, de “discussão prática” ou comunicativamente racional. Para este último, a rejeição por parte de Habermas da distinção kantiana entre númeno e fenómeno não foi totalmente conseguida, o que não deixa de influenciar a noção habermasiana de esfera pública. Mais concretamente, McCarthy pretende discutir *«se a sua [de Habermas] concepção de discussão prática e consenso racional são modelos apropriados para o debate político e para o processo colectivo de tomada de decisão.»* (1992: 52) Ora, o nosso interesse nesta crítica de McCarthy consiste precisamente na sua intenção em demonstrar que a concepção habermasiana de discussão prática é *«demasiado restrito para servir como modelo, ainda que ideal, para a formação racional da vontade e para a tomada colectiva de decisão na esfera pública democrática.»* (1992: 68) Esta interpretação leva-o a propor dois tipos adicionais de resolução de conflitos de interesses, para além dos propostos por Habermas, como vimos, o consenso racionalmente motivado que expressa a razão prática na esfera da justiça e que remete para a aceitação das consequências previsíveis da aplicação de uma norma moral, e a negociação e o compromisso motivados por uma racionalidade do tipo estratégico, e que são considerados por Habermas como constituindo uma espécie de segunda escolha face ao primeiro tipo, o consenso racional.

Os dois tipos de acordo racionalmente motivado propostos por McCarthy dizem respeito, por um lado, a conflitos a propósito do “bem comum”, nos quais os participantes duvidam da possibilidade de se poder atingir um consenso, pretendendo, não obstante, alcançar um compromisso não, como pretende Habermas, entre actores sociais que pretendem apenas maximizar estrategicamente os seus ganhos pessoais, mas, como sugere este comentador, entre *«membros de uma mesma comunidade que desejam viver em conjunto ainda que não concordem quanto ao bem comum.»* (1992: 67) Por outro lado, McCarthy identifica um segundo tipo possível de acordo racional que remete, não para disputas de carácter ético como a anterior (em que os participantes são membros de uma mesma comunidade), mas para questões de cariz moral, relativas a todos os seres humanos, isto do ponto de vista de pelo menos um dos participantes<sup>82</sup>.

E a importância desta proposta de McCarthy é evidente quando se atenta nas suas palavras, referindo-se às alternativas à coerção e à violência que transcendem a binária proposta habermasiana de um compromisso estrategicamente negociado ou de um consenso racional argumentativamente alcançado:

Existem alternativas à concepção habermasiana de discussão prática, nomeadamente «*formas de acordo racional entre pessoas livres e iguais que são motivados por boas razões de formas diferentes daquela delineada pela sua concepção forte de argumentação. Ao procurarem alcançar tais acordos, os cidadãos podem participar em debates públicos com uma variedade de expectativas, das quais a possibilidade de unanimidade é apenas uma entre várias.*» (McCarthy, 1992: 69)

Em nosso entender, e na medida em que esta maior diversidade de tipos de acordo e de expectativas se traduz necessariamente numa também maior diversidade de formas de resolução de conflitos políticos, pensamos que a vantagem desta proposta consiste na apresentação de um modelo de funcionamento interno dessa rede informal de comunicações que é a esfera pública, significativamente mais sensível à própria diversidade de situações vividas na realidade quotidiana, do que a proposta de Habermas. Este tipo de crítica - que remete para o ideal «*de um consenso racional implícito no critério de legitimidade proposto*» (Baynes, 1992: 120) -, para além das implicações avançadas por McCarthy, reenvia-nos para a uma outra objecção: a crítica ao ideal, pretensamente implícito nas propostas habermasianas, de uma sociedade totalmente “transparente”, irrealista e potencialmente totalitária.

Se concordamos com a primeira linha de críticas, o mesmo não acontece com este segundo tipo de objecção. De facto, o ideal regulador construído por Habermas, expresso pela noção de consenso racional, apesar de reflectir uma utopia em que a legitimidade das normas e instituições sociais reside na possibilidade de acordo racional entre todos os potencialmente afectados e num ideal de organização social em que não existe necessidade, por parte do poder político, em esconder nada dos cidadãos (racionalização da dominação política), não pressupõe, de forma alguma, a existência de um conjunto de agentes sociais perfeitamente racionais, culturalmente homogéneos e harmoniosamente organizados em associações voluntárias. Pelo

contrário, a noção de consenso racional parece sugerir a existência de uma diversidade cultural e de um pluralismo social que se afirmam na esfera pública porque os princípios desta última - igualdade de condições de participação, universalidade de condições de acessibilidade, regra do melhor argumento -, assentes precisamente na noção de *consenso racional*, o permitem. Existe ainda uma outra razão que nos impede de subscrever a crítica que à noção habermasiana de consenso racional subjaz um ideal potencialmente totalitário de transparência social. Apesar de, como fizémos referência noutro ponto deste livro<sup>83</sup>, Habermas não discutir este e outros pressupostos perfeitamente basilares para o seu pensamento, pensamos que podemos afirmar que este ideal não deve ser interpretado de forma demasiado concreta (Baynes, 1992). Isto é, não pressupõe que toda e qualquer norma social ou determinação legal receba necessariamente o consentimento consensual de todos quantos possam ser por elas afectados, ainda que potencialmente, para ter a sua legitimidade assegurada.

Numa frase, a concepção habermasiana de consenso racional aponta, não para uma sociedade totalmente transparente e potencialmente totalitária, mas para uma noção ideal de esfera pública, anarquicamente organizada, informalmente instituída e democraticamente actuante. Resta saber se o universalismo pressuposto por esta noção de consenso racional será compatível com o irreduzível particularismo das formas e estilos de vida em conflito na esfera pública. A nosso ver, esta é uma das principais objecções que se podem levantar contra a ética discursiva de Habermas e Apel, em particular, e contra as teorias morais kantianas, em geral. No entanto, a noção de ética discursiva tem sido ainda alvo de outro tipo de críticas. Através destas últimas poderemos assistir, mais uma vez, a um interessante debate público de ideias entre Habermas e os seus críticos, ou melhor, e uma sua *crítica* que lhe tece *críticas* bastante sugestivas. Falamos de Seyla Benhabib e das suas reservas 1) quanto à função a desempenhar pelo princípio U, e 2) quanto à distinção entre público e privado em que se baseia a ética discursiva.

No que diz respeito ao primeiro ponto, Benhabib sugere que o teste de universalização, que se supõe que produza critérios daquilo que é moralmente aceitável, convida-nos a uma experiência mental contrafactual em que entramos em

diálogo com todos aqueles que potencialmente possam vir a ser afectados pelas nossas acções. Mas, explica-nos Benhabib, Habermas incorre no erro de propor uma concepção demasiado consequencialista do princípio U. Mais: Benhabib sugere mesmo que o princípio U é redundante face à premissa básica do princípio da ética discursiva: «“D”, juntamente com as regras de argumentação que governam as discussões, e o conteúdo normativo que sumarizei enquanto os princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária [veja-se a secção anterior], são a meu ver perfeitamente adequados para servirem como o único teste de universalização.» (Benhabib, 1990: 12)

A segunda nota crítica apontada por esta autora remete para o facto de que o modelo discursivo de uma teoria moral assenta num conjunto de distinções binárias - normas vs. valores, interesses generalizáveis vs. necessidades, justiça vs. vida boa -, que parecem corresponder a uma outra série de dicotomias que compreende a oposição entre “assuntos públicos sobre normas” vs. “questões privadas de valores”, interesses públicos vs. necessidades privadas, “assuntos públicos de justiça” vs. “concepções privadas de vida boa”. Isto leva Benhabib a concluir que Habermas, na ética discursiva, «...herda um conjunto de distinções duvidosas da tradição liberal do contrato social que é incongruente com as intenções mais críticas da sua teoria das sociedades de capitalismo tardio.» (Benhabib, 1992b: 89) Após identificar o que julga ser uma contradição insanável no pensamento político habermasiano, Benhabib critica a ética discursiva por ser incapaz de superar estas distinções que

*...serviram para confinar as mulheres e as esferas de actividade tradicionalmente consideradas femininas (...) no domínio privado. Estas questões têm sido frequentemente consideradas como problemas de “vida boa”, de valores, de interesses não generalizáveis. (...) Têm-se mantido pré-reflexivos e inacessíveis à análise discursiva. (Benhabib, 1992b: 90)*

Habermas não deixou esta segunda crítica sem resposta. Para Habermas, esta crítica sofre de uma insanável deficiência de princípio. Em seu entender, Benhabib não pode argumentar que «a distinção lógica entre problemas de justiça e questões de “vida boa” subjaz à distinção sociológica entre esferas públicas e esferas privadas» (Habermas citado in Benhabib, 1992b: 90) - são questões conceptualmente distintas

que devem manter-se analiticamente separadas. Ou seja, Habermas rejeita a sobreposição ou a mera correspondência entre a distinção entre justiça e vida boa e a distinção entre público e privado. Em nosso entender, pensamos que Habermas tem razão em defender, em termos analíticos, a necessidade de não se proceder a uma sobreposição de distinções teoricamente distintas. Em rigor, é possível pensar-se em questões de vida boa que podem ser (e foram) discutidas na esfera pública, e em questões de justiça que foram relegadas para o domínio privado. Acontece que Benhabib tem toda a razão em afirmar que, apesar desta distinção conceptual entre os dois tipos de dicotomia, «*a conjugação das liberdades religiosas e económicas com a liberdade de intimidade sob a rubrica da privacidade*» (Benhabib, 1992b: 92), teve consequências muito significativas.

Em particular, a teoria moral contemporânea, incluindo a ética discursiva de Habermas e Apel, tem sido «*cega face ao género*» (Benhabib, 1992b: 92), isto é, tem subestimado sistematicamente a questão da *diferença*, nomeadamente a questão da diferença de experiências entre os sexos. Assim, a noção de esfera pública, por detrás desta ética discursiva habermasiana, constitui não um mecanismo de emancipação face à dominação (qualquer que seja o seu tipo), mas um mecanismo com a função de perpetuar e legitimar uma forma de discriminação. Aliás, em nosso entender, esta crítica pode ser alargada a outros grupos sociais que não partilhem das condições pretensamente universais e inclusivas pressupostas nos modelos teóricos contemporâneos que se propõem responder à questão kantiana “o que devo fazer?”. Isto é, a ética discursiva habermasiana pode ser acusada de não ter em conta a diferença entre homem e mulher, como pretende Benhabib, como também, argumentamos, de não ter em consideração igualmente outros tópicos de distinção, como sejam o étnico ou o cultural.

No entanto, pensamos que esta crítica deve ser formulada com algum cuidado. Isto porque, como vimos anteriormente<sup>84</sup>, Habermas tem vindo recentemente a redefinir a sua posição quanto à dimensão do domínio da moralidade, e tem, neste contexto, optado por uma posição crítica face às teses liberais que pretendem transformar o domínio privado numa área inacessível à tematização e problematização, por parte da esfera pública. Neste sentido, pensamos que devem ter-se em consideração duas

questões. Por um lado, a esfera pública habermasiana - como, aliás, qualquer teoria sobre o público - assenta numa distinção entre público e privado que, ao longo dos tempos, tem servido para relegar para o «*interior sombrio do lar*» (Arendt, 1958: 38) questões como as relações de poder entre os sexos, coarctando liminarmente qualquer possibilidade de questionamento. Por outro lado, Habermas, ao configurar teoricamente a noção de esfera pública no contexto de uma ética discursiva formal, universal, cognitiva e deontológica, baseada num princípio de argumentação que pressupõe que a iniciativa de tematização recai, em exclusivo, *nos próprios participantes* (e daí a natureza intersubjectiva da racionalidade que lhe subjaz), está, pensamos, a salvaguardar a possibilidade de auto-questionamento daquela distinção que configura a esfera pública.

Uma das nossas dúvidas é, pois, a seguinte: *até onde vai esta possibilidade de auto-questionamento?* Pensamos que não irá tão longe que permita questionar os seus próprios pressupostos: é como que um jogo cujas regras permitem discutir tudo à excepção das próprias regras - não será isto mesmo, discutir as regras do jogo, que, no limite, as autoras feministas acabam por pretender? Uma segunda dúvida diz respeito àquilo que consideramos ser uma flagrante contradição entre os pressupostos e as propostas da teoria moral habermasiana. Referimo-nos concretamente ao facto de Habermas (seguindo Alexy) apresentar uma definição *monológica* das regras formais que expressam intuições, definem uma situação ideal de discurso, e conferem um carácter de universalidade às discussões práticas. Em nosso entender, isto constitui uma insanável insuficiência da ética discursiva. Como pode Habermas pretender conjugar o pressuposto da racionalidade comunicativa, discursivamente *dialógica*, com um conjunto de condições de argumentação definidas, de forma *monológica*, por um observador? Não deveria ter este processo um carácter dialógico, no sentido de serem os próprios participantes a definir estas regras? E, se assim fosse, não seria um processo irremediavelmente contingente, que questionaria, portanto, a pretensão de universalidade da ética discursiva?

## **IV - Direito, Democracia e Esfera Pública: Origens, Evolução e Posição Actual**

### **1 - As Origens da Tese de 1992. Uma Reconceptualização do Conceito de Esfera Pública**

De forma a melhor contextualizarmos as teses defendidas em *Entre Factos e Normas* (1992)<sup>1</sup>, pensamos ser bastante sugestivo analisarmos um texto de Habermas intitulado “*A Nova Opacidade: a Crise do Estado-Providência e o Esgotamento das Energias Utópicas*” (1985a)<sup>2</sup>. Neste texto, um pouco como acontece em *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985b), Habermas começa por discutir a crise da Modernidade em termos do esgotamento das “energias utópicas” que, em dialéctica com o pensamento histórico, haviam definido “os tempos modernos” (Hegel). A sua posição pode ser descrita como a crítica da rejeição da herança da razão Iluminista, tal como defendem os autores neoconservadores e pós-modernistas<sup>3</sup>. É neste sentido que Habermas afirma que

*A estrutura do espírito da época, (...) não se altera; as energias utópicas de forma alguma se retiram da consciência da história. Ao fim chega, pelo contrário, uma determinada utopia que, no passado, se cristalizou em torno do potencial da sociedade do trabalho. (Habermas, 1985a: 117)*

O que Habermas pretende argumentar é que a reacção a uma das principais categorias da estrutura da sociedade burguesa do século XIX e primeira metade do século XX, a noção de “trabalho abstracto”, desenvolveu-se uma “utopia social do trabalho” com o objectivo ideal de constituir uma esfera de produção emancipada relativamente à alienação provocada pelo trabalho «*por conta de outrem, dirigido pelo mercado, explorado capitalisticamente.*» (Habermas 1985a: 117) Com o declínio da estrutura societal que suportava esta categoria de “trabalho abstracto”, esta utopia viu a sua influência diminuir. E é justamente nesta influência decrescente

que Habermas encontra um dos principais motivos inspiradores dos grandes programas de organização social do nosso século: o comunismo soviético, o regimes fascista italiano, nazi alemão e falangista espanhol, e os regimes social-democratas das democracias de massas ocidentais do pós-guerra.

Como sabemos, foi precisamente este último programa de organização social que constituiu e ainda constitui o principal tópico de análise da teoria política e social de Habermas. Com efeito, trata-se de um tema recorrente que o acompanha, pelo menos, desde a publicação de *Crises de Legitimação*, em 1973: a crise do *Welfare State*, sobretudo a partir dos anos setenta, vem questionar o objectivo deste programa de organização social, a complementaridade entre democracia e capitalismo através da acção do Estado. Habermas considera que a crise do Estado-Providência resultou de uma sobrecarga do recurso de regulação societal que lhe subjaz, o poder administrativo. Se o objectivo deste último era o de garantir, simultaneamente, uma maior igualdade de condições de vida dos cidadãos, através da acção redistributiva do Estado, e maiores espaços para a auto-realização individual, relativamente às chamadas “democracias populares”, a verdade é que, como Habermas afirma em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, hoje constatamos que

*Face aos processos de formação da opinião e da vontade numa esfera pública geral - difusos, mas ainda focalizados na globalidade da sociedade - aparece um sistema funcional que se tornou autónomo, que ultrapassa os horizontes do mundo da vida e que se fecha às perspectivas socioglobais e que, por seu turno, só pode percepcionar a sociedade inteira da perspectiva de um sistema global.*  
(Habermas, 1985b: 331)

Considerando o Estado social como um «surto de desenvolvimento do sistema político para o qual não há alternativa visível nas sociedades do nosso género» (Habermas, 1985a: 122), dada a crescente complexidade sistémica das sociedades modernas ocidentais<sup>4</sup>, Habermas defende o seu aprofundamento a um nível superior de reflexão em que o trabalho deixa de ser a referência primordial e é substituído pela comunicação. Como ele diz, dá-se uma autêntica «troca de paradigmas da sociedade do trabalho para a sociedade da comunicação.» (Habermas, 1985a: 127)

As teses que aqui defende são claramente inspiradas nas suas posições apresentadas em a *Teoria da Acção Comunicativa*, embora com uma distinção significativa. É nítida a evolução da forma como Habermas define o conceito de esfera pública, afastando-se da posição de 1981 e aproximando-se da sua actual tese. Em termos societais, Habermas continua a distinguir três recursos de regulação/integração/coordenação societal: o dinheiro, o poder administrativo e a solidariedade. Contudo, em seu entender, a importância relativa destes recursos deve ser alterada: «...a força sócio-integrativa da solidariedade deveria poder afirmar-se contra as forças dos dois outros recursos de regulação.» (Habermas, 1985a: 126) Isto é, a solução para a crise do Estado social passa, na opinião de Habermas, por uma nova relação entre, por um lado, a rede de esferas públicas (note-se a evolução) autónomas, informais e auto-organizadas, e, por outro, os domínios regulados através do dinheiro e do poder administrativo. O que é necessário, como nos diz em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, é uma «nova divisão dos poderes na dimensão da integração social. O poder social-integrativo da solidariedade teria de poder afirmar-se contra os media e regulação sistémico-integrativos que são o dinheiro e o poder.» (Habermas, 1985b: 333)

Em nosso entender, Habermas introduz em 1985, em dois textos distintos, uma substancial reformulação do seu conceito de esfera pública: uma concepção unitária de esfera pública é preterida em favor de uma concepção multiforme, ainda que linguisticamente unida. Habermas fala-nos, assim, de «uma rede altamente diferenciada de esferas públicas locais e supra-regionais, literárias, científicas e políticas, interpartidárias ou específicas de associações, dependentes dos media ou subculturais», em que ocorrem processos discursivos de formação da opinião e da vontade cujo principal objectivo é a difusão do conhecimento e da informação<sup>5</sup>, bem como a sua interpenetração. Desta forma, as fronteiras entre estas múltiplas esferas públicas são, por definição, «permeáveis; cada esfera pública está aberta também a outras esferas públicas.» (Habermas, 1985b: 329) No entanto, isto não significa que esta multiplicidade não seja conceptualizada como uma forma de unidade. Isto é, e nas suas próprias palavras, «Todas as esferas públicas parciais remetem para uma esfera pública abrangente em que a sociedade na sua globalidade forma um saber sobre si mesma.» (Habermas, 1985b: 330) - Habermas relaciona aqui esta esfera

pública global com a noção de consciência colectiva, que apenas conseguiria «alcançar uma grande clareza» (Habermas, 1985b: 329), precisamente no contexto dessa esfera pública abrangente. Nesta articulação entre a noção de esfera pública e de consciência comum ou colectiva encontra-se a temática dos meios de comunicação social.

Isto é sobretudo visível em *O Discurso Filosófico da Modernidade*<sup>6</sup>, onde Habermas pretende argumentar que nas sociedades modernas, em que a racionalização da sociedade enquanto mundo da vida tem como resultado uma diferenciação estrutural dos seus componentes básicos, na crescente profissionalização dos processos de reprodução simbólica, e na separação entre forma e conteúdo que determina que a reprodução simbólica da sociedade seja cada vez mais abstracta, revisível, e descentralizada, as identidades colectivas transformam-se numa realidade mais instável do que concentrada, mais fluida do que definida. Neste contexto, Habermas vê nas modernas tecnologias de informação uma potencial fonte de coesão. A pluralidade de centros de reflexão societal - leia-se as múltiplas esferas públicas - poderia ter nos mass media um instrumento importante para a sua intercomunicação. Numa frase, Habermas, em 1985, atribui aos meios de comunicação social modernos a função de *publicitar* os conteúdos discutidos nas esferas públicas, bem como a de *facultar o acesso* a estas últimas. É nítida a inversão da sua argumentação face às suas posições em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Remetendo para um dos pressupostos iluministas por detrás das propostas de Habermas, a transparência, verificamos que se em 1962, os mass media eram os principais produtores de opacidade<sup>7</sup>, em 1985, são potenciais produtores de transparência. Mas uma questão é o potencial, outra, bem diferente, são os constrangimentos estruturais internos que, como veremos adiante, impedem que os mass media se assumam como os principais promotores e divulgadores dos conteúdos, temas e contributos que emergem da rede, altamente diferenciada e descentralizada, de esferas públicas das sociedades modernas.

Uma rede que se é internamente diferenciada, é linguisticamente unitária. Habermas concebe esta pluralidade de esferas públicas como sendo espontânea e informalmente organizada o que, desde logo, confere-lhe uma maior sensibilidade para detectar

eventuais problemas sociais do que o sistema político burocrático formal. No entanto, esta acrescida capacidade de detecção de questões sociais não se faz sem custos: «*A capacidade de manobra de organizações basistas ficará sempre aquém da sua capacidade de reflexão.*» (Habermas, 1985a: 126) - o mesmo é dizer que “discussões não governam”. À semelhança do que afirma em “A Nova Opacidade”, também em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas introduz a ideia de que a rede de esferas públicas comunicativamente unitária deve desenvolver aquilo que ele designa de «*combinação prudente entre o poder e a auto-limitação inteligente que é requerida para sensibilizar os mecanismos de auto-regulação do Estado e da economia face aos resultados orientados para a formação radical-democrática da vontade.*» (Habermas, 1985b: 334)

Em nossa opinião, a razão que leva Habermas a esta proposta de uma “combinação prudente” entre a capacidade de acção/influência e a capacidade de reflexão/tematização das esferas públicas encontra-se precisamente na natureza destas últimas. Isto significa, por outras palavras, que a evolução da formulação habermasiana da noção de esfera pública acompanha a evolução da sua argumentação ao nível da teoria política e social, configurada, claro está, por um complexo modelo teórico baseado na linguagem e no ideal de comunicação racional dialógica irrestrita, também ele em constante evolução na continuidade. Assim sendo, pensamos ser nítida a relação entre dois elementos da argumentação habermasiana. Por um lado, a definição de esferas públicas autónomas (isto é, independentes do sistema político e das suas necessidades de legitimação), enquanto «*...centros que surgem por geração espontânea dos microdomínios da práxis quotidiana da comunicação muito densa*», que só se transformam em espaços públicos dotados de autonomia, consolidando assim uma intersubjectividade de nível superior, na medida em que «*o potencial do mundo da vida é utilizado para a auto-organização e para uso auto-organizado dos meios de comunicação.*» Por outro lado, a necessidade de que organizações deste tipo não se descaracterizem formalizando-se, ou seja, não atravessem «*a fronteira que vai dar à organização formal autonomizada em sistema.*» (Habermas, 1985b: 333)

## 2 - Da Teoria da Acção Comunicativa a Entre Factos e Normas

Esta secção tem como principal objectivo apresentar e discutir o contexto teórico que configura a última obra de Habermas, *Entre Factos e Normas*, em geral, e a mais recente formulação do conceito de esfera pública, em particular. Neste sentido, iremos, em primeiro lugar, estabelecer um conjunto de articulações entre a formulação do paradigma comunicativo habermasiano, a perspectiva analítica da linguagem e a teoria moral discursiva com a proposta para um novo paradigma do direito, para, de seguida, apresentarmos e discutirmos os traços gerais desta última obra, com um propósito essencial - a discussão da noção de esfera pública, enquanto elemento básico da teoria democrática habermasiana.

Para William Rehg, a obra *Entre Factos e Normas* constitui uma «...*conceptualização sociologicamente informada da lei e dos direitos básicos, uma análise normativa ao império da lei e do Estado constitucional, uma tentativa de conciliar abordagens normativas e empíricas da democracia, e um estudo do contexto social de que a democracia necessita.*» (Rehg, 1996: x) É justamente por estas razões que a nossa própria argumentação assenta, em grande medida, na tentativa de demonstração dos pressupostos de continuidade e de evolução do modelo teórico de Habermas, hoje mais sofisticado e complexo, mas semelhante, no essencial, ao projecto original apresentado há quase quatro décadas atrás. Nesta última obra, são desenvolvidas as implicações de ordem legal, política e institucional do paradigma teórico apresentado em *Teoria da Acção Comunicativa*. O seu próprio título - *Entre Factos e Normas* - pretende traduzir a tensão definidora do direito moderno. Mais precisamente, o seu propósito consiste em traduzir a tensão entre a facticidade do direito, que expressa a sua criação, administração e aplicação através de instituições sociais concretas, como é caso do parlamento e dos tribunais, e a sua validade, entendida enquanto a pretensão da lei em ser universalmente reconhecida. Neste sentido, para Habermas, o direito moderno deve ser entendido enquanto um sistema de regras coercivas e procedimentos impessoais que envolvem igualmente as razões pelas quais os cidadãos as deveriam considerar aceitáveis.

Uma vez mais, a influência do pensamento de Kant é evidente, como podemos, aliás, constatar através do exemplo da noção de legitimidade. De facto, como observa Rehg, Kant baseou a noção de legitimidade dos direitos básicos da autonomia privada<sup>8</sup> no Princípio Universal de Justiça, também conhecido por princípio do direito (*Rechtssprinzip*), e que pode ser interpretado como constituindo o conjunto de condições sob as quais é possível, para um qualquer tópico de natureza moral, universalizar os limites coercivos do comportamento externo de indivíduos que actuam estrategicamente. Assim e segundo Kant, a concepção ‘moral’ da lei consiste no conjunto das condições sob as quais a livre escolha de um indivíduo pode ser conjugada com a livre escolha de um outro de acordo com uma lei universal da liberdade. É nítida a tensão entre o carácter de facticidade e de validade da análise kantiana. Por um lado, os direitos acima descritos por Kant representam factos sociais, pois delimitam as áreas em que os indivíduos podem actuar livremente. Por outro, por estarem relacionados com uma liberdade universalizável, estes direitos remetem para a dimensão da consciência moral dos indivíduos, implicando, pois, uma pretensão de validade. No entanto, no entender de Habermas, esta formulação kantiana da noção de legitimidade pode ser criticada não só por subordinar o direito à moral, mas também por assentar na distinção entre númeno e fenómeno, uma estrutura metafísica hoje considerada implausível. Por outras palavras, o que Habermas critica em Kant é que se, por um lado, a subordinação do direito à moralidade simplifica demasiado a base racional de legitimação, por outro, a invocação de uma razão transcendentalmente unificada pressupõe um consenso anterior às discussões práticas.

De qualquer forma, a influência de Kant sobre o modelo teórico habermasiano é significativa. Em rigor, remonta a Kant a definição do direito enquanto o resultado da tensão entre dois termos em oposição constante, sob o ideal regulador da noção de “consenso racional”. Podemos, deste modo, perceber a influência que Kant desempenha na teoria da acção comunicativa, que pretende situar o carácter idealizado das pretensões de validade em contextos sociais concretos. Noutros termos, Habermas pretende captar a tensão entre facticidade e validade justamente através da utilização da noção kantiana de consenso racional, entretanto despojada da sua natureza monológica, enquanto ideal regulador. É neste sentido que a teoria da

acção comunicativa constitui uma teoria da racionalidade que privilegia uma perspectiva pós-metafísica. E o que significa uma tal concepção de racionalidade pós-metafísica? Por um lado, Habermas tem em consideração a crítica anti-iluminista à razão (Hegel, Nietzsche, Adorno e Horkheimer, Foucault), embora recuse liminarmente abandonar a herança racionalista da modernidade. Neste sentido, o objectivo é superar o objectivismo repressivo contra o qual os críticos da razão desenvolveram os seus esforços. Assim, a racionalidade comunicativamente reconstruída é pós-metafísica. Por outro lado, Habermas insiste numa concepção de racionalidade que seja “não conformista”, no sentido de que recuse o relativismo que, em seu entender, colocaria em questão a sua própria teoria crítica da sociedade. Neste sentido, a racionalidade comunicativa é anti-relativista.

Ou seja, existem duas importantes diferenças entre a estratégia habermasiana de reconstrução da razão e o projecto kantiano que pretende construir as bases do conhecimento transcendental. Em primeiro lugar, a filosofia perde o seu estatuto de ciência fundamental e, subsequentemente, a pretensão de explicar os fundamentos de todo o conhecimento humano, passando a ter de cooperar com outras ciências ditas “reconstrutivistas”, nomeadamente, a sociologia e a psicologia social. Em segundo lugar, estas ciências reconstrutivistas têm um carácter empírico na medida em que o estatuto teórico das suas reconstruções das condições e estruturas gerais e universais é hipotético, isto é, dependente da prova empírica. Desta forma, o conhecimento produzido por estas ciências reconstrutivistas é falibilista, no sentido de ter a sua validade dependente do contexto histórico em que foi produzida: ou seja, as pretensões de validade, no contexto desta perspectiva falibilista, podem ser sempre objecto de uma revisão (Cooke, 1994).

Do nosso ponto de vista, a atenção dispensada por Habermas a esta questão da validade exemplifica algumas das ambições da sua versão de filosofia pós-metafísica, ambições estas que acarreta alguns custos como seja a dificuldade em conjugar uma concepção universalista de validade normativa com o domínio prático da moralidade, da política e do direito. A forma de resolução deste problema passa, no entender de Habermas, por estabelecer uma tensão entre as pretensões normativas da razão e os contextos limitados em que essa razão opera. É entre os factos e as

normas que Habermas procura desenvolver uma concepção filosófica pós-metafísica, embora não relativista. Uma concepção ancorada em instituições concretas como o parlamento e os tribunais, mas sem abandonar os intentos universalistas expressos em *Teoria da Acção Comunicativa*. Nesta última obra, Habermas atribuiu à linguagem um papel essencial na coordenação da vida social, que, como vimos<sup>9</sup>, estaria a ser questionado por uma crescente importância por parte de outros recursos não linguísticos de regulação societal, como o dinheiro e o poder administrativo. Habermas desenvolveu depois uma concepção analítica da linguagem - a pragmática formal -, com a qual pretende superar as análises sintácticas e semânticas do sentido e da gramática, analisando as estruturas gerais que possibilitam a qualquer orador competente entrar em interação linguística, e que implicam mais do que simplesmente saber como construir uma frase de forma gramaticalmente correcta. Isto implica uma tensão entre a facticidade e a validade na medida em que uma qualquer pretensão de validade, definida num qualquer contexto sócio-linguístico, remete, em última análise, para algo transcendente a esse mesmo contexto, pelo menos no que diz respeito às questões práticas de natureza moral.

É neste contexto que Habermas discute a função do direito moderno. Em seu entender, quando se discute a forma e função do direito moderno pretende-se saber «*se o direito moderno é apenas um meio para o exercício do poder administrativo ou político, ou se o direito funciona também como um meio de integração social.*» (Habermas, 1997c: 42) A posição de Habermas aproxima-se mais desta última hipótese, na medida em que o direito moderno parece constituir, em sua opinião, «*um substituto dos outros mecanismos de integração – os mercados e as administrações.*» (Habermas, 1997c: 42) Este tem, assim, a capacidade de coordenar problemas sociais resultantes quer da fragmentação de identidades colectivas provocada pelo pluralismo social, quer das necessidades funcionais de reprodução material que resultam do crescente número de áreas dominadas por uma racionalidade do tipo teleológico ou estratégico. Deste modo, a função do direito moderno consiste em, segundo Habermas, limitar a necessidade de se alcançar um acordo universal apenas e só no que diz respeito às regras gerais que demarcam e regulam os domínios de livre escolha, o que, desde logo, permite antever o carácter dual da natureza daquele. De facto, por um lado, o direito moderno deve promover a existência de uma

estrutura social estável, de forma a permitir a construção das identidades sociais de cada indivíduo (e, neste sentido, Habermas aproxima-se das posições contextualistas dos comunitários), e, por outro, deve, ele próprio, resultar de um processo discursivo que o torne racionalmente aceitável para indivíduos que pretendam alcançar um entendimento mútuo.

Note-se que esta posição de Habermas parte da crítica a dois importantes autores. Por um lado, a crítica a John Rawls, que Habermas considera não prestar suficiente atenção aos aspectos sociológicos do direito moderno, e, por outro, a crítica a Niklas Luhmann, que subestima a dimensão normativa do mesmo. Em suma, a capacidade de integração social evidenciada pelo direito, segundo Habermas, advém do facto de que as normas jurídicas possuem uma funcionalidade significativa, em resultado de uma combinação particular de propriedades de natureza formal, que explica igualmente a sua capacidade de adaptação às exigências das sociedades modernas<sup>10</sup>.

Na discussão sobre a origem da legitimidade da lei, que reenvia à relação entre os direitos humanos e a soberania popular, Habermas começa por afirmar que, ao contrário do que se passa no domínio da moralidade, no caso do direito, a autonomia individual assume uma forma dual de uma autonomia privada e de uma autonomia pública, o mesmo é dizer, a autonomia de cada indivíduo compreende as liberdades do sujeito do direito privado (autonomia privada) e a autonomia política dos cidadãos (autonomia pública). O equilíbrio entre estes dois elementos constitui um problema, até hoje, não resolvido. Neste sentido, são apresentados e criticados aqueles que são considerados os dois paradigmas teóricos dominantes e concorrentes do direito moderno. Por um lado, o paradigma liberal, sempre receoso de maiorias tirânicas e defensor do império da lei como garantia das liberdades negativas, tende a definir o governo legítimo como estando relacionado com a protecção da *autonomia privada*, da liberdade individual, normalmente associada aos direitos humanos. John Locke, Adam Smith, Edmund Burke e John Stuart Mill são alguns dos nomes commumente associados a esta corrente de pensamento. Por outro lado, o paradigma republicano cívico, uma tradição política fundada por figuras como Aristóteles e Cícero, desenvolvida por Maquiavel no quadro do humanismo cívico do Renascimento, e mais tarde, por Rousseau, e que confere a prioridade à *autonomia pública* dos

cidadãos em detrimento das liberdades pré-políticas das pessoas privadas, ou seja, baseia a legitimidade da lei na noção de soberania popular.

Para Habermas, existe uma interdependência entre os direitos humanos e a soberania popular, entre a autonomia privada e a autonomia pública. Isto é, estas duas dimensões da autonomia individual «pressupõem-se mutuamente de modo que nem os direitos humanos, nem a soberania popular podem reclamar a primazia face ao outro.» (Habermas, 1997c: 45) O carácter dual da forma de legitimidade do direito moderno é evidente. Uma lei para ser legítima deve garantir duas coisas. Tentando integrar as duas perspectivas de forma a definir uma terceira via intermédia, Habermas diz-nos que, por um lado, tal como é enfatizado pela perspectiva liberal, a lei deve assegurar a autonomia privada dos indivíduos, de forma a que estas possam atingir os seus objectivos pessoais de acordo com os seus princípios e valores individuais, e, por outro, como é sublinhado pelo republicanismo cívico, a lei deve garantir a autonomia pública dos cidadãos, não só porque assim se assegura a sua conformidade com critérios de racionalidade discursiva, mas também para que a ordem legal possa ser interpretada enquanto o resultado de um processo racional de auto-legislação, por parte dos cidadãos.

Portanto, o que Habermas rejeita é a legitimação da lei apenas e só através quer do respeito moral da mesma, como é defendido pela tradição moderna da lei natural (jusnaturalismo), Kant incluído, quer da reflexão ética acerca da lei, como argumenta o republicanismo cívico, de que Rousseau é um exemplo. A sua proposta pretende superar esta cisão integrando ambos os elementos legitimadores. Uma proposta que passa pela definição de um princípio de discurso (D), que se situa a um nível diferente da distinção entre discussões morais ou éticas, e que é formulado de forma mais geral do que em *Consciência Moral e Acção Comunicativa*<sup>11</sup>:

*D: Só são válidas aquelas normas de acção que todas as pessoas afectadas pudessem aceitar numa discussão racional.* (Habermas, 1983: 107)

Através desta reformulação do princípio D, conceptualmente anterior à distinção entre direito e moral, Habermas pretende evitar os erros do paradigma liberal,

nomeadamente, uma posição moralista do direito, e um conseqüente favorecimento da autonomia privada na forma dos direitos humanos. Mas Habermas pretende igualmente superar a própria distinção entre liberalismo e republicanismo cívico, na medida em que a legitimidade da lei passa a residir na resolução de um teste discursivo que compreende não só discussões éticas ou discussões morais, mas também discussões pragmáticas, nas quais estratégias alternativas para atingir um determinado objectivo são avaliadas. Em suma, a questão da legitimidade da lei reenvia, em última análise, para a asserção de que a relação interna entre a autonomia privada e a autonomia pública pressupõe um conjunto ou sistema de direitos<sup>12</sup>, cuja configuração concreta depende do regime democrático em questão e que tem como função definir as condições gerais necessárias à institucionalização de processos discursivos democráticos, no âmbito do direito e da política. Ou seja, e como esclarece Habermas em *Entre Factos e Normas*,

*O sistema de direitos não pode ser reduzido nem a uma interpretação moral dos direitos humanos, nem a uma interpretação ética da soberania popular, na medida em que a autonomia privada dos cidadãos não pode ser colocada acima da, nem ser subordinada à sua autonomia política. (Habermas, 1992a: 104)*

O Estado é outro elemento fundamental da argumentação habermasiana. Ao introduzir a autoridade estatal, cujo poder é necessário para que se respeite o “sistema de direitos”, Habermas acrescenta uma nova dimensão na tensão entre facticidade e validade, a relação entre poder público e legitimidade da lei. Como observa Rehg, de forma a perceber o âmbito desta relação devemos ter em consideração dois factos: por um lado, o facto de que existe uma interdependência funcional entre lei e poder político<sup>13</sup>, e, por outro, de que o direito público deve ser, ele próprio, legitimado de forma discursiva (Rehg, 1996). Ou seja, devemos conjugar uma análise funcionalista ao poder burocrático e aos procedimentos legais com uma análise à razão pública, que passa necessariamente pelos processos de formação da opinião e da vontade na esfera pública. Desta forma, as discussões públicas, ao promoverem a definição de opiniões e vontades, transcendem o plano normativo dos interesses generalizáveis e inscrevem-se no domínio dos interesses particulares, dos valores culturais e das identidades sociais. As discussões públicas remetem, por

consequente, para as fontes de motivação e vontade dos cidadãos. É assim que Habermas vê nas discussões públicas a origem do poder comunicativo.

A teoria da discussão habermasiana pretende explicar a força geradora de legitimidade através de um procedimento democrático que garante a presunção da aceitabilidade racional dos resultados. Ou seja, as normas jurídicas devem a sua legitimidade a um tipo de reconhecimento fundado num acordo racional. Esta é a ideia expressa pelo princípio D, que pressupõe uma estrutura de comunicação ideal, em que os debates de ideias são concebidos enquanto discussões públicas e inclusivas, que pressupõem direitos de comunicação<sup>14</sup> iguais para todos os participantes, que requerem sinceridade, e que não aceitam qualquer tipo de poder que não a força do melhor argumento. Só esta estrutura de comunicação ideal (ou situação ideal de discurso), segundo Habermas, é capaz de criar um *espaço deliberativo* para a mobilização das melhores contribuições disponíveis sobre os tópicos mais pertinentes. A noção de deliberação, ou seja, de decisão precedida de discussão, assume aqui uma importância crucial, sendo definida de forma multiforme, isto é, de modo a que «*compreenda um largo leque de razões. De acordo com razões empíricas, técnicas, prudenciais, éticas, morais ou jurídicas, distinguiremos diferentes tipos de discussões racionais e de formas correspondentes de comunicação.*» (Habermas, 1997c: 45) Assim, a aceitação racional das normas jurídicas depende essencialmente de deliberações enquanto processos de negociação equitativos. Desta forma, a noção habermasiana de deliberação remete para uma concepção procedural de legitimação, segundo a qual esta última depende de uma apropriada institucionalização jurídica das formas de discussão racional e de negociação equitativa que fundamenta o pressuposto de aceitabilidade racional dos resultados.

A relação entre as fontes discursivas informais da democracia, como as associações voluntárias que constituem a esfera pública, e as instituições de tomada de decisão formal, como os tribunais e o parlamento, ambas necessárias para o estabelecimento e manutenção do império da lei em sociedades pluralistas, é um ponto importante na argumentação habermasiana. De facto, por um lado, o Estado de direito representa um conjunto de instituições legais e mecanismos políticos responsáveis pela

conversão do poder comunicativo em actividade administrativa, eficaz e legítima. Neste sentido, o direito moderno, no contexto da administração pública, constitui «o meio de transformar o poder comunicativo em poder administrativo.» (Habermas, 1992a: 169) Por outro lado, Habermas situa a noção de soberania popular, não num conceito de “povo”, uma noção demasiado concreta para as circunstâncias actuais, mas na ideia de «liberdade de comunicação dos cidadãos, que se supõe que conduza ao uso público da razão.» (1997c: 46)<sup>15</sup> Isto remete-nos para as fontes discursivas informais da democracia na medida em que esta noção de soberania procedural traduz-se, em termos sociais, na capacidade de percepção dos problemas pertinentes à escala de toda a sociedade quer por parte dos actores colectivos da sociedade civil que sejam suficientemente autónomos, quer de uma esfera pública suficientemente sensível e inclusiva. A esta capacidade de percepção, estas instâncias informais democráticas deveriam acrescentar uma capacidade de mutação destes problemas em questões públicas e, assim, estimular e propagar a influência da opinião pública. A distância que separa esta concepção de uso público da razão, ancorada nas discussões públicas entre pessoas privadas que constituem o sistema nervoso da esfera pública política, da perspectiva de Rawls é assinalável. Com efeito, para este último o uso público da razão não só está limitado a discussões sobre assuntos políticos fundamentais, como sejam questões de natureza constitucional ou de justiça básica, como os participantes nestas discussões não podem argumentar usando razões de uma concepção particular do bem<sup>16</sup>. Apesar de partilharem a mesma filiação kantiana, as teorias morais de Habermas e Rawls distinguem-se sobretudo no que diz respeito à função das respectivas formulações da esfera pública política, muito mais republicana e democrática no primeiro do que no segundo, ainda influenciado pelo cepticismo liberal quanto à possibilidade de deliberação racional por parte da opinião pública.

Habermas, nos sétimo e oitavo capítulos de *Entre Factos e Normas*, analisa a tensão *externa* entre factos e normas, recorrendo, uma vez mais, a uma perspectiva teórica dualista. Para responder às insuficiências das duas grandes correntes de explicação sociológica do direito e da política, o liberalismo e o republicanismo cívico, é desenvolvido um conceito proceduralista de democracia que pensa poder permitir-lhe não só analisar a influência das forças sociais sobre o Estado de direito, como

também enfatizar a relevância empírica dos ideais democráticos deliberativos. De acordo com esta perspectiva proceduralista, o Estado é o único actor político com capacidade de acção efectiva, dotado de poder de tomada de decisão. No entanto, esta capacidade de actuar politicamente tem a sua legitimidade dependente do carácter discursivo que os procedimentos de tomada de decisão formal assumam. Noutros termos, para que a acção política do Estado seja investida de uma legitimidade democrática/discursiva é necessário que não só o sistema político não constitua um subsistema social independente, livre do controlo democrático dos cidadãos, como também não deve, pelo contrário, estar numa situação de dependência de interesses particulares que escapam ao processo democrático de legitimação discursiva. De igual forma, a esfera pública não deve ser “subvertida pelo poder”, quer das grandes organizações políticas e económicas, quer dos meios de comunicação social. É justamente este o tópico das duas restantes secções.

### **3 - A Esfera Pública no Contexto da Democracia Deliberativa**

*A regra da maioria, apenas enquanto regra da maioria, é tão tola quanto o que os seus críticos a acusam de ser.*

John Dewey

A concepção habermasiana de política democrática deliberativa baseia-se num modelo teórico dual, relacionado não apenas com a formação da vontade, institucionalizada no “complexo parlamentar”<sup>17</sup>, mas também com uma noção de esfera pública que reenvia a um conjunto espontaneamente gerado de arenas políticas informais, dialogicamente discursivas e democráticas e o próprio contexto cultural e base social respectivos. Democracia deliberativa é um conceito que remete, em Habermas, para uma tensão definidora: uma oposição binária entre o plano formal e institucionalizado da democracia e os domínios informais e anárquicos de formação da opinião. Habermas é muito claro neste ponto fundamental da teoria política democrática:

*Uma prática deliberativa de auto-legislação só se pode desenvolver na interação entre, por um lado, uma formação da vontade parlamentar institucionalizada em procedimentos legais e programada para alcançar decisões e, por outro, uma formação da opinião política através de canais de comunicação política. (Habermas, 1992a: 275)*

Esta noção de política democrática deliberativa assenta sobre a teoria da discussão, cujo ideal regulador é um modelo de prática discursiva dialógica, face-a-face e orientada para o entendimento mútuo através exclusivamente da força do melhor argumento. Este modelo de comunicação tem por objectivo descrever e interpretar, por um lado, a inscrição do indivíduo num contexto intersubjectivo concreto e, por outro, a referência a uma audiência idealmente universal que incentiva os participantes a adoptar posições “sim” ou “não”, que transcendem os jogos de linguagem contingentes e as formas de vida particulares em que foram socializados.

De acordo com Habermas, as investigações empíricas que concebem a política como um domínio em que imperam jogos de poder e analisam-na quer em termos de

interacções estratégicas reguladas por interesses, quer em termos sistémicos, cometem um erro essencial. Pretendem separar ideal e real, teoria e prática, normas e factos. Em seu entender, esta separação não faz sentido dado que constituem termos de uma mesma oposição definidora<sup>18</sup>. Neste sentido, aquilo que Habermas designa por «*sociologia reconstrutiva da democracia*», constrói o seu aparelho conceptual a partir de «*partículas e fragmentos de uma “razão existente” já incorporada nas práticas políticas, não obstante a distorção que estas apresentem.*» (Habermas, 1992a: 287) A premissa em que assenta esta perspectiva é a de que a análise a um sistema político organizado num Estado de direito, mesmo a nível empírico, não pode deixar de referir-se à dimensão de validade da lei e à força legitimadora da génese democrática do direito. A relação entre o empírico e o normativo deve estar sempre presente em qualquer análise à democracia, não enquanto planos que devem ser analiticamente separados, mas como duas faces da mesma moeda.

O argumento habermasiano é desenvolvido em torno da tentativa de análise comparada de uma polaridade teórica - republicanismo cívico vs. liberalismo -, em relação à qual a sua própria posição vai sendo definida, enquanto uma terceira via superadora, porque reconciliadora. De qualquer forma, e antes de discutirmos os méritos e dificuldades desta estratégia teórica, devemos analisar a forma como Habermas a desenvolve. Deste modo, o nosso autor diz-nos algo fundamental para entendermos as suas subseqüentes argumentações: «*As nossas reflexões sob o ponto de vista do direito revelaram que o elemento central do processo democrático reside no procedimento da política deliberativa.*» (Habermas, 1992a: 296) Daí a expressão “democracia procedural”, que remete para uma interpretação da vida política que difere tanto da perspectiva liberal do Estado enquanto garante de uma sociedade regulada pelo mecanismo do mercado e pelas liberdades privadas, e que concebe o processo democrático como o resultado de compromissos entre interesses privados concorrentes, o que implica que as regras deste processo político sejam responsáveis pela sua transparência e honestidade e sejam justificadas através dos direitos individuais básicos, como da concepção republicana de uma comunidade ética institucionalizada no Estado, em que a deliberação democrática assenta num contexto cultural que garante uma certa comunhão de valores.

A estratégia de Habermas consiste em polarizar estas duas posições teóricas por si definidas, para, em seguida, construir uma síntese a partir de alguns elementos de cada posição. Por outras palavras, Habermas argumenta que a razão prática - entenda-se razão prática comunicativamente reconstruída<sup>19</sup> - não reside nem nos direitos humanos, tal como é defendido pelas teses liberais, nem na noção de soberania popular, enquanto a substância ética de uma determinada comunidade política, tal como o republicanismo cívico sugere. Pelo contrário, a razão prática reconstruída remete para «*as regras das discussões e para as formas de argumentação cujo conteúdo normativo decorre da base de validade da acção orientada para o entendimento.*» (Habermas, 1992a: 297)

Introduzindo a problemática da dicotomia entre Estado e sociedade, Habermas distingue novamente duas diferentes concepções teóricas, cuja oposição define, em seu entender, os termos desta discussão. Assim, por um lado, a concepção liberal possui conotações normativas relativamente fracas na medida em que remete para um entendimento da política centrado no Estado, ficando a formação da vontade democrática a cargo de cidadãos apenas preocupados com os seus interesses particulares, e, por outro, a concepção republicana onde a dimensão normativa é muito mais evidente uma vez que, interpretando a sociedade enquanto uma entidade originalmente prática, a democracia diz respeito à auto-organização política da sociedade. Este aspecto da concepção republicana do processo democrático é partilhada pela teoria da discussão habermasiana, ainda que esta integre uma outra noção defendida pelo paradigma liberal, a primacialidade do império da lei. Deste modo, Habermas entende que uma política deliberativa bem sucedida depende, ao contrário do pretendido pelas posições cívico-republicanas, não de uma comunidade de cidadãos colectivamente empenhados, mas da institucionalização dos respectivos procedimentos e condições de comunicação, bem como da relação entre os processos deliberativos institucionalizados e as opiniões públicas informalmente organizadas.

Desta forma, a teoria da discussão habermasiana pressupõe uma rede de processos comunicativos, tanto dentro como fora do complexo parlamentar e dos seus corpos deliberativos, que sustenta a existência de palcos dialogicamente discursivos em que ocorre a formação da vontade e da opinião democráticas. A noção de que a

comunicação via linguagem origina e legítima práticas democráticas é, pensamos, aqui evidente. Em rigor, é precisamente o fluxo de comunicação que evolui desde o plano da formação da opinião pública, através de discussões racionais orientadas para o entendimento mútuo, passando pelas eleições democráticas, reguladas por procedimentos que garantem a sua validade e legitimidade democráticas, até ao nível das decisões políticas em forma de lei, que assegura que a “influência” (Parsons) e o poder comunicativo sejam convertidos em poder administrativo, através, justamente, do direito.

Neste contexto, Habermas concebe o sistema político de forma diferente da proposta por Niklas Luhmann, uma das suas principais influências na actual formulação habermasiana do conceito de esfera pública. De facto, não obstante rejeitar muito do contributo luhmanniano não deixa, no entanto, de o considerar um importante oponente. Neste sentido, compreende-se a opção de recorrer à teoria dos sistemas para explicar determinados pontos da própria *Teoria da Acção Comunicativa*, nomeadamente o processo de racionalização do direito que, como vimos, constitui o principal tema do segundo volume dessa obra. Assim, por um lado, Habermas acusa Luhmann de incorrer numa «*fraqueza metodológica de um funcionalismo sistémico absolutizado*» (1981b: 312), na medida em que um mundo totalmente burocratizado é aceite como um facto adquirido. Porém, por outro lado, não deixa de defender a necessidade de, no contexto de uma teoria da competência comunicativa influenciada por Durkheim e Mead e de uma distinção entre sistema e mundo da vida em larga medida tributária do estrutural-funcionalismo parsoniano, se passar de uma teoria da acção a uma análise aos subsistemas de acção racional teleológica de forma a «*ter em conta os efeitos laterais patológicos de uma estrutura de classes que não pode ser captada apenas através de uma teoria da acção.*» (Habermas, 1981b: 303) Devemos, em todo o caso, registar a crítica que Hans Joas tece a este argumento. Para este último, a passagem de uma teoria da acção a uma teoria funcionalista dos sistemas, sob o pretexto da primeira não explicar os efeitos inesperados da acção, não faz qualquer sentido uma vez que existem vários exemplos de teorias da acção justamente criadas a partir desse pressuposto<sup>20</sup>.

No caso específico da noção de sistema político, e de acordo com a teoria dos sistemas na versão luhmanniana, a relação entre aquele e a opinião pública<sup>21</sup> é bastante próxima, na medida em que esta constitui para o domínio político «*um dos mais importantes sensores cuja observação substitui a observação directa do ambiente.*» (Luhmann, 1992: 85) Isto significa que o sistema político, enquanto um “sistema social”, utiliza a opinião pública para observar-se a si mesmo. De acordo com Luhmann, a opinião pública «*não serve para estabelecer contactos externos. Serve a clausura auto-referencial do sistema político, o círculo fechado da política.*» (Luhmann, 1992: 87), o que constitui uma proposta inaceitável aos olhos de Habermas, para quem, todos os sistemas sociais - política incluída - interagem com os restantes. A sociedade é, assim, constituída por um conjunto alargado de subsistemas especializados de natureza diversa, mas linguisticamente unidos. O sistema político habermasiano, ao contrário do sistema político *fechado* proposto por Luhmann, é um sistema *aberto* a influências de outros sistemas sociais. Em rigor, e como escreve Habermas, o sistema político deve ser entendido como um subsistema especializado em tomar decisões colectivas, enquanto que a esfera pública constitui uma extensa rede de «*sensores que reagem à pressão de problemas sociais e estimulam opiniões influentes*» (1992a: 300), o que implica que a opinião pública, resultante das estruturas comunicativas desta última, detém (apenas) um poder de influência sobre a administração burocrática do Estado.

Ora, e recuperando a nossa hipótese de que os pressupostos teóricos com que Habermas opera constituem elementos fundamentais para uma análise crítica à sua estratégia teórica, pensamos que é nítida a inversão da tese da colonização interna do mundo da vida, apresentada em *Teoria da Acção Comunicativa*. De facto, se em 1981, o sistema político era concebido enquanto um produtor de opacidade que invadia ou “colonizava” os domínios da vida social comunicativamente regulados, em 1992, opta-se por inverter o sentido deste processo. O sistema político é, agora, concebido como podendo ser indirectamente influenciado por um mundo da vida e uma esfera pública produtoras de transparência (poder comunicativo). Ou seja,

**1981 - Tese da Colonização Interna do Mundo da Vida (ex. Juridificação):**

Sistema (político)=> (coloniza) => Mundo da Vida

**Pressupostos:**

(Produtor de Opacidade)	(Transparência desaparece)
-------------------------	----------------------------

<b>1992 - Relação entre a Esfera Pública e o Sistema Político:</b>				
Sistema político	<=	(influencia)	<=	Mundo da Vida (esfera pública)
<b>Pressupostos:</b>				
	(Opacidade desaparece)			(Produtor de Transparência)

Uma das principais influências por detrás desta proposta de uma política democrática deliberativa, por parte de Habermas, foi o pensamento de John Dewey. De facto, foi este último que, em *The Public and Its Problems* (1954), argumentou que a regra da maioria, enquanto mera regra da maioria, não tem grande significado. O que é realmente importante, para Dewey como para Habermas, são os meios, é a forma, são os procedimentos através dos quais a maioria se torna maioria. Segundo esta perspectiva, a essência normativa e legitimadora da regra da maioria democrática encontra-se nos debates que a configuram e que são igualmente responsáveis pela *modificação* das opiniões de forma a que, por exemplo, os contributos das minorias sejam respeitados. Ora, e na medida em que a política democrática deliberativa «assegura a sua legitimidade através da estrutura discursiva da formação da opinião e da vontade», que consegue desempenhar uma função de integração social porque os cidadãos esperam que os seus resultados tenham uma qualidade razoável<sup>22</sup>, Habermas defende aquela que, em nosso entender, constitui a sua principal tese empírico-metodológica: «Portanto, o nível discursivo dos debates públicos constitui a variável mais importante.» (Habermas, 1992a: 304)

Analisando, agora, com maior pormenor o conceito habermasiano de “política deliberativa”, que tem em Joshua Cohen uma das suas principais influências<sup>23</sup>, podemos salientar que o procedimento formal de tomada de decisão política - e que confere legitimidade a todas as decisões proceduralmente correctas - pode ser caracterizado através dos seguintes postulados: 1) os processos de deliberação assumem uma forma argumentativa, isto é, são caracterizados pelo intercâmbio regulado de informações e argumentos entre as partes em discussão; 2) destes processos de deliberação ninguém pode ser excluído legitimamente, para o que

contribui o seu carácter público ou transparente; 3) estas deliberações são, portanto, livres de quaisquer coerções externas dado que os participantes respondem apenas perante os pressupostos de comunicação e regras de argumentação; de igual forma, 4) estas deliberações não permitem a existência de qualquer coerção interna que comprometa a igualdade dos participantes, que se traduz na capacidade de todos poderem ser ouvidos, introduzir temas de debate, produzir contribuições próprias e criticar propostas de terceiros. A única coerção interna é a força do melhor argumento.

O carácter político destes processos deliberativos é salientado por Habermas através de algumas condições complementares, novamente tributárias do pensamento de Cohen. Em termos genéricos, e comprovando o carácter cognitivista desta proposta, verifica-se que as deliberações têm como objectivo a obtenção de um acordo racionalmente motivado. No caso específico das deliberações políticas, 1) este acordo deverá ser alcançado através de uma decisão maioritária que pode ser revogada a qualquer momento, desde que a minoria convença a maioria a adoptar um seu ponto de vista; 2) as deliberações de cariz político dizem respeito a todos os assuntos desde que os interesses que lhes subjazem possam ser generalizáveis; 3) este tipo particular de deliberações inclui igualmente a interpretação de necessidades e desejos, bem como a transformação de atitudes e preferências pré-políticas (Habermas, 1992a).

A definição desta concepção de política deliberativa reenvia-nos a duas noções essenciais do pensamento de Habermas. Por um lado, a linguagem assume-se enquanto o elemento primordial, em termos da sustentação teórica desta concepção política; por outro lado, esta proposta para uma política democrática deliberativa pressupõe a existência de dois planos de acção política, um dos quais constituído pelo nosso fio condutor, a ideia de esfera pública. Assim, segundo esta concepção de política deliberativa, qualquer associação da sociedade civil que institucionalize estes procedimentos, de forma a regular as condições da sua vida colectiva, constitui um corpo de cidadãos específico e uma comunidade legal particular. No entanto, o que mantém um conjunto de cidadãos unido enquanto uma comunidade política de cidadãos é a comunhão de uma língua.

Seja como for, e relativamente às condições e postulados propostos por Cohen e adoptados por Habermas, devemos salientar que este último considera serem insuficientes para que consigam captar a natureza bidimensional que uma concepção de política deliberativa deve possuir. Por um lado, existem deliberações orientadas para a formação da vontade e tomada de decisão, que são reguladas por procedimentos formais democráticos, e, por outro, existem processos informais de formação da opinião, que têm lugar na esfera pública. Se a dimensão *formal* da política democrática deliberativa remete para a justificação da selecção de um dado problema e da escolha, entre diferentes alternativas, de uma forma de resolução, o seu carácter *informal* e proceduralmente desregulado reenvia para a descoberta e identificação de problemas politicamente relevantes. Esta esfera pública, informal e desregulada<sup>24</sup> constitui o veículo privilegiado da opinião pública (Habermas, 1992a).

Em nosso entender, quando Habermas salienta este aspecto informal e desorganizado da concepção de democracia deliberativa descreve-nos não apenas uma das dimensões desta proposta mas também, e sobretudo, o plano da vida política democrática donde emerge o seu ideal normativo de participação democrática, discursivamente racional e com pretensões de universalidade. É, pois, particularmente significativo que esta dimensão informal da política democrática deliberativa, como Habermas faz questão em salientar em *Entre Factos e Normas*, seja garantida por uma estrutura de direitos constitucionais. Só a lei fundamental, argumenta Habermas, pode assegurar a cobertura legal da autonomia da esfera pública, cujo dinamismo espontâneo resulta da participação de cidadãos empenhados. Uma vez mais, podemos contrastar esta formulação da natureza e funções da esfera pública política informal com a sugerida por Rawls. Para este último, as universidades, associações, igrejas, sindicatos são do domínio exclusivo da razão não pública, i.e., uma razão orientada para questões sociais e políticas mas que não obedece aos critérios da razão pública. Os participantes da esfera pública informal de Rawls não têm que, portanto, colocar-se a si mesmos a questão, própria do ponto de vista moral, «*O que pensaríamos do nosso argumento se nos fosse apresentado como uma decisão do Tribunal Constitucional?*» (1993: 254)

## **4 - A Esfera Pública em Entre Factos e Normas.**

O objectivo desta última secção consiste em discutir a mais recente formulação habermasiana do conceito de esfera pública. Começaremos por discutir o modelo de circulação do poder nos sistemas políticos democráticos, inspirado na teoria dos sistemas, que configura o espaço público de acção, para, depois, passarmos à análise dos componentes estruturais do domínio informal da concepção de democracia de Habermas: a sociedade civil, a esfera pública e a opinião pública, todas elas internamente relacionadas com a noção de sociedade enquanto “mundo da vida”.

### **4.1 - O Modelo Habermasiano de Circulação do Poder no Sistema Político**

Após analisar os contributos para a teoria da democracia propostos pelo norueguês Jon Elster, cujo estudo comparado sobre as Assembleias Constituintes de 1776 (Filadélfia) e de 1789/92 (Paris) constitui um exemplo de pesquisa empírica no quadro de uma teoria da escolha racional que, no entanto, não exclui outras formas de racionalidade<sup>25</sup>, e por Helmut Willke, cuja proposta é considerada uma versão moderna do corporativismo que Hegel discutiu nos seus *Princípios de Filosofia do Direito*<sup>26</sup>, em que as áreas entre o Estado e a sociedade (ocupadas pela esfera pública, no modelo habermasiano) são ocupadas por sistemas de negociação que fazem com que o Estado, no contexto de uma sociedade descentralizada porque plurisistémica, assegure uma integração social neo-corporativista, Habermas apresenta o seu próprio modelo teórico para uma teoria política da democracia.

Tal como verificámos na secção anterior, para Habermas, qualquer proposta que privilegie uma imagem do direito e da política como sistemas autopoiesisticamente fechados<sup>27</sup>, é incapaz de explicar a reprodução simbólica de sociedades altamente

complexas através do poder comunicativo do público de cidadãos. Como ele salienta, «*sistemas semanticamente fechados não podem ser induzidos a inventar a sua própria linguagem de que necessitam para a percepção e articulação dos assuntos relevantes e para os critérios de avaliação que se aplicam a toda a sociedade.*» (Habermas, 1992a: 352) Isto é, os vários sistemas sociais devem ser concebidos como espaços abertos a influências exteriores porque só desta forma é que podemos pensar a sociedade enquanto um domínio multiforme, mas com um elemento simbólico unificador - a linguagem corrente não-especializada que não só permite a coordenação das várias linguagens especializadas, como garante a reprodução do mundo da vida sócio-cultural. Esta opção em representar a linguagem enquanto um eficiente meio de comunicação intra e intersistémico invalida, pois, uma concepção de sistemas sociais fechados auto-referenciais. Pelo contrário, a perspectiva habermasiana aponta para uma noção de sistema político, estruturado constitucionalmente, que é internamente diferenciado a dois níveis: por um lado, compreende uma esfera de acção formal, proceduralmente regulada pelo poder administrativo e, por outro, possui uma esfera informal, anarquicamente organizada pelo poder comunicativo, permanecendo assim permeável à influência do mundo da vida. Estes dois planos, internos ao sistema político, interpenetram-se. A formação da vontade democrática institucionalizada no complexo parlamentar é, de acordo com Habermas, alimentada por fluxos de comunicação provenientes de contextos comunicativos proceduralmente desregulados, como são a esfera pública política, a sociedade civil e o mundo da vida. Daí que «*...o sistema de acção política seja configurado por contextos do mundo da vida.*» (Habermas, 1992a: 352)

Após apresentar e criticar as propostas de Elster e Willke, Habermas explica-nos o papel desempenhado pela linguagem do dia-a-dia no contexto da circulação do poder político nos domínios formal e informal do sistema político. Em primeiro lugar, a acção comunicativa utiliza esta linguagem não-especializada como a forma privilegiada de reprodução do mundo da vida. Em segundo lugar, os diferentes componentes estruturais deste último - cultura, sociedade e personalidade - utilizam a linguagem quotidiana como a principal forma de comunicação. É precisamente neste sentido que o mundo da vida constitui uma rede composta por acções do tipo comunicativo, baseadas na linguagem corrente não-especializada. Uma rede que

compreende uma dimensão privada, que estrutura as relações entre parentes, amigos e conhecidos e que liga as histórias de vida dos seus membros ao nível das interacções face-a-face, e um plano público que remete para o conjunto de associações, grupos e organizações colectivas especializadas em funções específicas. Assim, uma das principais teses defendidas por Habermas consiste na asserção de que alguns destes sistemas de acção funcionalmente especializados alcançam uma independência face aos restantes sistemas de acção integrados através de valores, normas e entendimento mútuo<sup>28</sup>, desenvolvendo autopoesisticamente códigos de comunicação próprios, assumindo a linguagem jurídica o papel de elemento de ligação entre estes vários sistemas e a sociedade enquanto mundo da vida.

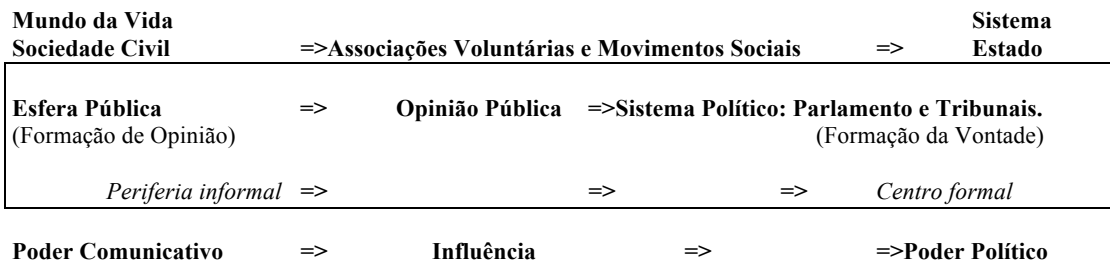
De forma a desenvolver o seu próprio modelo de circulação de poder, Habermas recorre à proposta de Bernard Peters. Em termos genéricos, esta última é caracterizada por uma relação entre um centro e uma periferia, por uma estruturação dos processos de comunicação e de tomada de decisão através de um sistema complexo de canais ou fluxos de comunicação, e que envolve duas formas fundamentais de resolução de problemas. Esta proposta de Peters pode ser entendida como uma tradução sociológica da teoria discursiva da democracia. Neste sentido, a legitimidade das decisões políticas vinculativas depende do facto destas serem ou não motivadas por fluxos de comunicação iniciados na periferia do sistema político e que evoluem através dos procedimentos democráticos e constitucionais, situados à entrada dos complexos parlamentar e judicial. Inspirando-se na distinção de Thomas Kuhn entre períodos de “ciência normal” e períodos de “ciência extraordinária”, também Peters e Habermas concebem momentos de política normal e momentos políticos extraordinários ou conflituais. Enquanto que os primeiros remetem para “rotinas”, como sejam os julgamentos realizados nos tribunais, a aprovação de leis pelo parlamento, a organização de campanhas eleitorais pelos aparelhos partidários, os segundos dizem respeito à transformação destas rotinas estabelecidas por via de impulsos vindos da periferia informal do sistema político. Esta transformação dos padrões normais das operações do sistema político é denominado por Habermas e Peters de problematização.

Em nosso entender, esta distinção entre modos normais e modos extraordinários de colocar e resolver problemas é tanto mais importante quanto se tem em consideração o facto de a esfera pública, a sociedade civil e o mundo da vida, ou seja, a periferia do modelo de circulação de poder acima descrito, possuir um conjunto específico de capacidades de acção. Segundo Habermas, estas capacidades de acção da periferia do sistema político compreendem a aptidão desta última para descobrir, identificar e tematizar, de forma eficiente, problemas latentes que exigem, na óptica dos participantes, soluções políticas. Para além destas capacidades, a periferia deverá também, para que exista uma política democrática deliberativa bem sucedida, ser capaz de introduzir tais questões, quer através do complexo parlamentar, quer através dos tribunais, no sistema político de forma a romper com os padrões rotinizados deste último.

Este pressuposto implica que sejam as redes periféricas de formação de opinião a desempenhar um papel significativo, nomeadamente em termos das expectativas normativas da política deliberativa. Noutros termos, expectativas como perceber, interpretar e discutir problemas de interesse geral de forma comunicativamente eficiente constituem uma fonte de pressão sobre a actuação da periferia. Esta, de forma a não defraudar aquelas, terá de possibilitar a existência e o desenvolvimento de processos mais ou menos espontâneos de formação de opinião. De acordo com Habermas, a espontaneidade da formação de opinião ao nível da periferia informal e anarquicamente estruturada relaciona-se com a racionalização do mundo da vida. De facto, como ele observa,

*Esferas públicas fortes e autónomas deste tipo devem estar ancoradas nas associações voluntárias da sociedade civil e incorporadas nos padrões liberais da cultura política e da socialização; numa frase, dependem de um mundo da vida racionalizado que as encontra a meio caminho. (Habermas, 1992a: 358)*

Assim, e esquematicamente,



Em suma, a esfera pública constitui uma estrutura comunicativa enraizada no mundo da vida através da rede de associações voluntárias da sociedade civil. Este será o nosso ponto de partida para algumas considerações a propósito das características, funções, limites e potencialidades de uma das principais noções da teoria da discussão habermasiana dos anos noventa e um dos traços de continuidade do pensamento de Habermas - o conceito de esfera pública.

## **4.2 - A Esfera Pública Hoje.**

A actual formulação habermasiana da noção de esfera pública possui duas funções constitutivas. Por um lado, e revelando a influência da teoria dos sistemas, remete para aquilo que Fraser denominou metaforicamente por “cão de guarda”, isto é, um *«sistema de alarme com sensores que, apesar de não especializados, funcionam por toda a sociedade.»* (Habermas, 1992a: 359) É a esfera pública enquanto um sistema de detecção de problemas sociais, uma concepção que Habermas ainda recentemente reiterou<sup>29</sup>. Por outro lado, a esfera pública é igualmente capaz de problematizar estes problemas por si detectados e identificados. Para que desempenhe correctamente esta função, deverá tematizá-los, apresentar possíveis soluções e dramatizá-los de modo a que os complexos parlamentares os encarem como tópicos de discussão. Aqui, a esfera pública assume a capacidade de tematização ou problematização dos problemas sociais por si detectados. No entanto, e como vimos anteriormente, a sua capacidade de resolução destes problemas é reduzida. Estes deverão ser encaminhados, de acordo com a proposta de Habermas, através de canais comunicativos parlamentares e judiciais, para o sistema político, o único domínio com capacidade de formação de vontade ou tomada de decisão. De qualquer forma, a função da esfera pública não termina aqui: deverá ainda supervisionar o tratamento que o sistema político aplica a estes problemas.

Na medida em que a esfera pública não pode ser representada enquanto uma instituição social, uma organização ou um sistema social, mas sim enquanto uma rede de comunicação de informações e de pontos de vista, podemos identificar uma outra sua função. A esfera pública filtra e sintetiza os fluxos comunicativos e opiniões públicas tematicamente específicas. Neste aspecto em particular, a esfera pública assemelha-se ao mundo da vida, dado que também aquela se reproduz através da acção comunicativa que apenas exige o domínio da linguagem comum e não-especializada do dia-a-dia. O carácter distintivo da esfera pública advém, neste caso específico, da relação que a sua estrutura comunicativa estabelece com uma das características da acção comunicativa. Ao contrário dos sistemas de acção e

conhecimento inscritos no mundo da vida (educação, família e direito) que remetem quer para funções gerais de reprodução (reprodução cultural, socialização e integração social), quer para os aspectos de validade da acção comunicativa do quotidiano (veracidade, justificação normativa e sinceridade), a esfera pública refere-se ao espaço social gerado pela acção comunicativa (Habermas, 1992a).

Esta noção de espaço social deve ser entendida, segundo Habermas, enquanto um *«espaço intersubjectivamente partilhado de uma situação de discussão despoletada quando os participantes encetam relações interpessoais ao interpretar actos de fala e ao assumir obrigações ilocutórias.»* (Habermas, 1992a: 361) Isto significa que um espaço público<sup>30</sup> é linguisticamente constituído na medida em que os actores em interacção face-a-face adoptam o princípio de alteridade, usufruindo de liberdade comunicativa ilimitada. Ora, para além destes encontros episódicos, Habermas concebe a possibilidade de expansão destes espaços públicos no sentido de uma maior permanência e complexidade, através do número de participantes. Nestes casos, devemos recorrer a “metáforas arquitectónicas” de forma a designar essas assembleias de participantes: fóruns, palcos ou arenas podem ser alguns exemplos. Devemos, não obstante, ter em consideração o facto de que a concentração de um número variável de indivíduos pode ou não assumir um carácter fisicamente concreto. Ou seja, a passagem de uma estrutura espacial de interacções simples a uma esfera pública remete precisamente para um crescente grau de abstracção que acompanha a passagem de encontros caracterizados pela presença física dos participantes a uma presença meramente virtual de leitores, telespectadores e ouvintes, cuja ligação é assegurada pela acção dos meios de comunicação social. Tal como já havíamos sublinhado na análise à reconceptualização sofrida pelo conceito de esfera pública em 1985<sup>31</sup>, se recorrermos ao pressuposto da transparência, a posição original de Habermas quanto aos mass media vem como que enfraquecendo ao longo dos anos. De facto, aquilo que começou por ser uma tese sobre os instrumentos privilegiados de produção de opacidade, transformou-se numa tese sobre potenciais produtores de transparência. Isto é, Habermas, apesar de continuar fiel às teses frankfurtianas sobre a indústria da cultura, concebe agora a hipótese dos meios de comunicação social constituírem elementos que, simultaneamente, definem o carácter multiforme da esfera pública e garantem a difusão da informação entre a

pluralidade de palcos discursivos especializados em temas específicos, desde que cumpram um exigente conjunto de condições de funcionamento<sup>32</sup>. A inversão da sua posição é evidente: se, antes, os mass media eram os produtores de opacidade por excelência, hoje são potenciais produtores de transparência. No entanto, Habermas não tem ilusões. A realidade actual dos meios de comunicação social, dominada pela lógica económica do mercado, encontra-se completamente desfasada deste ideal regulador do seu funcionamento interno. Daí a sua influência nefasta sobre uma esfera pública idealmente concebida enquanto um fórum de debate racional intersubjectivo.

É nesta esfera pública, linguisticamente constituída e anarquicamente estruturada, que surge a opinião pública. Esta última resulta de um processo cuja origem remete para os próprios actos comunicativos elementares e constitutivos da esfera pública, teorizados por Habermas através da pragmática formal e ética discursiva: as proposições ou actos de fala produzidos pelos participantes em discussões públicas e racionais, de acordo com as regras formais de argumentação (princípio D) e critérios de validade da acção comunicativa, e que são avaliados de acordo com a maior ou menor quantidade de respostas positivas ou negativas. Desta forma, explica Habermas, a informação e os argumentos que constituem estas declarações dão origem a *opiniões* sobre assuntos específicos. A transformação destas *opiniões particulares*, geradas e desenvolvidas na esfera pública, em *opinião pública* é explicada por dois fenómenos: por um lado, a forma controversa como é criada, o que remete para a discussão pública de opiniões, e, por outro, a quantidade de opiniões favoráveis que consegue reunir, o que reenvia ao filtro procedural do melhor argumento.

Como vimos quando discutimos as críticas à noção habermasiana de esfera pública por teóricos da sociologia da comunicação e dos mass media como Wolton<sup>33</sup>, esta noção de opinião pública não deve ser confundida com os resultados de sondagens na medida em que não é, segundo Habermas, estatisticamente representável. Em rigor, o essencial desta noção de opinião pública é a sua reflexividade racional discursiva, resultante de processos públicos de troca de argumentos. As sondagens apenas poderão, neste contexto, reflectir (ainda assim) parcialmente a opinião do público se

e só se tenham sido precedidas de debates públicos e da consequente formação da opinião, numa esfera pública mobilizada. Mais uma vez, bem no espírito da “democracia como forma de vida” defendida por Dewey, o importante não é a maioria enquanto maioria, mas os meios por detrás da criação dessa maioria. Assim, e apesar de conceder que os meios de comunicação social desempenham, de facto, um papel importante na difusão da informação e de pontos de vista e que esta difusão constitui uma condição necessária para uma circulação alargada e inclusiva das opiniões individuais, Habermas argumenta que esta difusão de informação através dos mass media não é condição suficiente para uma completa estruturação da opinião pública. Para que uma opinião pública possa surgir é igualmente importante que se observem as regras formais para uma prática partilhada da comunicação - regras que regulem os acordos quanto a tópicos de debate e contribuições individuais.

Percebemos, agora, a essência da noção habermasiana de democracia procedural. Esta última refere-se a uma determinada forma de organização da vida política que remete para a participação do maior número possível de cidadãos, em condições de igualdade e de acordo com o critério do melhor argumento, e que assenta em condições formais que determinam e regulam a criação de uma opinião pública qualificada. De acordo com Habermas, *«a qualidade da opinião pública, desde que seja medida através de propriedades procedurais do seu processo de criação, é uma variável empírica.»* (Habermas, 1992a: 362) Desta forma, Habermas argumenta ser possível medir ou avaliar a legitimidade da influência que a opinião pública detém sobre o sistema político, de acordo com a maior ou menor racionalidade comunicativa por detrás da apresentação das propostas, da divulgação da informação e da discussão das razões, ou seja, por detrás dos procedimentos formais que regulam a formação da opinião pública.

A noção de sociedade civil é um dos conceitos nucleares na teoria discursiva de democracia habermasiana. Para Habermas, a noção actual de sociedade civil exclui o domínio da economia e do aparelho burocrático do Estado, incluindo no seu núcleo institucional apenas aquelas associações voluntárias, não económicas e não governamentais, que constituem a base social das esferas públicas autónomas. Desta forma, a sociedade civil compreende uma rede, mais ou menos espontânea, de

associações voluntárias, organizações e movimentos sociais capazes de transformar problemas sociais (provenientes das esferas da vida privada) em reacções amplificadas para a esfera pública, o que implica que a estrutura comunicativa orientada para o entendimento mútuo em que se baseiam (e que desenvolvem e reproduzem) seja a responsável pela sua organização interna marcadamente igualitária e inclusiva. Apesar de não constituírem a face mais visível da esfera pública - esse papel está reservado aos meios de comunicação social, aos partidos políticos e aos grupos económicos -, estas associações voluntárias de cidadãos constituem um substracto organizativo constituído pelo conjunto dos cidadãos que desejam influenciar a formação institucionalizada da vontade política. Noutros termos, estas associações voluntárias e movimentos sociais, isto é, a esfera da formação da opinião pública informal gera “influência”; a qual é transformada em “poder comunicativo” através dos filtros procedurais que são as eleições políticas; e este poder comunicativo é, por seu turno, transformado em “poder administrativo” através da legislação promulgada pelos governos e parlamentos, democraticamente eleitos e assim investidos de legitimidade. Situando-se por referência ao paradigma liberal que confere à formação democrática da vontade a função exclusiva de legitimar o exercício do poder político (os resultados eleitorais autorizam a formação de governos que devem justificar o uso do poder perante a opinião pública), e por referência à tradição republicana cívica, para a qual esta formação democrática da vontade constitui a sociedade enquanto uma comunidade política (os resultados eleitorais autorizam o exercício mais ou menos livre do poder e a consecução de políticas programaticamente consagradas), a teoria democrática discursiva sugere uma terceira via - *«os procedimentos e pressupostos comunicativos da formação democrática da vontade e da opinião constituem as fontes mais importantes da racionalização discursiva das decisões tomadas por uma administração constrangida pelo direito.»* (Habermas, 1996a: 28)

Em nosso entender, isto suscita uma importante questão. Até que ponto estas associações voluntárias e movimentos sociais são efectivamente capazes de controlar e influenciar os processos formais de tomada de decisão de um Estado e de uma economia sistemicamente integrados? Ou seja, será que a influência *indirecta*, para usar a expressão do próprio Habermas, dos processos informais de formação de

opinião sobre os processos formais de formação de vontade é suficiente para garantir a sua legitimidade racional-discursiva?

Remetendo para a definição de sociedade civil proposta por Jean Cohen e Andrew Arato<sup>34</sup>, que sugerem um conjunto de direitos básicos constitutivos, Habermas argumenta que estes últimos podem fornecer indicadores válidos para a definição da estrutura social daquela. Deste modo, o campo de acção dos vários tipos de associações que constituem a sociedade civil é, segundo a leitura que Habermas faz da proposta de Cohen e Arato, delimitado pelas liberdades de associação e de reunião conjugadas com a liberdade de expressão. Em rigor, são estas liberdades que, a um tempo, garantem e definem a intervenção das associações voluntárias, das organizações e movimentos sociais na esfera pública, a capacidade de identificação de problemas socialmente relevantes e a acção enquanto representantes dos interesses de grupos minoritários. Similarmente, a infra-estrutura mediática da comunicação pública é garantida pelas liberdades de imprensa, radiodifusão e televisão na medida em que é suposto assegurarem o carácter inclusivo e representativo do público.

Habermas utiliza a mesma argumentação no que concerne ao sistema político e aos direitos que lhe estão associados. Com efeito, o facto de que o sistema político, sempre sensível à influência da opinião pública (embora nem sempre pelas melhores razões, acrescentaríamos), ser inseparável da esfera pública e da sociedade civil através da actividade dos partidos políticos e das eleições, é salvaguardado por dois tipos de direitos políticos. Por um lado, os direitos de participação política individual, como seja o direito de voto, e, por outro, os direitos de participação política de carácter colectivo, como é o caso do direito de organização de associações ou partidos políticos, parcialmente responsáveis pela formação da opinião democrática. Em último lugar, e salientando uma vez mais a interpenetração dos domínios público e privado da vida dos indivíduos<sup>35</sup>, Habermas enfatiza a importância que o pluralismo social, em termos das formas e estilos de vida, bem como de mundividências, desempenha na preservação da espontaneidade e autonomia da rede de associações que forma a sociedade civil. Este pluralismo é garantido pela defesa, ao nível da lei fundamental, da esfera da vida privada através dos direitos atinentes à

liberdade de credo e de consciência, de circulação, à privacidade da correspondência pessoal e à inviolabilidade da residência privada (Habermas, 1992a). Esta relação entre uma sociedade civil autónoma e uma esfera privada intacta assenta num pressuposto básico fundamental - a existência de um regime democrático caracterizado por uma cultura política liberal, sob o império da lei. Só, assim, argumenta Habermas, a racionalidade comunicativa pode ser preservada tanto a nível privado, como a nível público.

Uma questão partilhada por Cohen e Arato e Habermas é a que diz respeito aos limites do campo de acção da sociedade civil. Analisando a leitura que Habermas faz da proposta de Cohen e Arato, podemos começar por afirmar que um mundo da vida racionalizado é uma condição imprescindível para o desenvolvimento de uma sociedade civil actuante. Ou seja, a acção desta última é limitada por recursos do mundo da vida, como uma cultura política liberal e consequentes padrões de socialização. Em segundo lugar, no contexto da esfera pública, os actores têm a sua acção limitada ao exercício de influência sobre o sistema político. Como vimos, a opinião pública exerce um fluxo informal de poder comunicativo que vai influenciar a tomada de decisão formal após passar pelos filtros dos procedimentos institucionalizados da formação democrática da vontade e da opinião (leia-se eleições políticas), entrando nos debates parlamentares e influenciando as esferas governativas, até ser transformada em poder administrativo sob a forma de legislação. Este percurso, a sua direcção e etapas, constituem um elemento, a nosso ver, essencial no contexto do modelo habermasiano de circulação do poder em sociedades democráticas ocidentais. Com efeito, a promulgação de uma lei pressupõe, segundo esta concepção, a realização de debates entre os deputados parlamentares, que deverão ter sido influenciados<sup>36</sup> por discussões públicas informais. Isto significa que estas controvérsias na opinião pública vêm convertida a sua influência em poder comunicativo (ao serem filtradas por procedimentos institucionalizados), e este convertido em poder político, ao influenciar deliberações parlamentares, decisões políticas e decisões judiciais relativas a questões políticas relevantes.

Um terceiro aspecto da auto-limitação da sociedade civil, salientado por Cohen e Arato e subscrito por Habermas, diz respeito aos limites da acção política, no contexto de sociedades funcionalmente diferenciadas, quer do direito, quer da administração pública, que vêem a sua acção restringida a abordagens indirectas. Isto explica-se pelo facto de existirem limites estritos à capacidade de um determinado sistema funcional em influenciar a organização de outras esferas de acção. Neste sentido, a sociedade civil só pode transformar directamente a sua própria estrutura. Logo, e recuperando uma tese dos anos oitenta, Habermas conclui que os movimentos democráticos que emergem da sociedade civil deverão abandonar quaisquer ambições holistas de projectos de transformação do todo social, na medida em que a sua acção é limitada a uma influência directa sobre si mesmos e indirecta sobre os restantes sistemas de acção da sociedade. De qualquer forma, Habermas insiste na capacidade e competência das estruturas horizontais de formação da opinião pública, o que revela, desde logo, uma crítica ao carácter tecnocrático e altamente especializado (logo, exclusionário) com que se revestem grande parte das instituições formais dotadas de poder de tomada de decisão.

Uma questão essencial para entender-se o projecto normativo de Habermas, em termos de uma noção ideal de sociedade, refere-se ao «*entendimento dinâmico da constituição enquanto um projecto inacabado*.» (Habermas, 1992a: 384), tal como, aliás, a Modernidade em que esta e aquela se inserem<sup>37</sup>. Em nossa opinião, é interessante verificar que Habermas concebe o Estado de direito e as suas instituições políticas enquanto um projecto delicado e indeterminado cujo principal objectivo consiste em actualizar e melhorar a aplicação do sistema de direitos consagrado na Constituição, em cada momento histórico particular. Deste modo, cada nova geração tem o direito e o dever de reinterpretar e, eventualmente, reescrever o sistema de direitos herdado. Nas palavras de Habermas, «*tal como o projecto de uma sociedade justa, uma constituição articula o horizonte de expectativas abrindo um futuro sempre presente*» (Habermas, 1992a: 384), o que implica, desde logo, um papel primacial a desempenhar pelos procedimentos democráticos no processo de produção legislativa. A única fonte de legitimidade política pós-metafísica é o “procedimento democrático para a produção do direito”, na medida em que só este assegura um *livre* fluxo de comunicação, informação, razões, tópicos de discussão e contribuições; só

este garante o carácter discursivamente dialógico da formação da vontade política, salvaguardando a expectativa de razoabilidade dos seus resultados (Habermas, 1992a). Por outras palavras, o facto de que a legitimidade das normas legais, sempre mutáveis através da acção do legislador, assenta na ideia democrática de auto-determinação pode ser melhor compreendida caso tenhamos em consideração duas perspectivas: por um lado, a perspectiva da teoria social, e, por outro, a perspectiva da teoria do direito.

Em termos de teoria social, há a salientar o facto de que o direito desempenha funções de integração social, na medida em que é responsável pela conversão de estruturas de reconhecimento mútuo, originariamente presentes nas interações quotidianas face-a-face, em regras abstractas mas vinculativas que irão regular «*as interações anónimas e sistemicamente mediadas entre estranhos.*» (Habermas, 1992a: 448) Não por acaso, este argumento é em tudo semelhante ao utilizado por Habermas quando descreveu a estrutura comunicativa da esfera pública. Isto deve-se ao facto de existirem semelhanças estruturais entre o direito e a acção comunicativa, como aliás, tivemos oportunidade de salientar na secção em que a *Teoria da Acção Comunicativa* foi analisada.

No domínio da teoria do direito, Habermas considera que em sociedades estruturalmente complexas como as actuais, a reflexividade da auto-determinação democrática explica a legitimidade do direito. Ou seja, após as teorias do contrato social, de Hobbes e Locke a Rousseau, terem construído a autonomia dos cidadãos através da confluência de escolhas racionais, e após Kant ter demonstrado a necessidade de se acrescentar a esta racionalidade um carácter moral, Habermas defende que, incorporando os contributos resultantes da “viragem para a linguagem”, o modelo deliberativo ou discursivo propõe-se substituir o modelo contratualista (de que Rawls é um dos mais importantes continuadores): «*a comunidade legal constitui-se não por intermédio de um contrato social mas na base de um acordo discursivamente alcançado.*» (Habermas, 1992a: 449) Em suma, Habermas argumenta que existe uma relação interna, e não apenas uma associação historicamente contingente, entre o império da lei e o regime político democrático.

Esta é a tese de fundo de *Entre Factos e Normas*. Uma tese que configura a mais recente teorização habermasiana sobre a esfera pública.

## V - Conclusões

*Nas salas de aula da universidade nenhuma outra virtude deve imperar que não a pura integridade intelectual.*

Max Weber

Pretendemos, com estas últimas palavras, salientar não só as principais conclusões que se podem retirar deste estudo, como também as mais interessantes questões por aquelas levantadas. Em primeiro lugar, pensamos ter demonstrado que a noção de esfera pública constitui um exemplo de um conceito teórico construído por Habermas no início da sua carreira, que hoje, décadas depois, mantém o essencial do seu carácter original. Em segundo lugar, consideramos ser igualmente defensável que a evolução da formulação desta ideia constitui uma evidência inquestionável. A esfera pública é, hoje, teorizada por referência a um contexto teórico muito mais abstracto e complexo do que foi em 1962. No entanto, a tensão entre a natureza histórica e o carácter normativo desta noção mantém-se uma constante, embora com uma diferença importante: se, antes, esta tensão era mantida através de um estudo da realidade histórica conjugado com uma abordagem à história das ideias<sup>1</sup>, hoje, o elemento teórico e normativo predomina inequivocamente sobre a análise empírica.

Este é o primeiro aspecto que gostaríamos de comentar. Em nosso entender, esta tentativa, por parte de Habermas, em estabelecer uma relação definidora entre factos e normas padece, pelo menos no que diz respeito ao caso concreto da esfera pública, de uma análise empírica suficientemente profunda e desenvolvida que permitisse reestabelecer o equilíbrio entre a facticidade e a validade. Em termos epistemológicos, pensamos ser da maior importância insistir na natureza falibilista do conhecimento produzido no contexto do paradigma teórico construído por Habermas. Ora, parece-nos que a refutação empírica constitui, neste quadro, um procedimento incontornável - daí a necessidade de uma análise empírica que permitisse sustentar epistemologicamente a teoria da competência comunicativa sugerida por Habermas.

Em terceiro lugar, tentámos discutir a possibilidade de questionar alguns dos pressupostos em que se baseia o nosso quadro teórico de referência. Em nosso

entender, isto permitiu-nos comparar dois tipos fundamentais de crítica ao modelo teórico proposto por Habermas. Por um lado, uma crítica interna, no sentido de partilhar as premissas de partida, embora discordando com algumas soluções e propostas apresentadas pelo autor; por outro, uma crítica externa, no sentido de uma tentativa de questionamento dos pressupostos para melhor avaliar as propostas que deles decorrem. A nossa posição aproxima-se deste último tipo de crítica.

De facto, pensamos ter demonstrado que Habermas constrói o seu modelo teórico a partir de um (inquestionado) conjunto de princípios e premissas. Entre estas salientámos a ideia de harmonia e equilíbrio (quase todas as suas propostas materializam esta posição de partida - sugerem que desequilíbrio é sinónimo de desordem caótica); a pretensão de universalismo (por exemplo, a ética discursiva, que configura teoricamente a esfera pública, pressupõe uma exigente concepção de consenso racional, argumentativamente alcançado, que pode ser criticado pela sua débil aderência à realidade empírica); o modelo centro-periferia (que constitui o quadro de referência por detrás da tese de colonização interna do mundo da vida e que é, juntamente com as distinções entre público e privado, entre formal e informal, entre formação da vontade e formação da opinião, responsável pela relegação da esfera pública para um papel destituído de poder de tomada de decisão); e a noção de transparência (Habermas contrasta, mas não problematiza, posições racionalmente evidentes, claras e transparentes e posições dissimuladas, secretas e exclusionárias).

Este último pressuposto merece uma atenção especial. De facto, e como tivémos oportunidade de sublinhar ao longo deste estudo, a premissa da “transparência” pode ser utilizada enquanto um fio condutor analítico à argumentação teórica aduzida por Habermas, a um nível mais superficial (ou seja, referente aos elos teóricos entre os diferentes conceitos e teses adstritas). Neste sentido, é possível sublinhar dois casos onde isto foi mais evidente: o caso do sistema político e o caso dos meios de comunicação social. Em relação a estes últimos, tentámos demonstrar que Habermas começou por considerá-los como os principais produtores de opacidade, dado serem os instrumentos privilegiados da esfera pública manipulativa-plebiscitária; num segundo momento, confrontámos as posições habermasianas com as teses de Dominique Wolton, e chegámos à conclusão de que se para este último, o espaço

público é, por definição, mediatizado, para Habermas, a esfera pública é uma das noções que fazem parte de um edifício teórico por si construído, e no qual os mass media são um elemento estranho. No contexto da reconceptualização sofrida pela noção de esfera pública habermasiana durante os anos oitenta, avançámos com a hipótese de que Habermas teria iniciado uma profunda reformulação das suas posições originais. Finalmente, a mais recente tese habermasiana sobre os mass media indica que estes são hoje potenciais produtores de transparência, desde que o seu funcionamento interno respeite um conjunto de regras formais que funcionam enquanto um ideal normativo regulador. A inversão, face às posições de 1962, é evidente. Se, antes, a transparência tinha nos mass media um importante obstáculo à sua concretização, agora, pode ser reforçada pela acção destes últimos, no contexto de um espaço público multiforme, pluralista mas linguisticamente unitário, em que a difusão da informação e das opiniões se faz precisamente através dos meios de comunicação social.

No que diz respeito ao poder administrativo do Estado moderno, Habermas começou por conceptualizá-lo, a par do poder económico do modo de produção capitalista, enquanto um dos principais obstáculos ao poder comunicativo que emerge dos fóruns de discursividade dialógica. Com a *Teoria da Acção Comunicativa* esta posição evoluiu. Habermas, integrando na sua análise elementos da teoria dos sistemas, desenvolveu a tese da colonização do mundo da vida em que o sistema político surgia como um produtor de opacidade. Em 1992, Habermas inverteu esta posição. Hoje, o sistema político, desde que legitimado pela esfera pública e internamente organizado segundo uma lógica procedural, pode produzir transparência racional discursiva. Ainda assim, esta evolução não deve ser confundida como alguns sugerem<sup>2</sup>, com uma alegada perda de poder crítico. Bem pelo contrário, se existe uma intenção que percorre toda a sociologia habermasiana, e que a distingue de outras propostas, é precisamente uma preocupação em analisar as sociedades contemporâneas de um ponto de vista crítico. Devemos, portanto, distinguir entre aquilo que é uma análise transdisciplinar e uma teoria crítica da sociedade. Foi para melhor justificar esta última, que Habermas procedeu, como Levine bem assinala, a um invulgar esforço de síntese de múltiplos contributos de variadas disciplinas.

Em nossa opinião, a forma como Habermas concebeu e vem reformulando o conceito de esfera pública reflecte a natureza do seu modelo teórico. Tal como sugerimos na introdução, esta noção pode servir de espelho da biografia intelectual do nosso autor. Como tivémos oportunidade de observar, o caminho percorrido durante os últimos quarenta anos pelo sistema de pensamento habermasiano compreende vários momentos distintos. Foi por entre eles que procurámos discutir a evolução do conceito de esfera pública. E é através desta última que podemos, agora, reflectir criticamente sobre a natureza do pensamento de Habermas.

Numa época caracterizada por uma pluralidade de movimentos teóricos, cujo diálogo nem sempre é o mais profícuo, a estratégia teórica de Habermas destaca-se pela sua consistência e ambição. O nosso esforço de reconstrução da história da ideia de esfera pública no pensamento habermasiano foi conduzido pela preocupação em demonstrar isto mesmo. Em particular, procurámos evidenciar a forma como Habermas pretende conjugar “factos e normas”, o mesmo é dizer, uma abordagem com implicações empíricas e uma perspectiva filosófica com um elevado grau de abstracção, ainda que esta última seja, hoje em dia, a predominante.

Se o esforço em garantir uma proposta consistente é digno de aplauso, a forma que a ambição teórica de Habermas assume enfrenta problemas de difícil resolução. Como Merton escreveu em 1949, *«não podemos esperar que um indivíduo crie um sistema arquitectónico de teoria que solucione todos os problemas sociológicos. A ciência, mesmo a ciência sociológica, não é assim tão simples.»* (1949: 165) Apesar de rejeitarmos a solução mertoniana para este problema (a separação entre a história das teorias sociológicas e o seu conteúdo sistemático), a sua concepção da ciência como uma actividade cooperativa é inatacável. É neste ponto que o projecto de Habermas nos suscita alguma apreensão. Pensamos que a única maneira de superar a incomensurabilidade que mina o diálogo entre as várias correntes sociológicas, e em particular entre a grande narrativa da história da teoria social da Europa moderna sugerida por Habermas e as restantes visões da tradição sociológica, é encarar a história da sociologia como um reservatório de significados. Se a incomensurabilidade, no sentido kuhniano do termo, é essencialmente um problema de tradução entre diferentes linguagens<sup>3</sup>, então uma solução para a Torre de Babel

que simboliza o panorama actual das teorias sociológicas passa por uma reconstrução histórica dos clássicos da teoria social de modo a assegurar que os conceitos sociológicos com que operamos encerram um significado traduzível para as linguagens utilizadas por outras correntes. Morto que está o sonho de uma linguagem neutral, científica e universal, o máximo a que podemos aspirar é um entendimento mútuo entre os cientistas sociais. Tal como procurámos demonstrar para o caso da ideia habermasiana de esfera pública, este é um entendimento que só uma história das ideias orientada para a reconstrução do conteúdo semântico de contributos passados nos pode dar.

\*\*\*\*\*

## **VI - Bibliografia Utilizada**

### **Livros de Habermas referidos no texto**

**(no original em alemão e na designação em português por nós utilizada)**

*Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Suhrkamp Verlag, 1962) / *Mudança Estrutural da Esfera Pública*

*Theorie und Praxis* (Neuwied-Berlin, 1963) / *Teoria e Prática*

*Erkenntnis und Interesse* (Suhrkamp Verlag, 1968) / *Conhecimento e Interesse*

*Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (Suhrkamp Verlag, 1968) / *Técnica e Ciência como "Ideologia"* (tradução portuguesa pelas Edições 70)

*Zur Logic der Sozialwissenschaften* (Suhrkamp Verlag, 1970) / *A Lógica das Ciências Sociais*

*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Suhrkamp Verlag, 1973) / *Crises de Legitimação*

*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Suhrkamp Verlag, 1976) / *A Reconstrução do Materialismo Histórico*

*Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 volumes, (Suhrkamp Verlag, 1981) / *A Teoria da Acção Comunicativa*

*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Suhrkamp Verlag, 1983) / *Consciência Moral e Acção Comunicativa*

*Der philosophische Diskurs der Moderne* (Suhrkamp Verlag, 1985) / *O Discurso Filosófico da Modernidade* (tradução portuguesa pela D. Quixote)

*Nachmetaphysisches Denken* (Suhrkamp Verlag, 1988) / *O Pensamento Pós-Metafísico*

*Erläuterungen zur Diskursethik* (Suhrkamp Verlag, 1991) / *Justificação e Aplicação*

*Text und Kontext* (Suhrkamp Verlag, 1991) / *Textos e Contextos*

*Faktizität und Geltung* (Suhrkamp Verlag, 1992) / *Entre Factos e Normas*

*Normalität einer Berliner Republik* (Suhrkamp Verlag, 1995) / *A República de Berlim*

*Die Einbeziehung des Anderen* (Suhrkamp Verlag, 1996) / *A Inclusão do Outro*

*Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck* (Suhrkamp Verlag, 1997) / *O Poder Libertador dos Símbolos*

*Die postnationale Konstellation* (Suhrkamp Verlag, 1998) / *A Constelação Pós-Nacional*

**Bibliografia:**

Aboulafia, M., (1995), “Habermas and Mead: On Universality and Individuality”, in *Constellations*, vol. 2, n. ° 1, pp. 94-113.

Adorno, T., e Horkheimer, M., [1944] (1992), *Dialectic of Enlightenment*, London, Verso.

Alexander, J., [1986] (1991), “Habermas and Critical Theory: Beyond the Marxian Dilemma?”, in *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas’s Theory of Communicative Action*, eds. Axel Honneth e Hans Joas, Cambridge, Polity Press, pp. 49-73.

Apel, K.-O., (1994), *Ethique da la Discussion*, Paris, Éditions du Cerf.

Arendt, H., [1958] (1984), *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press.

Baker, K. M., [1992] (1996), “Defining the Public Sphere in Eighteenth-Century France: Variations on a Theme by Habermas”, in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 181-211.

Baynes, K., (1992), *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*, New York, SUNY Press.

Benhabib, S., (1986), *Critique, Norm and Utopia*, New York, Columbia University Press.

Benhabib, S., [1990] (1995), “In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy”, in *The Communicative Ethics Controversy*, eds. Seyla Benhabib e Fred Dallmayr, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 1-31.

Benhabib, S., (1992a), *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press.

Benhabib, S., [1992b] (1996), “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 73-98.

Benhabib, S., (1996), “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, in *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, ed. Seyla Benhabib, Princeton, Princeton University Press, pp. 67-94.

Berlin, I., [1969] (1988), *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press.

Bobbio, N., (1988), *O Futuro da Democracia*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.

- Bobbio, N., (1994), *Liberalismo e Democracia*, São Paulo, Editora Brasiliense.
- Bohman, J., (1996), “Two Versions of the Linguistic Turn: Habermas and Poststructuralism”, in *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, eds. Maurizio Passerin D’Entrèves e Seyla Benhabib, Cambridge, Polity Press, pp. 197-220.
- Calhoun, C., [1992] (1996), “Introduction: Habermas and the Public Sphere”, in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 1-48.
- Carreira da Silva, F., (2000), “*Alinhamento ou Desalinhamento dos Eleitorados Europeus? O Caso da Extrema-Direita*”, in *Finisterra*, nº 34, pp. 29-65.
- Carreira da Silva, F., (2000), “Uma Leitura da *Teoria da Justiça* de John Rawls”, in *Finisterra*, nº 36/37.
- Carreira da Silva, F., (2001), “Espaço Público e Democracia”, in *Análise Social*, vol. 36, nº 158/159, pp. 439-463.
- Carreira da Silva, F., (2001), “O Republicanismo Cívico de Jean-Jacques Rousseau”, in *Finisterra*, nº 38.
- Carreira da Silva, F., (2001), “Habermas e a Esfera Pública: Reconstruindo a História de uma Ideia”, in *Sociologia - Problemas e Práticas*, nº 35, pp. 117-138.
- Cohen, J., e Arato, A., (1992), *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Cohen, J., (1989), “Deliberation and Democratic Legitimacy”, in *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, eds. Alan Hamlin e Philip Pettit, Oxford, Blackwell, pp. 17-34.
- Cooke, M., [1994] (1997), *Language and Reason. A Study of Habermas’s Pragmatics*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Cooke, M., (1999), “Habermas, Feminism and the Question of Autonomy”, in *Habermas. A Critical Reader*, ed. Peter Dews, Oxford, Blackwell, pp. 178-210.
- Cortina, A., (1999), “Éthique de la Discussion et Fondation Ultime de la Raison”, in *Histoire de la Philosophie Politique. Les philosophies politiques contemporaines* (Vol. 5), ed. Alain Renaut, Paris, Calmann-Lévy, pp. 185-229.
- Eley, G., [1992] (1996), “Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century”, in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 289-339.

Elster, J., (1994), “Argumenter et Négociier dans deux Assemblées Constituantes”, in *Revue Française de Science Politique*, vol. 44, n° 2, pp. 187-256.

Fraser, N., [1992] (1996), “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, Massachussets, MIT Press, pp. 109-142.

Garnham, N., [1992] (1996), “The Media and the Public Sphere”, in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, Massachussets, MIT Press, pp. 359-376.

Gellner, E., (1986), *Nações e Nacionalismo*, Lisboa, Gradiva.

Gerth, H.H., Wright Mills, C., (1991), *From Max Weber: Essays in Sociology*, London, Routledge.

Habermas, J., [1962] (1994), *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J., [1968] (1994), *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, Lisboa, Edições 70.

Habermas, J., (1970), “On Sistematically Distorted Communication”, in *Inquiry*, vol. 13, n° 3, pp. 205-218.

Habermas, J., [1972] (1998), “A Postscript to *Knowledge and Human Interests*”, in *Knowledge and Human Interests*, Cambridge, Polity Press, pp. 351-86

Habermas, J., [1973] (1976), *Legitimation Crisis*, London, Heinemann.

Habermas, J., (1974), “The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)”, in *New German Critique*, vol. 1, n° 3, pp.49-55.

Habermas, J., [1976] (1995), *Communication and the Evolution of Society*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J., [1981a], (1986), *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, vol. 1, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J., [1981b], (1986), *The Theory of Communicative Action: The Critique of Functionalist Reason*, vol. 2, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J., [1981c] (1999), “Modernity: An Unfinished Project”, in *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, eds. Maurizio Passerin D’Entrèves e Seyla Benhabib, Cambridge, Polity Press, pp. 38-56.

Habermas, J., [1983] (1990), *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J., (1985a), “A Nova Opacidade: A Crise do Estado-Providência e o Esgotamento das Energias Utópicas”, in *Revista Comunicação e Linguagens*, Dezembro, Porto, Edições Afrontamento.

Habermas, J., [1985b] (1990), *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.

Habermas, J. (1986), *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, ed. Peter Dews, London, Verso.

Habermas, J., (1987), “Tendências de Juridicização”, trad. Pierre Guibentif, in *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 2, pp. 185-204.

Habermas, J., [1988] (1998), *Postmetaphysical Thinking*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J., (1989), *The New Conservatism*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J., [1991a] (1993), *Justification and Application*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J., (1991b), “Comments on John Searle: «Meaning, Communication, and Representation»”, in *John Searle and His Critics*, eds. Ernest Lepore e Robert Van Gulick, Oxford, Basil Blackwell, pp. 17-29.

Habermas, J., [1992a] (1996), *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J., [1992b] (1996), “Further Reflections on the Public Sphere”, in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 421-461.

Habermas, J., [1992c] (1996), “Concluding Remarks”, in Calhoun, C., (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 462-470.

Habermas, J., (1994), «Carl Schmitt dans l’histoire des idées politiques de la RFA», in *Les Temps Modernes*, 49 année, n.º 575, pp. 27-35.

Habermas, J., (1996a), “Three Normative Models of Democracy”, in *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, ed. Seyla Benhabib, Princeton, Princeton University Press, pp. 21-30.

Habermas, J., [1996b] (1998), *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J., (1997a), “Sur le droit et la démocratie. Note pur un débat”, in *Le Débat*, n.º 97, Nov./Dez.

Habermas, J., e Rawls, J., (1997b), *Débat sur la Justice Politique*, Paris, Éditions du Cerf.

Habermas, J., (1997c), “Popular Sovereignty as Procedure”, in *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, eds. James Bohman e William Rehg, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 35-65.

Habermas, J., (1998a), *On the Pragmatics of Communication*, ed. Maeve Cooke, Cambridge, Polity Press.

Habermas, J., [1998b] (2001), *The Postnational Constellation. Political Essays*, Cambridge, Polity Press.

Hegel, G. W. F., [1821] (1990), *Princípios da Filosofia do Direito*, Lisboa, Guimarães Editora.

Hinkle, G., (1992), “Habermas, Mead, and Rationality”, in *Symbolic Interaction*, vol. 15, n. ° 3, pp. 315-331.

Hobbes, T., [1651] (1991), *Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press

Hohendahl, P., (1974), “Introduction to Habermas”, in *New German Critique*, vol. 1, n° 3, pp. 45-48.

Hohendahl, P., [1992] (1996), “The Public Sphere: Models and Boundaries”, in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 99-108.

Holub, R., (1991), *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere.*, London, Routledge.

Ingram, D., (1987), *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven, Yale University Press.

Joas, H., [1986] (1991), “The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism”, in *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas’s Theory of Communicative Action*, eds. Axel Honneth e Hans Joas, Cambridge, Polity Press, pp. 97-118.

Joas, H., (1993), *Pragmatism and Social Theory*, Chicago, Chicago University Press.

Kant, I., [1785] (1988), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70.

Kant, I., [1788] (1986), *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Edições 70.

Kant, I., [1795] (1992), *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70.

Kramer, L., [1992] (1996), “Habermas, History, and Critical Theory”, in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 236-258.

Kuhn, T., [1962] (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press.

Kuhn, T., [1965] (1974), “Reflexões sobre os meus críticos”, in *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*, eds. Imre Lakatos e Alan Musgrave, São Paulo, Editora Cultrix, pp. 285-343.

Ladmiral, J.-R., (1998), “Jürgen Habermas – ou: le changement de signe de la Théorie Critique”, in *Actuel Marx*, n° 24, pp. 43-56.

Landes, J., (1996), “The Performance of Citizenship: Democracy, Gender, and Difference in the French Revolution”, in *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, ed. Seyla Benhabib, Princeton, Princeton University Press, pp. 295-313.

Lee, B., [1992] (1996), “Textuality, Mediation, and Public Discourse”, in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 402-418.

Levine, D., (1995), *Visions of the Sociological Tradition*, Chicago, Chicago University Press.

Locke, J. [1689] (1991), *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press.

Löwy, M., (1998), “Habermas et Weber”, *Actuel Marx*, n° 24, pp. 105-114.

Luhmann, N., (1992), *A Improbabilidade da Comunicação*, Lisboa, Vega.

McCarthy, T., (1975), “Translator’s Introduction”, in Habermas, J., *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon Press.

McCarthy, T., [1978] (1996), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

McCarthy, T., (1984), “Reflections on Rationalization in the Theory of Communicative Action”, in *Praxis International*, vol. 4, n° 2.

McCarthy, T., (1983), “Introduction”, in Habermas, J., *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Polity Press.

McCarthy, T., (1991), *Ideals and Illusions*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

McCarthy, T., [1992] (1996b), “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”, in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 51-72.

McCarthy, T., (1994), “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, in *Ethics*, vol. 105, pp. 44-63.

McCarthy, T., (1998), “Legitimacy and Diversity. Dialectical Reflections on Analytical Distinctions”, in *Habermas on Law and Democracy. Critical Exchanges*, eds. Michel Rosenfeld e Andrew Arato, Berkeley, University of California Press, pp. 115-153.

Merton, R., (1949), “Discussion of Talcott Parsons’s «The Position of Sociological Theory»”, in *American Sociological Review*, vol. 13, pp. 164-168.

Merton, R., (1967), “On the History and Systematics of Sociological Theory”, in *On Theoretical Sociology*, ed. Robert Merton, New York, Free Press, pp. 1-37.

Mesquita, M., (1995), “Tendências da comunicação política”, in *Revista Comunicação e Linguagens*, Dezembro 1995, Lisboa, Edições Cosmos.

Mill, J.S., (1991), *On Liberty and other Essays*, Oxford, Oxford University Press

Miranda, J. B., (1985), “Modernidade, espaço público e conflito das nomeações”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, Dezembro 1985, Porto, Afrontamento.

Miranda, J.B., (1997), *Política e Modernidade. Linguagem e Violência na Cultura Contemporânea*, Lisboa, Edições Colibri.

Montesquieu, C. de S., (1990), *Selected Political Writings*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.

Outhwaite, W., (1994), *Habermas. A Critical Introduction.*, Cambridge, Polity Press.

Passerin D’Entrèves, M., (1999), “Introduction”, in *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, eds. Maurizio Passerin D’Entrèves e Seyla Benhabib, Cambridge, Polity Press, pp. 1-37.

Postone, M., [1992] (1996), “Political Theory and Historical Analysis”, in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 164-177.

Quiniou, Y., (1998), “Morale, Éthique et Politique chez Habermas”, in *Actuel Marx*, nº 24, pp. 69-84.

Raynaud, P., [1987] (1996), *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, Quadrige/PUF.

Rawls, J., (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.

Rehg, W., (1996), “Translator’s Introduction”, in *Between Facts and Norms*, Jürgen Habermas, Cambridge, Polity Press, pp. ix-xxxvii.

Rehg, W., (1994), *Insight and Solidarity. A Study of the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley, University of California Press.

Reichelt, H., (1998), “Thèses sur la théorie des media dans *Théorie de l’agir communicationnel* rapportée à la théorie du droit dans *Droit et démocratie*”, in *Actuel Marx*, n° 24, pp. 115-136.

Rousseau, Jean-Jacques, [1762] (1962), *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, Paris.

Sintomer, Y., (1998a), “Sociologie de l’espace public et corporatisme de l’universel”, in *L’Homme et la Société*, n° 130, pp. 7-19.

Sintomer, Y., (1998b), “Aux Limites du pouvoir démocratique: désobéissance civile et droit à la résistance”, in *Actuel Marx*, n° 24, pp. 85-104.

Sintomer, Y., (1999), *La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, Éditions La Découverte.

Scheuermann, W., (1999), “Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas’s *Between Facts and Norms*”, in *Habermas. A Critical Reader*, ed. Peter Dews, Oxford, Blackwell, pp. 153-177.

Schmitt, C., [1923] (1988), *Parlementarisme et Démocratie*, Paris, Éditions Du Seuil.

Schmitt, C., [1932] (1996), *The Concept of the Political*, Chicago, The University of Chicago Press.

Schudson, M., [1992] (1996), “Was There Ever a Public Sphere? If So, When? Reflections on the American Case”, in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 143-163.

Schudson, M., (1995), “A «esfera pública» e os seus problemas. Reintroduzir a questão do Estado”, in *Revista Comunicação e Linguagens*, Dezembro, Lisboa, Edições Cosmos.

Searle, J., (1969), *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Oxford, Oxford University Press.

Searle, J., (1991), “Response. Meaning, Intentionality, and Speech Acts”, in *John Searle and His Critics*, ed. Ernest Lepore e Robert Van Gulick, Oxford, Basil Blackwell, pp. 81-102.

Sotelo, I., (1997), “El Pensamiento Político de Jürgen Habermas”, in *La Filosofía Moral y Política de Jürgen Habermas*, ed. José Antonio Gimbernat, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 143-197.

Tugendhat, E., (1986), *Self-Consciousness and Self-Determination*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

Tocqueville, A., [1835-1840] (2001), *Da Democracia na América*, São João do Estoril, Príncipeia.

Urema, E., (1978), *La Teoría Crítica de J. Habermas*, Madrid, Taurus.

Warner, M., [1992] (1996), “The Mass Public and the Mass Subject”, in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 377-401.

White, S.K. (1990), *The Recent Work of Jürgen Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press.

Wiggershaus, R., (1994), *The Frankfurt School*, Cambridge, Polity Press.

Wolton, D., (1995), “As contradições do espaço público mediatizado”, in *Revista Comunicação e Linguagens*, Dezembro, Lisboa, Edições Cosmos.

Zaret, D., [1992] (1996), “Religion, Science, and Printing in the Public Spheres in Seventeenth-Century England”, in Calhoun, C., (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 212-235.

\*\*\*\*\*

---

## ***Índice Onomástico***

---

### ***A***

Abendroth, Wolfgang · 8, 78  
 Aboulafia, Mitchell · 182  
 Adorno, Theodor · 8, 33, 55, 98, 99,  
 100, 144, 182  
 Alexander, Jeffrey · 99, 182  
 Alexy, Robert · 126, 136  
 Apel, Karl-Otto · 88, 96, 110, 120,  
 121, 125, 133, 134, 182

Arato, Andrew · 171, 172, 173, 183,  
 188  
 Arendt, Hannah · 135, 182  
 Aristóteles · 147  
 Austin, J. L. · 87, 88, 89, 90, 97, 105,  
 194

---

### ***B***

Baker, Keith Michael · 47, 50, 52, 182

Baynes, Kenneth · 87, 88, 89, 90, 96,  
106, 107, 110, 118, 125, 126, 127,  
129, 132, 182  
Benhabib, Seyla · 61, 75, 96, 107,  
133, 134, 135, 182, 183, 185, 186,  
187, 189  
Berlin, Isaiah · 183  
Bobbio, Norberto · 183  
Bohman, James · 183, 186  
Bourdieu, Pierre · 64  
Burke, Edmund · 147

---

## C

Calhoun, Craig · 8, 55, 67, 68, 182,  
183, 184, 185, 186, 187, 188, 189,  
190, 191  
Chomsky, Noam · 83, 84, 97  
Cícero · 147  
Cohen, Jean · 171, 172, 173, 183  
Cohen, Joshua · 158, 159, 183  
Cooke, Maeve · 84, 85, 86, 91, 94,  
121, 122, 124, 144, 183, 184, 186,  
194  
Cortina, Adela · 127, 128, 184

---

## D

Dallmayr, Fred · 182  
Dalton, John · 118  
Dewey, John · 36, 58, 152, 157, 169  
Dews, Peter · 184, 190  
Durkheim, Émile · 45, 97, 104, 105,  
109, 110, 114, 155, 194

---

## E

Eley, Geoff · 64, 67, 69, 184  
Elster, Jon · 161, 162, 184

---

## F

Fotion, Nicholas · 95  
Foucault, Michel · 144  
Fraser, Nancy · 60, 61, 62, 64, 65, 66,  
67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76,  
166, 184  
Freud, Sigmund · 97, 109

---

## G

Gadamer, Hans-Georg · 97, 105  
Garnham, Nicholas · 184  
Gellner, Ernest · 34, 184  
Goffman, Erving · 97, 104

---

## H

Hegel, G. W. F. · 21, 26, 27, 28, 74,  
97, 137, 144, 161, 182  
Hildebrandt · 118  
Hinkle, Gisela · 186  
Hobbes, Thomas · 16, 22, 174, 186  
Hohendahl, Peter · 186  
Holub, Richard · 186  
Honneth, Axel · 182, 187  
Horkheimer, Max · 8, 33, 55, 98, 99,  
100, 144, 182  
Husserl, Edmund · 45, 97, 107

---

## I

Inglehart, Ronald · 116, 118  
Ingram, David · 186

---

## J

Joas, Hans · 155, 182, 186, 187

---

## K

Kant, Immanuel · 12, 21, 24, 25, 26,  
27, 69, 120, 122, 123, 124, 126,  
127, 128, 129, 143, 147, 174, 182,  
187  
Kuhn, Thomas · 163, 187

---

## L

Ladmiral, Jean-René · 187  
Landes, Joan · 61, 62, 64, 187  
Levine, Donald · 97, 178, 187  
Locke, John · 21, 22, 46, 47, 146, 174,  
187  
Löwy, Michael · 187  
Luhmann, Niklas · 7, 146, 155, 156,  
188, 194

---

**M**

Maquiavel · 147  
 Marx, Karl · 6, 10, 21, 27, 28, 29, 31, 33, 97, 113, 187, 189  
 McCarthy, Thomas · 73, 107, 124, 125, 130, 131, 132, 188  
 Mead, G. H. · 45, 97, 105, 110, 126, 155, 182, 186, 194  
 Merton, Robert · 97, 179, 188  
 Mesquita, Mário · 58, 188  
 Mill, John Stuart · 21, 30, 31, 147, 188  
 Milton, John · 47  
 Miranda, João Bragança de · 188  
 Montesquieu · 16, 31, 189  
 Moon, J. D. · 73

---

**N**

Nietzsche, Friedrich · 144

---

**O**

Outhwaite, William · 42, 60, 83, 84, 189

---

**P**

Parsons, Talcott · 45, 97, 104, 109, 155, 194  
 Passerin D'Entrèves, Maurizio · 183, 185, 189  
 Peters, Bernard · 163, 164  
 Piaget, Jean · 97  
 Postone, Michael · 50, 51, 189

---

**Q**

Quesnay · 32  
 Quiniou, Yvon · 189

---

**R**

Rawls, John · 60, 73, 146, 150, 160, 174, 182, 183, 186, 188, 189

Rehg, William · 142, 143, 148, 149, 186, 189

Reichelt, Helmut · 189

Ricardo, David · 20

Rousseau, Jean-Jacques · 21, 23, 26, 147, 174

Ryan, Mary · 66

---

**S**

Say, Jean-Baptiste · 20, 33

Scheuermann, William · 190

Schmitt, Carl · 36, 78, 185, 190

Schudson, Michael · 48, 49, 50, 51, 52, 190

Schütz, Alfred · 97

Searle, John · 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 185, 190, 194

Sintomer, Yves · 189

Smith, Adam · 20, 147

Sotelo, Ignacio · 190

Strawson, P. F. · 88

---

**T**

Tocqueville, Alexis de · 21, 30, 31, 33, 48

Tugendhat, Ernst · 85

---

**W**

Warner, Michael · 190

Weber, Max · 36, 40, 45, 97, 99, 100, 109, 110, 113, 114, 176, 184, 187, 189

Willke, Helmut · 161, 162

Wittgenstein, Ludwig · 6, 97, 105

Wolton, Dominique · 56, 57, 58, 59, 168, 178, 190

---

**Z**

Zaret, David · 44, 45, 46, 47, 52, 191



## NOTAS

---

### I - Discussão Crítica da obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública*

<sup>1</sup> Esta obra apareceu originalmente em alemão sob o título de *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt and Neuwied. A passagem para francês surgiu em 1978 e foi intitulada *L'Espace Public*, e publicada pela Payot, Paris. A passagem para português data de 1984: foi intitulada *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, e foi publicada pela Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro. A passagem para inglês foi publicada em 1989, sob o título de *The Structural Transformation of the Public Sphere*, pela Polity Press em associação com a Blackwell Publishers, e é a versão por nós utilizada.

<sup>2</sup> Aquele caracterizado por uma estratégia teórica baseada numa teoria dos interesses cognitivos, pela influência da teoria do declínio frankfurtiana e por uma influência marcadamente marxista-hegeliana, este caracterizado por fundar o seu edifício teórico numa teoria da linguagem, tributária de J. L. Austin e de John Searle, e pela sua abertura ao pensamento weberiano, ao interaccionismo simbólico de George Herbert Mead e à tradição funcionalista que compreende figuras como Émile Durkheim, Talcott Parsons e Niklas Luhmann.

<sup>3</sup> À excepção das duas últimas secções, acrescentadas posteriormente.

<sup>4</sup> Tese de Abilitação, apresentada por candidatos detentores do grau de doutor.

<sup>5</sup> Por nós utilizadas indiferenciadamente. A passagem para Português da noção de “*Öffentlichkeit*” merece algumas palavras de atenção porquanto o original Alemão conota um significado relativamente claro, ao contrário do que sucede nos casos das línguas latinas ou em Inglês. Com efeito, quer o Inglês “*public sphere*”, quer o Francês “*espace publique*” são palavras cujas histórias não beneficiaram do esclarecimento e acrescida inteligibilidade dos debates em que Habermas se vem envolvendo desde Habermas há 3 ou 4 décadas a esta parte. Agradecemos ao *referee* anónimo esta nota.

<sup>6</sup> Veja-se, a este respeito, a secção 3 do Capítulo IV.

<sup>7</sup> Para um maior desenvolvimento desta questão, ver secção 3, Capítulo II.

<sup>8</sup> A que correspondem três momentos de evolução: surgimento, expansão e declínio ou descaracterização.

<sup>9</sup> Para uma análise aprofundada deste tópico, ver secção 3, Capítulo I.

<sup>10</sup> No sentido teatral do termo.

<sup>11</sup> Texto originalmente publicado em 1784; a versão por nós utilizada foi a incluída no livro “A Paz Perpétua e Outros Opúsculos” (1795).

<sup>12</sup> Este duplo sentido do conceito de universal é também enfatizado por Cooke, quando esta analisa o carácter de universalidade da racionalidade comunicativa, no quadro da teoria da acção comunicativa habermasiana. Veja-se, a este respeito, a nossa discussão na secção 3 do Capítulo III.

<sup>13</sup> A distinção entre estas duas variantes da esfera pública burguesa é definida, em 1964, por Habermas, da seguinte forma: «*Nós falamos em esfera pública política em contraste, por exemplo, com a literária, dado que naquele caso as discussões públicas referem-se a temas relacionados com a actividade do Estado.*» (Habermas, 1974: 49)

<sup>14</sup> Esta é uma expressão do próprio autor: veja-se, por exemplo, Habermas, 1974: 53.

<sup>15</sup> Veja-se a secção 3, Capítulo I.

<sup>16</sup> A principal diferença entre este conjunto de direitos fundamentais e a proposta habermasiana actual de um “sistema de direitos”, desenvolvida na sua última obra *Entre Factos e Normas* (1992), diz respeito a um tipo de direitos básicos nascidos com o pós-guerra e o *Welfare State*: os direitos sociais. Veja-se secção 2, Capítulo IV.

<sup>17</sup> A este respeito, ver Habermas, 1962: 84.

<sup>18</sup> Nesta secção, a generalidade das citações dos autores clássicos seguem as escolhidas por Habermas em 1962. Ao utilizarmos sempre que possível versões das obras em Português destes autores, pretendemos facilitar a tarefa dos leitores (portugueses) que pretendam, por sua iniciativa, conhecer directamente a análise à categoria da “esfera pública” efectuada por aqueles.

<sup>19</sup> Em relação a este aspecto, vejam-se as consequências para esta asserção da proposta de David Zaret para uma forma alternativa de concepção da esfera pública, bem como a resposta de Habermas, na secção 1 do Capítulo II.

<sup>20</sup> A qual constitui um elemento essencial da ética discursiva habermasiana dos anos oitenta e noventa.

<sup>21</sup> A este respeito, veja-se a secção 3 do Capítulo III.

<sup>22</sup> Veja-se o nosso artigo (2001), “O Republicanismo Cívico de Jean-Jacques Rousseau”, in *Finisterra*, nº 38.

<sup>23</sup> Para uma análise a esta configuração teórica transformada, veja-se a secção 2 do Capítulo IV.

<sup>24</sup> Para um aprofundamento desta questão, ver o excelente texto do politólogo italiano Norberto Bobbio, (1994), *Liberalismo e Democracia*, São Paulo, Ed. Brasiliense.

<sup>25</sup> A este respeito, veja-se a sua obra, *Considerations on Representative Government* (1861).

<sup>26</sup> Como este escreveu em *De l'Esprit des lois* (1748), os poderes intermediários sustentavam o regime monárquico, assegurando-lhe estabilidade através de uma ligação quasi-directa aos diversos corpos da nação. Vejam-se as palavras de Montesquieu: «*Se se abolirem, numa monarquia, os privilégios dos senhores feudais, da Igreja, da nobreza, e das cidades, cedo se terá ou uma sociedade democrática ou um despotismo.*» (1990: 122)

<sup>27</sup> É extremamente significativo que Habermas não tenha conferido grande importância ao papel desta dimensão pré-política da esfera pública, nem em Hegel, que desenvolveu a concepção de uma pluralidade de associações no contexto da esfera privada que preparariam a participação política dos cidadãos, nem em Tocqueville, para quem os poderes intermediários eram essenciais para combater os excessos da igualdade democrática. Ao preferir identificar esta rede de instituições informais horizontalmente organizadas apenas e só no caso da esfera pública *literária*, pensamos que Habermas, em 1962, poderá ter enfraquecido a sua concepção de esfera pública *política*. Para uma discussão mais aprofundada sobre a crítica feminista ao papel destas associações ou sociedades voluntárias de cidadãos, ver secção 3, Capítulo II.

<sup>28</sup> A expressão “tirania da maioria” foi introduzida por Tocqueville em *De la Démocratie en Amérique*, e posteriormente adoptada por Mill, que havia comentado esta obra para a *London Review* (em 1836), por exemplo, em *On Liberty*.

<sup>29</sup> Esta primeira teoria habermasiana do espaço público, claramente influenciada pela Escola de Frankfurt, constitui uma espécie de *Verfallsgeschichte*, uma história do declínio. A este respeito, ver Cohen e Arato, 1992: 211.

<sup>30</sup> O declínio do parlamentarismo liberal, assente no princípio da discussão, foi diagnosticado pelo constitucionalista alemão e teórico da extrema-direita, Carl Schmitt, em 1923, na sua obra *A Crise da Democracia Parlamentar*, em termos sugestivamente semelhantes: «*A sociedade transformada em Estado torna-se num Estado intervencionista na economia e num Estado de bem-estar e assistencial quanto à cultura*», ou, noutros termos, «*No Estado transformado em auto-organização da sociedade, não há nada que não seja, ao menos potencialmente, estatal e político.*» (Schmitt, 1923: 162). E Schmitt, tal como Habermas quatro décadas depois, também relaciona esta fusão entre Estado e sociedade com o declínio da esfera pública, fundamento do parlamentarismo liberal.

<sup>31</sup> Como afirma Ernest Gellner, em *Nações e Nacionalismo* (1983) «*Houve um tempo em que a educação era uma indústria doméstica, quando os homens podiam ser feitos por uma aldeia ou por um clã. Esse tempo foi-se para sempre.*» (1983: 64). Ou seja, para Gellner, o monopólio legítimo da *violência* (Weber) foi substituído pelo monopólio legítimo da *cultura*, assumido pelo Estado ao garantir um sistema de instrução universal.

<sup>32</sup> Noção introduzida por Theodor Adorno e Max Horkheimer em *The Dialectic of Enlightenment* (1944).

<sup>33</sup> Para o leitor que pretenda uma boa introdução à Teoria Crítica associada à Escola de Frankfurt, veja-se Wiggershaus, 1994.

<sup>34</sup> Esta distinção é da autoria de Habermas que, ao referir-se ao regime político em *Crises de Legitimação* (1973), distingue uma “democracia material”, isto é, um sistema político caracterizado pela participação dos cidadãos nos processos de formação da vontade política, de uma “democracia formal”, na qual os indivíduos participam na eleição do Governo, mas não na discussão das suas decisões. Para uma análise detalhada dos argumentos aduzidos por Habermas, veja-se McCarthy, 1978: 358-386.

<sup>35</sup> Uma vez mais, a semelhança entre este argumento e a tese aduzida por Schmitt em 1923 é assinalável. De acordo com este último, como resultado da emergência do Estado total, o parlamento, que deveria ser o «*teatro de um debate livre gerador de unidade entre os representantes livres do*

povo», i.e., que deveria ser o «transformador de interesses particulares numa vontade supra-individual», transforma-se, deste modo, no «teatro de uma divisão pluralista de forças sociais organizadas» (Schmitt, 1923: 168).

<sup>36</sup> Intitulado “The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964).”. Veja-se Habermas, 1974.

## II - Habermas e os seus Críticos

<sup>1</sup> Veja-se Outhwaite, 1994: 10.

<sup>2</sup> Para uma análise à forma como esta distinção surge na biografia intelectual de Habermas, veja-se Sotelo, 1997: 187 e ss.

<sup>3</sup> Zaret, 1992: 220.

<sup>4</sup> Veja-se, a este respeito, a secção 2 do Capítulo I.

<sup>5</sup> Num texto publicado entre nós pela *Revista de Comunicação e Linguagens*, Schudson salienta a distância que separa a sua definição de espaço público da utilizada por Habermas. Enquanto que este último define esfera pública por relação à distinção entre público e privado, entre Estado e sociedade civil, Schudson prefere identificar aquela com «um conjunto de actividades que constituem a auto-reflexão e o autogoverno numa sociedade democrática.» (Schudson, 1995: 150), não excluindo nem as formas democráticas representativas e formais de tomada de decisão (parlamento), nem as «associações e instituições privadas» (Schudson, 1995: 151), evitando, assim, apresentar a esfera pública como quase um sinónimo de sociedade civil.

<sup>6</sup> Que, como se sabe, deu origem a uma vaga neo-conservadora, exemplificada por Allan Bloom e o seu *A Cultura Inculta*, com o objectivo de recuperar uma Academia de excelência, perdida devido à massificação decorrente da democratização do acesso ao ensino superior.

<sup>7</sup> Expressão utilizada por Manuel Villaverde Cabral, em *Expresso*, 28/3/1998.

<sup>8</sup> E por nós salientada na nossa análise a este autor. Ver secção 2, Capítulo I.

<sup>9</sup> Seguindo o estudo de McGerr, M., (1986), *The Decline of Popular Politics*, New York, Oxford University Press.

<sup>10</sup> Sensivelmente o mesmo período histórico em que Habermas situa a fusão entre Estado e sociedade como resultado da crescente organização do modo de produção capitalista e do advento do Estado intervencionista, e que se traduz, em termos políticos, pelo declínio do princípio de publicidade crítica e da esfera pública liberal. Ou seja, o período identificado por Habermas como o início do fim da racionalidade crítica, dialógica e emancipatória que constitui o legado maior da Modernidade.

<sup>11</sup> Aquilo que Habermas designa, em 1992, por “nível discursivo” dos debates políticos. Veja-se a secção 4 do Capítulo IV.

<sup>12</sup> Ver secção 3, Capítulo I.

<sup>13</sup> Por exemplo, Adorno e Horkheimer, afirmam que, no contexto de uma cultura massificada como é a contemporânea, «O homem com tempos livres vê-se obrigado a aceitar aquilo que os produtores de cultura lhe oferecem. (...) Não resta nada para ser classificado pelo consumidor. Os produtores já o fizeram por si.» (1944: 124, 5).

<sup>14</sup> Veja-se Calhoun, 1992: 45.

<sup>15</sup> Veja-se, por exemplo, Habermas, 1992a: 377.

<sup>16</sup> Noção utilizada por Dominique Wolton.

<sup>17</sup> Por exemplo, um autor influenciado por esta tendência teórica, José Bragança de Miranda, elege «a crescente digitalização de toda a experiência», resultante do «desenvolvimento exponencial das tecnologias da informação» (1997: 172), enquanto a principal variável explicativa da crescente dificuldade em definir os contornos do espaço público actual.

<sup>18</sup> Alguns dos melhores estudos sobre esta tradição são: Honneth, A., [1995] (1996), *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press; Honneth, A., (1998), “Democracy as Reflexive Cooperation. John Dewey and the Theory of Democracy Today”, in *Political Theory*, vol. 26, nº 6, pp. 763-783; Joas, H., [1992] (1996), *The Creativity of Action*, Cambridge, Polity Press.

<sup>19</sup> Esta noção de deliberação é essencial para a concepção habermasiana de opinião pública. A noção por nós utilizada de deliberação significa tomada de decisão precedida de discussão. É neste sentido, cremos, que Habermas insiste nos processos de mútuo esclarecimento que precedem a tomada de decisão política. O essencial é o processo discursivo racional para se alcançar a verdade.

<sup>20</sup> Entendemos por “democracia electrónica” um regime político em que a participação eleitoral, presencial e por voto secreto, é substituída por um processo de voto através de um qualquer ponto de acesso a uma rede informática concebida para o efeito. A possibilidade de um acompanhamento quase contínuo da acção dos governantes seria, assim, possível através da realização de referendos/sondagens a propósito dos mais variados assuntos. Deste modo, a democracia representativa daria lugar a uma forma de democracia directa. A democracia electrónica promove, portanto, a sondagem enquanto um mecanismo de legitimação política.

<sup>21</sup> Na opinião de Mário Mesquita, os processos de comunicação política abrangem um vasto conjunto de manifestações, não só aquelas directamente relacionadas com as instituições políticas formais, mas também aquelas que são mediadas pelos jornais, televisão e rádio. Assim, «*As sessões parlamentares, as campanhas eleitorais, as relações públicas governamentais, municipais e locais, tal como a gestão mediática das sondagens e inquéritos de opinião, inscrevem-se no âmbito da comunicação política.*» (1995: 386). Ou seja, para a teoria da comunicação não existe uma diferença substantiva entre o normativo democrático e a realidade mediática: a mediação tecnológica é um elemento constitutivo do processo político democrático.

<sup>22</sup> Veja-se Rawls, 1993: 213 e ss.

<sup>23</sup> Fraser refere-se à obra de Landes, J., (1988), *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press.

<sup>24</sup> Aqui seguimos o argumento desta autora em Landes, J., (1996), “The Performance of Citizenship: Democracy, Gender, and Difference in the French Revolution”, in Benhabib, S., (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press.

<sup>25</sup> A este respeito, ver secção 1, Capítulo I.

<sup>26</sup> Seguindo a sugestão de Fraser, podemos constatar que, de acordo com o dicionário *Oxford Reference English*, o termo do inglês moderno “public” teve origem na expressão do francês antigo (antes de 1400) “public” ou na expressão do latim “publicus”, que deriva da expressão “pubes”. Na medida em que a palavra portuguesa “público” tem a mesma origem latina, o mesmo raciocínio pode ser aplicado no nosso contexto semântico.

<sup>27</sup> Veja-se Habermas, 1992b: 427.

<sup>28</sup> Noção introduzida por Bragança de Miranda. Ver Miranda, 1997.

<sup>29</sup> Para uma análise mais aprofundada deste tipo específico de publicidade, ver secção 1, Capítulo I.

<sup>30</sup> Eley fala-nos concretamente de associações de natureza filantrópica, cívica, profissional e cultural (Eley citado in Fraser, 1992: 114).

<sup>31</sup> Expressão do próprio Habermas.

<sup>32</sup> Embora a esfera pública se mantenha enquanto a base institucional de “formação da opinião”.

<sup>33</sup> Isto é, sociedades em que a estrutura institucional gera grupos sociais desiguais no contexto de relações de dominação e subordinação (Fraser, 1992).

<sup>34</sup> Ou seja, sociedades cuja estrutura institucional não gera desigualdade social. É apenas um instrumento teórico: uma sociedade igualitária seria uma sociedade sem classes, sem uma divisão do trabalho baseada em critérios raciais ou sexuais, mas não seria culturalmente homogénea - o multiculturalismo ou pluralismo cultural estaria garantido (Fraser, 1992).

<sup>35</sup> McCarthy, T., (1994), “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, in *Ethics*, vol. 105, pp. 44-63.

<sup>36</sup> Ou seja, que não detinham uma função pública. Veja-se o comentário de Kant a este respeito na secção 2 do Capítulo I.

<sup>37</sup> A este respeito, veja-se Habermas, 1992a: 357.

<sup>38</sup> Veja-se Cooke, M., (1999), “Habermas, Feminism and the Question of Autonomy”, in *Habermas. A Critical Reader*, ed. Peter Dews, Oxford, Blackwell, pp. 178-210.

<sup>39</sup> Ver, por exemplo, Habermas, 1981b: 96 e ss.; Habermas, 1998a: 185 e ss.

<sup>40</sup> Este texto foi originalmente escrito em Alemão para ser incluído na reedição em 1990, na Alemanha, da *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Em Setembro de 1989, Habermas apresentou uma versão em Inglês no colóquio organizado por Craig Calhoun na Universidade da Carolina do Norte, Chapel Hill, por ocasião da primeira edição em Inglês desta obra. Neste sentido, o estatuto destas “Further Reflections on the Public Sphere” deve ser entendido enquanto uma reflexão intermediária entre a obra de 1962 e a de 1992, tributária em larga medida da troca de ideias proporcionada pelo encontro em Chapel Hill. Agradecemos ao *referee* anónimo esta nota.

<sup>41</sup> Para Habermas, no caso do direito e ao contrário do que se passa no domínio da moral, a autonomia individual assume uma forma dual: por um lado, a autonomia privada ou a autonomia de cada indivíduo que compreende as liberdades do sujeito do direito privado; por outro, a autonomia pública

ou a autonomia política dos indivíduos enquanto cidadãos. Desta forma, Habermas considera que existe uma relação de interdependência entre ambas as dimensões da autonomia individual: «*A autonomia privada e a autonomia pública pressupõem-se, pois, mutuamente de modo que nem os direitos humanos [autonomia privada] nem a soberania popular [autonomia pública] possam reclamar a primazia sobre a outra.*» (Habermas, 1997c: 45) Para uma discussão alargada sobre esta questão, veja-se a secção 2 do Capítulo IV.

<sup>42</sup> Esta distinção foi introduzida por Isaiah Berlin, num artigo intitulado “Two concepts of liberty” (1958) publicado no seu *Four Essays On Liberty* (1969), onde defendia que a “liberdade negativa” remetia para a possibilidade de não se ser submetido a qualquer interferência externa (a chamada «*freedom from...*» - “liberdade de...”), enquanto que a “liberdade positiva” referia-se às condições para se poder ser “mestre de si próprio” (a chamada «*freedom to...*» - “liberdade para...” - 1969: 131).

<sup>43</sup> Veja-se, por exemplo, Garnham, 1992.

<sup>44</sup> Num artigo intitulado “Técnica e Ciência como «Ideologia»”.

<sup>45</sup> Já presente, ainda que de forma embrionária, na década de sessenta. De facto, foi nesta altura que Habermas introduziu a noção de racionalização (comunicativa) do mundo da vida: dizia ele então que «*torna-se sobremaneira evidente que se devem manter separados dois conceitos de racionalização.*» Para além da racionalização racional instrumental, herdada de Weber, Habermas identifica, já nessa altura, uma segunda dimensão nesse processo de racionalização societal. É neste sentido que afirma, referindo-se já ao seu ideal de comunicação irrestrita e de discussão prática: «*A racionalização ao nível do marco institucional só pode levar-se a cabo no meio da interacção linguisticamente mediada, a saber, pela destruição das restrições de comunicação. A discussão pública, sem restrições nem coacções, sobre a adequação e a desiderabilidade dos princípios e normas orientadoras da acção, à luz das ressonâncias socioculturais do progresso dos subsistemas de acção racional dirigido a fins.*» (1968: 88) E, nos anos sessenta, tal como hoje, Habermas também diferencia internamente este processo de racionalização do mundo da vida, identificando três níveis distintos. Distinguindo as componentes personalidade, sociedade e cultura, Habermas afirmava que «*Uma racionalização das normas sociais seria então caracterizada por um decrescente grau de repressividade (o que a nível da estrutura da personalidade deveria intensificar a tolerância perante o conflito de papéis). Além disso, graças também a um decrescente grau de rigidez (o que aumentaria as oportunidades de uma autopresentação individual mais adequada nas interacções quotidianas) e, por fim, pela aproximação a um tipo de controlo do comportamento que permitiria a distanciação relativamente aos papéis e uma aplicação flexível de normas internalizadas, mas susceptíveis de reflexão.*» (Habermas, 1968: 88)

### III - Habermas, Comunicação e Linguagem: Teoria da Acção Comunicativa, Pragmática Formal e Ética Discursiva

<sup>1</sup> Apesar dos termos “universal” e “formal” serem utilizados indistintamente por Habermas, pensamos que a noção de “pragmática *universal*” parece sugerir que os resultados obtidos por este estudo da linguagem têm uma validade universal, transcendendo, portanto, os contextos semânticos culturalmente específicos de cada sociedade ou grupo social. Por esta razão, utilizaremos preferencialmente a noção de “pragmática formal”, dado pensarmos salvaguardar melhor o carácter irredutivelmente contingente dos valores culturais. A este respeito, ver Cooke, 1994: 168.

<sup>2</sup> No artigo em que as características básicas desta pragmática formal foram apresentadas pela primeira vez: “*What is Universal Pragmatics?*”, in Habermas, J., [1976] (1995), *Communication and the Evolution of Society*, Cambridge, Polity Press.

<sup>3</sup> Referimo-nos ao programa de reconstrução sistemática da competência linguística proposto por Noam Chomsky.

<sup>4</sup> Como observa Seyla Benhabib, em *Critique, Norm and Utopia* (1986), esta posição tem sido caracterizada pela sua aderência a quatro premissas, das quais as duas primeiras são rejeitadas liminarmente por Habermas: em primeiro lugar, o pressuposto de que existe um modelo unitário da acção humana (objectificação); em segundo lugar, parte-se do princípio de que existe um sujeito trans-subjectivo da história; em terceiro lugar, pressupõe-se que este sujeito realiza-se na história; e, finalmente, a premissa de que a emancipação requer que o passado seja reconstruído para constituir as nossas identidades no presente.

<sup>5</sup> Em inglês, *sentence*.

<sup>6</sup> Em inglês, *utterance*. Estas proposições ou elocuições, enquanto as unidades básicas da comunicação linguística, podem ser consideradas equivalentes aos actos de fala. Ver Cooke, 1994: 172.

<sup>7</sup> Quase-transcendental porque, como observa Cooke «*Habermas retém uma linha de questionamento universalista própria da filosofia transcendental, ao mesmo tempo que destranscendentaliza o procedimento e a concepção daquilo que é mostrado.*» (Cooke, 1994: 168)

<sup>8</sup> Em inglês, *speech act*. Habermas considera que estes actos de fala devem ser entendidos como a unidade básica da comunicação linguística.

<sup>9</sup> A este respeito, a crítica desenvolvida por Ernst Tugendhat à noção habermasiana de acção comunicativa é particularmente importante. Por um lado, Tugendhat sugere que toda a acção humana se baseia numa racionalidade teleológica instrumental: todas as pessoas comunicam, não com o objectivo de alcançar entendimento, mas para atingir algum objectivo que não a comunicação pela comunicação. Por outro lado, Tugendhat considera que a sugestão habermasiana de que a acção comunicativa é mais básica do que a acção estratégica ou simplesmente não corresponde à realidade. Para uma interpretação de Mead alternativa à proposta por Habermas, veja-se Tugendhat, 1986.

<sup>10</sup> Ver nomeadamente, Austin, J.L. (1962), *How To Do Things With Words*, Cambridge, Harvard University Press.

<sup>11</sup> Searle tem uma extensa lista de obras publicadas das quais podemos destacar as seguintes: Searle, J. (1969), *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, New York, Cambridge University Press; Searle, J. (1979), *Expression and Meaning*, New York, Cambridge University Press; Searle, J. et al., (1980), *Speech Act Theory and Pragmatics*, Boston, Reidel.

<sup>12</sup> Deste autor, veja-se especialmente Strawson, P.F. (1971), *Logico-Linguistic Papers*, London, Methuen.

<sup>13</sup> Como é o caso das regras de etiqueta.

<sup>14</sup> Como é o caso das regras de uma qualquer actividade desportiva ou lúdica.

<sup>15</sup> Veja-se Habermas, 1976: 41 e ss.

<sup>16</sup> Segundo a qual, um acto ilocutório é um acto que tem como objectivo assegurar a compreensão ou o entendimento. Uma das suas características definidoras é ser, em princípio, completamente aberto. Por outro lado, um acto perlocutório é um acto em que o orador, ao dizer algo, produz um *efeito*, de forma intencional ou não, sobre o outro interlocutor, para além do efeito de assegurar compreensão. Logo, os actos perlocutórios são, por definição, *dependentes* do sucesso dos actos ilocutórios, na medida em que uma audiência não pode ser influenciada por aquilo que o orador está a dizer *a não ser que* tenha entendido ou compreendido a sua mensagem (Baynes, 1992).

<sup>17</sup> Em *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (1969).

<sup>18</sup> Isto é, por exemplo, quando se faz uma promessa, o conteúdo proposicional não pode ser uma acção no passado; quando se pede desculpa, o conteúdo proposicional deve referir-se a algo por que o sujeito é responsável (ainda que de forma indirecta); já no caso de uma asserção, apenas condições muito gerais são impostas ao conteúdo proposicional: por exemplo, se se afirma que um indivíduo é alto, esse indivíduo deve existir (Baynes, 1992).

<sup>19</sup> Ou seja, quando se faz uma promessa, deve existir a vontade de a cumprir; quando se pede desculpa, deve-se sentir arrependido; quando se afirma algo, deve-se acreditar nesse facto.

<sup>20</sup> Veja-se, a este respeito, Habermas, J., (1991b), “Comments on John Searle: «Meaning, Communication, and Representation»”, in *John Searle and His Critics*, eds. Ernest Lepore e Robert Van Gulick, Oxford, Basil Blackwell, pp. 17-29, e Searle, J., (1991), “Response. Meaning, Intentionality, and Speech Acts”, in *John Searle and His Critics*, ed. Ernest Lepore e Robert Van Gulick, Oxford, Basil Blackwell, pp. 81-102.

<sup>21</sup> Esta é uma distinção muito importante. Habermas argumenta que, se no caso da acção estratégica latentemente consciente, um dos participantes na interacção discursiva/linguística *engana* deliberadamente o outro interlocutor no que diz respeito à sua orientação para alcançar entendimento, no caso da acção estratégica latente e inconsciente, pelo menos um dos participantes *engana-se a si próprio*. É o que Habermas designa, em *Teoria da Acção Comunicativa* como uma manifestação da comunicação sistematicamente distorcida: Veja-se Habermas, 1981a: 332. A origem desta concepção encontra-se em Habermas, J., (1970), “On Systematically Distorted Communication”, in *Inquiry*, vol 13, nº 3, pp. 205-218.

<sup>22</sup> Cooke, 1997: 23.

<sup>23</sup> De facto, para Habermas toda a acção é teleológica, mas como esclarece, em *O Pensamento Pós-Metafísico*, «*Tal como toda a acção, a acção comunicativa é teleológica. Mas neste caso a teleologia*

dos planos de acção individuais e das operações para os levar a cabo é interrompida pelo mecanismo de coordenação da acção do entendimento mútuo.» (Habermas, 1998: 81)

<sup>24</sup> Em inglês, “performative attitude”.

<sup>25</sup> Ver secção 2 do Capítulo 3.

<sup>26</sup> Este tópico foi por nós discutido em pormenor na secção 2 deste 3º Capítulo.

<sup>27</sup> Veja-se, por exemplo, Baynes, 1992: 105.

<sup>28</sup> A este respeito, veja-se a discussão de Cooke, 1997: 51-94 (Cap. 3).

<sup>29</sup> Veja-se Benhabib, 1986: 295.

<sup>30</sup> Esta obra foi publicada pela primeira vez em alemão, o primeiro volume sob o título de *Theorie des Kommunikativen Handelns, Band I: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, (1981), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, e o segundo sob o título de *Theorie des Kommunikativen Handelns, Band II: Zur Kritik der functionalistischen Vernunft*, (1981), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. A tradução por nós utilizada é a versão em língua inglesa em que os dois volumes são apresentados da seguinte forma: *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, (1986a), (trad. Thomas McCarthy), Vol. 1, Cambridge, Polity Press; e *The Theory of Communicative Action: The Critique of Functionalist Reason*, (1986b), (trad. Thomas McCarthy), Vol. 2, Cambridge, Polity Press. Esta obra foi igualmente passada para francês: *Théorie de l'Agir Communicationnel Tome I: Rationalité de l'Agir et Rationalisation de la Société*, (1987), (trad. Jean-Marc Ferry), Paris, Ed. Fayard; e *Théorie de l'Agir Communicationnel Tome II: Critique de la Raison Fonctionnaliste*, (1987), (trad. Jean-Louis Schlegel), Paris, Ed. Fayard.

<sup>31</sup> Para uma elucidativa análise ao carácter sintético do reconstrutivismo de Habermas, veja-se Levine, D., (1995), *Visions of the Sociological Tradition*, Chicago, Chicago University Press, pp. 56 e ss.

<sup>32</sup> As referências são, respectivamente, Habermas, J., [1972] (1998), “A Postscript to *Knowledge and Human Interests*”, in *Knowledge and Human Interests*, Cambridge, Polity Press, pp. 351-86; Merton, R., [1949b] (1967), “On the History and Systematics of Sociological Theory”, in *On Theoretical Sociology*, ed. Robert Merton, New York, Free Press, pp. 1-37. Para uma análise à estratégia de construção teórica de Habermas, veja-se Baynes, K., [1990] (1991), “Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas’s Model of Interpretive Social Science”, in *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, ed. Michael Kelly, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 122-145.

<sup>33</sup> Veja-se Habermas, J., [1976] (1995), *Communication and the Evolution of Society*, Cambridge, Polity Press.

<sup>34</sup> Para um estudo sumário da relação intelectual entre a primeira e a segunda geração da teoria crítica, veja-se Ladmiral, J.-R., (1998), “Jürgen Habermas – ou: le changement de signe de la Théorie Critique”, in *Actuel Marx*, nº 24, pp. 43-56.

<sup>35</sup> White, 1990: 90.

<sup>36</sup> Ainda que Alexander tenha dúvidas quanto a um alegado esvaziamento da acção estratégica e de uma concepção idealizada do entendimento humano. Veja-se Alexander, 1986: 69 e ss.

<sup>37</sup> Como afirma o próprio Weber, referindo-se a este processo de racionalização do aparelho burocrático das administrações modernas, «O único ponto decisivo para nós é que, em princípio, um sistema de razões publicamente abertas à discussão está por detrás de cada acto da administração burocrática, isto é, quer o respeito por normas ou uma avaliação dos meios e fins.» (Weber, 1991: 220).

<sup>38</sup> Como observa Maeve Cooke, «Uma palavra claramente difícil de traduzir, *Verständigung* refere-se tanto ao entendimento linguístico como ao processo de se alcançar um entendimento, estendendo-se por conseguinte num espectro de significados que vai da compreensão ao consenso.» (1997: 9).

<sup>39</sup> Veja-se o artigo “Política Cientificada e Opinião Pública” (1963), em que Habermas discute «os três modelos da relação entre saber especializado e político» (Habermas, 1993: 113): nomeadamente, o modelo decisionista (ou nietzscheanamente irracionalista, que remete para Weber e Schmitt), o modelo tecnocrático e o seu próprio modelo pragmatista, no qual «Nem o especialista se converteu em soberano perante os políticos que na realidade, como supõe o modelo tecnocrático, se sujeitam ao perito e apenas tomam decisões fictícias; nem os políticos, como supõe o modelo decisionista, conservam fora dos âmbitos da práxis coactivamente racionalizados uma reserva em que as questões práticas se devem continuar a decidir por meio de actos de vontade.» (Habermas, 1993: 113)

<sup>40</sup> Como veremos na próxima secção, as regras constitutivas desta ideia habermasiana de “situação ideal de discurso”, em termos da ética discursiva, provêm de uma proposta de Robert Alexy, como o próprio Habermas salienta (veja-se Habermas, 1990a: 89).

<sup>41</sup> Não devemos confundir este conceito de “acção comunicativa” com a noção de “comunicação”. De facto, e como salienta Habermas, apesar da acção comunicativa se desenrolar através da comunicação, «designa um tipo de interacção que é coordenada através de actos de fala mas que não coincide com eles.» (Habermas, 1986a: 101)

<sup>42</sup> Esta distinção foi originalmente introduzida por Karl Popper, em 1967.

<sup>43</sup> Habermas, 1986a: 100.

<sup>44</sup> Se bem que esta noção remonta à Grécia Antiga, tal como podemos constatar através da origem etimológica da palavra “pessoa” (do latim, *persona*), que remete para a ideia de “máscara”, de “representação”. A literatura e a poesia fizeram também uso deste tipo de acção humana: ficou célebre a máxima de O. Wilde - “*Um homem é menos igual a si próprio quando fala na primeira pessoa. Se lhe derem uma máscara ele contar-vos-á a verdade.*”

<sup>45</sup> Concretamente, Habermas argumenta que o modelo de acção teleológica refere-se à função da linguagem que diz respeito ao efeitos perlocutórios dos actos de fala (se bem que esta identificação entre acção racional teleológica e efeitos perlocutórios tenha sido abandonada em obras posteriores, como veremos na próxima secção); o modelo de acção normativo tematiza a função da linguagem relacionada com o estabelecimento de relações interpessoais; e o modelo de acção dramático remete para a função da linguagem que se refere à expressão pública de experiências subjectivas (ver Habermas, 1986a: 85, 86).

<sup>46</sup> Como ele próprio escreve, no segundo volume de *Teoria da Acção Comunicativa*: «Não é a resposta de Durkheim mas a forma como ele coloca a questão, na medida em que chama a nossa atenção para as relações empíricas entre as etapas de diferenciação sistémica e as formas de integração social. (...) Esta distinção entre a integração social da sociedade, que se reflecte nas orientações da acção, e a integração sistémica, que transcende as orientações da acção, exige uma diferenciação correspondente ao nível do próprio conceito de sociedade. [i.e., exige a distinção entre a perspectiva do mundo da vida e do sistema]» (Habermas, 1981b: 117)

<sup>47</sup> Esta reconstrução pretende transcender a projecção utópica de Mead de um discurso universal de uma «comunidade comunicativa que permita quer a auto-realização, quer a argumentação moral», de forma a salientar a ideia mais geral de uma situação em que a reprodução simbólica do mundo da vida não se processa apenas através da acção comunicativa, mas depende do desempenho interpretativo dos próprios actores. Destes depende a reprodução do mundo da vida. Daí que a noção reconstruída de discurso universal remeta para um «mundo da vida idealizado que se reproduz por intermédio de processos de entendimento mútuo que foram separados dos contextos normativos e transferidos para posições sim/não racionalmente motivadas» (Habermas, 1986b: 145), ou seja, o resultado ideal(izado) do processo de racionalização do mundo da vida, com as suas conhecidas premissas de transparência.

<sup>48</sup> Mitchell Aboulaflia tem, todavia, dúvidas quanto à interpretação de Habermas. Em particular, Aboulaflia sugere que «muitos dos problemas de interpretação de Habermas podem ser explicados pela insuficiente atenção que dá ao compromisso de Mead para com Hegel em reconciliar o local e concreto com o universal.» (1995: 96) Ou seja, o particularismo de que fala Habermas é insuficientemente concreto aos olhos deste seu crítico. Para uma crítica semelhante à reconstrução habermasiana de Mead, veja-se Hinkle, G., (1992), “Habermas, Mead, and Rationality”, in *Symbolic Interaction*, vol. 15, n. ° 3, pp. 315-331.

<sup>49</sup> Veja-se secção 1, Capítulo II.

<sup>50</sup> Esta observação pode ser encontrada em *Critique, Norm and Utopia* (1986).

<sup>51</sup> Veja-se Habermas, 1981b: 137.

<sup>52</sup> No entanto, Habermas identifica outras possíveis patologias: as crises de legitimação e confusão de orientações de ensino; o dismantelar das identidades colectivas e a alienação; a ruptura da tradição e as crises de motivação.

<sup>53</sup> Esta tese weberiana da “perda do sentido” é, segundo Habermas, uma variante do niilismo nietzscheano, que Weber apresenta enquanto um “novo politeísmo” (expressão weberiana) em que uma multiplicidade de esferas de valores culturais concorrentes lutam entre si *ad eternum*. Como afirma Habermas: «...a razão divide-se numa pluralidade de esferas de valor e destrói a sua própria universalidade (...) no quadro da sociedade moderna, deixa de existir uma ordem legítima que pudesse garantir a reprodução cultural das correspondentes orientações normativas e disposições de acção.» (Habermas, 1981a: 247) Isto é, a reprodução cultural é ameaçada pela inexistência de uma esfera comum de valores culturais. Existe, pois, um limite mínimo de homogeneidade cultural para garantir a reprodução simbólica da cultura, no contexto do mundo da vida sócio-cultural de cada grupo social.

<sup>54</sup> Veja-se secção 3, Capítulo III.

<sup>55</sup> A origem destes conceitos remonta a Weber, que falava em “situação de mercado” para definir as diferentes classes sociais, de acordo com a posse ou não de propriedade («*Propriedade*” e “*falta de propriedade*” são, portanto, as categorias básicas de todas as situações de classe. (...) “*A situação de classe*” é, neste sentido, em última análise uma “situação de mercado”.» (Weber, 1991: 182), e em poder administrativo ou burocrático caracterizado, à semelhança do que acontece em Habermas, pela “política de segredo” ao contrário do poder político dos parlamentos: «*Ao enfrentar o parlamento, a burocracia, com o seu instinto de poder, luta contra qualquer tentativa do parlamento em ganhar conhecimento através dos seus próprios peritos ou dos seus grupos de interesse. (...) A Burocracia naturalmente que deseja um parlamento mal informado e, portanto, destituído de poder.*» (Weber, 1991: 235). Também Parsons, que falava em “*steering media*” para se referir ao dinheiro e ao poder, constituiu uma importante influência sobre Habermas. Para um estudo sobre a evolução destes meios de regulação societal no pensamento habermasiano recente, veja-se Reichelt, H., (1998), “Thèses sur la théorie des media dans *Théorie de l’agir communicationnel* rapportée à la théorie du droit dans *Droit et démocratie*”, in *Actuel Marx*, nº 24, pp. 115-136.

<sup>56</sup> Claramente influenciada, aliás, pelo modelo centro-periferia da teoria dos sistemas. Por exemplo, este modelo foi amplamente utilizado pelas teorias da Dependência, tão em voga nos anos sessenta e setenta no domínio da sociologia do Desenvolvimento, e que tiveram em André Gunder Frank (que propôs um modelo dicotómico entre metrópole e satélite) e Immanuel Wallerstein (que concebeu um projecto de um “sistema mundo”, com uma hierarquia entre centro, semi-periferia e periferia) algumas das suas principais figuras. Como veremos nas Conclusões, esta é uma das várias questões problemáticas suscitadas pela reflexão habermasiana sobre a esfera pública.

<sup>57</sup> Este é mais um caso de uma tradução problemática. Na tradução portuguesa da obra *Discurso Filosófico da Modernidade* (Dom Quixote, 1991), onde esta questão é debatida no capítulo XII, e que é da responsabilidade de Manuel José Simões Loureiro, cuja revisão técnica ficou a cargo de António Marques, a escolha foi “*judicialização*”. A nossa escolha recaiu sobre a proposta de Pierre Guibentif – *juridificação* –, entendida enquanto um processo pelo qual algo adquire características jurídicas, em detrimento de “*juridificação*” que conota demasiado a ideia de “*feitura*”. Veja-se Habermas, 1987. Agradecemos ao *referee* anónimo esta nota.

<sup>58</sup> Aqui Habermas recorre à teoria dos sistemas para explicar o funcionamento da sociedade enquanto sistema. Esta capacidade que os sistemas sociais possuem para a sua própria reprodução designa-se *auto-poiesis*, do Grego *poiesis*, produção. Como assinala João Pissarra, este conceito de auto-poiesis «*foi criado pelos biólogos chilenos H. Maturana e F. Valera e refere-se à capacidade de autoprocessamento dos organismos vivos. Um sistema autopoietico é aquele que pode criar a sua própria estrutura e os elementos de que se compõe.*» (ver Luhmann, 1992: 92).

<sup>59</sup> De facto, já em 1968, em “*Técnica e Ciência e Ideologia*”, Habermas escrevia: «*Uma nova zona de conflitos, em vez do virtualizado antagonismo de classes (...), só pode surgir onde a sociedade tardo-capitalista tem de imunizar-se por meio da despolitização das massas da população contra a impugnação da sua ideologia tecnocrática de fundo; justamente no sistema da opinião pública administrada pelos meios de comunicação.*» (Habermas, 1993: 89); para além de localizar estas novas formas de protesto social numa esfera pública refeudalizada pelos mass media, identificava então, como principal protagonista da revolta social, os movimentos de protesto estudantil: «*O único potencial de protesto que, através de interesses reconhecíveis, se dirige para as novas zonas de conflito surge principalmente entre determinados grupos de estudantes.*» (Habermas, 1993: 90).

<sup>60</sup> Deste autor, vejam-se, por exemplo, as seguintes obras: Inglehart, R., (1977), *The Silent Revolution*, New Jersey, Princeton University Press; Inglehart, R., (1984), “The Changing Structure of Political Cleavages in Western Society”, in Dalton, R., Beck, P.A., Flanagan, S.C., *Electoral Change in Advanced Industrial Democracies. Realignment or Dealignment?*, New Jersey, Princeton University Press; Inglehart, R., (1990), “Values, Ideology, and Cognitive Mobilization in New Social Movements”, in Dalton, R., and Kuchler, M., (eds.), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, New Jersey, Princeton University Press; Inglehart, R., and Rabier, J.-R., (1986), “Political Realignment in Advanced Industrial Society: From Class-Based Politics to Quality-of-Life Politics”, *Government and Opposition*, Vol. 21, No. 4.

<sup>61</sup> Para um estudo aplicado sobre a mudança societal dos valores, veja-se o nosso Silva, F., (2000), “*Alinhamento ou Desalinhamento dos Eleitorados Europeus? O Caso da Extrema-Direita*”, in *Finisterra*, nº 34, pp. 29-65.

<sup>62</sup> Este aspecto é muito interessante. Para certos autores, a defesa destes ditos “valores pós-materialistas” esconde uma defesa por um retorno a uma sociedade pré-capitalista e pré-moderna. É o

caso da ecologia: quando se defende o fim do nuclear, o fim da poluição produzida pelo consumo de combustíveis fósseis como o petróleo ou o gás natural, para estes autores apenas existem duas soluções - ou a defesa de utopias irrealizáveis (as energias alternativas seriam insuficientemente eficazes), ou a defesa de um retorno a um passado perdido para sempre.

<sup>63</sup> De facto, foram alguns os autores que criticaram Inglehart por localizar os potenciais de protesto da “*New Politics*” exclusivamente à esquerda do espectro político: em resposta, e já na segunda metade dos anos oitenta, Inglehart tentou criar um modelo teórico que pressupunha já a inclusão de movimentos de protesto *de direita*. Acontece que, em nosso entender, e ao contrário do que pretendem alguns autores (nomeadamente, o italiano Piero Ignazi), esta tentativa enfrenta um problema insolúvel: a natureza ideológica destes movimentos da nova direita continental (completamente diferentes da nova direita anglo-saxónica), é *pré-moderna* e não *pós-materialista*, é racista e xenófoba, e não preocupada com os direitos humanos.

<sup>64</sup> Deste autor, veja-se Apel, K.-O., (1994), *Ethique de la Discussion*, Paris, Éditions du Cerf.

<sup>65</sup> Entre estes podemos salientar os casos de Alasdair MacIntyre e de Michael Sandel, que rejeitam o legado racionalista da modernidade, e de Charles Taylor e de Michael Walzer, que procuram estabelecer pontos de contacto com a tradição liberal. Ou seja, a designação ‘comunitários’ engloba um conjunto de autores que poderia ser descrito como uma série de pontos ou posições num continuum, entre a defesa do individualismo liberal e a defesa de um comunitarismo conservador. Para maiores esclarecimentos a propósito deste debate entre comunitários e liberais, veja-se, por exemplo, Mulhall S. e Swift, (1992), *Liberals and Communitarians*, Cambridge, Polity Press; Sandel, M. (1984), *Liberalism and Its Critics*, New York, New York University Press.

<sup>66</sup> Veja-se McCarthy, 1998: 121 e ss.

<sup>67</sup> Veja-se Benhabib, 1986: 291.

<sup>68</sup> Como nota McCarthy, Habermas recorre a Lawrence Kohlberg e à sua teoria dos estádios de evolução moral, tentando argumentar que as etapas pré-convencionais e convencionais devem ser ancoradas na sua teoria da acção comunicativa, enquanto que a fase pós-convencional, caracterizada por uma intensa reflexividade, só poderia ser avaliada «*sobretudo através de considerações filosófico-morais, e não empírico-psicológicas.*» (McCarthy, 1990: ix) É neste sentido que Habermas pretende estabelecer uma ligação entre a ética discursiva e a teoria da acção social, através das investigações da psicologia social sobre os processos de desenvolvimento intersubjectivos e morais do ser humano.

<sup>69</sup> Constituindo, esta dimensão dialógica, uma das principais distinções entre esta proposta para uma ética discursiva e a teoria da justiça de John Rawls, fundamentalmente monológica, embora ambas decorram de projectos com ambições semelhantes - reconstruir a teoria moral kantiana, tentando dar novas respostas às críticas hegelianas a Kant. Veja-se, a este respeito, Baynes, K., (1992), *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*, New York, SUNY Press; Habermas, J., e Rawls, J., (1997), *Débat sur la Justice Politique*, Paris, Éditions du Cerf.; e Benhabib, S., e Dallmayr, F., [1990] (1995), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

<sup>70</sup> Que Hegel pretendeu realizar através da noção de vida ética (*Sittlichkeit*).

<sup>71</sup> Veja-se Habermas, J., [1983] (1990), “Morality and Ethical Life: Does Hegel’s Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?”, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Polity Press.

<sup>72</sup> Como observa Cooke, pode-se afirmar, embora Habermas nem sempre o faça, que tanto as pretensões de validade invocadas em actos de fala comunicativamente orientados, como a noção de acordo ou consenso geral são universais num duplo sentido: «*Estão conceptualmente ligados à ideia de que todas as pessoas podem chegar a acordo e que aquilo que é acordado pode ser válido para todos os indivíduos.*» (Cooke, 1997: 32) Em termos do pensamento habermasiano, este duplo sentido do conceito de universal remonta, como vimos na secção 1 do Capítulo I, a um dos critérios institucionais de funcionamento de todos os espaços de sociabilidade que compunham a esfera pública burguesa clássica.

<sup>73</sup> Para uma descrição destes mesmos pontos de contacto, bem como das características que distinguem a ética discursiva habermasiana da ética kantiana, veja-se Cortina, A., (1999), “Éthique de la Discussion et Fondation Ultime de la Raison”, in *Histoire de la Philosophie Politique. Les philosophies politiques contemporaines* (Vol. 5), Renaut, A., (Dir.), Paris, Calmann-Lévy, pp. 191 e ss. Para uma análise crítica destas quatro características da ética discursiva, veja-se Quiniou, Y., (1998), “Morale, Éthique et Politique chez Habermas”, in *Actuel Marx*, nº 24, pp. 74 e ss.

<sup>74</sup> Esta é uma noção de Seyla Benhabib. Reciprocidade igualitária é um conceito que pretende traduzir os quatro constrangimentos ou condições que definem a situação ideal de discurso: 1) cada

participante deve ter a mesma possibilidade de iniciar e continuar um processo de comunicação intersubjectiva; 2) cada participante deve possuir as mesmas possibilidades para produzir asserções, recomendações e explicações; 3) todos os participantes devem beneficiar das mesmas hipóteses para expressar os seus desejos, vontades e sentimentos; 4) e, finalmente, «no quadro do diálogo, os participantes devem ser livres de tematizar aquelas relações de poder que, em contextos normais, poderiam constranger a articulação livre de opiniões e posições. Em conjunto, estas posições especificam uma norma de comunicação que pode ser denominada por reciprocidade igualitária.» (Benhabib, 1996a: 89)

<sup>75</sup> Um ex-aluno de Habermas.

<sup>76</sup> Que constitui apenas um dos tipos de imperativo que caracterizam a linguagem ética kantiana. Para além dos imperativos categóricos (ou absolutos), Kant identificou igualmente os chamados imperativos hipotéticos (ou condicionais), que se subdividem em problemáticos, assertóricos e pragmáticos. Os imperativos categóricos, apesar de não se subdividirem, foram formulados por Kant de diversas formas.

<sup>77</sup> Para uma discussão da evolução da formulação habermasiana deste princípio D, veja-se secção 2, Capítulo IV.

<sup>78</sup> Como nota Habermas, no contexto da ética discursiva, «o observador ideal é substituído por uma situação ideal de discurso.» (Habermas, 1990: 189)

<sup>79</sup> Esta expressão, tal como teremos oportunidade de verificar com maior pormenor no próximo Capítulo, levanta alguns problemas. Decidimos utilizar o adjectivo “procedural”, apesar da constatação da inexistência no vocabulário corrente quer de “procedimental”, quer de “procedural” (vejam-se as respectivas entradas no Dicionário de Português Cândido de Figueiredo, 24ª edição). Por outro lado, sabemos que alguns autores portugueses (Jorge Miranda, por exemplo) optam pelo neologismo “procedural”. Em nosso entender, esta escolha justifica-se pela existência de uma, em termos jurídicos, significativa distinção entre “processo” e “procedimento”, que pretendemos, utilizando o adjectivo “procedural”, justamente enfatizar.

<sup>80</sup> Esta noção de Facto da Razão, que constitui um dos elementos centrais do pensamento kantiano, postula que para se conhecer a validade de uma norma moral é necessário um processo de auto-reflexão sobre a nossa experiência moral comum, e que essa reflexão torna possível olharmo-nos como seres livres e autónomos. É neste sentido que se fala em construtivismo kantiano: com Kant, passa-se do intuicionismo ao construtivismo. Os princípios éticos deixam de ser descobertos, e passam a ser construídos pelo próprio indivíduo.

<sup>81</sup> Num artigo intitulado ‘Trabalho e Interação’, incluído em Habermas, 1968.

<sup>82</sup> McCarthy apresenta-nos o exemplo dos membros de comunidades religiosas diferentes. Veja-se McCarthy, 1996: 67.

<sup>83</sup> Veja-se secção 2, Capítulo III.

<sup>84</sup> Veja-se secção 3, Capítulo II.

#### IV - Direito, Democracia e Esfera Pública: Origens, Evolução e Posição Actual

<sup>1</sup> Obra iniciada em 1986 e publicada, pela primeira vez, em 1992, sob o título *Factizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Esta obra foi passada para inglês em 1996, tendo sido intitulada *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, (trad. William Rehg), Cambridge, Polity Press. Esta foi a versão por nós utilizada. Esta obra foi igualmente passada para francês, sob o título *Droit et Démocratie. Entre Faits et Normes* (trad. Rainer Rochlitz e Christian Bouchindhomme), (1997), Paris, Gallimard.

<sup>2</sup> Originalmente publicado na revista *Merkur* (Janeiro de 1985), sob o título de “Die Neue Unübersichtlichkeit”, e passado para português em Dezembro do mesmo ano, pela *Revista Comunicação e Linguagens*. Este mesmo artigo foi, mais tarde, passado para inglês: a referência é Habermas, J., (1989), “The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies”, in *The New Conservatism*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, pp. 64-69.

<sup>3</sup> Para uma análise comparada entre a perspectiva habermasiana e a dos seus críticos pós-estruturalistas, veja-se Bohman, J., (1996), “Two Versions of the Linguistic Turn: Habermas and Poststructuralism”, in *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, eds. Maurizio Passerin D’Entrèves e Seyla Benhabib, Cambridge, Polity Press, pp. 197-220.

<sup>4</sup> Como salientou em *Teoria da Acção Comunicativa*. Veja-se secção 2, Capítulo III.

<sup>5</sup> Neste sentido, Habermas atribui uma importante função aos meios de comunicação social. Estes seriam potenciais agentes de divulgação dos processos de formação discursiva da opinião e da vontade, institucionalizados nas diversas esferas públicas. Em seu entender, as «*tecnologias da comunicação, como a princípio, a impressão livreira e a imprensa, e, posteriormente, a rádio e a televisão, tornam disponíveis enunciados acerca de quase qualquer contexto*» (Habermas, 1990b: 329), para além de facultar o acesso à própria esfera pública.

<sup>6</sup> Veja-se sobretudo o último capítulo, intitulado “O Conteúdo Normativo da Modernidade”.

<sup>7</sup> Como tivemos oportunidade de verificar na secção 3 do Capítulo I.

<sup>8</sup> Nomeadamente, direito de propriedade e direito de contrato.

<sup>9</sup> Veja-se secção 2, Capítulo III.

<sup>10</sup> Para uma discussão destas propriedades, veja-se Habermas, 1997a: 42, 43.

<sup>11</sup> Compare-se com a anterior formulação do princípio D, por nós discutida na secção 3, do capítulo III. Para uma análise a esta questão, veja-se Cooke, 1997: 152, 153.

<sup>12</sup> Este “sistema de direitos” compreende cinco grandes áreas. Conforme nos explica Habermas, a autonomia privada dos indivíduos seria assegurada através das 1) liberdades básicas negativas, 2) os direitos de associação, e os 3) direitos básicos de protecção legal, enquanto que a autonomia pública dos cidadãos seria garantida pelos 4) direitos de participação política e, na medida em que o exercício efectivo dos direitos civis e políticos depende das condições materiais de existência, existem ainda os 5) direitos sociais, que constituem a principal diferença relativamente à formulação original - século XVIII - dos direitos garantidos constitucionalmente. Veja-se Habermas, 1996c: 122, 123.

<sup>13</sup> Aquela autoriza alguns actos deste último e não permite outros, e, para além disso, define os poderes e competências do poder político. Este último, por seu turno, é responsável pelas sanções que tornam a lei socialmente efectiva.

<sup>14</sup> Um dos direitos cívicos, que, a par do direito de participação, permitem aos cidadãos exercer a sua autonomia pública ou política.

<sup>15</sup> Esta posição constitui um elemento característico do pensamento habermasiano, que comprova, uma vez mais, a sua continuidade e evolução. Veja-se a secção 2 do Capítulo I, para uma análise à posição original de Habermas quanto a esta matéria.

<sup>16</sup> Veja-se Rawls, 1993: 223 e ss.

<sup>17</sup> Expressão do próprio Habermas.

<sup>18</sup> Aliás, esta posição constitui um dos traços distintivos do pensamento habermasiano e comprova a sua unidade: vejam-se as considerações iniciais na secção 1 do Capítulo I. A noção de racionalidade comunicativa, por exemplo, constitui uma tentativa de resposta à análise nietzscheana ao extra-quotidiano, ao pretender demonstrar a relação interna entre a *práxis* comunicativa do quotidiano e o conteúdo normativo orientado para a transcendência dos contextos linguísticos concretos. Veja-se, a este respeito, por exemplo, *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1990), pag. 311 e ss.

<sup>19</sup> Este é um ponto importante. Falando de um ‘trilema’ em que a razão moderna se encontraria, Habermas introduz-nos o seu projecto de reconstrução da filosofia do direito contemporânea. Rejeitando quer uma filosofia da história teleológica, quer uma antropologia filosófica, bem como uma crítica da razão à la Nietzsche, Habermas adopta uma outra perspectiva com a sua *Teoria da Acção Comunicativa*, substituindo a razão prática (kantiana) por uma razão comunicativa. De facto, e como vimos na secção 1 do Capítulo III, a razão comunicativa remete, não para o nível do agente social individual nem para o plano do actor social colectivo, mas para o domínio da linguagem corrente quotidiana que estrutura as formas de vida social e possibilita a interacção simbólica entre os diversos actores sociais. Neste sentido, a razão comunicativa, ao contrário da razão prática kantiana, não constitui uma fonte de prescrições normativas. O conteúdo normativo da razão comunicativa, como pudemos observar na secção 2 do Capítulo III, consiste no facto de os indivíduos terem de se comprometer com um conjunto de pressupostos pragmáticos e formais, de forma a garantir o sucesso de uma interacção linguística orientada para um acordo universal ideal.

<sup>20</sup> Veja-se Joas, 1993: 134 e ss.

<sup>21</sup> Luhmann define este conceito de opinião pública como uma «*espécie de rede de comunicação*» que «*refere-se ao sistema social da sociedade*» (Luhmann, 1992: 69, 70), e que «*renuncia a quaisquer implicações de racionalidade.*» (Luhmann, 1992: 74), o que lhe valeu a seguinte crítica por parte de Habermas: «*Uma vez que, ao mesmo tempo que abandona o conceito de razão, também abandona a intenção de crítica à razão (...) Luhmann conduz ao extremo a afirmação neoconservadora da modernidade.*» (Habermas, 1990: 325)

<sup>22</sup> Este pressuposto afasta Habermas quer de Hegel, quer de teóricos liberais como Mill e Tocqueville, que tinham grandes dúvidas quanto à capacidade de produção de racionalidade por parte da esfera pública. Para uma discussão desta questão em particular, veja-se a secção 1 do Capítulo I.

<sup>23</sup> Compare-se a proposta de Habermas com a de Cohen, cuja teoria da democracia tenta conciliar Rawls e o próprio Habermas, em Cohen, J., (1989), “Deliberation and Democratic Legitimacy”, in *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, eds. Alan Hamlin e Philip Pettit, Oxford, Blackwell, pp. 17-34.

<sup>24</sup> Que Habermas apelida de, parafraseando Nancy Fraser, “público fraco”, ou seja, um público sem poder de tomada de decisão (por contraste, um “público forte” é responsável pela formação democrática da opinião e da vontade). Veja-se, Habermas, 1996c: 307.

<sup>25</sup> Para Habermas, Elster consegue comprovar empiricamente (através, nomeadamente, de uma análise de discurso) que «...os pressupostos comunicativos de um concurso deliberativo de opiniões são institucionalizados em tais corpos parlamentares de forma pelo menos tão efectiva que o procedimento democrático filtra os argumentos apresentados e dá às razões produtoras de legitimidade uma hipótese de serem apresentadas.» (Habermas, 1996c: 340) Veja-se Elster, J., (1994), “Argumenter et Négocier dans deux Assemblées Constituentes”, in *Revue Française de Science Politique*, vol. 44, nº 2, pp. 187-256.

<sup>26</sup> Veja-se a este respeito, na edição em português desta obra publicada pela Guimarães Editores, as secções 250-256, pp. 220 e ss.

<sup>27</sup> Isto é, que, remetendo para a noção luhmanniana de autopoiesis, são responsáveis pela sua própria reprodução e governação.

<sup>28</sup> Como é caso da educação, especializada em assegurar a reprodução cultural, da família, especializada em garantir a socialização, e do direito, especializado em promover a integração da sociedade, na medida em que reduz a complexidade social (Habermas, 1996c). Note-se, em relação a este último aspecto, a evolução da posição assumida por Habermas em *Teoria da Acção Comunicativa* e em *Entre Factos e Normas*. Se em 1981, Habermas falava de um processo de juridificação das áreas de acção comunicativamente estruturadas (avançando com os exemplos da educação e da família), e da necessidade de uma “desjuridificação” (veja-se Habermas, 1986b: 371), em 1992, Habermas abandona esta (importante) tese, argumentando que «o direito pode desempenhar a função de estabilizar as expectativas de comportamento», desde que mantenha uma «relação interna com a força socialmente integradora da acção comunicativa» (Habermas, 1996c: 84), dadas as semelhanças estruturais existentes entre o direito e a acção comunicativa.

<sup>29</sup> Veja-se Habermas, 1996d: 29.

<sup>30</sup> Que, como vimos, compreende várias esferas públicas tematicamente especializadas.

<sup>31</sup> Veja-se a secção 1 do Capítulo IV.

<sup>32</sup> Neste aspecto em particular, Habermas recorre à proposta de Michael Gurevitch e de Jay Blumler sobre as funções a desempenhar pelos meios de comunicação social em regimes políticos democráticos. Para a descrição deste conjunto de condições de funcionamento interno dos mass media, veja-se Habermas, 1996c: 378.

<sup>33</sup> Veja-se a secção 2 do Capítulo II.

<sup>34</sup> Veja-se, a este respeito, a excelente obra destes autores, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

<sup>35</sup> Que são, simultaneamente, cidadãos que podem usufruir da sua autonomia pública e membros da sociedade que têm na sua autonomia privada uma forma de realização pessoal.

<sup>36</sup> Mas, como salienta Habermas, devemos ter em consideração o facto de que «Não é a influência enquanto tal, mas uma influência transformada em poder comunicativo que legitima as decisões políticas.» (Habermas, 1996c: 371)

<sup>37</sup> Veja-se Habermas, J., [1981] (1999), “Modernity: An Unfinished Project”, in *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, eds. Maurizio Passerin D’Entrèves e Seyla Benhabib, Cambridge, Polity Press, pp. 38-56.

## V - Conclusões

<sup>1</sup> Ainda que possa ser argumentado que Habermas, em 1962, julga os séculos XVIII e XIX através da obra de pensadores como Locke, Rousseau, Hegel, Kant, Marx, Mill e Tocqueville, enquanto que o século XX é julgado através da acção dos telespectadores passivos e manipuláveis (Calhoun, 1996).

---

<sup>2</sup> Veja-se Scheuermann, W., (1999), “Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas’s *Between Facts and Norms*”, in *Habermas. A Critical Reader*, ed. Peter Dews, Oxford, Blackwell, pp. 153-177.

<sup>3</sup> A questão que está aqui em jogo para Thomas Kuhn é a questão das linguagens usadas pelas teorias que se sucedem na História. Para este autor, a existência de uma linguagem neutra e universalmente válida é hoje uma ilusão abandonada pela filosofia. Rejeitando a posição popperiana de um vocabulário básico e não problemático, e aliando-se a Paul Feyerabend, Kuhn sustenta que «*Na transição de uma teoria para a teoria seguinte as palavras alteram os seus significados ou condições de aplicabilidade de maneiras subtis (...). Por isso dizemos que as teorias que se sucedem são incomensuráveis.*» (Kuhn, 1974: 329). Ou seja, incomensurabilidade para Kuhn e Feyerabend não significa incompatibilidade. Sublinha apenas as dificuldades de tradução entre duas linguagens diferentes. É este o sentido que Kuhn quer ver associado à afirmação “duas teorias são incomensuráveis”.