

cia de acordo com a qual toda essa variedade de culturas não era mero acaso, mas pretendia produzir uma maior harmonia. Não posso descartar essa visão. Mas se ficarmos no nível humano, poderemos alegar ser razoável supor que as culturas que proporcionaram o horizonte de significado para grande número de seres humanos, de caracteres e temperamentos diversos, por um longo período de tempo — culturas que, em outras palavras, articularam seu sentido do bem, do sagrado e do admirável —, quase certamente têm algo que merece nossa admiração e respeito, ainda que isso se faça acompanhar de muita coisa que temos de detestar e rejeitar. Dito de outra maneira: seria uma suprema arrogância descartar a priori essa possibilidade.

Talvez haja aqui, afinal, uma questão moral. Só precisamos de um sentido de nossa própria parte limitada de toda a história humana para aceitar o pressuposto. Só a arrogância, ou algum fracasso moral análogo, pode nos privar disso. Contudo, o que o pressuposto requer não são juízos peremptórios e inautênticos de igual valor, mas a propensão a ser receptivo ao estudo cultural comparativo do tipo que tem de deslocar nossos horizontes nas fusões resultantes. O que ele requer, sobretudo, é a admissão de que estamos muitíssimo longe do horizonte último em que o valor relativo de diferentes culturas possa ser evidente. Isso significaria scabar com uma ilusão que ainda mantém muitos multiculturalistas — bem como seus mais acerbos oponentes — sob sua égide.

A POLÍTICA LIBERAL E A ESFERA PÚBLICA

O QUE É EXATAMENTE uma sociedade liberal? O que a torna possível? E quais os perigos que ela enfrenta? Eis as questões que eu gostaria de examinar; mas o problema é que todas elas permitem respostas de extensão indefinida. Os perigos possíveis de afetar a sociedade liberal, por exemplo, não são enumeráveis. Ameaças podem vir de um número incontável de direções. Por isso tenho de ser seletivo. Há algumas dificuldades que me parecem generalizadas em nossa época, e eu as colocarei no primeiro plano. Ao fazê-lo, sei que falo a partir de uma experiência paroquial. Aspira-se hoje a sociedades de tipo liberal em quase todos os lugares do mundo, em condições radicalmente diferentes. Nenhuma discussão finita pode fazer justiça a todas essas situações.

Mas com certeza, se os perigos são infinitos, a primeira questão, que pede uma definição de sociedade liberal, pode ter uma resposta clara e finita. Assim se poderia pensar, e alguns pensadores tentaram emitir definições. Mas creio que também aqui a complexidade da realidade e a multiplicidade de suas facetas nos fazem desconcertar. Com efeito, creio que há perigo em tentar formular definições claras, porque essa definição pode estreitar o âmbito de nossa atenção de maneiras prejudiciais ou mesmo fatais.

Mas não temos de saber sobre o que falamos? Admito-o a contragosto, e até ofereço um esboço grosseiro do que designo por sociedade liberal. Contudo, com o desenrolar da discussão, espero que a natureza indecisa e multifacetada da questão se evidencie.

Podemos delinear a sociedade liberal em termos de suas formas características, por exemplo, o governo representativo, o regime de direito, o regime de direitos arraigados, a garantia de certas liberdades. Mas vou preferir começar de outro ponto, e pensar uma sociedade liberal como aquela que tenta

realizar, no maior grau possível, certos bens ou princípios de direito. Poderíamos pensar nela como uma sociedade que tenta maximizar os bens da liberdade e do autogoverno coletivo em conformidade com direitos fundados na igualdade. A natureza insatisfatória disso como definição salta aos olhos assim que ponderamos sobre o que quer dizer liberdade aqui. Está claro que isso é muito contestado. Para alguns, só poderia significar liberdade negativa, o ser capaz de fazer o que quiser sem a interferência alheia, particularmente da autoridade. Para outros, porém, a liberdade significativa envolve a verdadeira autodeterminação, uma excelência de desenvolvimento moral. Quem é apenas negativamente livre, que faz o que quiser, pode ser em larga medida regido pela convenção irrefletida ou conformar-se timidamente a normas que de maneira alguma aceitou interiormente, normas que a pessoa poderia até violar. Essa não seria a liberdade mais robusta da escolha de vida auto-responsável, que Mill assume como padrão para si em *Da Liberdade*, ao louvar "uma pessoa cujos desejos e impulsos são seus — são a expressão de sua própria cultura, tal como desenvolvida e modificada por sua própria cultura"¹. Mas apesar de toda a sua imprecisão e incerteza, essa descrição seria boa o bastante para que sigamos nosso caminho. Ela nos permitirá que comecemos a examinar algumas das bases e perigos de uma sociedade dedicada a esses fins.

Desejo começar analisando as sociedades liberais ocidentais, os modelos originais. Entre os pilares da liberdade, vêm figurando, por exemplo, a ênfase no regime de direito, nos direitos garantidos resgatáveis pela ação judicial, e várias modalidades de divisão do poder. Refiro-me não só à "divisão de poderes" tal como existe na Constituição americana, mas a outras maneiras de distribuir poder para outras pessoas, por exemplo, por meio de estruturas federais, governos locais autônomos etc.

Todavia, a liberdade na tradição liberal ocidental tem-se baseado em parte no desenvolvimento de formas sociais em que a sociedade como um todo pode funcionar fora do âmbito do Estado. Essas formas têm sido incluídas na descrição geral "sociedade civil", tomando-se o termo em seu sentido pós-hegeliano, como designação de algo distinto do Estado². A noção de sociedade civil compreende a gama de associações livres que não contam com patrocínio oficial e que muitas vezes se dedicam a fins que de modo geral consideramos não políticos. Não se pode chamar de livre nenhuma sociedade em que essas associações voluntárias não possam funcionar, e a pulsação da liberdade será muito fraca onde estas não são espontaneamente formadas.

Mas existe sociedade civil num sentido forte quando, além de contar com múltiplas associações livres, a sociedade pode operar como um todo fora do âmbito do Estado. Refiro-me a maneiras pelas quais se pode dizer que a sociedade age, ou gera ou sustenta uma certa condição, sem a ação do governo. A

¹ Extraído de John Stuart Mill, "On Liberty", in *Three Essays*, Oxford, 1975, p. 74.

² Discuto esse ponto no capítulo 11.

própria idéia da possibilidade de existência de modalidades de ação extrapolítica ou de manutenção de padrões por toda a sociedade é estranha a um grande número de civilizações históricas; por exemplo, a sociedade chinesa tradicional ou — para tomar um exemplo bastante afastado dela — a antiga polis. E se tomarmos outras civilizações, como a indiana ou a européia medieval, em que a sociedade também tem autoridades extrapolíticas, a marcante diferença destas com relação ao Ocidente moderno está no fato de que as formas da sociedade civil são, neste, puramente seculares.

Duas grandes formas de sociedade civil que têm desempenhado um papel de destaque na liberdade ocidental (ou que assim foram consideradas) são a esfera pública e a economia de mercado. Para dar alguma densidade a essa discussão tão abstrata sobre a ação extrapolítica e secular, falarei com um pouco mais de detalhes acerca da ascensão da esfera pública.

O que é uma esfera pública? Desejo descrevê-la como um espaço comum em que os membros da sociedade se congregam, por meio de uma variedade de meios (impressos, eletrônicos), bem como em encontros diretos, para discutir questões de interesse comum — para assim poder ser capazes de formar uma idéia comum sobre essas questões. Digo "um espaço comum" porque, embora os meios sejam múltiplos, o mesmo ocorrendo com os intercâmbios que neles ocorrem, se julga que estes estão em princípio intercomunicando-se. A discussão que podemos estar vendo na televisão agora trata daquilo que foi dito no jornal pela manhã, que por sua vez relata o debate radiofônico de ontem e assim por diante. É por isso que costumamos falar da esfera pública no singular.

A esfera pública é uma característica central da sociedade moderna. A tal ponto que, mesmo onde é de fato suprimida ou manipulada, ela tem de ser simulada. As sociedades despóticas modernas de maneira geral se sentiram compelidas a seguir a corrente. Aparecem nos jornais do partido editoriais, que pretendem exprimir as opiniões dos autores, oferecidos à consideração de seus concidadãos; organizam-se demonstrações de massa que pretendem revelar a indignação de um grande número de pessoas. Tudo isso acontece como se um processo genuíno estivesse em vias de formar uma idéia comum pelo intercâmbio, muito embora o resultado seja cuidadosamente controlado desde o começo.

Por que essa dissimulação? Porque a esfera pública é não só uma característica ubíqua de toda sociedade moderna como também desempenha um papel crucial na autojustificação dessa sociedade como sociedade livre, autogovernada, isto é, uma sociedade em que (a) as pessoas formam livremente suas opiniões, tanto individualmente como em termos de uma idéia comum, e (b) essas idéias comuns importam — elas de alguma maneira agem sobre o governo ou o controlam. Justo por ter esse papel central, a esfera pública é objeto de preocupação e de crítica também nas sociedades liberais. Uma das questões é saber se o debate não está sendo controlado e manipulado também aí, de uma maneira menos evidente do que nos regimes despóticos, mas ainda

mais insidiosamente, pelo dinheiro, pelo governo ou por alguma combinação maquinatória dos dois. Outra é se a natureza de certas mídias modernas pode permitir o intercâmbio verdadeiramente aberto e multilateral que se supõe surgir numa verdadeira opinião comum sobre assuntos públicos.

Há a tendência a considerar algo tão importante e central para nossa vida como um fato da natureza, como se algo do tipo sempre tivesse existido. A sociedade liberal moderna teria então inovado ao permitir à esfera pública sua liberdade, tornando o governo responsável perante ela e não o contrário. Mas sempre existiu algo análogo a uma opinião pública. Pensar isso é, no entanto, um erro anacrônico, erro que obscurece o que há de novo, e ainda não plenamente compreendido, nesse tipo de espaço comum. Eu gostaria de lançar um pouco mais de luz sobre o tema. E, no processo, entender melhor as transformações em termos de compreensão de pano de fundo e imaginário social que a civilização moderna produziu.

De modo específico, desejo recorrer a dois livros interessantes, um publicado há cerca de trinta anos na Alemanha e agora disponível em inglês, *Structural Transformation*, de Jürgen Habermas, que trata do desenvolvimento da opinião pública na Europa Ocidental do século XVIII; o outro é uma publicação de 1990, de autoria de Michael Warner, *The Letters of the Republic*, que descreve o fenômeno análogo nas colônias americanas da Inglaterra³.

O tema central do livro de Habermas é a emergência no século XVIII de um novo conceito de opinião pública. Ver com clareza o que havia de novo nisso ajudará a definir o que há de especial na esfera pública moderna. É claro que os povos sempre reconheceram algo parecido com uma opinião geral, que era mantida numa sociedade particular ou talvez na humanidade como um todo. Essa opinião podia ser desprezada como fonte de erro, a partir da baixa estima que mostrava Platão pela *doxa*. Ou poderia ser vista em outros contextos como estabelecendo padrões para a conduta certa⁴. Seja como for, ela difere da nova forma em três importantes aspectos: "A opinião da humanidade" é vista como (1) irrefletida, (2) não mediada pela discussão e pela crítica, e (3) passivamente inculcada em cada geração sucessiva. Pretende-se que a opinião pública, em contraste, (1) seja produto de reflexão, (2) surja da discussão, e (3) reflita um consenso ativamente produzido.

A diferença está em mais do que a avaliação da aceitação passiva ali e do pensamento crítico aqui. Não é só que o século XVIII tenha decidido pregar medalhas cartesianas na opinião da humanidade. A mudança crucial está na diferença do processo subjacente. Onde a opinião da humanidade era considerada como transmitida de pais e pessoas mais velhas, numa miríade de atos

3. Jürgen Habermas, *Structural Transformation*, trad. de Thomas Burger, Cambridge, Massachusetts, 1989; *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Berlin, 1962. Michael Warner, *The Letters of the Republic*, Cambridge, Massachusetts, 1990.

4. Habermas, *Structural Transformation*, p. 91, refere-se a Locke em relação a isso.

locais de transmissão sem vínculo entre si, a opinião pública é tida como tendo sido elaborada por uma discussão entre aqueles que a sustentam, discussão no âmbito da qual suas diferentes concepções foram de algum modo confrontadas e eles puderam chegar a uma idéia comum. A opinião da humanidade provavelmente é sustentada de forma idêntica por você e por mim, visto que somos formados pelo mesmo processo de socialização. Partilhamos de uma opinião pública comum, quando partilhamos, porque a elaboramos juntos. Não é simplesmente que tenhamos por acaso concepções idênticas; elaboramos nossas convicções num ato comum de definição.

Mas em ambos os casos, tanto no da opinião da humanidade como no da opinião pública, as mesmas concepções podem ser sustentadas por pessoas que nunca se encontraram umas com as outras. É por isso que as duas podem ser confundidas. Todavia, neste último caso, supõe-se algo mais: que duas pessoas amplamente separadas que partilham da mesma visão foram ligadas numa espécie de espaço de discussão no âmbito do qual puderam trocar idéias e chegar a um fim comum.

O que é esse espaço comum? Uma coisa bem estranha quando se começa a pensar nele. As duas pessoas que invoco aqui nunca se viram. São no entanto vistas como ligadas num espaço comum de discussão através de meios — no século XVIII, impressos. Livros, panfletos e jornais circulavam entre o público educado, trazendo teses, análises, argumentos, contra-argumentos, referindo-se uns aos outros e se refutando mutuamente. Tinham muitos leitores e costumavam ser discutidos em encontros diretos, em salas de visita, cafés, salões ou em locais mais "públicos" (em termos de autoridade), como o parlamento. A visão geral sentida que resultava de tudo isso contava como "opinião pública" no novo sentido.

Eu disse "contava como" opinião pública. E aqui chegamos ao cerne da estranheza: uma parte essencial da diferença advém daquilo a que se considera que o processo equivalha. A opinião da humanidade se dissemina, como eu disse, por meio de uma miríade de atos desvinculados de transmissão, ao passo que a opinião pública é formada por meio da reunião dos participantes. Mas se se fizesse um levantamento exaustivo de todos os encontros face a face que ocorrem em cada caso, os dois processos não pareceriam muito diferentes. Em ambos os casos, massas de pessoas que partilham as mesmas opiniões nunca se encontram, mas todos estão ligados a todos por meio de alguma cadeia de transmissão pessoal ou escrita. Crucial para essa diferença é o fato de que, na formação da opinião pública, cada um desses encontros físicos vinculados ou mediados pela imprensa é compreendido pelos participantes como fazendo parte de um único procedimento de discussão voltado para uma resolução comum. Isso naturalmente não pode ser tudo; os encontros não podem ser os mesmos em todos os outros aspectos, e só diferem na maneira como eram compreendidos pelos participantes. Por exemplo, é crucial para esses encontros vinculados uma constante inter-referência: tento refutar em minha conversação com

você hoje o editorial do *Times* da semana passada, que tratou de alguma figura pública em função de um discurso que ela tenha feito na semana retrasada. É também crucial que eles sejam levados a efeito como discussões. Se, em cada caso, alguém simplesmente aceita passivamente o que outra pessoa lhe diz — como no caso ideal-típico, da transmissão autoritária da tradição de pais para filhos —, não se pode entender plausivelmente como fazendo parte de uma discussão que envolva toda a sociedade. Contudo, sem essa compreensão comum de sua ligação por parte dos participantes, ninguém poderia tomá-los desde o começo como constituindo uma discussão comum com um resultado potencialmente único. Uma compreensão geral de como as coisas se dão é constitutiva da realidade que denominamos esfera pública.

De modo semelhante, há condições claramente infra-estruturais para o surgimento da esfera pública. Teve de haver materiais impressos, que circulavam a partir de uma pluralidade de fontes independentes, para que houvesse bases do que poderia ser visto como uma discussão comum. Como se costuma dizer, a esfera pública moderna apoiou-se no “capitalismo impresso” para manter-se. No entanto, como mostra Warner, a própria imprensa e até o capitalismo impresso não forneciam uma condição suficiente. Era preciso que as palavras impressas fossem recebidas no contexto cultural correto em que as compreensões comuns essenciais pudessem surgir.

Estamos agora com uma condição ligeiramente melhor para compreender que tipo de coisa é uma esfera pública e por que ela era nova no século XVIII. Trata-se de uma espécie de espaço comum, afirmei, em que pessoas que nunca se encontram se entendem como estando engajadas numa discussão e são capazes de chegar a uma idéia comum. Permitam-me introduzir alguns termos novos. Podemos falar de “espaço comum” quando as pessoas se reúnem num ato concentrado para algum propósito, seja ele o ritual, a fruição de um jogo, a conversação, a celebração de um evento importante. Seu foco é comum, em vez de meramente convergente, por ser parte daquilo que é comumente compreendido, que as pessoas estão presentes com vistas ao objeto comum, ou propósito comum, juntas, em vez de cada pessoa simplesmente estar, a partir de si mesma, preocupada com a mesma coisa. Nesse sentido, a opinião da humanidade oferece uma unidade meramente convergente, enquanto a opinião pública é gerada supostamente a partir de uma série de ações comuns.

Ora, um tipo intuitivamente compreensível de espaço comum é instaurado quando as pessoas se reúnem com algum propósito, seja no nível íntimo, para a conversação, ou, numa escala mais ampla, mais “pública”, para uma assembléia deliberativa, um ritual, uma celebração, uma partida de futebol ou uma ópera etc. Desejo chamar o espaço comum que advém da reunião de pessoas em algum lugar “espaço comum tópico”.

Mas a esfera pública é algo diferente. Ela transcende os espaços tópicos. Poder-se-ia dizer que ela congrega uma pluralidade de espaços tópicos num espaço maior de não-reunião. Considera-se que a mesma discussão pública está

presente em nosso debate hoje, na conversação entusiástica de alguém amanhã, na entrevista do jornal na quinta-feira e assim por diante. Desejo denominar esse tipo mais amplo de espaço comum não-local “metatópico”. A esfera pública que emerge no século XVIII é um espaço comum metatópico. O que estivemos descobrindo sobre esses espaços é que eles se constituem em parte por compreensões comuns, isto é, eles não são redutíveis a essas compreensões mas não podem existir sem elas. Formas novas e sem precedentes de espaços requerem novas compreensões. E é esse o caso da esfera pública.

O que é novo não é a metatopicalidade. A Igreja e o Estado eram espaços metatópicos então existentes. Mas ver com clareza a novidade nos conduz às características essenciais da modernidade. Podemos articular o novo em dois níveis: o que a esfera pública faz e o que ela é.

Em primeiro lugar, o que ela faz — ou o que é feito nela. A esfera pública é o *locus* de uma discussão que engaja potencialmente todos (embora no século XVIII se dissesse que envolvia apenas a minoria educada ou “ilustrada”), de modo que a sociedade possa chegar a uma idéia comum acerca de questões importantes. Essa idéia comum é uma visão reflexiva, que emerge do debate público, e não apenas uma soma de eventuais concepções que a população viesse a ter⁵. Logo, ela tem um *status* normativo: o governo deve escutá-la. Havia para isso duas razões, tendendo uma a ultrapassar e em última análise engolir a outra. A primeira é que essa opinião é provavelmente ilustrada e que, por conseguinte, seguí-la era de bom alvitre para o governo. A afirmação do teatrólogo Louis-Sébastien Mercier, feita em 1778, dá uma clara expressão à idéia:

Les bons livres dépendent des lumières dans toutes les classes du peuple; ils orient la vérité. Ce sont eux qui déjà gouvernent l'Europe; ils éclairent le gouvernement sur ses devoirs, sur sa faute, sur son véritable intérêt, sur l'opinion publique qu'il doit écouter et suivre: ces bons livres sont des maîtres patients qui attendent le réveil des administrateurs des états et le calme de leurs passions⁶.

5. Isso indica a grande distância da noção de opinião pública do final do século XVIII com respeito ao atual objeto das pesquisas eleitorais. O fenômeno que as “pesquisas de opinião pública” pretendem avaliar é, nos termos de minha distinção, uma unidade convergente, e não precisa emergir da discussão. É análogo à opinião geral da humanidade. O ideal que fundamenta a versão oitocentista emerge da seguinte passagem de Edmund Burke, citado em Habermas, *Structural Transformation*, pp. 117-118: “Num país livre, todos os homens julgam ter interesse por todas as questões públicas; julgam que têm o direito de formar e exprimir uma opinião a respeito delas. Eles as inspecionam, examinam e discutem. São curiosos, interessados, atentos e cíelos; e ao tornar essas questões objeto diário de seus pensamentos e descobertas, muitos deles adquirem daquelas um conhecimento tolerável, e, algumas, um conhecimento bastante considerável... Em contrapartida, noutros países, como somente os homens cuja função a isso os obriga têm muito cuidado com as questões públicas ou refletem sobre elas, não se atrevendo a tentar impor aos outros sua opinião, a capacidade desse tipo é extremamente rara em todos os estágios da vida. Nos países livres, é comum encontrar mais sabedoria e sagacidade públicas renis em lojas e fábricas do que nos gabinetes dos príncipes de países em que ninguém se atreve a ter uma opinião até que esses príncipes venham a seu encontro”.

6. Citado em Habermas, *Structural Transformation*, p. 119.

Kant, o que é notório, tinha uma visão semelhante.

A segunda razão vem com a idéia de que o povo é soberano. Assim, não só o governo é sábio ao seguir a opinião; ele está moralmente obrigado a fazê-lo. Os governos têm de legislar e governar em meio a um público que raciocina. O parlamento ou a corte, ao tomar suas decisões, devem-se concentrar naquilo que já está emergindo do debate ilustrado entre as pessoas e dar-lhe feição. Disso vem aquilo que Warner, seguindo Habermas, chama de "princípio da supervisão", princípio que insiste que o funcionamento dos corpos governamentais seja público, aberto ao escrutínio do público capaz de discernir⁷. Assim, a deliberação legislativa informa a opinião pública e lhe permite ser maximalmente racional, ao mesmo tempo que se expõe à sua pressão e, assim, reconhece que a legislação deve em última análise curvar-se aos claros mandatos dessa opinião⁸.

A esfera pública é, pois, um locus em que são elaboradas as concepções racionais que devem guiar o governo. Isso passa a ser visto como característica essencial de uma sociedade livre. Como o diz Burke, "num país livre, todo homem pensa que tem um interesse por todas as questões públicas"⁹. Há, é claro, algo de muito novo quanto a isso no século XVIII em comparação com o passado imediato da Europa. Mas, poder-se-ia perguntar, é novo na história? Não será uma característica de todas as sociedades livres?

Não — há uma sutil mas importante diferença. Comparemos a sociedade moderna com uma república antiga. Na *polis*, podemos imaginar que o debate sobre as questões públicas era levado a efeito em inúmeros ambientes: entre amigos num simpósio, entre os que se reuniam na ágora e depois na *ekklesia*, em que a questão era finalmente decidida. O debate gira em torno do corpo decisório competente e nele chega, em última análise, à sua conclusão. Ora, a diferença é que as discussões fora desse corpo preparam para a ação em última instância escolhida pelas mesmas pessoas dentro dele. As discussões "extra-oficiais" não são isoladas, não recebem um estatuto próprio, não são vistas como constituindo uma espécie de espaço metatópico.

Mas é isso que acontece com a esfera pública moderna. Ela é um espaço de discussão autoconscientemente visto como estando fora do poder. Supõe-se que ela seja escutada pelos que ocupam o poder, mas que não é em si um

7. Warner, *Letters*, p. 41.

8. Ver o discurso de Charles Fox, citado em Habermas, *Structural Transformation*, pp. 65-66: "É sem dúvida correto e prudente consultar a opinião pública... Se a opinião pública por acaso não corresponder à minha; se, depois de eu lhe ter assimilado o perigo, ela não o vir sob a mesma ótica que eu ou se considerar que outro remédio é preferível ao meu, terei de considerar meu dever diante de meu rei, diante de meu país, diante de minha honra, afastar-me, a fim de que se possa seguir o plano que se julgar melhor, por meio de um instrumento adequado, isto é, por meio de um homem que pense como ela... mas uma coisa é claríssima: tenho de dar ao público os meios para que este forme uma opinião".

9. Citado em Habermas, *Structural Transformation*, p. 117.

exercício de poder. Aqui, seu *status* extrapolítico é crucial. Como veremos, ele vincula a esfera pública com outras facetas da sociedade moderna que também são vistas como essencialmente extrapolíticas. O *status* extrapolítico não é definido apenas negativamente, como falta de poder. É visto também positivamente: justo por não ser um exercício de poder, a opinião pública pode ser idealmente desprendida do espírito partidário.

Em outras palavras, vem com a esfera pública moderna a idéia de que o poder político tem de ser supervisionado e controlado por alguma coisa fora dele. O que havia de novo era a natureza desse controle externo. Ele não se definia como a vontade de Deus ou a lei da Natureza (embora se pudesse pensar que ele as articulasse), mas como uma espécie de discurso que emanava da razão e não do poder ou da autoridade tradicional. No dizer de Habermas, o poder devia ser domado pela razão. A noção era a de que "*veritas non auctoritas facit legem*" (a verdade, e não a autoridade, faz a lei)¹⁰.

Desse modo, a esfera pública diferia de tudo o que a precedera. Discussão não oficial que não obstante pode chegar a um veredicto de grande importância, ela é definida fora da esfera do poder. Ela incorpora algumas das imagens das assembleias antigas, como vimos no caso americano, para projetar todo o público como um único espaço de discussão. Todavia, como mostra Warner, ela inova em relação a esse modelo. Os que intervêm são, por assim dizer, como oradores diante de uma assembleia. Contudo, ao contrário de seus modelos nas assembleias antigas reais, eles se empenham em demonstrar certa impessoalidade, certa imparcialidade, um desdém pelo espírito de partido. Esforçam-se por negar sua própria particularidade e, assim, por elevar-se acima de "toda visão privada ou parcial". É isso que recebe de Warner a designação "princípio de negatividade". E podemos vê-lo não só como adequado ao meio escrito, em oposição ao falado, mas também como dando expressão a essa característica crucial da nova esfera pública como um discurso da razão sobre o poder e a ele dirigido, e não advindo do poder¹¹.

Como o assinala Warner, o advento da esfera pública envolve uma ruptura no antigo ideal de uma ordem social não dividida pelo conflito e pela diferença. Ele significa, pelo contrário, que o debate irrompe e continua, envolvendo em princípio a todos, e sendo tomado como perfeitamente legítimo. A velha unidade partiu para sempre. Mas há de se pôr em seu lugar uma nova unidade. Porque a controvérsia sempiterna não pretende ser um exercício de poder, uma quase guerra civil travada por meios dialéticos. Suas conseqüências potencialmente divisivas e destrutivas são compensadas pelo fato de ser ela um debate

10. *Ibid.*, p. 82.

11. Ver *Letters*, pp. 40-42. Warner também destaca o relacionamento dessa modalidade sobredeterminada com o agir impessoal do capitalismo moderno (pp. 62-63), assim como a perfeita adequação entre a atitude impessoal e a luta contra a corrupção imperial, tema que alcançou tanta centralidade nas colônias britânicas (pp. 65-66).

fora do poder, um debate racional que se empenha, *sem parti pris*, em definir o bem comum. "A linguagem da resistência à controvérsia articula uma norma da controvérsia. Ela transforma silenciosamente o ideal de uma ordem social livre do debate conflituoso num ideal de debate livre do conflito social."¹²

Assim, o que a esfera pública faz é permitir que a sociedade chegue a uma idéia comum, sem a mediação da esfera política, num discurso da razão fora do poder, que não obstante é normativo para o poder. Agora tentemos ver o que ela, a fim de fazer isso, tem de ser.

Talvez o melhor seja tentar definir o que nela há de novo e sem precedentes. Em primeiro lugar, há o aspecto de sua novidade em que já tocamos: seu *locus* extrapolítico. "República das letras" era um termo comum que os membros da sociedade internacional de sábios dava a si mesma perto do final do século XVII. Foi um precursor da esfera pública; na verdade, contribuiu para moldá-la. Tratava-se de uma "república" constituída além do político. Tanto a analogia como a diferença davam força e sentido a essa imagem: era uma república como associação unificada, que agrupava todos os participantes ilustrados, suprapartidariamente; mas era também uma república no ser livre da sujeição; seus "cidadãos" só aderiam a ela enquanto tratavam de questões de letras.

Algo disso entra na esfera pública do século XVIII. No caso, os membros da sociedade se reúnem e procuram um fim comum; eles formam, e compreendem que formam, uma associação, que não obstante não é constituída por uma estrutura política. Isso não se aplicava à antiga *polis*. Atenas era uma sociedade, uma *koinonia*, enquanto constituída politicamente. O mesmo se aplicava a Roma. Eram as leis que davam à sociedade antiga sua identidade. Nos estandartes das legiões, SPQR significava *Senatus populusque romanus*, mas o *populus* aqui era a assembleia de cidadãos romanos, isto é, aqueles defendidos pelas leis como tais. As pessoas não tinham uma identidade, não constituíam uma unidade antes dessas leis nem fora delas.

Em contraste, ao projetar uma esfera pública, nossos precursores oitocentistas estavam se situando numa associação, esse espaço comum de discussão, que nada devia a estruturas políticas, mas era vista como formando uma sociedade fora do Estado. Na verdade, essa sociedade era mais ampla do que qualquer Estado; ela se estendia para alguns propósitos a toda a Europa civilizada. Trata-se de um aspecto extremamente importante e que corresponde a uma característica essencial da civilização contemporânea, que vem a ser nesse momento, e é visível em mais do que a esfera pública.

Ora, é óbvio que uma sociedade extrapolítica de cunho internacional não é em si algo novo. Ela é precedida pela cosmópolis estóica e, mais imediatamente, pela Igreja cristã. Os europeus estavam acostumados a viver numa sociedade dual, organizada por dois princípios mutuamente irreduzíveis. Assim, uma

12. *Ibid.*, p. 46.

segunda faceta da novidade da esfera pública tem de ser definida como sua *secularidade radical*.

Não se trata de algo fácil de definir, e estou correndo riscos ao usar um termo já lançado tão frouxamente em tentativas de descrever a civilização moderna. Mas eu o adoto aqui por pensar que perceber sua etimologia pode ajudar-nos a compreender o que está em jogo aqui — e que tem algo que ver com a maneira como a sociedade humana habita o tempo. Mas essa maneira de descrever a diferença só pode ser introduzida mais tarde, depois de alguma exploração preliminar.

A secularidade a que me refiro aqui é radical por contrastar não só com um fundamento divino para a sociedade mas também com toda idéia de sociedade como constituída em algo que transcenda a ação comum contemporânea. Por exemplo, algumas sociedades hierárquicas se concebem como personificação de algum lugar da grande cadeia do ser. Por trás dos encheamentos dos espaços da realeza, da aristocracia etc., estão as Idéias, ou as realidades metafísicas persistentes que esses povos personificam momentaneamente. O rei tem dois corpos, sendo apenas um o particular e perecível, que é agora alimentado e vestido, e mais tarde será enterrado¹³. Nessa perspectiva, o que constitui uma sociedade como tal é a ordem metafísica por ela personificada¹⁴. As pessoas agem no âmbito de uma estrutura já existente.

Mas a secularidade não contrasta somente com igrejas divinamente estabelecidas ou grandes cadeias do ser. Ela é também diferente de uma compreensão de nossa sociedade como constituída por uma lei que tem sido nossa por um tempo imemorial. Isso também situa nossa ação num arcabouço que nos reúne e faz de nós uma sociedade, e que transcende nossa ação comum.

Em contradistinação com respeito a tudo isso, a esfera pública é uma associação constituída por nenhuma coisa fora da ação comum que realizamos nela: chegar a uma idéia comum, quando possível, por meio da troca de idéias. Sua existência como associação é precisamente nosso agir juntos dessa maneira. A ação comum não é possibilitada por um arcabouço que precise ser estabelecido em alguma dimensão que transcenda a ação: um ato de Deus, uma grande cadeia ou uma lei vinda até nós das camadas remotas do tempo. É isso que torna a esfera pública radicalmente secular. E isso, desejo afirmar, vai ao cerne do que nela há de novo.

Essa afirmação ainda é fraca. É claro que a noção de secularidade tem de ser mais esclarecida. Talvez seja óbvio o contraste entre ela e os corpos místicos e grandes cadeias. Mas estou falando de uma diferença também com relação à sociedade tribal tradicional, o tipo de coisa que tinham os povos

13. Ver Ernst Kantorowicz, *Os dois corpos do rei*, São Paulo, Cia. das Letras, 1993.

14. Para um exemplo não-europeu, ver Clifford Geertz, *Negara*, Princeton, 1980, em que se descreve o Estado balinês pré-conquista.

germânicos que fundaram as modernas comunidades políticas do Atlântico Norte ou, em outra forma, o que constituía as repúblicas antigas. Isso precisa ser posto à prova.

Essas sociedades eram definidas por uma lei. Mas é ela tão diferente da esfera pública? Afinal, sempre que desejamos agir publicamente, nos deparamos com algumas estruturas já instauradas: jornais, redes de televisão, editoras e tudo o mais. Agimos no interior dos canais que essas estruturas nos proporcionam. Não é essa situação análoga à de qualquer membro da tribo, que também tem de agir no âmbito de estruturas estabelecidas, de chefias, conselhos, reuniões anuais etc.? Claro que as instituições da esfera pública se modificam: jornais vão à falência, redes se fundem e assim por diante. Mas nenhuma tribo permanece absolutamente fixada em suas formas. Se desejássemos afirmar que essa estrutura preexistente é válida para a ação em andamento, mas não para os atos fundadores que inauguraram a esfera pública, a resposta poderia ser que é impossível identificar esses atos no fluxo do tempo, tal como é o caso da tribo. E se quisermos insistir que tem de haver tal momento, deveremos observar que muitas tribos também transmitem lendas de um ato fundador quando Licurgo, por exemplo, estabeleceu leis para Esparta. É claro que ele agiu fora das estruturas existentes.

Falar de ações no interior de estruturas revela as semelhanças. Mas há uma importante diferença, que reside nas respectivas compreensões comuns. É verdade que, numa esfera pública que funcione, a ação ocorre, a qualquer momento, no âmbito de estruturas estabelecidas antes. Há um arranjo *de facto* das coisas. Mas esse arranjo não goza de nenhum privilégio sobre a ação levada a efeito dentro dele. As estruturas foram implantadas durante atos anteriores de comunicação no espaço comum, atos totalmente iguais aos que realizamos hoje. Nossa ação presente pode modificar essas estruturas, e isso é legítimo por serem elas vistas como nada mais do que precipitados e facilitadores da ação comunicativa.

Mas a lei tradicional de uma tribo costuma ter um estatuto diferente. Podemos, é claro, alterá-la no tempo, seguindo a prescrição que ela mesma proporciona. Mas ela não é vista apenas como um precipitado ou facilitador da ação. A abolição da lei significaria a abolição do objeto da ação comum, visto que a lei define a tribo como entidade. Enquanto uma esfera pública pode começar novamente, ainda que todos os meios tenham sido abolidos, simplesmente pela fundação de novas leis, uma tribo só pode retomar sua vida a partir da compreensão de que a lei, se bem que talvez tendo tido sua eficácia interrompida pela conquista estrangeira, ainda está em vigor.

É isso que quero mostrar quando digo que aquilo que constitui a sociedade, aquilo que torna possível a ação comum, transcende as ações comuns realizadas em seu âmbito. Não é só que as estruturas de que precisamos para a ação de hoje tenham surgido como consequência da ação de ontem; a lei

tradicional é a pré-condição de toda ação comum, a qualquer tempo, dado que essa ação comum não poderia existir sem ela. Ela é nesse sentido transcendente. Em contrapartida, numa associação puramente secular (no sentido que dou ao termo), o agir comum surge simplesmente da ação comum e é um precipitado dela.

A distinção crucial na base do conceito de secularidade pode assim ser vinculada com a seguinte interrogação: o que constitui a associação? Ou, dito de outra maneira, o que faz desse grupo de pessoas em sua continuidade no tempo um agente comum? Onde se trata de algo que transcende o domínio das ações comuns que esse agir envolve, a associação é não-secular. Onde o fator constitutivo não é senão a ação comum — e se os atos fundadores já ocorreram ou estão ocorrendo agora, não importa —, temos secularidade.

Ora, minha posição é de que esse tipo de secularidade é moderno, que ele surgiu bem recentemente na história da humanidade. Claro que tem havido todo tipo de agentes comuns momentâneos e tópicos que surgiram justamente da ação comum. Uma multidão se reúne, as pessoas lançam gritos de protesto, e a casa do governador é apedrejada ou o castelo, queimado. Mas antes da época moderna, o agir comum duradouro, metatópico, era inconcebível em bases puramente seculares. As pessoas só se podiam ver constituídas dessa maneira por algo transcendente à ação, seja Deus, uma cadeia do ser ou alguma lei tradicional. Logo, a esfera pública do século XVIII representa um novo tipo de instância: um espaço comum e um agir comum metatópicos sem uma constituição transcendente à ação, um agir fundado puramente em suas próprias ações comuns.

E o que dizer dos momentos fundadores de que costumam "lembrar-se" as sociedades tradicionais? O que dizer da ação de Licurgo ao dar a Esparta suas leis? É certo que esses são exemplos do fator constitutivo (aqui, a lei), advindo da ação comum: Licurgo propõe, os espartanos aceitam. Mas é da natureza desses momentos fundadores o não ser postos no mesmo plano da ação comum contemporânea. Elas são deslocados para um plano superior, um tempo heróico, um *illud tempus* que não é visto qualitativamente no mesmo nível daquilo que fazemos hoje. A ação fundadora não é simplesmente como a nossa, não é um mero ato similar anterior cujo precipitado estrutura nosso. Ele é não apenas anterior como pertinente a outro gênero de tempo, um tempo exemplar.

É por isso que fiquei tentado a usar o termo "secular", apesar de todas as incompreensões que possam surgir. Claro que eu não designo com isso apenas "não ligado à religião"¹⁵. A exclusão é bem mais ampla. Todavia o

15. A bem dizer, a exclusão da dimensão religiosa nem é necessária a meu conceito de secular. É secular uma associação fundada tão-só na ação comum, o que exclui todo fundamento divino da associação, mas nada impede as pessoas assim associadas de continuar numa forma de vida religiosa; de fato, essa forma de vida pode até requerer que as associações políticas sejam puramente seculares. Há também motivos religiosos para espessar uma separação Igreja-Estado.

sentido original de "secular" era "do tempo", pertinente ao tempo profano. Aproximava-se do sentido de "temporal" na oposição temporal/espiritual. A compreensão era a de que esse tempo profano existia em relação a outro tempo (cercado por esse outro tempo, penetrado por esse outro tempo: é difícil encontrar as palavras certas aqui), o tempo de Deus. Também se poderia conceber este último como a eternidade, que não era somente um tempo profano sem fim, mas uma espécie de unificação do tempo; daí a expressão *hoi aiones tou aionon*, ou *saecula saeculorum*.

O ponto crucial é que as coisas e os eventos tinham de ser situados em relação a mais de um tipo de tempo. É por isso que eventos bem distantes entre si no tempo profano ainda podiam estar intimamente ligados. Benedict Anderson, numa penetrante discussão dessa mesma transição, cita uma afirmação de Erich Auerbach sobre a relação de prefiguração-cumprimento em que os eventos do Antigo Testamento eram considerados como tendo com os do Novo, por exemplo, o sacrifício de Isaac e a crucificação de Cristo¹⁶. Esses dois eventos se achavam vinculados por meio de seus lugares contíguos imediatos no plano divino. Eles se aproximam da identidade na eternidade, embora estejam apartados um do outro por séculos (isto é, "éons" ou "saecula"). No tempo de Deus, há uma espécie de simultaneidade entre sacrifício e crucificação.

A secularização moderna pode ser vista, de certo ângulo, como a rejeição do tempo divino, e o pôr o tempo como puramente profano. Os eventos existem agora apenas nessa dimensão, em que estão a uma maior e menor distância temporal de outros eventos do mesmo tipo e em relação de causalidade com eles. Surge a noção moderna de simultaneidade, em que eventos profundamente não relacionados em termos de causa ou de significado são tomados em conjunto simplesmente por causa de sua ocorrência no mesmo ponto nessa linha temporal profana única. A literatura moderna — bem como a nova mídia, secundada pela ciência social — nos acostumou a pensar a sociedade em termos de fatias verticais de tempo, que reúnem uma miríade de acontecimentos, relacionados e não relacionados entre si. Creio que Anderson tem razão ao dizer ser essa uma modalidade tipicamente moderna de imaginação social que nossos precursores medievais considerariam de difícil compreensão; onde os eventos no tempo profano se vinculam de maneiras bem diferentes com o tempo superior, não parece natural agrupá-los simplesmente lado a lado na moderna relação de simultaneidade. Isso traz um pressuposto de homogeneidade essencialmente negado por nossa consciência do tempo dominante¹⁷.

16. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, 1983, pp. 28-31.

17. Anderson toma o termo de Walter Benjamin para descrever o tempo profano moderno: ele o vê como "tempo homogêneo, vazio". A homogeneidade captura o aspecto que descrevo aqui, o de que todos os eventos se enquadram agora no mesmo tipo de tempo. Mas o vazio do tempo nos leva a outra questão: a maneira pela qual tanto o espaço como o tempo vicinam a ser visto como "contêineres" que as coisas e eventos preenchem de modo contingente em vez de como constituídos por aquilo que os

Ora, o movimento para aquilo que chamo de secularidade vincula-se evidentemente a essa consciência radicalmente purgada do tempo. As compreensões pré-modernas do tempo parecem ter sido sempre multidimensionais. O relacionamento cristão entre tempo e eternidade não era a única possibilidade, mesmo no cristianismo. Havia também o sentido muito mais disseminado de um ato fundador, um "tempo de origens", como o chamou Mircea Eliade¹⁸, ligado de maneira complexa ao momento presente no tempo cotidiano por poder com freqüência ser abordado ritualmente, tendo sua força parcialmente reapropriada, em certos momentos privilegiados. Eis por que ele não podia simplesmente ser situado sem ambigüidade no passado (no tempo cotidiano). O ano litúrgico cristão se apóia nesse tipo de consciência do tempo, amplamente partilhado por outras perspectivas religiosas, ao reencenar os eventos fundadores da vida de Jesus.

Também parece ter sido a norma universal ver os espaços e agentes metatópicos importantes como constituídos em alguma modalidade de tempo superior. Considerava-se a existência de Estados e Igrejas quase necessariamente em mais de uma dimensão temporal, como se fosse inconcebível que eles tivessem seu ser apenas no tempo profano ou cotidiano. Um Estado que personificasse a grande cadeia do ser vinculava-se com o reino eterno das Idéias; um povo definido por sua lei comunicava-se com o tempo fundador em que essa lei foi promulgada.

A passagem para a secularidade moderna vem quando associações são situadas firme e inteiramente no tempo homogêneo, profano, fosse ou não o tempo superior negado por inteiro e quer se admita ou não que outras associações existam nele. Esse é o caso da esfera pública e aí reside sua natureza sem precedentes.

Talvez eu possa agora unir os fios desta discussão. A esfera pública foi um novo espaço metatópico em que membros da sociedade podiam trocar idéias e chegar a uma idéia comum. Como tal, ela se constitui como agente metatópico, mas um agente que se compreende existir fora da constituição política da sociedade e completamente no tempo profano.

Um espaço extrapolítico, secular, metatópico — eis o que era e é a esfera pública. E a importância de compreender isso reside em parte no fato de ela não ser a única entidade assim, de ela ser parte de um desenvolvimento que transformou toda a nossa compreensão do tempo e da sociedade, de maneira que temos problemas para lembrar como estes eram antes.

preenche. Esse passo é parte da imaginação metafísica da física moderna, como podemos ver com Newton. Todavia é um passo rumo à homogeneidade crucial para a secularização tal como a concebo. O passo rumo ao vazio é parte da objetificação do tempo que tem sido uma parte tão importante da moderna perspectiva da razão-instrumental. O tempo foi, nesse sentido, "especializado". Em *Ser e tempo*, Heidegger elaborou um vigoroso ataque a toda essa concepção em sua compreensão da temporalidade. Mas distinguir secularidade de objetificação do tempo nos permite situá-lo do lado moderno do divisor de águas. A temporalidade heideggeriana é também uma modalidade de tempo secular.

18. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, Nova York, 1959, pp. 80 ss. [ed. br.: *O sagrado e o profano*, São Paulo, Martins Fontes, 1999].

Já mencionei a economia de mercado, como outro pilar supostamente extraparlítico da liberdade. Não se trata na verdade de um espaço comum, isto é, ela não é considerada o *locus* de uma ação comum. Em vez disso, a noção que descende de Adam Smith é de que ela é um campo de interação em que uma miríade de ações comuns bilaterais em pequena escala produz um padrão geral, pelas costas dos agentes, mediante uma mão invisível. Mas a economia é semelhante à esfera pública em sua condição de campo extraparlítico de ação puramente secular no âmbito do qual se pensa ser a sociedade capaz de gerar um padrão geral fora do domínio político. Não tenho espaço para tratar disso aqui, mas parece evidente que as duas têm uma origem comum nas mudanças culturais da Europa dos primórdios da modernidade. Habermas afirma algo semelhante.

Descrevi tanto a esfera pública como a economia de mercado em suas formas ideal-típicas, como existentes fora do domínio político. Nenhuma delas jamais se realizou integralmente dessa forma, embora, na era do absolutismo, a nova esfera pública tivesse num certo sentido sido excluída do poder de uma maneira que ela bem enfaticamente não é nem pode ser na sociedade democrática moderna. É claro que o mercado é sempre, em alguma medida, freado, controlado, limitado pela ação do Estado. A bem dizer, uma economia de mercado totalmente sem controle se autodestruiria rapidamente. A esfera pública é habitada por todo tipo de agentes, incluindo aqueles com grandes interesses políticos, e não menos os que estão ligados ao governo estabelecido. Todavia, embora esses domínios estejam integrados em algum grau, o fato de operarem e serem vistos como operando a partir de sua própria dinâmica tem tido crucial importância para a limitação do poder e, por conseguinte, para a manutenção da liberdade no Ocidente moderno. Isso me parece incontestável.

As diferenças surgem quando tentamos definir qual é exatamente essa importância. E, aqui, formam-se nas democracias ocidentais dois campos. Há os que sustentam que sua principal significação é a de limites ao poder estatal potencialmente perversivo, e que, em consequência, operam de maneira ótima quanto mais se aproximam de seu ideal-tipo de total independência. Deixemos que a economia de mercado seja tão livre da interferência do Estado quanto possível. Deixemos que a esfera pública seja tão claramente demarcada com relação ao político quanto o possa ser, constituída, no limite, exclusivamente por uma mídia que alega uma total neutralidade política. O campo está profundamente imbuído da idéia de que o extraparlítico é o principal pilar da liberdade.

Opõe-se a eles o campo que sustenta que a tentativa de limitar o poder não é nossa única preocupação. O liberalismo também tem de se ocupar do autogoverno, isto é, tem de se empenhar para tornar o poder e, de modo geral, o que quer que molde as condições de nossa vida, responsivos às decisões coletivas. O foco exclusivo na limitação do poder pode prejudicar essa meta. De maneira evidente, a preocupação de acima de tudo libertar o mercado pode promover condições que afetem adversamente um grande número de pessoas, mas não é possível mudá-las se os limites da interferência forem traçados de modo estreito.

A preocupação desta segunda tendência é também com a saúde da democracia como sistema de autogoverno coletivo. Dessa perspectiva, a esfera pública não desempenha apenas um papel limitador, de soar o alarme. Ela também pode servir ou desservir, promover ou prejudicar, facilitar ou atrapalhar o debate e o intercâmbio comuns, parte intrínseca da decisão coletiva informada e consciente.

O que separa essas duas perspectivas é em parte a prioridade diferente reservada aos dois principais bens que a sociedade liberal busca, a liberdade individual e o autogoverno. Está claro que quem se esforça sobretudo em limitar o poder enfatiza mais a primeira meta com relação à segunda. Os dois campos também se vêem frequentemente divididos em sua compreensão dos requisitos da igualdade. Mas há também importantes diferenças em sua avaliação das condições de estabilidade e de legitimidade nas sociedades liberais.

Citando Tocqueville, muitos gostariam de alegar que o autogoverno se tornou um dos ideais dominantes da sociedade liberal moderna. Com efeito, dificilmente poderia ser de outra forma. As mesmas mudanças culturais e políticas que fizeram surgir a esfera pública como espaço de ação comum extraparlítica, que o poder era obrigado a ouvir, precisavam apenas ser levadas um pouco mais longe até alcançar a proposição de que o povo deve governar, de que a soberania pertence ao povo. Se esse ideal é de fato ampla e profundamente sentido na sociedade moderna, uma atrofia do autogoverno representa um perigo à estabilidade da sociedade liberal e, portanto, também às liberdades que ela protege. O destino da liberdade negativa se vincularia então ao destino da "liberdade política" de Tocqueville. Esse pensador de larga visão alegou constantemente que o autogoverno é vital para a liberdade. Quem tem essa visão dispõe de um motivo adicional para aderir ao segundo campo e para se preocupar com a qualidade das decisões coletivas.

Mas isso é uma fonte de grande perplexidade na sociedade democrática moderna. O que exatamente avaliamos quando cuidamos da qualidade de nossas decisões coletivas? É fácil exprimir as aspirações democráticas: regras e decisões devem ser determinadas pelo povo. Isso significa que (1) a massa de pessoas deve ter alguma voz acerca daquilo que vai ser, não devendo simplesmente lhe ser dito o que ela é; que (2) essa voz deve ser genuinamente da massa, e não manipulada pela propaganda, pela desinformação, pelos medos irracionais; e que (3) deve em algum grau refletir as opiniões e aspirações ponderadas dessa massa, em oposição a preconceitos advindos da má informação e das avaliações levianas.

Expresso assim, o processo decisório verdadeiramente democrático se afigurou utópico a muitos observadores. Tem-se afirmado que a terceira condição é virtualmente inexistente em democracias de massa, que o eleitor médio tem muito pouca informação, e tem um interesse demasiado marginal, para votar de maneira ilustrada. Essas reflexões levaram, depois da Segunda Guerra Mundial, à escola dos "revisonistas" democráticos, segundo os quais a democracia era suficientemente servida se as massas pudessem decidir na competição entre potenciais elites governantes. Por mais irracional que fosse

a escolha, a dependência do povo forçaria as elites a dar atenção aos interesses deste¹⁹.

A crítica ao processo decisório nas democracias de massa também vem de outra direção, a daqueles que ficam imaginando se a segunda condição é alguma vez preenchida. Há a suspeita de que fortes interesses manipulam o público, por meio de seu controle da mídia, dos principais partidos políticos e dos recursos de propaganda, e que na realidade estão conduzindo o debate público para canais estreitos que servem às metas desses interesses²⁰.

Tentar avaliar essas alegações pode ser difícil. Qual padrão de racionalidade deveríamos adotar para avaliar se a segunda condição é preenchida? Quando a mídia conduz ou controla o povo e quando ela responde ao preconceito de massa? Todavia, há sob tudo isso uma enorme dificuldade, advinda tanto da própria natureza das decisões de massa como de preconceitos filosóficos profundamente arraigados.

Refiro-me aqui a uma característica mencionada acima em conexão com a esfera pública, a de que as decisões são constituídas em parte pela compreensão comum dos participantes. A esfera pública gera uma "opinião pública" que se sustenta surgir da discussão comum, muito embora os participantes nunca se encontrem num dado lugar nem num dado momento. Os intercâmbios dispersos de pequenos grupos, entre os quais circulam materiais impressos, são considerados equivalentes a uma discussão de que surge um senso comum. Uma condição essencial para esse fenômeno da opinião pública dispersa é que os participantes compreendam o que estão fazendo.

Algo semelhante se aplica ao processo decisório democrático nas comunidades políticas modernas. Não há nem pode haver a reunião de toda a população em conselho — exceto nos celebrados casos de alguns cantões suíços. O que de fato acontece é um processo disperso de discussão pública por meio da mídia, votações para eleger representantes legislativos e executivos, bem como decisões tomadas por estes últimos que têm o valor de decisões comuns. É crucial para essa realidade política que se entenda o resultado de um processo disperso como contando como uma decisão da nação ou sociedade. Uma compreensão comum de certo tipo é uma condição necessária.

Necessária, mas não suficiente. As coisas podem dar errado. O debate pode ser manipulado; pode-se reduzir artificialmente o número de alternativas por meio da desinformação ou do controle dos canais de decisão. Mas temos dificuldade em perceber como exatamente as coisas podem dar errado, porque não temos uma visão muito firme do que significa que elas dêem certo. Faz-se uma afirmação: supõe-se que algo é uma decisão comum genuína e não imposta. Essa afirmação pode ser falsa. Compreendemos normalmente o que está envolvido na adjudicação desse tipo de coisa: comparamos a afirmação com

19. Ver Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nova York, 1950, para uma elaboração eloqüente dessa perspectiva.

20. Ver Noam Chomsky, *Deterring Democracy*, Londres, 1991, para uma das mais penetrantes críticas dessa manipulação.

uma realidade independente e verificamos se há correspondência entre as duas. Mas aqui a realidade não é inteiramente independente. Parte da realidade bem-sucedida consiste em as pessoas compreenderem que ela seja assim; e no entanto essa compreensão é exatamente o que gostaríamos de contestar quando tememos manipulação ou sentimos que o processo foi viciado por uma falta de real informação ou compreensão.

Vem a tentação de reformar nosso modelo de decisão democrática a fim de evitar essas perplexidades. Simplificamos o fenômeno, alterando assim os critérios do sucesso. Uma maneira, comum na esquerda, é seguir Rousseau e ver a genuína decisão democrática como o efeito de uma vontade geral, isto é, de algum propósito unânime. Há momentos, e questões, em que toda uma população sente-se com vigor e em sintonia com respeito a algum tópico, de modo geral relativo à política externa: a Grã-Bretanha em 1940, os Estados Unidos no auge da Guerra do Golfo. Sabemos como são esses momentos, assim como sabemos que eles parecem admitir poucas dúvidas. Assim, fazemos disso a balança da decisão democrática, desvalorizando todas as nossas ambivalentes decisões pela maioria como resultado de manipulação e de falsa consciência.

Claro que a dúvida filosófica advinda dos paradoxos de uma realidade social constituída em parte pela autocompreensão não é a única motivação aqui. Há a força independente da tradição jacobino-bolchevique segundo a qual a verdadeira vontade do povo tem de ser unânime, de que a divisão resulta de algum tipo de distorção: o regime de classe ou o trabalho de facções. Mas o impulso pela unanimidade é em parte impulso por transparência, o que recebe força adicional das dúvidas filosóficas centradas no processo coletivo de decisões numa sociedade diversa.

Outra maneira de reformular o modelo para tornar a questão mais tratável parte do fato da diversidade e procura avaliar a decisão democrática em termos objetivos. As pessoas têm interesses passíveis de identificação antes das decisões; e estas últimas favorecem alguns interesses e frustram outros. A maioria é favorecida? Se for, a democracia é servida. Se não, está havendo um controle elitista ilegítimo.

Mas cada uma dessas concepções oferece critérios para a decisão democrática válida adequados a uma realidade social que não é aquela em que vivemos. A visão jacobina não pode aceitar uma real diversidade de opiniões, de aspirações ou de pauta. A visão dos interesses objetivos não pode acomodar todas as decisões, que com frequência refletem nossas visões morais, nas quais não há interesses claramente identificáveis. E, o que é mais sério, ela não pode dar conta do fato de que as concepções das pessoas podem ser alteradas pelo intercâmbio, que o consenso às vezes acontece, que os cidadãos frequentemente se compreendem como parte de uma comunidade e não votam apenas por interesses individuais. Poderíamos dizer que enquanto a visão jacobina não pode acomodar a diversidade, a visão dos interesses não pode acomodar nenhuma outra coisa; em particular, ela não pode levar em conta o grau até o qual uma sociedade política funciona como comunidade.

Não se podem definir as condições de uma decisão democrática genuína abstraindo a autocompreensão. Essas condições incluem (a) o fato de as pessoas envolvidas compreenderem a si mesmas como pertencentes a uma comunidade que partilha alguns propósitos comuns e reconhece que seus membros partilham esses propósitos; (b) que os vários grupos, tipos e classes de cidadãos foram genuinamente ouvidos e puderam impactar o debate; e (c) que a decisão que surge daí é na realidade a preferência da maioria.

Numa sociedade de agentes mutuamente desinteressados, voltados apenas para seus próprios planos de vida, (b) e (c) — talvez só (c) — são tudo o que se poderia pedir. Numa tal sociedade, o critério do interesse objetivo seria de fato adequado. Mas não são assim as democracias modernas. A idéia que está na base da soberania popular é a de que as pessoas soberanas formam algum tipo de unidade. Eles não são uma equipe qualquer escolhida pela história que só tem em comum a lista de passageiros de algum voo internacional. E não por acaso. Como poderia haver uma aceitação disseminada do seguimento de regras e resultados da decisão democrática entre pessoas que não tivessem nenhum vínculo entre si? Só pessoas com uma consciência kantiana superforte se disporem a curvar-se diante de uma maioria com a qual não sentissem vínculos.

A dimensão (a) da sociedade democrática moderna torna relevante a autocompreensão porque não pode haver uma comunidade em nenhum sentido significativo que não se compreenda como tal. Mas esse fato também tem impacto sobre aquilo que gostaríamos de considerar o atendimento da condição (b). Em nossa agregação imaginada de agentes mutuamente desinteressados, (b) poderia ser avaliada em termos puramente objetivos, tais como o tamanho das colunas dedicadas a dada posição nos jornais ou o número de minutos de exposição na TV. Mas se quisermos ir além disso e perguntar se certo ponto de vista foi de fato ouvido ou se foi descartado e posto de lado de antemão por preconceito ou não reconhecimento de seus protagonistas, não está claro como isso poderia ser avaliado. Com efeito, poderíamos duvidar da possibilidade de agentes verdadeiramente desinteressados, cada qual voltado para seu próprio plano de vida, darem muito sentido à idéia de ouvir o ponto de vista do outro. Em tal mundo, não haveria nada entre ter o ponto de vista ignorado ou endossado pelos compatriotas. O acordo seria o único critério disponível da genuína escuta.

As coisas podem ser bem diferentes numa comunidade. Aqui, o sentido de que se foi ouvido depende não propriamente do intercâmbio particular, mas do estatuto do relacionamento como um todo. As pessoas podem ter um sentido de que são ouvidas porque sabem que são valorizadas de certa maneira, mesmo quando algumas exigências particulares não são atendidas. Seu sentido de ser ouvidas também dependerá da relação de sua meta com os propósitos comuns e com as metas de outros grupos com os quais elas sentem alguma solidariedade à luz desses propósitos. Assim, a recusa de uma de suas proposições pode ser coerente com o fato de elas terem sido ouvidas. Por exemplo, à luz da compreensão comum, certas exigências podem representar um exagero para alguns gru-

pos, enquanto outras são relativamente fáceis de conceder. Bloquear as segundas pode de fato parecer indistinguível de uma rejeição daqueles que fazem as exigências, ao passo que negar as primeiras pode ser fácil de aceitar.

Deslizei ao dizer isso em termos do sentido de ser ouvido. Mas o que quero dizer é que não podemos traçar um claro limite entre percepção e realidade. Não que as percepções não possam estar erradas; mas trata-se do fato de a realidade, por estar vinculada com todo o estatuto do relacionamento, não poder ser inteiramente divorciada da compreensão dos participantes. Não se trata simplesmente de um estado de coisas transcendente à percepção que se pode avaliar independentemente. Saber se um grupo é ouvido acerca de uma dada questão envolve várias coisas, incluindo os vínculos de compreensão comum e respeito que o ligam à maioria ou não conseguem fazê-lo, bem como uma compreensão comum do maior ou menor grau de dificuldade de acomodação das exigências.

Em conseqüência, o processo decisório democrático em sociedades de massa se assemelha à esfera pública. Se e como ele se realiza tem algo que ver com as autocompreensões envolvidas. Mas a democracia não é simplesmente igual à esfera pública. Está claro que a operação de uma esfera pública tem um envolvimento central no processo. Uma vez que deixemos para trás os critérios jacobinos e de interesses objetivos da democracia, que permitem simplesmente que comparemos o resultado com algum padrão preexistente — a vontade geral ou os interesses dos indivíduos —, temos de explicar não só o resultado como o processo. É essa a significação do requisito (b) acima, de que vários tipos, grupos e classes de cidadãos tenham sido genuinamente ouvidos no debate. Mas então fica nítido que, numa sociedade moderna, o sistema político estritamente definido (digamos, partidos, legislaturas e governos) não pode promover por si mesmo um debate adequado. Uma discussão restrita a esses canais deixaria de fora grande número de cidadãos e grupos. As questões também têm de ser tratadas na esfera pública, o espaço público de discussão dispersa que circula através de meios neutros fora do sistema político.

Uma esfera pública florescente é essencial à democracia. Isso é sentido universalmente, sendo o motivo pelo qual os despotismos contemporâneos se sentem impelidos a forjá-la. Mas agora podemos ver que não é só porque a mídia livre pode fazer as vezes de vigia, escrutinizando com cuidado o poder e fazendo soar o alarme quando ele ultrapassa seus limites. Trata-se de função importante, mas que não esgota sua relevância. A qualidade e o funcionamento dos meios na esfera pública também podem fazer muito para determinar a qualidade e o alcance do debate público. A significação dramática do soar do alarme confere-lhe uma aura que nenhuma outra função consegue exibir. A saga de Watergate entrou na imaginação de gerações de jovens repórteres americanos. Mas a tentativa incansável de tirar do armário o último esqueleto pode na realidade impedir que se entabule um debate saudável sobre questões cruciais, como o ilustra o curso da recente campanha presidencial americana.

Essas observações sobre a decisão democrática genuína indicam as diferentes maneiras pelas quais ela pode fracassar. A condição (b) pode não ser atendi-

da; vários grupos ou classes podem ser excluídos ou ter sua voz bem pouco ouvida, tendo suas preocupações pouquíssimo representadas na pauta nacional. Ou então a condição (a) pode estar em perigo, porque vários grupos, classes ou subcomunidades se sentem excluídos ou, talvez, em outros campos, já não se compreendam como ligados a seus compatriotas numa única unidade de decisão.

Uma sociedade democrática — um “povo soberano” — pode descobrir que sua capacidade de tomar decisões genuinamente democráticas é enfraquecida seja pelo estreitamento da participação ou por uma ruptura na comunidade política. Essas duas modalidades de fracasso podem obviamente estar estreitamente ligadas, no sentido de que uma ajuda a exacerbar a outra. Todavia são distintas em termos de noção, e em alguns casos uma ou outra pode ser dominante.

EU GOSTARIA AGORA DE EXAMINAR, à guisa de ilustração, alguns tipos familiares de fracasso do processo democrático e possíveis remédios.

O primeiro deles é o conhecido sentido de alienação do cidadão em sociedades grandes, centralizadas, burocráticas. O cidadão médio sente que o poder está a uma grande distância de si, sendo com frequência não-responsivo. Há um sentido de impotência diante de uma máquina governamental que continua a funcionar sem levar em conta as pessoas comuns, que pareçam ter poucas condições para fazer suas necessidades ser sentidas. Parece não haver meio que leve o cidadão comum a poder ter um impacto nesse processo, seja para determinar sua direção geral ou para promover a sintonia fina de sua aplicação a casos individuais. Esse efeito é tanto maior quanto mais as questões se concentram nas mãos de um governo central remoto e quanto mais burocratizados forem os procedimentos do governo. O poder burocrático centralizado não significa, naturalmente, que o governo faça tudo à sua maneira. Poderosas lobbies intervêm para afetar seu curso. Mas estes também estão distantes dos cidadãos comuns e de modo geral são igualmente impermeáveis ao que estes dizem.

Essa foi a situação para a qual Tocqueville advertiu, e um remédio foi discutido longamente. Ele consiste em descentralizar o poder, em ter certas funções do governo exercidas num nível mais local, em que a mobilização dos cidadãos a fim de ter um impacto é bem menos intimidante. Mas a hipercentralização não é um perigo apenas do sistema político. Ela afeta também a esfera pública. Tal como ocorre na política, as preocupações locais só são consideradas com dificuldade no centro; assim, o debate nacional pode-se concentrar num pequeno número de meios de massa impermeáveis às opiniões locais. Dissemina-se a sensação de que o debate nas principais redes de televisão, por exemplo, é moldado por grupos ou interesses relativamente estreitos, e seus animadores operam dentro de um círculo encantado que não se pode penetrar. Outras visões, outras maneiras de pôr questões, outras pautas não podem ser ouvidas.

A descentralização toquevilliana é necessária também na esfera pública. Na verdade, uma pode sustentar a outra. O fato de questões importantes serem decididas localmente aumenta a importância dos meios locais que por sua vez concentram o debate sobre essas questões pelos afetados. Mas não se trata

apenas de levar certas questões ao nível local. O debate nacional também pode ser modificado por esferas públicas locais efetivas. O modelo que parece funcionar aqui é aquele no qual esferas públicas menores são aninhadas em esferas públicas maiores, de modo que aquilo que acontece nas menores é levado para a pauta da esfera nacional. A esfera pública de uma sociedade regional pode ter esse tipo de impacto, desde que a vida política dessa sociedade tenha ela mesma algum significado para o todo — um bom exemplo de como a descentralização política também facilita o alargamento da esfera pública.

Há também outros tipos de esferas menores. Um exemplo que tem sido significativo para algumas sociedades ocidentais nos é dado por certos partidos políticos e movimentos sociais. Estes podem funcionar como esferas públicas aninhadas na medida em que seu debate interno seja aberto ao público. Então, a depender da significação política do partido ou movimento, o debate interior pode sair dos limites deste e ajudar a determinar a pauta nacional. Alguns partidos têm tido essa função. Contudo os exemplos mais notáveis em décadas recentes estão em alguns dos “novos movimentos sociais”: por exemplo, o movimento feminista (se podemos falar dele no singular) e as campanhas ecológicas. Esses movimentos não têm agido no processo político da maneira a que os lobbies se acostumaram, mobilizando seus esforços por trás de alguma instância pública e mantendo para si sua discussão interna. Pelo contrário, seus debates internos são abertos a todos, e é tanto por meio destas como de todo impacto global que eles têm ajudado a reorganizar a pauta pública. É por isso que me refiro a eles como esferas públicas aninhadas.

De certo modo, o movimento rumo à centralização e à burocratização é inevitável na sociedade contemporânea. Isso é ruim para a democracia. O cenário de pesadelo é um governo hipercentralizado existente num espaço de poderosas lobbies elitistas e redes nacionais de televisão, todos eles impermeáveis a contribuições de fontes locais. Mas esse movimento pode ser compensado por uma dupla descentralização, rumo a sociedades regionais e a esferas públicas aninhadas, que pode servir de mediador das contribuições das massas de cidadãos comuns, que de outra maneira se sentem excluídos de tudo exceto as eleições nacionais periódicas.

O modelo de esfera pública que emerge nesta discussão é nitidamente distinto do paradigma original do século XVIII, em pelo menos dois aspectos. O modelo original parecia pôr um espaço unitário, e estou sugerindo aqui uma multiplicidade de esferas públicas aninhadas no interior de outras. Há uma arena central de debate sobre a política nacional, mas que não é o análogo na esfera pública de um Estado unitário, mas antes de um governo central numa federação. Em segundo, a fronteira entre o sistema político e a esfera pública tem de ser relaxada. Algumas das mais eficazes esferas públicas aninhadas são na verdade partidos políticos e movimentos de defesa que operam na zona cinzenta entre os dois. Numa comunidade política democrática moderna, a fronteira entre sistema político e esfera pública tem de ser maximalmente porosa.

Quer dizer, se nosso desejo for que essa esfera desempenhe seu papel de ampliação do debate público. Se a pensarmos como um cão de guarda, que limita o poder, o antigo modelo parece correto. É obviamente mais fácil que as redes nacionais ou os jornais prestigiosos com reputação nacional influenciem os detentores do poder. Para esses propósitos, uma esfera dominada por unidades amplas e fortes, que mantenham a neutralidade política, pode parecer ideal. Mas pode ser desastrosa para um genuíno debate nacional.

O processo decisório democrático também pode ser afetado negativamente, e até paralisado, por rupturas no interior da comunidade política. Estas podem surgir de várias maneiras. Uma delas é uma modalidade de luta de classes em que os cidadãos menos favorecidos sentem que seus interesses são sistematicamente negligenciados ou negados. O tipo de solidariedade expresso na maioria das democracias ocidentais na forma das várias medidas do Estado do bem-estar social também pode, ao lado de sua justificativa intrínseca, ser crucial para manter em funcionamento uma sociedade democrática.

Outro tipo de cisão pode advir quando um grupo ou comunidade cultural se sente não reconhecido pela sociedade mais ampla, tornando-se assim menos disposto a funcionar na base de uma compreensão comum com a maioria. Isso pode dar ensejo a uma exigência de secessão, mas, afora isso, cria um sentido de mágoa e de exclusão, em que o requisito (b), de que todos os grupos sejam adequadamente ouvidos, parece impossível. Num clima de exclusão presumida, nada além do total atendimento de suas exigências pode contar como ser ouvido aos olhos do grupo em questão. Não há uma maneira simples de lidar com esse tipo de ruptura uma vez que ele surja, mas um dos principais objetivos da política democrática deve ser evitar que surja. Esta é outra razão pela qual garantir que todos os grupos sejam ouvidos é da maior importância. Não se trata de algo fácil de alcançar em nossa atual era de multiculturalismo²¹.

Os efeitos da centralização e das divisões podem ser exacerbados se produzirem o que chamo de fragmentação política — isto é, se afetarem o processo político, mudando-lhe a forma. As pessoas podem reagir a um sentido de exclusão praticando uma modalidade de política que parece predicada na crença de que a sociedade é no máximo composta por cidadãos mutuamente desinteressados, e talvez, na maioria das vezes, até malévolos no que diz respeito ao grupo em questão. Na medida em que as pessoas envolvidas já tenham aceito uma perspectiva atomista, que vê a sociedade como uma agregação de indivíduos com seus próprios planos de vida e nega a realidade da comunidade política, essa reação está disponível com ainda maior imediatividade. A resposta pode ainda ser alimentada por uma visão filosófica da exclusão, digamos, uma visão marxista da sociedade burguesa como irrecuperavelmente dividida pela luta de classes, ou certas visões feministas da sociedade liberal como irremediavelmente viciada pelo patriarcado — de modo que uma invocação da comunidade política fica parecendo um engano e uma ilusão.

21. Discuto o contexto da "política do reconhecimento" no capítulo 12.

O tipo de política que tende a surgir desse sentido de exclusão, seja fundado na realidade ou filosoficamente projetado (e costuma ser uma mistura de ambos), despreza a construção de coalizões em torno de alguma concepção do bem geral. Seu esforço visa antes mobilizar por trás das exigências do grupo a partir de uma pauta estreita, desconsiderando o quadro geral e o impacto na comunidade como um todo. Tende a ser vista com suspeita toda invocação do bem da comunidade como fundamento de restrições.

Isso é a fragmentação política, a ruptura dos potenciais eleitorados para coalizões majoritárias por trás de programas multifacetados, destinados a tratar dos principais problemas da sociedade como um todo, o que torna esses eleitorados agregados de campanhas em busca de objetivos estreitos, cada qual mobilizando um grupo determinado de eleitores para defender seu quinhão a todo custo.

O quadro que aqui ofereço é um tanto toquevilliano, porém difere significativamente do que ele traçou. Ele apreendeu uma espécie de círculo vicioso em que a apatia do cidadão facilitaria o desenvolvimento de um poder governamental irresponsável que aumentaria a sensação de impotência, que por sua vez consolida a apatia. Mas, no final da espiral, estaria o que ele denominou *despotisme doux*, em que as pessoas seriam governadas por um "imenso poder tutelar".

Ora, o retrato toquevilliano do despotismo brando, por mais que ele pretenda distingui-lo da tirania tradicional, ainda soa demasiado despótico no sentido tradicional. As sociedades democráticas modernas parecem longe disso por estarem plenas de protestos, de iniciativas livres e ataques irreverentes à autoridade, e os governos efetivamente tremem diante da raiva e do desdém dos governados, como o revelam as pesquisas que os dirigentes nunca deixam de fazer.

Mas se concebermos o temor de Tocqueville um tanto distintamente, ele parece bastante real. O perigo não é o controle despótico concreto, mas a fragmentação, ou seja, um povo cada vez menos capaz de formular um propósito comum e de buscar levá-lo a efeito. A fragmentação advém quando as pessoas passam a ver a si mesmas cada vez mais atomisticamente, cada vez menos ligadas aos compatriotas em projetos e compromissos comuns. As pessoas podem de fato sentir-se ligadas a outras em alguns projetos, mas trata-se de agrupamentos parciais que não abrangem toda a sociedade: uma comunidade local, uma minoria étnica, os adeptos de alguma religião ou ideologia, os promotores de algum interesse especial.

A fragmentação é provocada em parte por uma debilitação dos vínculos de simpatia, de uma ruptura de um dos tipos acima descritos e, também em parte, de maneira retroativa, mediante o fracasso da própria iniciativa democrática. Quanto mais fragmentado um eleitorado democrático nesse sentido, tanto mais serão suas energias políticas transferidas para a promoção de agrupamentos parciais e tanto menos possível será mobilizar maiorias democráticas ao redor de programas compreendidos em comum. Surge o sentido de que o eleitorado como um todo é indefeso diante do Estado-Leviatã; um agrupamento parcial bem orga-

nizado e integrado pode de fato ser capaz de causar um impacto, mas a idéia de que uma maioria de pessoas possa moldar e levar a efeito um projeto comum passa a se afigurar utópica e ingênua. Nesse caso, as pessoas desistem. Essa simpatia já decadente com relação aos outros é ainda mais enfraquecida pela carência de uma experiência comum de ação, e uma sensação de impotência faz parecer uma perda de tempo tentar promover essa experiência. Mas isso, naturalmente, praticamente o torna impossível, e o círculo vicioso se fecha.

Ora, uma sociedade que siga essa rota ainda pode ser, em certo sentido, democrática, igualitária e plena de atividade e desafio à autoridade, como se evidencia no exame dos Estados Unidos. A política começa a assumir uma forma diferente, da maneira acima indicada. Um propósito comum que permanece fortemente partilhado, ainda que outros sofram atrofia, é que a sociedade é organizada na defesa de direitos. O regime de direito e a proteção de direitos são vistos como o "modo americano" tanto quanto os objetos de uma forte adesão comum. Testemunha-o a extraordinária reação ao escândalo de Watergate, que terminou impedindo um presidente.

Em conformidade com isso, duas facetas da vida política adquirem cada vez maior destaque. Em primeiro lugar, mais pessoas promovem batalhas judiciais. Os americanos foram os primeiros a ter uma carta de direitos consolidada, desde então ampliada por dispositivos contra a discriminação, e importantes mudanças têm ocorrido na sociedade americana por meio dos desafios das cortes à legislação ou a arranjos privados que alegadamente violam esses dispositivos permanentes. A famosa demanda *Brown v. Board of Education*, que desagregou as escolas públicas em 1954, é um exemplo disso. Em décadas recentes, um montante cada vez maior de energia do processo político americano está sendo dirigido para esse processo de revisão judicial. Questões que em outras sociedades são determinadas pela legislação, depois do debate e por vezes do compromisso entre diferentes opiniões, são julgadas como objetos adequados de decisão judicial à luz da Constituição. O aborto é um exemplo. Desde que a demanda *Roe v. Wade* liberalizou, em 1973, a lei do aborto no país, presidentes republicanos vêm tentando pôr conservadores na Suprema Corte a fim de reverter a decisão. O resultado tem sido um surpreendente esforço intelectual, canalizado para a política-como-revisão judicial, que tem transformado as escolas de direito em centros dinâmicos do pensamento social e político nos *campi* americanos; e uma série de batalhas titânicas em torno do que costumava ser uma questão relativamente rotineira — ou ao menos não-partidária — de confirmação senatorial de indicações presidenciais para a Suprema Corte.

Ao lado da revisão judicial, e embutida nela, a energia americana é dirigida para a política dos grupos de interesse ou de defesa. As pessoas se lançam em campanhas de tema único e agem obstinadamente em favor de sua causa, como na batalha em torno do aborto. Parte da batalha é judicial, mas ela também envolve a ação de *lobbies*, a mobilização da opinião pública e a intervenção seletiva em campanhas eleitorais pró e contra determinados candidatos.

Tudo isso gera muita atividade. Uma sociedade em que isso acontece dificilmente é um despotismo. Mas o desenvolvimento dessas duas facetas se acha ligado, em parte efeito e em parte causa, com a atrofia de uma terceira, a formação de maiorias democráticas em torno de programas dotados de sentido que possam ser levados à sua forma concreta. No tocante a isso, a cena política americana é abismal. O debate entre os candidatos majoritários se torna cada vez mais desconexo, suas afirmações cada vez mais flagrantemente voltadas para si mesmas, consistindo sua comunicação, cada vez mais, em "sons ocios"; suas promessas são abertamente indignadas de confiança ("Leia meus lábios") e cinicamente não-cumpridas, ao passo que seus ataques aos oponentes se rebaixam a níveis cada vez mais desonrosos, ao que parece em franca impunidade. Ao mesmo tempo, a participação dos eleitores nas eleições nacionais declina, tendo atingido recentemente 50 por cento da população votante, bem abaixo da porcentagem de outras sociedades democráticas.

Algo pode ser dito em favor desse sistema revirado, e talvez muito contra. Podemos preocupar-nos com sua estabilidade a longo prazo, isto é, preocupar-nos em saber se a alienação dos cidadãos provocada por um sistema representativo cada vez menos funcional pode ser compensada pela maior energia empregada em sua política de interesses especiais. Diz-se também que esse estilo de política dificulta a resolução das coisas. As decisões judiciais costumam ser absolutas: ou se ganha ou se perde. De maneira particular, as decisões judiciais sobre direitos tendem a ser consideradas questões de tudo ou nada. O próprio conceito de direito parece pedir a satisfação integral, se ele é um direito. Se não for, nada feito. O aborto mais uma vez pode servir de exemplo. Quando se vê a coisa como o direito do feto *versus* o direito da mãe, há poucas posições entre a imunidade ilimitada de um e a liberdade sem peias da outra. A tendência a acertar as coisas judicialmente, polarizada ainda mais por campanhas de interesses especiais rivais, solapa efetivamente a possibilidade do acordo²².

Podemos também alegar que essa tendência torna mais difícil o tratamento de certas questões, daquelas que requerem um consenso democrático em torno de medidas que também envolverão algum sacrifício e dificuldade. Talvez isso seja parte do problema americano contínuo de chegar a um acordo com uma situação econômica em declínio por meio de alguma forma de política industrial inteligente. E talvez tenha algo a ver com a natureza subdesenvolvida do Estado do bem-estar social nos Estados Unidos, particularmente a falta de um programa universal de saúde²³. Esses projetos comuns tornam-se de

22. Mary Ann Glendon, *Abortion and Divorce in Western Law*, Cambridge, Massachusetts, 1987, que mostrou que isso influenciou as decisões americanas a respeito, em comparação com as de outras sociedades ocidentais.

23. Para mais elementos acerca da estabilidade democrática, ver capítulo 10. Há uma boa discussão da deriva rumo a essa dissimetria na política americana em Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, n. 12, fevereiro de 1984. Compara os sistemas americano e canadense em "Alternatives Futures", in Alan Cairns e Cynthia Williams, eds., *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, Toronto, 1985. Há uma boa crítica da cultura política americana em Robert Bellah et al., *Habits of the Heart*, Berkeley, 1985, e *The Good Society*, Berkeley, 1991.

mais difícil concretização onde esse estilo de política é dominante. Porque eles não podem ser levados a efeito por meio da mobilização de um conjunto de cidadãos claramente definido em torno de uma questão única e estreitamente enfocada. Esses projetos precisam antes da construção de uma aliança capaz de sustentar uma gama mais ampla de políticas interligadas ao longo do tempo — o tipo de política praticada pelos partidos social-democratas em algumas democracias ocidentais. (Ou, nesse sentido, por seus oponentes: a contra-revolução de Thatcher é um exemplo.)

Esse sistema desequilibrado tanto reflete como consolida a fragmentação. Seu espírito é antagônico; nele, a eficácia do cidadão consiste em ser capaz de alcançar seus direitos, sejam quais forem as conseqüências para a sociedade como um todo. Tanto a revisão judicial como a política da questão única operam a partir disso. Uma sociedade fragmentada é aquela cujos membros têm cada vez mais dificuldades para se identificar com sua sociedade política como comunidade. É aí que pode começar o círculo vicioso. A falta de identificação pode refletir a perspectiva atomista, em que as pessoas passam a ver a sociedade apenas em termos instrumentais. Mas também ajuda a arraigar o atomismo, dado que a ausência de uma ação comum efetiva a partir de uma pauta mais ampla, por meio de coalizões majoritárias, volta a deixar as pessoas entregues a si mesmas. A fragmentação é sem dúvida intensificada pelo sentido de que o governo é impermeável e o cidadão, impotente, agindo pelos canais eleitorais normais, para afetar as coisas significativamente. Mas a política da fragmentação contribui para incrementar a ineficácia desses canais eleitorais, o que instaura uma espiral que se auto-alimenta. (Isso talvez explique por que uma das mais sustentadas filosofias sociais dos Estados Unidos contemporâneos seja o liberalismo procedimental da neutralidade, que se combina muito facilmente com uma perspectiva atomista.)

Como se combate a fragmentação? Não é fácil, nem há prescrições universais; depende muito da situação particular. Todavia, vimos que a fragmentação aumenta quando as pessoas já não se identificam com sua comunidade política, quando seu sentido de pertinência corporativa se transfere para outras instâncias ou se atrofia por inteiro. Alimenta-a também a experiência da impotência política. Uma identidade política em declínio dificulta a mobilização efetiva, e a sensação de impotência é mãe da alienação. Agora podemos ver como, em princípio, o círculo vicioso poderia ser transformado em círculo virtuoso. A ação comum bem-sucedida pode criar um sentido de capacidade de ação e fortalecer a identificação com a comunidade política. Com efeito, o debate acerca de certo tipo de questões, que traz para o primeiro plano as metas comuns, ainda que com desacordos radicais acerca dos meios, pode ajudar a tornar mais vívido o sentido da comunidade política, compensando assim a tendência das divisões políticas profundas de pintar o adversário como dedicado a valores profundamente estranhos. O contraste é notável no caso do, por exemplo, debate sobre o aborto, em que ambos os lados passam prontamente a crer que seus oponentes são inimigos da moralidade e da civilização.

Isso parece equivalente a dizer que, para ter sucesso aqui, é preciso ter sucesso, o que é verdade embora talvez não ajude. Mas há um pouco mais a dizer. Uma das fontes importantes dessa sensação de impotência é o fato de sermos governados por Estados de larga escala, centralizados, burocráticos. O que pode mitigar essa sensação é uma descentralização do poder, como o viu Tocqueville. Assim, a devolução ou uma divisão do poder como num sistema federativo, particularmente um que tenha por base o princípio da subsidiariedade, pode ser bom para a concessão democrática do poder. E tanto mais se as unidades a que o poder é devolvido já figurarem como comunidades na vida de seus membros.

Voltamos ao tema da descentralização tocquevilliana, que, como eu disse, deve englobar não só o sistema político como também a esfera pública. Isso aponta para uma espécie de equilíbrio que um sistema político liberal deve buscar. Trata-se de um equilíbrio entre o sistema eleitoral partidário, de um lado, e a proliferação dos movimentos de defesa, do outro, que não tem relação com a luta partidária. O primeiro é o canal pelo qual se podem construir grandes coalizões em torno de questões inter-relacionadas para concretizar seus propósitos. Quando ele se atrofia ou funciona mal, a ação efetiva dos cidadãos com respeito a grande número de questões torna-se difícil, senão impossível. Mas se o sistema partidário existisse sozinho, se a ampla gama de movimentos envolvidos na ação extraparlamentar desaparecessem, a sociedade ficaria bloqueada de outra maneira. Faltar-lhe-ia a rede de esferas públicas aninhadas que é o único elemento capaz de manter a pauta aberta, proporcionando uma maneira de chegar à eficácia política a grandes números de pessoas que jamais teria o mesmo impacto por meio dos partidos estabelecidos.

De certo modo, precisa haver não apenas equilíbrio entre os dois, mas uma espécie de simbiose — ou ao menos fronteiras abertas por meio das quais pessoas e idéias possam passar dos movimentos sociais aos partidos e vice-versa. Esse é o tipo de política de que precisam as sociedades liberais.

COMECEI COM UMA DISCUSSÃO DA SOCIEDADE LIBERAL e terminei falando da natureza da política liberal. Estou consciente de que toquei apenas a superfície de algumas das questões mais importantes, bem como de que muito mais precisa ser dito. Sei ainda que há muitas outras formas pelas quais o sistema político de uma sociedade liberal pode perder o rumo.

Tudo isso enfatiza a lição de que é muito difícil e potencialmente infrutífero tentar definir numas poucas frases a natureza do liberalismo. A tentação é compreensível, dado que a ascensão da sociedade liberal no Ocidente tem sido inseparável da promulgação de idéias e formas sociais notáveis e sem precedentes. Uma delas é a esfera pública, que dá forma concreta a um dos fundamentos do liberalismo ocidental, capturado na expressão "sociedade civil": a compreensão de que a sociedade também pode funcionar como um todo fora do domínio político, de que a sociedade não é constituída pelo Estado e,

em vez disso, o limita. Outra idéia fundadora desse tipo tem consistido em fazer do regime de direito um princípio central da sociedade política.

A tentação consiste em tomar uma dessas idéias ou formas e dar-lhe o estatuto de característica definitiva exclusiva do liberalismo. Esse é a meu ver um erro intelectual com possíveis conseqüências práticas danosas. As metas do liberalismo têm sido de modo geral plurais, incluindo ao menos três fatores que mencionei no começo: a liberdade, o autogoverno e o regime de direito fundado na igualdade. Uma sociedade liberal viável tem de levar em conta todos esses fatores, ou então correr o risco de perder a simpatia de números significativos de seus cidadãos. Isso significa que a política liberal deve preocupar-se com as condições de um processo decisório genuinamente democrático e que a esfera pública não tem de ser vista apenas como uma forma social que limita o político, mas como sendo ela mesma o meio da política democrática.

Quando tentamos compreender e avaliar o desenvolvimento de regimes liberais fora da terra natal ocidental, há ainda mais razões para não centrar a atenção em seus fundamentos especificamente ocidentais. Nossa principal preocupação deve ser verificar como uma vida política que promova a liberdade e o autogoverno em condições de igualdade pode ser desenvolvida e promovida. Isso por certo requererá alguma espécie de esfera pública. Mas essas esferas, existindo em contextos culturais distintos, com toda probabilidade serão mais distantes de nosso modelo paradigmático do século XVIII do que o são as formas ocidentais contemporâneas. Algumas sem dúvida hão de nos surpreender. Teremos de estar alertas a potenciais novas formas que possam abrir canais de decisão democrática. E "nós" incluí aqui não só ocidentais como atores políticos das novas sociedades que possam ser alvo da tentação de imitar os modelos supostamente bem-sucedidos do mundo do Atlântico Norte.

O discernimento dessas novas formas será facilitado se tivermos alguma idéia melhor do que é uma decisão democrática genuína. E foi essa questão que enfrentei nas páginas precedentes. Espero que não totalmente em vão.

CRÉDITOS

O autor e Edições Loyola gostariam de agradecer aos seguintes editores e instituições pela permissão para reutilizar material que apareceram originalmente em suas publicações.

1. "Overcoming Epistemology". Kenneth Baynes, James Bohman e Thomas MacCarthy, eds., *After Philosophy*, MIT Press, Cambridge, 1987.
2. "The Validity of Transcendental Arguments". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Londres, 1978-79.
3. "Explanation and Practical Reason". *Wider Working Papers*, World Institute for the Development Economics Research of the United Nations University, Helsinque, agosto de 1989.
4. "Lichtung or Lebensform". *The Lion Speaks... and We Cannot Understand Him*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1991.
5. "The Importance of Herder". Edna e Avishai Margalit, eds., *Isaiah Berlin: A Celebration*, University of Chicago Press e Hogarth Press, Chicago e Londres, 1991.
6. "Heidegger, Language, and Ecology". Hubert Dreyfus e Harrison Hall, eds., *Heidegger: A Critical Reader*, Basil Blackwell, Oxford, 1992.
7. "Irreducibly Social Goods". Geoffrey Brennan e Clif Walsh, eds., *Rationality, Individualism and Public Policy*, Centre for Research on Federal Financial Relations, Australian National University, Canberra, 1990.
8. "Comparison, History, Truth". Frank E. Reynolds e David Tracey, eds., *Myth and Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1990.
9. "To Follow a Rule". Mette Hjort, ed., *Rules and Conventions*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992.