

HABERMAS, ESFERA PÚBLICA, RACIONALIZAÇÃO, APRENDIZADO

HABERMAS, PUBLIC SPHERE, RATIONALIZATION, LEARNING

André Berten*

recebido: 09/2012

aprovado: 10/2012

Resumo: O artigo enfatiza dois conceitos igualmente centrais no pensamento de Jürgen Habermas para além da tríade esfera pública, discurso, razão: os conceitos de aprendizado e de racionalização. Pergunta se a esfera pública definida como “espaço de trato comunicativo e racional entre as pessoas” pode constituir um espaço de racionalização, isto é, um espaço de aprendizados coletivos. Parece-nos que a esfera pública como modelo ideal de discussão racional fica abstrata demais e falta inscrição institucional. Sem isso, a esfera pública é apenas a forma idealizada de uma lógica comunicativa apoiada sobre os constrangimentos da discussão racional e sobre as competências cognitivas pressupostas dos indivíduos. A questão aqui é saber se a esfera pública tal como pensada por Habermas responde ou pode responder às exigências de racionalização da vida pública, isto é, proporcionar as

* *Centre de Philosophie du Droit, Université Catholique de Louvain e Professor visitante na UERJ. m@il: andre.berten@gmail.com*

condições de aprendizado coletivo necessárias para as mudanças que requer uma modernidade entendida no sentido amplo de um projeto inacabado. Parece-nos que a teoria habermasiana do direito, em *Faktizität und Geltung*, oferece uma e talvez a única alternativa viável à ideia de uma esfera pública efetiva. Isso porque o aprendizado da democracia precisa de uma institucionalização da lógica discursiva – seja no domínio das pretensões a verdade ou das pretensões a justiça.

Palavras-chave: Jürgen Habermas. Esfera Pública. Racionalização. Aprendizado.

Abstract: The article emphasizes two concepts equally central to the Habermas' thought beyond the triad public sphere, discourse, reason: the concepts of learning and rationalization. Asks whether the public sphere defined as “space of communicative tract and rational between people” may be a space of rationalization, i.e., a space for collective learning. It seems that the public sphere as an ideal model of rational discussion becomes too abstract and lacking institutional enrollment. Without it, the public sphere is only the idealized form of a communicative logic supported on the constraints of rational discussion and on cognitive competences presupposed of individuals. The question here is whether the public sphere as conceived by Habermas respond or can respond to demands for rationalization of public life, that is, provide the conditions for collective learning necessary to changes that requires a modernity understood in the broad sense of an unfinished project. It seems that Habermas's theory of law, in *Faktizität und Geltung*, offers one and perhaps the only viable alternative to the idea of an effective public sphere. That's because learning of democracy needs an institutionalization of discursive logic - whether in the field of truth claims or pretensions to justice.

Keywords: Jürgen Habermas. Public Sphere. Rationalization. Learning.

Introdução

O conceito de esfera pública ou espaço público ocupa um lugar central no pensamento de Habermas. Em 2004, ao receber o Prêmio Kyoto — equivalente japonês do Nobel — Habermas disse o seguinte:

Por ocasião de meu septuagésimo aniversário, meus discípulos redigiram uma *Festschrift* intitulada: *A esfera pública da razão e a razão da esfera pública*. A escolha do título foi muito boa porquanto a esfera pública, entendida como espaço de trato comunicativo e racional entre as pessoas, é o tema que me persegue a vida toda. De fato, a tríade constituída pela esfera pública, pelo discurso e pela razão dominou minha vida política e meu trabalho científico. (HABERMAS: 2007, pp. 18-19)

Gostaria de acrescentar a essa tríade – esfera pública, discurso, razão – dois conceitos igualmente centrais no pensamento de Habermas: os conceitos de aprendizado e de racionalização. Mais precisamente, me pergunto se a esfera pública definida como “espaço de trato comunicativo e racional entre as pessoas” pode constituir um espaço de racionalização, isto é um espaço de aprendizados coletivos. Segundo meu modo de ver, a esfera pública como modelo ideal de discussão racional fica abstrata demais e falta de inscrição institucional. Em outras palavras, todo aprendizado coletivo precisa de instituições. Sem inscrição institucional, a esfera pública é apenas a forma idealizada de uma lógica comunicativa apoiada sobre os constrangimentos da discussão racional e sobre as competências cognitivas pressupostas dos indivíduos. Próxima do mundo da vida, ela deveria, como este, resistir às ingerências dos sistemas econômicos e administrativos. Mas para conseguir essa tarefa, ela

precisaria de um instrumento concreto. É difícil ver qual outro instrumento poderia sê-lo, a não ser o direito. Porém, Habermas nega que a esfera pública possa ser pensada como instituição, o que a deixa num estatuto idealizado cuja efetividade se reduz às formas de resistências do mundo da vida. Em outras palavras, assim concebida, a esfera pública não é um lugar de aprendizado coletivo e fica entregue às potências da mídia.

1. Aprendizado e racionalização

Em *Wahrheit und Rechtfertigung*, procurando argumentos pragmáticos em defesa da ideia de objetividade de nosso conhecimento, Habermas evoca o quadro geral de um naturalismo fraco – um evolucionismo dentro do qual o conceito de aprendizado pode servir como um “meta-conceito” interpretativo¹, um conceito que deve permitir de ler as aquisições cognitivas da modernidade como “progressos”:

Essa concepção apoia-se numa única suposição metateórica: a de que nossos processos de aprendizado – possíveis na moldura das formas de vida socioculturais – de certo modo apenas dão continuidade aos ‘processos de aprendizado evolucionários’ prévios, os quais, por seu turno, produziram as estruturas de nossas formas de vida (HABERMAS: 2009, pp. 35-36).

Qualquer que seja a distância que Habermas tomou a respeito da filosofia da história², vale contudo a pena lembrar que ele é e

¹ HABERMAS, Jürgen. *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1999. (trad.: *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2009)

² “A ideia de uma ‘história da espécie humana’ determinada de um lado por um processo de autoprodução (sob a forma do trabalho socialmente organizado) e por outra parte por um processo de desenvolvimento cultural (sob a forma do agir

continua sendo um filósofo do “Iluminismo”, da *Aufklärung*. Isso significa uma crença na possibilidade de um progresso histórico³. E as condições de possibilidade desse progresso são, entre outras, que os homens, os sujeitos, sejam capazes de aprender, ou mesmo, incapazes de não aprender:

O pragmatismo de inspiração kantiana — concepção que eu compartilho com Hilary Putnam — se apoia sobre um fato transcendental: sensíveis aos argumentos, os sujeitos capazes de falar e agir são também capazes de aprender e até, a longo prazo, ‘incapazes de não aprender’. Mais precisamente, eles fazem aprendizagens, no mesmo tempo, na dimensão do conhecimento moral que é aquela de suas relações recíprocas, e na dimensão cognitiva de sua relação ao mundo (HABERMAS: 2001, pp. 270-271).

Essa citação merece vários comentários.

Em primeiro lugar, e sem entrar aqui nessa discussão, o aspecto pragmático do pensamento habermasiano deve ser matizado, exatamente na medida em que faz apelo a um transcendentalismo (fraco, ou quase-transcendentalismo) inspirado em Kant⁴. O fato transcendental diz respeito a sujeitos capazes de falar e de agir, aqui como condição de possibilidade dos aprendizados. Como se sabe, desde a *Teoria do agir comunicativo*, a capacidade de falar não deve mais ser entendida como uma competência mental, mas como uma

comunicativo e de sua repressão) pertence ainda ao aparelho da filosofia do sujeito” (HABERMAS: 2003, p. 94).

³ Essa teoria da Modernidade inclui uma filosofia da história, não uma teoria hegeliana totalizante, mas uma teoria reflexiva, no sentido kantiano de uma interpretação dos elementos que poderiam nos dar uma esperança de racionalização.

⁴ Cf. também HABERMAS, Valeurs et normes. À propos du pragmatisme kantien de Hilary Putnam, in ROCHLITZ, Rainer (org.). *Habermas. L’usage public de la raison*. Paris: PUF, 2002, pp. 199-236.

capacidade prática ligada ao uso conversacional, comunicativo e, principalmente, argumentativo da linguagem.

Em segundo lugar, “incapazes de não aprender” é uma fórmula ambígua. Talvez aqui deveríamos lembrar a distinção fundamental entre ‘lógica do desenvolvimento’ e ‘dinâmica do desenvolvimento’. A primeira refere a uma pragmática da linguagem e da comunicação e ao fato que, numa situação ideal, a lógica argumentativa possui uma autonomia e obriga as pessoas racionais a dar razão ou as razões de suas expressões linguísticas. Mas a segunda refere aos acasos históricos, às circunstâncias empíricas que mostram que, por motivos sociológicos, psicológicos ou meramente históricos, um aprendizado pode ser perdido, uma regressão é sempre possível, a difusão de uma aquisição cognitiva pode ser limitada a uma pequena elite, etc. Devemos portanto entender o “incapazes de não aprender” com a restrição seguinte: incapazes de não aprender numa situação ideal de fala ou de comunicação.

E em terceiro lugar, o modelo ideal de comunicação poderá provocar um progresso entendido como racionalização do mundo da vida na medida em que existe um quadro suscetível de garantir, conservar e transmitir as aquisições cognitivas resultantes dos aprendizados. Essa última condição implica “instituições”, ou uma institucionalização das pretensões à validade expressadas no discurso argumentativo. Aliás é exatamente o que o próprio Habermas defende quando mostra que a ciência institucionalizada é a forma racional de resgatar as pretensões à verdade quando a linguagem ordinária se torna incapaz de resolver as questões erguidas no mundo da vida, assim como o direito é a forma racional de responder às exigências de universalização incluídas nas pretensões normativas, de concretizar e atualizá-las⁵. É uma das maneiras de interpretar a tensão entre facticidade e validade: facticidade ou factualidade

⁵ Essa afirmação não ignora a diferença entre direito e moral, entre outros a respeito da extensão da universalização. Porém, me parece que no projeto da Modernidade a institucionalização das pretensões à validade constitui um elemento importante apesar de problemático.

porque a instituição científica determina o quadro obrigatório das condições de adequação da pesquisa com os critérios estabelecidos, e a instituição do direito estabelece as regras obrigatórias de resolução dos conflitos normativos. Mas também pretensões à validade, porque a procura da verdade dos enunciados e da justiça das normas ultrapassa o quadro institucionalizado. Ambos os aspectos são condições de progresso e de aprendizados. Por outro lado, se podemos falar aqui de aprendizados, é também porque há uma delimitação de terreno, uma especificação ou um critério que define o que pode ser considerado como progresso. Procurar a verdade, a objetividade ou a justiça em vez do poder, prazer ou vida boa é uma escolha.

2. Esfera pública e aprendizado

Minha questão é a de saber se a esfera pública tal como pensada por Habermas responde ou pode responder às exigências de racionalização da vida pública, isto é, proporcionar as condições de aprendizado coletivo necessárias para as mudanças que requer uma modernidade entendida no sentido amplo de um projeto inacabado.

(a) Esfera pública e mundo da vida

Em várias passagens da obra habermasiana, a questão da esfera pública se inscreve numa construção complexa a quatro níveis:

- mundo da vida
- sociedade civil
- esfera pública
- sistema político
-

Assim como a sociedade civil, a esfera pública constitui um intermediário entre o mundo da vida e o sistema político.

A **sociedade civil** é entendida como um conjunto de *instituições*. A sociedade civil é a primeira forma de

institucionalização quando o agir comunicativo se destaca das rotinas da vida cotidiana.

Habermas nota que o conceito de sociedade civil mudou. Do tempo de Hegel e Marx, era o sistema das necessidades, isto é, o sistema do trabalho social e do comércio numa economia de mercado. Hoje, a sociedade civil não inclui mais a esfera da economia cujo sistema se autonomizou radicalmente. Ela consiste numa pluralidade indefinida de entidades: famílias, grupos informais, associações voluntárias, instituições de lazer e de comunicação, organizações religiosas e culturais, etc. Ela se apoia sobre os direitos fundamentais: liberdade de consciência, de opinião, de expressão e de reunião, direito de fundar associações e sociedades, entre outros. Essa mudança é significativa. Pois ela indica que, ao passo que nos séculos XVIII e XIX a economia lutava para autonomizar-se do império dos poderes monárquicos ou feudais, agora ela ocupa uma posição dominante e fica estreitamente misturada com o poder político — já foi o caso nos Estados socialistas, mas é o caso também, embora de maneira inversa, nas sociedades liberais.

O seu núcleo institucional [da sociedade civil] é formado por associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida. A sociedade civil compõe-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política. O núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro da esfera pública (HABERMAS: 2003, v.II, p. 99).

O estatuto da sociedade civil parece claro. Notemos em primeiro lugar a diferença entre as instituições da sociedade civil e as instituições administrativas e econômicas – que ficam dependentes do sistema (poder burocrático, produção material, dinheiro, mercado) e possuem uma lógica própria e “não podem mais ser transformadas por dentro, isto é, transferidas num modo político de integração, sem que a sua significação sistêmica própria seja danificada e sua capacidade funcional contrariada” (HABERMAS: 1992, p. 178). Em segundo lugar, os componentes ‘sociais’ referem ao componente ‘sociedade’ do agir comunicativo, isto ao componente normativo – e não aos componentes ‘cultura’ e ‘personalidade’. Isso aparece claramente no fato que as associações da sociedade civil captam e transmitem os “problemas” a serem resolvidos. Os problemas aqui não são os problemas técnicos, mas os problemas que dizem respeito às normas ou regras da vida comum. Os componentes cultura e personalidade seguram a reprodução do mundo da vida e, nas sociedades modernas, são compatíveis com uma grande diversidade de formas de vida. É somente quando essa reprodução se torna problemática do ponto de vista da coordenação da ação que as instituições da sociedade civil devem tratar as questões conflituais e introduzi-las no espaço comunicativo.

Na formulação citada, a sociedade civil parece um intermediário entre o mundo da vida e a esfera pública: percepção, formulação e transmissão dos problemas para com a esfera pública. Mas talvez não é um intermediário obrigatório pois, às vezes, parece que há uma transmissão direta entre mundo da vida e esfera pública: no início, as experiências dos membros da sociedade

são elaboradas de modo ‘privado’, isto é, interpretadas no horizonte de uma biografia particular, a qual se entrelaça com outras biografias, em contexto de mundos da vida comuns. Os canais de comunicação da esfera pública engatam-se nas esferas da vida privada – as densas redes de interação da família e do círculo de amigos e os contatos mais superficiais com vizinhos, colegas de trabalho, conhecidos, etc. – de tal modo que

as estruturas espaciais de interações simples podem ser ampliadas e abstraídas, porém não destruídas (HABERMAS: 2003, v.II, p. 98).

Voltaremos logo sobre “os canais de comunicação da esfera pública”. Por enquanto, notemos que, da mesma maneira que a relação entre mundo da vida e esfera pública pode passar-se excepcionalmente das associações da sociedade civil, a relação entre a sociedade civil e sistema político pode passar-se do intermediário da esfera pública: a sociedade civil pode influenciar diretamente o sistema político:

(...) a sociedade civil pode, *em certas circunstâncias*, ter opiniões públicas próprias, capazes de influenciar o complexo parlamentar (e os tribunais), obrigando o sistema político a modificar o rumo do poder oficial (HABERMAS: 2003, v.II, p. 106).

“Em certas circunstâncias”, escreve Habermas, porque reconhece que, se os agrupamentos da sociedade civil são sensíveis aos problemas, contudo “os sinais que emitem e os impulsos que fornecem são, em geral, muito fracos para despertar a curto prazo processos de aprendizagem no sistema político ou para reorientar processos de decisão” (HABERMAS: 2003, v.II, pp. 106-7).

Agora, qual é o estatuto da **esfera pública**? Uma dificuldade evidente é a imprecisão da definição do conceito ou da noção. Em primeiro lugar, porque tem uma dupla significação, que logo torna seu uso problemático: a esfera pública pode ser um “palco” onde se apresentam atores privilegiados no quadro da mídia, como pode ser ou deveria ser um lugar permitindo a participação dos cidadãos na formação de uma opinião pública, senão nas decisões de interesse geral.

Em segundo lugar, o aspecto negativo da definição impede encontrar nela características claras. Pois, Habermas indica que:

A esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, pois ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula o modo de pertença a uma organização, etc. Tampouco ela constitui um sistema, pois, mesmo que seja possível delimitar seus limites internos, exteriormente ela se caracteriza através de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis (HABERMAS: 2003, v.II, p. 92).

Essa última característica evoca o aspecto de “horizonte” do mundo da vida: numa primeira aproximação, a esfera pública é análoga ao **mundo da vida**. Vejamos:

Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural; ela está em sintonia com a *compreensibilidade geral* da prática comunicativa cotidiana. Descobrimos que o mundo da vida é um reservatório para interações simples; e os sistemas de ação e de saber especializados, que se formam no interior do mundo da vida, continuam vinculados a ele. Eles se ligam a funções gerais de reprodução do mundo da vida (como é o caso da religião, da escola e da família) ou a diferentes aspectos de validade do saber comunicado através da linguagem comum (como é o caso da ciência, da moral e da arte). Todavia, a esfera pública não se especializa em nenhum dessas direções; por isso, quando abrange questões politicamente relevantes, ela deixa ao cargo do sistema político a elaboração especializada (HABERMAS: 2003, v.II, p. 92).

Essa analogia entre esfera pública e mundo da vida deve ser analisada cuidadosamente. O mundo da vida é antes de tudo o mundo da reprodução ou da continuidade, e suas instituições – instituições num sentido elementar: família, religião, escola – têm como função

geral a reprodução e não a mudança. No processo de racionalização, próprio ao mundo moderno quando generalizado, a lógica comunicativa destaca aspectos problemáticos do mundo da vida e se torna cada vez mais autônoma. As pretensões à validade inerentes ao uso livre da comunicação linguística diferenciam-se e institucionalizam-se na ciência, no direito ou na crítica de arte. Ora, o que acontece na esfera pública é curioso. Os saberes aqui não seguem esse caminho: não se especializam, não se institucionalizam. Mas tampouco assumem as funções de reprodução do mundo da vida. Admitindo que o agir propriamente comunicativo se destaca das rotinas do mundo da vida para entrar numa perspectiva crítica, e que a “esfera pública constitui principalmente uma *estrutura comunicacional* do agir orientado pelo entendimento” (HABERMAS: 2003, v.II, p. 92), devemos concluir que a esfera pública representa o espaço *formal* do agir comunicativo, sem outra especificação, senão uma especificação negativa: o *espaço* social gerado no agir comunicativo, mas “não com as *funções* nem com os *conteúdos* da comunicação cotidiana”.

Se a esfera pública é uma estrutura comunicativa, sua função não pode ser a reprodução do mundo da vida. Como estrutura comunicativa geral, ela é uma consequência da tendência moderna do agir comunicativo de invadir todos os espaços sociais, inclusive o espaço político – à exceção dos sistemas administrativo e econômico. A estrutura comunicativa atravessa então todas as relações sociais. É um “espaço de situação de fala, compartilhado intersubjetivamente”, que

abre-se através das relações interpessoais que nascem no momento em que os participantes tomam posição perante os atos de fala dos outros, assumindo obrigações ilocucionárias. Qualquer encontro que (...) se alimenta da liberdade comunicativa que uns concedem aos outros movimenta-se num espaço público constituído através da linguagem (HABERMAS: 2003, v.II, p. 93).

O modelo da esfera pública permanece assim aquele das relações interpessoais mediadas pela linguagem. Uma primeira extensão seria a de localizar o espaço público nos “foros”, “palcos”, “arenas”, etc, mas, nesse caso, ele permanece particular, limitado – correspondendo provavelmente ao modelo do século XVIII analisado no livro inaugural de 1962⁶. É duvidoso que possa estender-se além desses espaços ainda concretos:

Quanto mais elas [as esferas públicas] se desligam de sua presença física, integrando também, por exemplo, a presença virtual de leitores situados em lugares distantes, de ouvintes ou espectadores, o que é possível através da mídia, tanto mais clara se torna a abstração que acompanha a passagem da estrutura espacial das interações simples para a generalização do espaço público (HABERMAS: 2003, v.II, p. 93).

(b) Esfera pública e modernidade

Como se sabe, um modelo de espaço público foi descrito por Habermas no livro *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. A descrição de uma situação histórica específica – em algumas cidades alemãs do século XVIII – devia servir de modelo de uma esfera pública ideal. Tratava-se de uma esfera de dimensões restritas, constituída de um público de leitores, público tornado possível pelo aumento das publicações, revistas e jornais. Associações privadas e voluntárias “praticavam internamente formas de comunicação igualitárias, a liberdade de discussão, decisões majoritárias, etc. Nessas sociedades, constituídas ainda exclusivamente de burgueses, podia exercer-se os princípios de igualdade política de uma sociedade futura” (HABERMAS: 1992, p. 163). Como se sabe também, Habermas

⁶ *Strukturwandel der Öffentlichkeit*: Untersuchungen zu einer Kategorie der Bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1962 (trad.: *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984).

estava pessimista sobre o destino dessa experiência e, sob a influência da grande crítica das indústrias culturais modernas por Adorno e Horkheimer (2006), pensava que a sociedade de massa pervertia a esfera pública ao transformá-la num palco espetacular: uma passagem da publicidade à propaganda, isto é, de um espaço aberto de discussões e de participação a um espaço de aparição e de influência.

Habermas considera que essa dualidade caracteriza a sociedade de massa contemporânea. No discurso de Kyoto, a distinção entre os dois tipos de esfera pública é clara:

Em nossa sociedade, dominada pela mídia, a esfera pública serve, em primeiro lugar, como espaço de auto-apresentação daqueles que se destacam na sociedade por uma razão ou por outra (...). Já a participação em controvérsias políticas, científicas ou literária possui outra finalidade. Aqui, o entendimento sobre um tema substitui a auto-apresentação pessoal. Nesse caso, o público não configura um espaço de ouvintes ou espectadores, mas o espaço para falantes e destinatários que se interrogam mutuamente e que tentam formular respostas (HABERMAS: 2007, pp. 18-19).

Talvez essa dualidade não seja apenas uma característica das sociedades mediáticas, mas possa constituir um fato de estrutura. Habermas notava que uma limitação da esfera pública burguesa no século XVIII é o fato que ela coabita com “as formas tradicionais da esfera pública representativa. Aí, o povo forma os bastidores diante dos quais os detentores do poder, os nobres, os dignatários eclesiásticos, os monarcas, etc..., se dão em representação, eles-mesmos e seus estatutos” (HABERMAS: 1992, p. 165). Tudo passa como se a esfera pública participativa só podia existir em espaços limitados. Com efeito, na revisão de sua obra de 1962, Habermas reconhece que o modelo de esfera pública burguesa era uma idealização, pois pressupõe uma “certa homogeneidade do público burguês”. Era errado usar o termo público ao singular pois havia,

“desde o começo uma pluralidade de esferas públicas concorrentes”. Além disso, havia “exclusões” da esfera burguesa e a constituição de “outras esferas públicas” (HABERMAS: 1992, p. 164), tais como a da classe operária, que se formou a partir da cultura popular tradicional e sob a influência dos intelectuais radicais.

Na verdade, as associações privadas descritas no livro de 1962 correspondem antes ao que Habermas chamará depois de sociedade civil, mas o modelo formal idealizado pode corresponder ao que se espera de uma esfera pública – a condição de esta ser pensada somente como o modelo puro do agir comunicativo, independentemente de qualquer institucionalização pública. Aqui também há um curto-circuito: a comunicação se faz diretamente (ou não se faz) entre a sociedade civil e o político. É verdade que a influência sobre o poder político das ideias de liberdade ou de igualdade discutidas numa área restrita permanece aleatória e fraca.

De qualquer maneira, o julgamento pessimista de Habermas significa que o modelo do espaço público, embora pudesse ser lido como um indício do progresso possível da história, permanece insuficiente para superar a contingência histórica. O destino das democracias de massa mostra que tem que apoiar-se sobre outros mecanismos de comunicação, uma vez que que a simples extensão do espaço público liberal não aconteceu. “Quando os ideais burgueses desaparecem, quando a consciência se torna cínica, essas normas e orientações normativas, sobre as quais a crítica ideológica deve supor o acordo se ela quer a eles fazer referência, se desmoronam” (HABERMAS: 1992, p. 174). Em outras palavras, os acontecimentos históricos pertencem a uma dinâmica do desenvolvimento que pode conhecer regressos e fracassos. Os aprendizados empíricos precisam de uma outra fundação para poder ser interpretados como indícios de um progresso real mais geral. Ou, formulado de um outro ponto de vista, os aprendizados individuais não acarretam automaticamente um aprendizado social.

Pode-se resgatar essa ideia de espaço público apesar do fracasso aparente do modelo burguês e literário ? Ora, na reavaliação das conclusões do seu livro sobre o *Espaço público*, Habermas tentou

amenizar o rigor da avaliação negativa do destino da ideia de espaço público na nossa contemporaneidade:

Meu diagnóstico de uma evolução linear de um público politicamente ativo a um público ‘privatista’, de ‘um raciocínio sobre a cultura ao consumo da cultura’, é redutor demais. Avaliei de maneira demasiado pessimista a capacidade de resistência e, sobretudo, o potencial crítico de um público de massa pluralista e amplamente diferenciado (HABERMAS: 1992, p. 174).

Na verdade, para sustentar a possibilidade de uma esfera pública ainda poder jogar um papel político positivo, Habermas usa três argumentos bem diferentes: a referência à teoria do agir comunicativo, o apelo às experiências de sofrimento e de injustiça que provocam resistências, e... os acasos históricos.

- A teoria do agir comunicativo

Em primeiro lugar, Habermas reconhece que não dispunha em 1962 dos instrumentos teóricos suscetível de sustentar a ideia de um público capaz de crítica: a teoria do agir comunicativo forneceu umas armas para repensar a tendência geral do desenvolvimento histórico. O pessimismo acordava a uma dinâmica do desenvolvimento um peso que Habermas depois tentou minimizar. O potencial crítico pertence a lógica comunicativa e argumentativa. Em vez de apoiar-se sobre “interesses transcendentais” para a comunicação ou a emancipação, em vez de apoiar-se sobre as intenções e boas vontades dos homens, a “racionalização do mundo vivido” não consiste numa conversão moral, mas em aprendizados coletivos dentro dos constrangimentos argumentativos do discurso. Ora, desde 1981, na *Teoria da ação comunicativa* (2012), essa fundação repousa sobre o uso da linguagem ordinária, o uso comunicativo. Em outras palavras,

a “solução” encontrada aos impasses e aporias da filosofia do progresso de Habermas, até e inclusive em *Conhecimento e interesse*, consiste numa fundação teórica “mais profunda”, mostrando um

potencial de racionalidade inscrito na prática comunicativa cotidiana mesma. Assim sendo, essa teoria aplanar o terreno para uma ciência social que procede de maneira reconstrutiva ao identificar *processos gerais* de racionalização cultural e social e voltando sobre aqueles que já se desenvolveram aquém das sociedades modernas. Portanto, não se trata mais de procurar potenciais normativos exclusivamente na formação da esfera pública que se manifesta no quadro de uma época específica (HABERMAS: 1992, p. 177).⁷

A teoria do agir comunicativo acorda à lógica argumentativa uma autonomia que supera suas inscrições contingentes na história. Claro, esse argumento, isolado, fica idealista e deve ser confrontado às dinâmicas empíricas. E é verdade que, muitas vezes o curso concreto da história poderia levar a conclusões pessimistas: genocídios, guerras mundiais, contrôle panóptico, etc.⁸

⁷ Se o público concreto dos burgueses não pode ser considerado como o “sujeito” do desenvolvimento racional, devemos dizer a mesma coisa do “povo” em geral. “Se a ideia de soberania popular deve ainda encontrar, de maneira realista, um aplicação em sociedades fortemente complexas, ela deve ser desligada de toda interpretação demais concreta segundo a qual a soberania seria encarnada nos membros de uma coletividade, fisicamente presentes, participantes, cooperantes (...) A soberania popular totalmente espalhada pode apenas *encarnar-se* nessas formas de comunicação sem sujeito, embora exigentes, que regulam o fluxo de formação da opinião e da vontade de tal maneira que os seus resultados sempre falíveis tivessem para si-mesmos a presunção de racionalidade prática” (HABERMAS: 1992, pp. 183-184).

⁸ Cf. por exemplo, HABERMAS: 2000, pp. 21-22.

- Injustiças e resistências

O segundo tipo de argumento é bem diferente e remete a uma intuição antiga e procede principalmente das frustrações, dos sentimentos de injustiça: o que em *Conhecimento e interesse* Habermas chamava, de maneira idealista, de um interesse transcendental para a emancipação e que diz respeito às experiências vividas do sofrimento e da injustiça. Essa ideia ressurge periodicamente, por exemplo, ainda em 1992, em *Direito e Democracia*, onde Habermas, com respeito aos direitos humanos, dá a interpretação seguinte:

Diferindo do direito formulado ou desenvolvido por juristas profissionais, o teor e o estilo dos direitos fundamentais revelam enfaticamente a vontade declarada de pessoas privadas que reagem a experiências concretas de repressão e de ataques aos direitos humanos. Na maioria dos artigos referentes aos direitos humanos, ressoa o eco de uma injustiça sofrida (...) (HABERMAS: 2003, v.II, pp. 123-124).

Em outras palavras, os direitos são a manifestação das experiências vividas, manifestação tornada possível nos momentos de liberdade de expressão, isto é, nos momentos de publicidade e de funcionamento livre da comunicação.

Que a extensão de uma esfera pública a um público de massa diferenciado pudesse compensar os efeitos irracionais da extensão de um ‘palco’ globalizado e dominado pela mídia deve ser entendido num sentido muito restrito, mais negativo que positivo: mais como resistência do que como efetuação de um debate construtivo. No modelo idealizado, a força da ação comunicativa parece vir dos constrangimentos discursivos: a força do melhor argumento. Porém, a motivação empírica que leva a discutir, a entrar dentro de uma lógica discursiva, isto é, a abandonar algumas das evidências do mundo da vida, não é uma motivação racional. Não é por acaso que Habermas fala aqui de ‘resistência’. A referência à “dinâmica interna

de uma cultura popular” pode constituir outra coisa que um simples acontecimento, mas refletir uma realidade de fundo. A cultura popular

evidentemente não constitui apenas um simples bastidor, portanto um meio passivo para a cultura dominante, mas antes a revolta periodicamente recorrente, sob uma forma violenta ou moderada, de um contra-projeto frente ao mundo hierárquico do poder, de suas cerimônias oficiais e de sua disciplina cotidiana (HABERMAS: 1992, p. 166).

Porém, apesar de várias passagens na obra habermasiana que testemunham a preocupação para as expressões de uma cultura reprimida ou excluída — e principalmente nas primeiras obras onde Habermas, sob a influência do marxismo e da teoria crítica da Escola de Frankfurt, defendia a ideia de um saber orientado para a emancipação —, há de se reconhecer que uma certa intelectualização, ligada precisamente à tese das aprendizagens cognitivas e racionais, continua presente na concepção da sociedade civil e da esfera pública. Aliás, falar, como aqui, de uma “revolta periodicamente recorrente” deixa pensar que essa forma de revolta não consegue inscrever-se nas instituições — o que coloca um problema a respeito da questão da racionalização do mundo da vida e dos caminhos que devem emprestar os processos de aprendizagem. As reivindicações de justiça podem constituir recursos motivacionais – talvez imprescindíveis – atrás das pretensões que, socialmente, se traduzirão em argumentações racionais ou pelo menos em compromissos fracamente justificados destinados a apaziguar os sentimentos de injustiça ou de revolta.

- Acontecimentos históricos

Sem dúvida, a Revolução francesa mostrou que as ideias de liberdade e de igualdade conseguem, às vezes, ter uma influência política determinante. Entretanto, fica difícil decidir se historicamente a Revolução francesa foi o resultado de uma lógica, pelo menos parcialmente, ou de complexos acontecimentos econômicos, culturais e políticos.

Porém, Habermas não abandonou totalmente o pessimismo. Em 1992, ele escreve ainda:

Com a comercialização e a condensação da rede comunicacional, o crescimento dos investimentos em capital e do grau de organização das instituições midiáticas, as vias de comunicação foram mais fortemente canalizadas e as chances de acesso à comunicação pública foram submetidas a constrangimentos de seleção sempre mais potentes. Disso resultou uma nova categoria de influência, o poder midiático, que, utilizado de maneira manipuladora, perverteu a inocência do princípio de publicidade. O espaço público que é simultaneamente pré-estruturado e dominado pela mídia de massa, tornou-se uma verdadeira arena vassalizada pelo poder, no seio da qual se luta, por temas, contribuições, não somente para a influência mas antes para um controle, com intenções estratégicas muito dissimuladas, dos fluxos de comunicação eficazes (HABERMAS: 1992, p. 173).

3. Conclusão

Vimos que Habermas encara a questão da evolução em geral – evolução natural, evolução cultural – como um processo de aprendizado. Para poder articular essa hipótese meta-teórica com a teoria da modernidade e pensar os processos de racionalização modernos precisamos pensar algumas mediações e, entre outras, o papel das instituições nessa evolução. Uma teoria evolucionária

supõe que as transformações são inteligíveis apenas a partir de estruturas estáveis, isto é, formas duradouras, semi-permanentes. Ao nível biológico como ao nível histórico-cultural, uma boa parte – senão a quase totalidade – das mudanças ocorrem de maneira aleatória. A introdução do conceito de aprendizado pretende mostrar que algumas mudanças constituem um “progresso”, isto é, permitem, por exemplo, uma capacidade adaptativa superior, uma maior complexidade ou – no caso do pensamento humano – formas de reflexividade tornando possível uma acumulação consciente. Sem pretender propor assim uma “filosofia da história” ou uma teoria geral, nem discutir as questões epistemológicas que essa perspectiva interpretativa implica, podemos aceitar pelo menos que os aprendizados pressupõem um quadro de referência relativamente estável para poder difundir-se.

As aquisições da dita “Modernidade” não podem reduzir-se a acontecimentos isolados, do tipo “enfim chegou Descartes”. O surgimento de uma esfera pública efêmera num grupo de burgueses alemães ou ingleses ou franceses constitui, à cada vez, uma mini-instituição. Se o funcionamento dessas instituições corresponde ao modelo comunicacional que gostaríamos ser o modelo mesmo de uma democracia deliberativa, é ilusório pensar que essa estrutura institucional pudesse ser estendida à dimensão de uma sociedade, como numa utopia rousseauista. O tipo de estrutura que poderia garantir um mínimo de funcionamento comunicativo só pode ser pensado com a garantia do direito moderno. Aliás, no meu modo de ver, a teoria habermasiana do direito, em *Faktizität und Geltung*, apesar do que está nessa obra escrito sobre a esfera pública, oferece uma e talvez a única alternativa viável à ideia de uma esfera pública efetiva. E isso porque o aprendizado da democracia precisa de uma institucionalização da lógica discursiva – seja no domínio das pretensões a verdade ou das pretensões a justiça. E se existe hoje uma esfera pública científica é porque existem também instituições científicas. Da mesma maneira, pode constituir-se progressivamente uma esfera pública social normativa na medida em que as discussões

sobre a justiça, no sentido amplo, encontram um quadro institucional adequado.

Talvez podemos concluir com essa citação:

Pois o direito é um *medium* que possibilita o traslado das estruturas de reconhecimento recíproco — que reconhecemos nas interações simples e nas relações de solidariedade natural — para os domínios de ação complexos e cada vez mais anônimos de uma sociedade diferenciada funcionalmente, onde aquelas estruturas simples assumem uma forma abstrata, porém impositiva (HABERMAS: 2003, v.II, pp. 45-6).

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*, com um novo prefácio. Intr. e trad. de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- _____. «L'espace public», 30 ans après, in *Quaderni*, automne, n.18, 1992, pp. 161-191.
- _____. Tirer la leçon des catastrophes? Rétrospective et diagnostic d'un siècle écourté, in *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. de R. Rochlitz. Paris: Fayard, 2000, pp. 11-39.
- _____. Valeurs et normes. À propos du pragmatisme kantien de Hilary Putnam, in ROCHLITZ, Rainer (org.). *Habermas. L'usage public de la raison*. Paris: PUF, 2002, pp. 199-236.
- _____. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

- ____. Trente ans plus tard : remarques sur *Connaissance et intérêt*, in RENAULT, Emmanuel & SINTOMER, Yves (dir.). *Où en est la théorie critique?* Paris: La découverte, 2003, pp. 93-100. 2003b.
- ____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. (2003 v.I & 2003 v.II)
- ____. Espaço público e esfera pública política. Raízes biográficas de dois motivos de pensamento, in _____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, pp. 15-30.
- ____. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.
- ____. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012, vol. 1. (2012, v.1)
- ____. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012, vol. 2. (2012, v.2)