

## Algumas incursões sobre o significado de espaço público nos pensamentos de Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Charles Taylor e Nelson Saldanha

**Ana P. Barbosa<sup>1</sup>**

*“Todos eles introduziram, se a expressão faz de todo sentido, um pensamento genuinamente filosófico como se fosse uma carga explosiva em uma situação de pesquisa especial. A função do recalçamento na formação de sintomas, a função do sagrado na instituição da solidariedade, a função da adoção de papéis na formação da identidade, a modernização como racionalização social, o descentramento como consequência da abstração reflexionante de ações, a aquisição lingüística como atividade formadora de hipóteses – cada um desses títulos representa um pensamento a se desenvolver filosoficamente e, ao mesmo tempo, uma problemática passível de tratamento empírico, mas universalista.”<sup>2</sup>*

*Jürgen Habermas*

É sugestivo, quanto a essa observação inicial, o repúdio de Jürgen Habermas ao exclusivismo de uma única forma de analisar um tema científico. Tomando, como referência, a mistura híbrida de discursos, acentua o valor de se fundamentar um determinado objeto de pesquisa com base em diferentes óticas, as quais poderão ser convergentes ou não.

E aqui se insere o espaço público. De fato, ao se partir de uma abordagem pluralística vão-se tratar, neste ensaio, das contribuições de Hannah Arendt e Jürgen Habermas, filósofos que já tinham enfrentado o tema, no final dos anos cinquenta e início dos sessenta. A primeira, sob o ângulo kantiano, toma o indivíduo e a liberdade, como seus principais argumentos teóricos de discussão; e o segundo, sob o ângulo marxista, fundamenta sua tese nas idéias de classe e de igualdade.

Um outro filósofo que merecerá referência é Charles Taylor, que também se debruça sobre o assunto, tendo, como um dos paradigmas, o livro de Jürgen Habermas *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

Revisitando a obra habermasiana, o autor confere novas nuances ao espaço público. Entre elas, encontra-se a influência dos meios de comunicação de massa, como formadores de opinião, na tomada de decisões tanto dos indivíduos organizados em comunidade quanto dos governantes eleitos democraticamente.

E, por fim, faz-se menção ao desenvolvimento do espaço público no Brasil. Vai-se, para tanto, ao encontro do ensinamento de Nelson Saldanha, no livro *O Jardim e a Praça*. Ao mostrar como surgiu e se desdobrou a vida pública e urbana no País, do ponto de vista histórico-sociológico, o autor revela quão incipiente e embrionário é, ainda, o espaço público pátrio.

### ***O Espaço Público de Hannah Arendt***

Para se tratar do espaço público, recorre-se à contraposição entre “vida privada” e “vida pública” e à lição de Hannah Arendt, em seu livro *A Condição Humana*.

Primeiramente, no tocante à vida privada e, mais especificamente, à esfera familiar, nota-se que essa foi sendo, no decorrer dos séculos, substituída pelos grupos sociais ou comunidades; mais do que isso, a privacidade, o individualismo e a intimidade, inerentes à família, foram sendo açambarcados pelo público e, ainda, pela idéia subjacente de que toda sociedade deve procurar diminuir as diferenças entre homens iguais e desiguais. Tal igualdade é determinada por um tipo de comportamento uniforme e, não, pela ação ou discurso. Todos devem ser iguais dentro de uma determinada comunidade. Nesta, não há possibilidade de um indivíduo diferenciar-se dos demais por agir em função de um objetivo particular; todos compartilham de uma opinião ou de um interesse comum.

A comunidade não desempenha o mesmo papel da esfera privada da família, na qual as necessidades humanas mais básicas são supridas, como a sobrevivência individual e a continuidade da espécie. Na privacidade do lar, a figura do *pater familias*, lembrando a Grécia Antiga, destaca-se da dos filhos, da mulher e dos agregados. É o provedor de suas necessidades biológicas; é o que tem o poder de determinar a sorte de cada um deles por meio da ação. Já nos grupos sociais, pelo fato de existir um pensar coletivo, a privacidade acaba sendo absorvida pelo público.

Hannah Arendt esclarece que, como resultado disso, o próprio processo de manutenção da vida passou a se desenvolver em sociedade e dá como exemplo o fato de as comunidades modernas organizarem-se em torno do labor e de o considerarem como fundamental à sua sobrevivência.

É necessário aqui fazer uma distinção entre o que é o labor, para a autora, e o que é o trabalho. O labor está atrelado à necessidade biológica do ser humano; nesse particular, H. Arendt nos coloca no mesmo patamar dos outros animais. O trabalho, ao contrário, como bem diz Celso Lafer no posfácio de *A Condição Humana*, “*não está necessariamente contido no repetitivo ciclo vital da espécie. É através do trabalho que o **homo faber** cria coisas extraídas da natureza, convertendo o mundo num espaço compartilhado pelo homem.*”<sup>3</sup> Em público, o labor atinge a sua excelência que não é igualada na intimidade, já que, para haver excelência, exige-se que estejam presentes outros indivíduos.

Transportando o pensamento teórico de H. Arendt para o plano atual da realidade concreta, poderíamos nos indagar: Como o capitalismo sobreviveria sem uma organização do trabalho baseada na força laborativa do operariado? É imprescindível, aqui, fazer uma pequena digressão para rebater prováveis críticas. Poder-se-ia, por exemplo, afirmar que, na atual 3ª Revolução Industrial, o processo de produção de tecnologia baseada na informação é tão sofisticado que o que se demanda é uma mão-de-obra qualificada que tenha o domínio do conhecimento. Esse processo, contudo, não é concomitante em todo o mundo. O Brasil e os demais países da América Latina, no dizer dos geógrafos políticos, estão na fase fordista, ou seja, na fase de mecanização industrial; um outro exemplo seria o do continente africano, que ainda se encontra na fase de acumulação primitiva de capital. Tendo em vista o desencadear de alguns acontecimentos históricos na África, que se iniciam com o espírito do neocolonialismo<sup>4</sup>, passando pela independência política, e não econômica, e pela Guerra Fria até chegar aos dias de hoje, constata-se que, sobretudo, a África Negra permanece relegada às margens do balanceamento de poder político-econômico mundial.

Nesse sentido, pode-se tomar como base o pensamento do cientista político norte-americano Michael Walzer<sup>5</sup>. Reinterpretando-o, pode-se argumentar que os países centrais ou desenvolvidos, até há bem pouco tempo, recebiam “trabalhadores hóspedes ou convidados” para executar o chamado “trabalho duro”, ao qual os cidadãos desses países não desejavam mais se submeter. Mas, com o passar do tempo, o panorama foi-se mostrando diferente. Isso porque, no final dos anos oitenta, se iniciou um processo de retração, quanto à permissão de ingresso de mão-de-obra estrangeira, por exemplo, na Europa. Solidificou-se a denominada “fortaleza Europa” concomitantemente com o início do declínio do Estado do Bem-Estar Social. Na Alemanha, pós- Queda do Muro de Berlin, por exemplo, acirrou-se a disputa pelo mercado de trabalho entre nacionais e estrangeiros naturalizados, sobretudo, os turcos, que haviam imigrado nos

anos sessenta, e se reabriram antigas chagas, como a do movimento neonazista, em virtude, entre outros fatores, da reconstrução econômica da ex-Alemanha Oriental e da absorção de sua mão-de-obra, que teve de se ajustar aos novos cânones capitalistas, travestidos sob a alcunha de “neoliberalismo”.

Imagine-se, então, o que vem sucedendo economicamente e em termos de organização de trabalho nos países periféricos ou subdesenvolvidos, em que, no século XXI, continuam a reivindicar o simples direito natural à vida, ou seja, o direito à sobrevivência, que permanece sendo um tema, para o qual não se logrou qualquer solução final e concreta. Por esses motivos, em tais nações, a ausência de uma organização justa do trabalho ainda é uma realidade indiscutível e a enfrentar, pois é inegável que permanece calcada na exploração do emprego da mão-de-obra operária sem qualificação tecnológica. Em poucas palavras, as questões e direitos relativos à sobrevivência (Entre eles, estão a alimentação, a saúde, a educação, o trabalho, a moradia que se resumem na reivindicação por uma vida mais digna, a um mínimo material ou econômico que seja suficiente para possibilitar a cada homem a chance de existir.), por não terem sido ainda devidamente resolvidos, não foram absolutamente superados por outros concernentes à qualidade de vida (paz, preservação e equilíbrio do meio-ambiente, direito à opção sexual livre, etc.).

Voltando à teoria de H. Arendt, é em público que cada indivíduo é levado a desempenhar com excelência alguma atividade. Resta claro que, pelo fato de a sua capacidade de ação e de discurso ter permanecido restrita à esfera da intimidade; na execução do labor, aquela passou, conseqüentemente, a não ter relevância.

Em sentido oposto, e só como ilustração, esclarece a autora de *A Condição Humana* que, na Grécia Antiga, a ação e o discurso não se restringiam puramente ao âmbito doméstico; adentravam, sim, na esfera pública, pois, nessa, os homens encontravam-se pressionados a se distinguir dos demais através de seus feitos. Conseqüentemente, cada um se mostrava como realmente era. Em suma, diz H. Arendt: *a esfera pública era reservada à individualidade*.<sup>6</sup>

É importante, ainda, salientar que a idéia de liberdade também deve ser debatida, embora, em comunidade, a igualdade seja o bem maior no que se refere à justiça. Entretanto, como pensar em uma igualdade que ocasione o risco de uniformizar o comportamento de uma determinada comunidade? Isso porque a regra que impõe a vontade da maioria pode ser, muitas vezes, tirana como já afirmava Jean-Jacques Rousseau, ou seja, pode sufocar as diferenças que, por ventura, aflorem no seio desse grupo social.

Por exemplo, na sociedade moderna e na atual sociedade de massas, tal igualdade pode tornar equivalentes homens iguais e desiguais, como se fossem membros de uma só família que tem um único interesse ou opinião. A partir dessa visão niveladora da sociedade, o âmbito da ação individual entra em declínio em virtude da uniformização do comportamento. Essa assertiva é corroborada por H. Arendt:

*Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que antes era exclusiva do lar doméstico. Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um de seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los “comportarem-se”, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada.<sup>7</sup>*

Nesse aspecto, a filósofa oferece a sua contribuição, ao ressaltar o papel da liberdade, como pressuposto de qualquer ação humana em esfera pública. Ao se pensar sobre esse valor liberdade simultaneamente com o da igualdade em uma “comunidade”, seja ela uma associação de bairro, um clube, um sindicato ou uma igreja, surge, entre outras, a seguinte dúvida: Como se apresentam as diferenças, já que, mesmo em um grupo coeso, é possível que haja opiniões e ações divergentes? No curso de todo o seu texto, a autora parece dar maior relevo à liberdade, porque, só com ela, é possível haver ação. Se, acima de tudo, se admitir que *a condição humana da pluralidade*<sup>8</sup> corresponde à ação, não se pode, portanto, pensar em um agir em comunidade – que é pública e, não, privada – sem liberdade, porque, senão, retornar-se-ia ao dilema da uniformização do comportamento que ameaça toda sociedade de massa. Daí se infere que o valor *igualdade* não se pode tornar pretexto para uma tirania da maioria.

Por outro lado, a liberdade, como pressuposto da ação em público e em comunidade, deixa de ser exercida, quando os indivíduos não vêem motivo para se agregarem, com o propósito de influenciar as decisões políticas. A fragmentação de um grupo de pessoas ou o isolamento dos indivíduos em uma dada sociedade ocasiona, geralmente, a *ascensão do autoritarismo*. Tal constatação fica mais clara quando se observa a atual sociedade de massas, em que a aversão à participação política conduz a um total descaso sobre quem está ou não exercendo o poder, ou sobre o que este está ou não discursando ou realizando. Entre outros fatores, o autoritarismo, de um lado, e a alienação voluntária das *maiorias silenciosas*<sup>9</sup> ao político – homem e espaço –, de outro, atestam a crise da vida pública na “aldeia global” de MacLuhan, do consumo e da informação tecnológica. Particularmente quanto a esse desapareço das

massas, revela o filósofo socialista J. Baudrillard:

*Isso pode ser visualizado na inversão de valor entre história e cotidianidade, entre esfera pública e esfera privada. Até os anos 60, a história se impõe como tempo forte: o privado e o cotidiano não são mais do que o avesso obscuro da esfera política. No melhor dos casos, intervém uma dialética entre os dois e pode-se pensar que um dia o cotidiano, como o individual, resplandecerá além da história, no universal. Mas até lá só se pode deplorar o recuo das massas à sua esfera doméstica, sua recusa da história, da política e do universal, e sua absorção na cotidianidade embrutecida do consumo (felizmente elas trabalham, o que lhes garante um estatuto histórico “objetivo” até o momento da tomada de consciência). Hoje, inversão do tempo fraco e do tempo forte: começa-se a vislumbrar que o cotidiano, que os homens em sua banalidade até poderiam não ser o reverso insignificante da história - melhor: que o recuo para o privado até poderia ser um **desafio direto ao político**, uma forma de resistência ativa à manipulação política. Os papéis se invertem: é a banalidade da vida, a vida corrente, tudo o que se estigmatizara como pequeno-burguês, abjeto e apolítico (inclusive o sexo) que se torna o tempo forte; e é a história e o político que se desenvolvem sua acontecimentalidade abstrata algures.*<sup>10</sup>

Paralelamente à crise da esfera pública política, não há dúvida de que a família, o lar; enfim, a vida privada não estão também imune a essa crise. Qual é a solução para a sociedade ocidental contemporânea, na qual a família entrou em decadência; para uma sociedade em que os indivíduos já não se sentem membros de um grupo determinado, o qual possa servir como referência para os seus atos e comportamentos políticos? A teoria comunitarista norte-americana, que se manifesta na década de oitenta, busca responder, ainda que não de forma definitiva, a esse tipo de indagação. No entanto, tenciona, pelo menos, constatar que a família, comunidade embrionária, já faz parte da memória coletiva recente.

A título de ilustração, é importante verificar qual é a opinião de M. Walzer. Ao apresentar a crítica comunitarista ao liberalismo, sustenta que o liberalismo se desdobra em duas tendências: associativa e dissociativa. Homens e mulheres, por exemplo, se casam e, posteriormente, podem-se separar – *mobilidade marital*<sup>11</sup> –, o que acarreta conseqüências contra-comunitárias, ou seja, um lar desfeito leva os filhos desses pais separados a não ter oportunidade de escutar suas estórias *contínuas e idênticas*<sup>12</sup> e, por isso, a não ter *capacidade narrativa*.<sup>13</sup> E esse desarraigamento faz que não tenham a família como referência de suas ações futuras.

Ressalte-se que M. Walzer também cuida de outros tipos de associações/dissociações ou mobilidades, entre elas, a social – segundo a

qual, os filhos não agem de acordo com a *herança da comunidade*<sup>14</sup> deixada por seus pais. Buscam construir uma vida diferente, cujos pilares provavelmente não são as mesmas crenças e costumes de suas famílias.

Como tinha antevisto H. Arendt, no final da década de cinquenta, a família foi assimilada por outros grupos sociais – étnicos, religiosos, culturais, profissionais – que têm a função de ser um referencial para todo o caminhar humano. Assim sendo, apesar de a filósofa ter escrito o seu livro em um outro momento histórico, ela percebeu que o individualismo, cujo propósito é a realização dos interesses pessoais, através de discursos e de feitos, e cujo campo de ação inicial é a família, foi assimilado e, de certa forma, superado pelos grupos sociais. Entretanto, deve-se atentar para o fato de que a força da ação individual, através da argumentação e do diálogo, não pode se dissolver, em sociedade, na uniformização ditatorial da ausência de pensamento e da ausência de ação consciente da coletividade. Isso seria, no mínimo, perigoso, não só no que se refere à própria liberdade individual e aos direitos daí decorrentes, mas também no que tal hipótese poderia causar à permanência e solidez do próprio Estado-democrático.

### *O Espaço Público de Jürgen Habermas*

Pertencente à segunda geração da *Escola de Frankfurt*, Jürgen Habermas foi influenciado pelo marxismo em um primeiro estágio e, nesse aspecto, não se diferencia de seus predecessores: Adorno, Horkheimer e Benjamin. Em seu livro *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, acompanha a filosofia da Escola, a qual resume, com propriedade, o professor Danilo Marcondes: *A Escola de Frankfurt preocupou-se sobretudo com o contexto social e cultural do surgimento das teorias, valores e visão de mundo da sociedade industrial avançada, procurando assim atualizar e desenvolver a teoria marxista enquanto teoria filosófica e sociológica.*<sup>15</sup>

Contemporâneo de H. Arendt, o filósofo alemão também se ocupa do espaço público, mas sob um enfoque histórico-sociológico. A autora, de certa forma, como discípula de Kant, confere-lhe um cunho filosófico-político. Tal identidade de pensamento se torna mais clara com esta passagem do livro de Celso Lafer:

*... e Kant, segundo Hannah Arendt, na leitura que faz da Crítica do Juízo, foi um dos poucos que chegou a uma filosofia política, pois deu-se conta que, politicamente, não existimos no singular, mas coexistimos no plural. A pluralidade da intersubjetividade requer a comunicação, e esta pressupõe o que Kant chama de mentalidade*

*alargada, isto é, um pensar sempre ligado ao pensamento do que o outro pensa.*<sup>16</sup>

Por causa disso, a autora privilegia, em seus escritos, a idéia de “liberdade”, de “singularidade” de cada indivíduo, de “pluralidade” e, por fim, de “democracia”. H. Arendt é, acima de tudo, uma democrata, o que significa que o seu referencial é burguês, baseado na Revolução Francesa. A (r)evolução, ou melhor, as mudanças na esfera pública, para ela, são gradativas; em outras palavras, H. Arendt tem pavor à violência e ao terror impostos, em nosso século, tanto pelo Nazismo e pelo Stalinismo.

Já o espaço público de J. Habermas – deixando bem claro, na *Mudança Estrutural da Esfera Pública* – parece estar calcado nos ideais marxistas, o que significa que, para analisá-lo, seu ponto de partida não é representado puramente pelo indivíduo, mas, sim, pelo conflito de classes. Habermas vai estudar o espaço público burguês de dominação e o seu espraiamento por toda a estrutura e consciência social, tomando, como principal referência passível de crítica, a Idade Moderna e seus desdobramentos liberal e, posteriormente, social-democrata; por sua vez, o estudo de H. Arendt finca-se, sobretudo, em um momento histórico mais longínquo, qual seja a Grécia Antiga, na medida em que a sua idéia do que seja público passa pela liberdade desenvolvida pelos pensadores gregos.

Naquele livro, J. Habermas denomina como “público” determinados acontecimentos que são acessíveis a qualquer pessoa. As categorias “público” e “privado” – frisa ele – nos foram transmitidas pelos gregos por meio da versão romana. A posição de cada indivíduo, na esfera pública da *polis*, era condicionada pela do déspota no âmbito doméstico: *...sob o abrigo de sua dominação, faz-se a reprodução da vida, o trabalho dos escravos, o serviço das mulheres, transcorrem o nascimento e a morte; o reino da necessidade e da transitoriedade permanece mergulhado nas sombras da esfera privada.*<sup>17</sup>

Contraopondo-se a ela, apresenta-se a esfera pública, a qual, para os gregos, tinha uma conotação de “aparência”, ou melhor, daquilo que aparece ou torna-se visível. Aliás, tal constatação também é partilhada por H. Arendt, com o seu *mundo da aparência*.

Quanto a J. Habermas, é, ainda, essencial que, no contato existente entre os cidadãos, apesar de aí terem transitado como iguais, os melhores se destacavam através dos conflitos que, por ventura, pudessem suceder. Reconhece-se, por conseguinte, que as virtudes aristotélicas só emergiam em tal esfera. Com a releitura romana da esfera pública grega, ampliou-se o seu entendimento a ponto de considerá-la *res publica* ou um embrião do ordenamento político-jurídico. Sem dúvida, a partir do surgimento do Estado Moderno, desenvolveu-se esse instituto, mesmo porque, durante a

Idade Média, não se fazia distinção clara entre o “público” e o “privado”. É como revela o autor:

*Durante a Idade Média europeia, a contraposição entre **publicus** e **privatus**, embora corrente, não tinha vínculo de obrigatoriedade. Exatamente a precária tentativa de uma aplicação nas relações jurídicas da dominação feudal fundiária e de vassalagem fornece, sem querer, indícios de que não existiu uma antítese entre esfera pública e esfera privada segundo o modelo clássico antigo (ou moderno).<sup>18</sup>*

Mais detalhadamente, se se fosse entender o país, como a esfera do público, dever-se-ia admitir que, no feudo, sobre o qual o senhor exercia o seu domínio, existia um poder de segunda ordem que, em razão daquilo que lhe era superior – a ordenação do país – , poderia ser considerado privado. E continua Habermas, com suporte em O. Brunner:

*Assim parece-me compreensível que a autoridade “privada” e “pública” fundem-se numa inseparável unidade, já que ambas são a emanção de um único poder, sendo também compreensível que estejam ligadas aos bens fundiários e que possam ser tratadas como direitos privados bem adquiridos.<sup>19</sup>*

Lembra Habermas que o *status* do senhor feudal, ou seja, o fato de ser autoridade em seus domínios, transbordava para além daqueles limites quando dos eventos públicos, dos dias festivos que requeriam dele a incorporação de determinadas virtudes aristotélicas, como a *insígnia* (emblemas, armas), *hábito* (vestimenta, penteado), *gesto* (forma de saudar, comportamentos) e *retórica* (forma de falar, o discurso estilizado em geral).<sup>20</sup>

Tal condição de representatividade pública foi transposta para o século XVI, o século do auge do Humanismo, da movimentada vida nas cortes. O nobre rural e o cavaleiro cristão perderam força de representação, cedendo lugar para o *corteggiano*, bem-falante e divertido, que caracterizou essa nova sociedade. Seu grau de sociabilidade foi exercitado no salão de festas da corte. Quanto a esse aspecto, frisa o autor:

*A última configuração da representatividade pública, ao mesmo tempo reunida e tornada mais nítida na corte dos monarcas, já é uma espécie de reservado, em meio a uma sociedade que ia se separando do Estado. Só então é que, num sentido especificamente moderno, separam-se esfera pública e esfera privada.<sup>21</sup>*

A partir do século XVI, o vocábulo “público” tornou-se sinônimo

de “estatal”, quer dizer, passou a se referir ao funcionamento das competências de um aparelho que detinha o monopólio legítimo da força. É o que se denominou de “poder de polícia”, e o particular, destinatário de tal poder, era o seu público. Em resposta à força ou à autoridade e como forma de contrabalançar ambas, constituiu-se a sociedade civil burguesa. As atividades econômicas, antes restritas ao âmbito da casa, extrapolaram tais limites e passaram a requerer um intercâmbio mercantil mais abrangente.

Da efervescência do sistema mercantilista de trocas, emergiu, com todo o ímpeto, a imprensa, cujos primeiros jornais apareceram em meados do século XVIII. As correspondências entre particulares, que antes eram privadas e cujo conteúdo não se pretendeu revelar, passaram a constituir matéria de jornais à procura de novidades. Tais notícias, entretanto, se submeteram a uma censura extra-oficial patrocinada pela própria burguesia, de forma que as notícias publicadas não possuíam grande relevância, pois se compunham de informações do estrangeiro, da corte e de notícias menos importantes relativas ao comércio, sem contar as novidades dos folhetins. Como resultado, as próprias notícias se tornaram mercadorias em razão de estarem sujeitas às mesmas leis de mercado, como a intenção de aumentar os lucros dos jornais mediante um aumento da tiragem. Naquele meio tempo, a imprensa passou também a ser considerada instrumento útil para a Administração divulgar decretos, portarias.

Os grandes comerciantes (leitores) vieram a assumir uma posição central junto ao ou no público, como decorrência da paulatina explosão da imprensa e do fato de os pequenos comerciantes e artesãos terem sido substituídos por eles. Esses “homens cultos” não se incorporaram à vida *corteggiana*, e o seu domínio na esfera burguesa possibilitou o surgimento tensões entre a cidade e a corte. Ao examinar tal assunto, J. Habermas deduz o seguinte:

*Já que, por um lado, um setor privado delimita nitidamente a sociedade em relação ao poder público, mas, por outro lado, eleva a reprodução da vida acima dos limites do poder doméstico privado, fazendo dela algo de interesse público, a referida zona de contato administrativo contínuo torna-se uma zona “crítica” também no sentido de que exige a crítica de um público pensante. O público pode aceitar esta exigência tanto mais porque precisa apenas trocar a função do instrumento com cuja ajuda a administração já tinha tornado a sociedade uma coisa pública em sentido estrito: a imprensa.<sup>22</sup>*

A expressão desses juízos proibidos tornou-se pública, e tais juízos foram assim denominados em virtude de uma esfera pública que, até aquele

momento, era do poder político, mas que se separou dele, com o propósito de obrigá-lo a legitimar as suas ações perante a nascente opinião pública, composta de indivíduos que tinham capacidade de discutir e de criticar o que liam.

Como consequência, a esfera pública ocupou a posição de mediação entre a sociedade burguesa e o poder estatal. Além disso, o seu pressuposto social passou a ser o mercado liberal que tornou as trocas e a disposição livre da propriedade um assunto privado dos particulares.

A propósito do “privado”, com a ascensão da burguesia ao poder político, marca das Revoluções Liberais dos séculos XVIII e XIX, desenvolveu-se um sistema de normas incorporado em códigos – sendo o “Código Civil” de Napoleão (1804) a sua obra clássica – que deu ensejo ao fortalecimento dessa esfera; em outras palavras, assegurou *o intercâmbio das pessoas privadas entre si livres de encargos corporativistas e governamentais*.<sup>23</sup>

A esfera privada, que ocasionou o desdobramento de todas as atividades econômicas sujeitas apenas às leis do livre mercado e do dia-a-dia da vida social burguesa, permaneceu livre da dominação, diga-se, da intervenção estatal. Ter de vincular, portanto, as ações do Estado aos limites das normas gerais significou, em outras palavras, proteger ou garantir as liberdades básicas – codificadas em códigos de Direito Privado – do burguês e, ainda, a liberdade do próprio mercado. Em virtude de a atuação do Estado estar restrita ao âmbito do Princípio da Legalidade, note-se que a aprovação das leis, sobre as quais e em decorrência das mesmas o Executivo fundava e exercia o seu poder, advinha da participação da opinião pública, através de seus representantes no Poder Legislativo. A opinião pública, é essencial lembrar, era, em verdade, constituída pela burguesia. E, dessa forma, formou-se o denominado “Estado de Direito”. Ressalta J. Habermas: *O Estado de Direito enquanto Estado burguês estabelece a esfera pública atuando politicamente como órgão do Estado para assegurar institucionalmente o vínculo entre lei e opinião pública*.<sup>24</sup>

Na Constituição, as funções políticas da esfera pública passaram a ser articuladas de acordo com os interesses econômicos dos burgueses da esfera privada. Os direitos fundamentais inscritos na Lei Fundamental são um exemplo histórico dessa articulação.

Neste ponto da explanação da posição teórica de J. Habermas, é forçoso recordar que, apesar de o autor não se referir a isto, os direitos humanos passaram a ser objeto de previsão tanto das dez primeiras emendas que formam o *Bill of Rights* da Constituição dos Estados Unidos quanto das restantes que advieram depois da Guerra de Secessão. No tocante à experiência constitucional da França, o catálogo formado pelas

*libertés publiques* não fez parte do corpo de artigos dos textos constitucionais desse país, embora os seus respectivos preâmbulos tenham mencionado a “Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão” de 1789, em que tais liberdades se encontram previstas. Por isso, tem-se admitido que fizeram e fazem ainda hoje (Constituição de 1958) parte do corpo de normas positivadas. Quanto às demais Cartas européias, a partir da Revolução Liberal de 1830, na Bélgica, ensejou-se a normatização dos direitos fundamentais no interior da Lei Maior. J. Habermas parece não se prender estritamente à história das experiências constitucionais dos países europeus, já que essas, em sua obra, nada mais são do que uma ponte para que defenda suas posições ideológicas que, na década de sessenta, como já foi mencionado, seguiam a linha marxista.

Advogando a causa dos direitos fundamentais na Lei Maior, elenca esses direitos e as liberdades civis, que consistem em um não-fazer do Estado, e que se relacionam com:

1. o público pensante – liberdade de opinião e de expressão, liberdade de imprensa, de reunião e de associação, etc.
2. a função política das pessoas privadas na esfera pública, como o direito de petição, o direito eleitoral e de voto igualitário
3. o *status* de liberdade individual fundado na esfera de intimidade da família patriarcal, abrangendo a liberdade pessoal, inviolabilidade de residência, etc.
4. o “*intercâmbio dos proprietários privados na esfera da sociedade burguesa*” – igualdade perante a lei, garantia da propriedade privada.<sup>25</sup>

Decorrendo da não-aceitação de uma intervenção dominadora do poder público na esfera privada burguesa, surgiram tais tipos de Constituição que permitiram ao Estado apenas exercer funções que diziam respeito à sua organização.

Da noção já exposta de que a atuação estatal passou a ser limitada pelos ditames legais aprovados pelos representantes da opinião pública, extrai-se que a esfera pública burguesa orientava-se pelo Princípio do Acesso a Todos. Assim sendo, os indivíduos, conhecedores desse princípio, vieram a crer que sua esfera também era pública, de tal forma que todos os homens a ela pertenciam. E essa concepção, assinala-se, nasceu da esfera íntima do lar burguês. Nesse sentido, pode-se interpretar que a esfera pública, de alguma forma, originou-se da privada, a qual, através de um movimento reverso, foi paulatinamente sendo açambarcada por aquela.

Sobre o Estado de Direito burguês e a garantia conferida às liberdades básicas, J. Habermas tece suas críticas:

*O acesso geral a essa esfera que o Estado de Direito institucionaliza em suas funções políticas precisa ser decidido de antemão através da estrutura da sociedade civil burguesa e não, depois, através da constituição política que esta se dá. Uma dimensão pública é, então, assegurada quando as condições econômicas e sociais oferecem as mesmas chances a todos para preencherem os critérios de acesso: exatamente conquistar as qualificações da autonomia privada que fazem o homem culto e proprietário.*<sup>26</sup>

O indivíduo, ingressando nessa sociedade, ganhava o *status* de “proprietário” e, como extensão, o de “homem”. O modelo liberal descrito, de cumprimento irrealizável para a maior parte dos indivíduos, era, como revela o autor, *suficientemente verossímil para que o interesse da classe burguesa pudesse ser identificado com o interesse geral (...)* Cada um possuía, assim, a possibilidade de se tornar um “cidadão burguês”.<sup>27</sup> Conseqüentemente, só da classe burguesa é que se poderia esperar uma representação do interesse geral, visto que foram os interesses da burguesia que constituíram a base da opinião pública.

Por fim, acentua o autor que, naquela época, começaram a surgir as ideologias, à medida que se puseram, em um mesmo braço da balança, os anseios dos proprietários e os dos homens mais simples, o que tornou o discurso de uma classe determinada universalmente aceito.

É importante, nesse passo da exposição, recordar, em linhas gerais, o pensamento de Karl Marx, a que o autor da Escola de Frankfurt se vincula em seu livro. Em particular, é importante ressaltar duas obras de Marx que abordam a questão dos direitos fundamentais: *A Ideologia Alemã* (1849) e, sobretudo, *A Questão Judaica* (1844).

Seu ponto de partida está na discussão e na crítica dos conceitos de “direitos do homem e do cidadão” que se retiram da Declaração Francesa de 1789. Estabelece diferença entre ambos por estarem os do homem inseridos na categoria de liberdade política, de direitos civis; *nada mais são do que direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade.*<sup>28</sup> Ambos resultaram de uma revolução política que, na realidade, não revolucionou as partes integrantes da vida burguesa, de tal modo a submetê-las a críticas. O homem, como membro de tal sociedade, é fruto puramente de um ato político: a Constituição. E é, por isso, considerado o verdadeiro *homme*. Em outras palavras, é aquele que se restringe a satisfazer suas necessidades mais imediatas (trabalho, interesses particulares). Mais uma vez, aqui, Marx o diferencia do cidadão, frisando que, de fato, se trata de um *citoyen* não-político porque é *abstrato, artificial, alegórico, moral*. *O homem real só é reconhecido sob a forma de indivíduo egoísta; e o homem verdadeiro*

sob a forma do *citoyen* abstrato.<sup>29</sup>

Em contrapartida, o cidadão real, de que trata, é o que se insere em um determinado momento histórico e em um conjunto de relações sociais. Sobre essa visão marxista, Rodolfo Vidal Gómez Alcalá acentua o seguinte:

*... a crítica marxista é e será importante para o progresso do conceito dos **Direitos Fundamentais**, pois, ante a preferência pela liberdade e pelo poder popular que preconizava a Declaração Francesa, buscará a criação de uma igualdade real e não formal do homem, e a criação não só doutrinal, dos direitos de crédito e inclusive sua sobrevalorização, para colocar-se acima da liberdade e de seus direitos, para o qual necessitaria de um poder público forte, quer dizer, a supeditação da sociedade civil ao Estado.*<sup>30</sup>

A Declaração Francesa, portanto, longe de libertar, exacerbou o grau de subordinação de uns em relação a outros, pois se converteu *em um instrumento de dominação e produto de uma **ideologia** capitalista que impede a formação da sociedade real.*<sup>31</sup> e, ainda, um instrumento que privilegiou as liberdades negativas sobre as positivas até pelo total desconhecimento da igualdade efetiva. Tal ideologização acarretou, em suma, a ineficácia dos direitos fundamentais. É essa a lição que ensina R. Vidal Gómez Alcalá com suporte em Marx.

Retornando a J. Habermas, ao tratar da esfera pública, cujo desdobramento é o espaço público burguês de dominação, denuncia, em outros termos e com suporte em Marx, que a opinião falsamente pública *esconde de si mesma o seu verdadeiro caráter de máscara do interesse de classe burguês.*<sup>32</sup> A esfera pública burguesa se viu, por conseguinte, diante de uma contradição: a inexistência de pressupostos sociais que não permitiu que todos tivessem efetivamente igualdade de oportunidades ou de chances para lograrem o *status* de proprietário e, portanto, para ingressarem na esfera pública real, que era a de poder e de dominação de cidadãos proprietários sobre “cidadãos” não-proprietários. Nesse sentido, o modelo liberal entrou em contradição. Na sociedade real, o Princípio do Acesso a Todos não obteve efetiva aplicação, já que, em uma determinada relação de poder, como a de trabalho ou a política, não se equiparavam proprietários a seres humanos, ou seja, havia uma clara contraposição entre os interesses da classe burguesa e os interesses daquela constituída por assalariados.

O sociólogo faz alusão à idéia marxista, já exposta, de que o homem privado, como burguês, era tampouco *homme*, pois, para ele exercer seus interesses cívicos, precisaria retirar-se da realidade burguesa e de sua forma de organização e caminhar em direção à sua individualidade,

ou seja, em direção à esfera privada. A conseqüente separação entre “público” e “privado” não garantiu aos demais membros da sociedade que a ideologia de poucos se restringisse às fronteiras dos seus interesses particulares, de classe. Infiltrou-se, sim, na consciência dos homens mais simples, com o propósito de fortalecer as relações feudais de poder e de dominação existentes entre o proprietário culto e o assalariado iletrado. Ressalta Habermas:

*Enquanto, na reprodução da vida social, relações de poder não tiverem sido efetivamente neutralizadas e a própria sociedade civil ainda basear-se em poder, nenhum estado de direito pode ser construído sobre a sua base, substituindo autoridade política por autoridade racional. Assim, então, também a dissolução de relações feudais de dominação no seio do público pensante não é a pretensa dissolução de dominação política de modo geral, mas a sua perpetuação em outra forma – e o Estado de direito burguês, inclusive a esfera pública como o princípio central de sua organização, é mera ideologia.*<sup>33</sup>

O modelo marxista propunha que a autonomia privada já não fosse mais originária, mas, sim, derivada da esfera pública, pois decorria de uma autonomia originária que o número de cidadãos, concretamente ampliado, instaurou a partir da socialização dos meios de produção e do exercício das funções na esfera pública. Esclarece Habermas:

*As pessoas privadas serão antes pessoas privadas de um público do que o público será um público de pessoas privadas. No lugar da identidade de **bourgeois** e **homme**, de proprietário privado como ser humano, surge a de **citoyen** e **homme**; a liberdade do homem privado define-se segundo o papel do homem como cidadão; o papel do cidadão não se define mais pela liberdade do homem como proprietário privado. A esfera pública não intermedia mais, então, uma sociedade de proprietários privados para o Estado...*<sup>34</sup>

A perspectiva histórico-sociológica do autor alcança meados do século XX, deixando claro que o Estado Social-Democrata, que se verifica, principalmente, nos países altamente industrializados, é fruto da tradição jurídica do Estado Liberal. Com isso, propõe a inclusão dos direitos sociais no texto constitucional como direitos fundamentais, tomando como marcos históricos a Constituição de Weimar de 1919, a Declaração da ONU sobre os Direitos do Homem de 1948 e, ainda, a Constituição Francesa de 1946. Com esse propósito, neste excerto dedicado à sustentação da intervenção imediata do poder público no âmbito da família e da propriedade, mostra o seguinte:

*Elas (garantias institucionais da propriedade e da família) só passam a ser complementadas por direitos sociais fundamentais porque não ocorre o preenchimento positivo “automático” do efeito denegatório, pois a delimitação de setores livres do Estado quanto ao “ir ao encontro” dos mecanismos sociais imanentes não é mais compensado por uma igualdade de chances, ainda que apenas aproximada, no sentido de participar em indenizações sociais e em instituições políticas; isso passa a ser, então assegurado expressamente pelo Estado (...) sob as condições de uma esfera pública alterada até mesmo estruturalmente.<sup>35</sup>*

Para garantir positivamente os direitos sociais, faz-se necessário ampliar o espaço de competência da participação da sociedade civil no produto social e nas instituições da esfera pública política, a fim de que essa participação seja efetiva. Por isso, em tal esfera pública política agem organizações sociais ligadas ao Estado (intermediadas por partidos, por exemplo), coligações econômicas (associações de proprietários) e organizações de massa. Esse público organizado de pessoas privadas participa do espaço político por meio de uma comunicação com o Estado. Depreende o autor dessa nova estrutura de organização social:

*Junto com os representantes politicamente efetivos das forças culturais e religiosas, essa concorrência dos interesses privados organizados, frente ao “neomercantilismo” de um Executivo intervencionista, leva a uma “refeudalização” da sociedade à medida que, com a delimitação entre setor privado e setor público, não só instâncias políticas passam a assumir certas funções na esfera da troca de mercadorias e do trabalho social, mas também, inversamente, forças sociais passam a assumir funções políticas.<sup>36</sup>*

Constata, por fim, na esfera pública política do Estado Social-Democrata, a obrigação de as organizações se interporem entre a opinião pública e o Estado, com o objetivo de exercer uma função crítica e, não, aclamativa ou de manipulação no tocante à publicidade, por exemplo, das leis governamentais ou do jornalismo. Tal ativismo político do espaço público, que é representado pela *máxima minimalização objetivamente possível das decisões burocráticas e uma relativização dos conflitos estruturais de interesses conforme a escala de um interesse geral reconhecível*<sup>37</sup>, note-se, é permeável ao consenso. Tal rearranjo já não é mais uma utopia; é, sim, uma realidade que adveio da institucionalização do Estado Liberal e de uma subsequente reformulação ideológica.

É notório que a trajetória habermasiana sofreu uma grande metamorfose no tratamento do espaço público e das questões relacionadas

a direitos fundamentais, à justiça, entre outras. Em seus livros posteriores, das décadas de oitenta e noventa, como *Consciência Moral e Agir Comunicativo* e *Direito e Democracia: Entre Faticidade e Validade*, o autor muda a sua perspectiva de histórico-sociológica para filosófico-jurídica. Abandona a via marxista e vai ao encontro da denominada “virada kantiana”, também empreendida por John Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, em 1971, a fim de investigar, entre outros temas, qual é a fundamentação dos direitos humanos, moralmente compreendidos, e do contrato que origina a sociedade e suas instituições políticas. Para alcançar esse propósito, explora a razão comunicativa e o espaço público em que aquela se insere que, aliás, também foi objeto da *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, obviamente sob outra perspectiva. Mas em tal esfera, em que sucede a comunicação intersubjetiva que se sujeita à interpretação, em que se desenvolve o discurso e se enseja o consenso, o mundo já não é apenas o burguês, mas, sim, o da vida, aonde se desdobram as relações culturais, econômicas e privadas. Diferentemente de outrora, parece acreditar, enfim, que existem paradigmas universais, como os mencionados, que oferecem embasamento teórico. Tal como J. Rawls, busca o filósofo encontrar novos fundamentos, por exemplo, para a moral ou a ética, com suporte nos quais se desenrolam as relações sociais e, de forma integrativa, as jurídicas.

Examinado o assunto do ponto de vista jurídico, percebeu-se que, nas décadas de sessenta e setenta do século XX, a crise do Direito Constitucional marcou, por exemplo, a história do constitucionalismo brasileiro. Crise essa que levou o país e outros tantos da América Latina, a permanecer, por largo tempo, dissociado do “mundo da vida”. Devido à estreiteza dos limites impostos pela forte ascendência do positivismo de moldes kelseniano sobre a doutrina majoritária do Brasil, verificou-se que temas, como os direitos humanos, não tinha espaço político-jurídico suficiente para a sua discussão. Só com o espancamento dos últimos resíduos ditatoriais, que ocorreu simultaneamente com a instalação da Assembleia Constituinte de 1987, matérias, como essa, puderam reemergir verdadeiramente no imaginário da reflexão jurídica-nacional. Mas quanto aos países ricos e democráticos, emergiram, nos mesmos anos setenta, inúmeras doutrinas, no campo da teoria da justiça, que suscitaram, quanto aos fundamentos, novas interpretações que mostraram novos e possíveis caminhos para a teoria constitucional. E talvez tenha sido um desses caminhos que trilhou J. Habermas. É como ensina o professor brasileiro Ricardo Lobo Torres, neste parágrafo endereçado ao livro de J. Habermas *Direito e Democracia: Entre Faticidade e Validade*:

*O duplo relacionamento da validade com a faticidade deixa aos atores sociais a escolha entre o caminho objetivo, socialmente delimitado, ou o performativo, a normatividade e com as conseqüências da norma estabelecida processualmente. Essa tensão entre faticidade postula a abertura da ação comunicativa, com a pluralidade dos atores (parte ou observador), de visões teóricas (compreensiva ou explicativa), dos papéis (juiz, político, legislador, cliente ou cidadão), ou das posições pragmáticas (hermenêutica, crítica, analítica), tudo o que condicionará o problema da interpretação, possibilitando a integração entre Lebenswelt (mundo da vida) e sistema, direito como meio e como instituição.<sup>38</sup>*

Para arrematar este ponto, e ainda na esteira de R. Lobo Torres, assevera esse autor que J. Habermas chega, contudo, nos anos noventa, à conclusão de que, *nem os valores, nem os princípios, nem, conseqüentemente, a idéia de justiça podem legitimar o direito, que se reduz à validade das próprias regras éticas presentes na comunicação entre os sujeitos e no consenso assim obtido.*<sup>39</sup>

### ***O Significado da Expressão em Charles Taylor***

Parte-se, agora, para a visão da esfera pública do teórico canadense Charles Taylor. Segundo esse autor, essa pode ser definida da seguinte forma:

*... é um espaço, no qual os membros da sociedade estão fadados a se encontrar através de uma variedade de meios de comunicação: impressão, encontros eletrônicos e “cara a cara”, a fim de discutir assuntos de interesse comum e assim ser capaz de formar uma identidade de pensamento sobre essas questões.<sup>40</sup>*

É possível, a partir desse conceito inicial, já perceber que, em C. Taylor, o espaço público, está influenciado, sobretudo, pelos meios de comunicação de massa. Nesse sentido, esse plano, no qual a mídia se insere, é formador de opiniões – embora afirme o ensaísta que as pessoas formam suas opiniões livremente, o que, dentro desse contexto, parece ser questionável – , as quais irão influenciar ou controlar o governo. É importante ressaltar, aqui, o que significa “opinião pública” para o autor. É um produto da reflexão, que emerge da discussão e que reflete um consenso ativamente produzido. Para chegar a essa definição, toma, como paradigma inicial, embora não único, o livro de J. Habermas *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

Revela, também, C. Taylor que as decisões do governo também interferem nas tomadas de posição da opinião pública. É essa

intercomunicação dentro daquele espaço – o que estamos assistindo agora pela televisão se reporta ao que estava escrito no jornal de manhã, o qual, por sua vez, relata o que a rádio debateu ontem – que refletirá na opinião de cada membro da sociedade civil. E estes, a seu turno, por meio do debate, da reflexão e do consenso, irão se organizar e chegar a conclusões racionais, as quais orientarão o governo. É o que se chama de “Princípio da Supervisão”, o qual significa o seguinte: todo procedimento governamental, por exemplo, as deliberações legislativas, deve ser público. Ao mesmo tempo, quando o governo se expõe a essa pressão da sociedade civil, pode ter de admitir que a legislação tenha de ser modificada, em conformidade com os desígnios dessa opinião pública.

Assim é que, embora a esfera pública seja um espaço fora do poder e, até mesmo, seja um espaço extrapolítico, no sentido de que está desvinculado de qualquer espírito partidário, há, de certa forma, uma inegável interação entre ambos.

### ***Alusão à Experiência Brasileira: O Espaço Público de Nelson Saldanha***

Num país em que, historicamente, a vida privada se sobrepôs à pública, o sentido de participação política e, sobretudo, de *res publica* tornou-se deficiente. É sobre o controvertido e incipiente desenvolvimento de um espaço público no Brasil, descrito sob o signo da metáfora do jardim e da praça, que o professor Nelson Saldanha se debruça em obra homônima.

A partir de uma visão histórica, política e sociológica, ou melhor, como ele mesmo parece deixar claro, antropológico-filosófica, põe, em segundo plano, qualquer busca por um conceito ossificado do que seja público – a praça – ou privado – o jardim. E aqui é forçoso fazer uma comparação com um outro autor Mircea Eliade que, ao caminhar sobre a mesma trilha dos “conceitos” gerais, das comparações entre as múltiplas hierofonias e da abastada informação histórica, embora sem seguir um traçado contínuo, perquire sobre o significado da religião e, ainda, sobre o objeto da história das religiões. Parecendo advogar a mesma linha filosófica do professor romeno, autor do clássico *Tratado da História das Religiões*, N. Saldanha tece considerações sobre a experiência brasileira sem, com isso, parecer querer esgotar o assunto ou de lhe oferecer um caráter definitivo.

Acompanhando, inicialmente, o ensinamento do sociólogo Gilberto Freyre, assevera que, no século XIX, o nascimento da vida urbana e pública deu-se com o triunfo da praça, o qual, por sua vez, coincidiu com o da rua. Mais adiante, aborda a questão do predomínio, ainda hoje presente, das

estruturas feudais – leia-se: coronelismo – , que retarda e impede a reforma agrária e que manipula as eleições principalmente nos rincões mais atrasados do País, do ponto de vista social e econômico. Também lembra a emergência tardia da imprensa e do ensino superior e a excessiva prevalência do clero que, em momentos cruciais, muito influenciou as decisões do Estado. E como último dado histórico importante, o filósofo ressalta que os brasileiros não cultivaram o hábito da violência pública no seu sentido institucional, ou seja, no sentido de *possibilidade concreta da luta*<sup>41</sup>, o que, para o autor, torna vazia a extensão do significado de povo.

Com base em tais deformidades históricas nacionais, N. Saldanha defende a tese de que, aqui, sucedeu o predomínio do privado sobre o público. Mas ressalta:

*... vale notar que o fato de não termos tido, no Brasil, uma vida pública com plenitude não significou que tivesse ocorrido a vertente oposta. Ou seja, não quer dizer que tenhamos vivido a ordem privada em seu sentido fundamental, ao menos no sentido do modelo clássico. E ambas as coisas, que são duas carências, devem ter decorrido de distorções dadas na colonização e no povoamento.*<sup>42</sup>

Para, nas páginas subseqüentes, concluir:

*Somos diversos “países” – vá o recurso à ambigüidade semântica – , somos um território exageradamente extenso, e como referência espacial isto ajuda pouco a aglutinar comunidades com senso político homogêneo. Não podemos, e é erro em que certos autores vêm incidindo, entender as estruturas sócio-políticas nacionais sem levar em conta os dados do passado; nem podemos prender-nos totalmente a eles. Por isto é realmente difícil o trabalho de repensar o problema político (sócio-político) do país. E é urgente fazê-lo, obviamente, para que se formulem esquemas onde uma ordem pública complexa e flexível caiba a todos os “países” existentes no Brasil, sem destroncar-se do passado e configurando um projeto nacional adequado em termos de valores e de instituições.*<sup>43</sup>

## **Conclusão**

Em H. Arendt, restou claro que o indivíduo e o valor “liberdade” (esfera privada) têm papel preponderante em sua visão filosófico-política. A sociedade e a igualdade (esfera pública), por sua vez, se sujeitam às suas críticas, na medida em que favorecem a uniformização do pensamento, excluem a possibilidade de ação individual e podem tornar-se pretexto para a tirania da vontade da maioria. Pode-se deduzir dessa visão kantiana que a autora confere

prevalência ao privado em detrimento do público. Isso porque parece não restar, na esfera pública, um espaço mínimo para a ação individual, própria da esfera privada.

Em sua teoria, J. Habermas privilegia o valor “igualdade” e o significado de sociedade de classes (esfera pública). Em outros termos, o seu referencial não é burguês, mas, sim, o conflito de classes marxista. Isso porque, de acordo com Marx, o homem real, o cidadão real, é o que se insere em um determinado momento histórico e em uma sociedade, que se baseia numa igualdade real e, não, formal. A dominação dos homens, cidadãos-proprietários, sobre os demais, cidadãos não-proprietários, se infiltrou na consciência de toda a sociedade através, por exemplo, da imprensa e das leis, com o objetivo de fortalecer as relações feudais de poder e de dominação existentes entre o proprietário culto e o assalariado iletrado. A fim de modificar tal ordem de coisas, a esfera pública deveria, na opinião de J. Habermas, ter, como base, a socialização dos meios de produção e o exercício de suas funções. A autonomia, que se verifica na esfera privada, seria uma espécie desse gênero maior, que é a esfera pública.

Para C. Taylor, o espaço público pode ser extrapolítico, no sentido de que não está vinculado a qualquer espírito partidário. Sem dúvida, há uma interação entre a opinião pública, que se forma, através do consenso, tendo em vista a influência dos meios de comunicação de massa, e as decisões governamentais, que repercutem na esfera da opinião pública, através do papel exercido pelo Legislativo e pelo Executivo.

Por fim, segundo a interpretação também marxista de N. Saldanha, há um predomínio, no Brasil, da vida privada sobre a pública. A estrutura feudal do coronelismo, sobretudo, nas regiões mais pobres do país, a emergência tardia da imprensa e do ensino superior e a excessiva influência do clero sobre a consciência nacional são aspectos históricos que revelam a ausência de formação de um espírito popular, que, no decorrer dos séculos, tivesse proposto a luta armada como possibilidade efetiva de transformação sócio-política.

Com base nessas interpretações de cunho kantiano e marxistas, respectivamente e, sobretudo, de H. Arendt e J. Habermas, podem-se, ainda, ressaltar outros aspectos de matiz filosófico-jurídica. Na visão desses autores, parece que os valores “liberdade individual” e “igualdade social” são auto-excludentes. O que se indaga, através da análise de seus textos, é que se, de alguma

forma, não se conciliam, sem que um venha a predominar sobre o outro. Uma forma de conciliação foi gerada, por exemplo, pela previsão dos direitos sociais nas Cartas Constitucionais e Internacionais do início e do decorrer do século XX. Pergunta-se, entretanto, se esses direitos, que englobam, entre outros, a saúde, a educação, a moradia, o trabalho, se converteram realmente em normas fundamentais nos países latino-americanos e se possibilitaram a transformação da igualdade de direito em igualdade material ou de fato.

Sem a efetividade social da igualdade material, não há que se falar em liberdade individual. Afinal, são dois valores que se condicionam. Na medida em que se concede a todos os indivíduos, materialmente, a mesma igualdade jurídica de oportunidades, esses podem, em sociedade, requerer conscientemente o direito à liberdade de participação nas decisões democráticas. Poder-se-ia afirmar, portanto, que a liberdade individual é uma concretização da igualdade social. Tal argumentação se condensa na seguinte equação: igualdade de direito = igualdade de fato ou material → liberdade individual.

Por outro lado, ao partir da liberdade individual, poder-se-ia considerá-la como base da formação do Poder Legislativo e do Poder Executivo por meio do processo eleitoral, pois influencia a elaboração das leis, no primeiro caso, e as decisões administrativas, no segundo. Assim, haveria condições jurídicas para que os indivíduos pudessem se tornar iguais. É a denominada igualdade de direito. A princípio, mas não necessariamente, a igualdade de direito inclui a igualdade de fato ou material. Essa segunda argumentação se resume na seguinte fórmula: liberdade individual → igualdade de direito ± igualdade de fato ou material. Mas nem sempre o que está normatizado revela o que ocorre efetivamente na realidade social.

No Brasil, a igualdade material, como norteadora da igualdade jurídica, nunca conduziu a uma situação de liberdade individual, pelo simples fato de que nunca existiu, entre os indivíduos, igualdade material de oportunidades (igualdade de direito = igualdade de fato ou material → liberdade individual). Constitucionalmente, apresenta-se a liberdade como condutora da igualdade jurídica e, quando muito, da material ou de fato. Através da interpretação dessa norma pelo Judiciário, há a possibilidade de concretizar materialmente a igualdade jurídica. Tudo dependerá da ideologia abraçada pelo juiz. Se ele privilegia a liberdade, a adoção

da igualdade jurídica e de fato e decide que o Estado tem a tarefa de produzir as condições materiais da igualdade, recairíamos na primeira parte da segunda argumentação (liberdade individual → igualdade de direito + igualdade de fato ou material). Mas se ele privilegia a liberdade, a adoção da igualdade jurídica e decide que o indivíduo deve ser o provedor da sua própria igualdade material, sem atuação do Estado, então, recairíamos na segunda parte da segunda argumentação (liberdade individual → igualdade de direito - igualdade de fato ou material).

Com tudo isso, o que se deseja frisar é que a liberdade individual, como origem da igualdade entre os indivíduos na sociedade brasileira, penetrou, sem dúvida, o próprio espaço público, o qual, por sua vez, continua sendo o da ação de uma minoria detentora dos meios de produção e das funções públicas. A ação não foi, de forma alguma, relegada ao espaço privado. Continua presente na esfera pública, que, ao se submeter aos interesses e à ideologia da classe dominadora determina que tipo de igualdade existirá entre os indivíduos.

#### Notas

<sup>1</sup>A autora é Mestre em Direito Público pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Professora de Ciência Política e Direito Constitucional e Doutoranda em Direito pela Universidade de Heidelberg.

<sup>2</sup>HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 30.

<sup>3</sup>LAFER, Celso. “A Política e a Condição Humana”. In: *A Condição Humana*. ARENDT, Hannah (aut.). 8ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, p. 345.

<sup>4</sup>Como ilustração, recorre-se ao poema *The White Man's Burden* de Rudyard Kipling, que é emblemático do processo de expansão neocolonialista européia a partir do século XIX e que descreve a seguinte situação:

*“Do Homem Branco o fardo a si tome –  
As cruentas guerras de paz –  
Encha bem a boca de Fome  
E as doenças mande cessar.*

.....  
*Faça isso com seus vivos  
Com seus mortos, assinale-os!*

*Do Homem Branco o fardo tomaste –  
E colheste para si a velha praga:  
A Reprovação dos que ajudaste,  
O ódio dos que guardaste.”*

<sup>5</sup>WALZER, Michael. *Las Esferas de la Justicia. Una Defensa del Pluralismo y la Igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

<sup>6</sup>ARENDT, A *Condição...*, cit., p. 51.

<sup>7</sup>*Id.*, *ibid.*, p. 50.

<sup>8</sup>*Id.*, *ibid.*, p. 15.

<sup>9</sup>BAUDRILLARD, Jean. *À Sombra das Maiorias Silenciosas. O Fim do Social e o Surgimento*

- das Massas. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- <sup>10</sup>*Id., ibid.*, p. 35.
- <sup>11</sup>WALZER, Michael. "The Communitarian Critique of Liberalism". In: *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*. ETZIONI, Amitai (ed.). Charlottesville: University of Virginia, 1996, p. 58.
- <sup>12</sup>*Id., ibid.*, p. 59.
- <sup>13</sup>*Id., ibid.*, p. 54.
- <sup>14</sup>*Id., ibid.*, p. 58.
- <sup>15</sup>MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia. Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 264.
- <sup>16</sup>LAFER, Celso. Hannah Arendt. *Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 22-23.
- <sup>17</sup>HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública. Investigações quanto a uma Categoria da Sociedade Burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 16.
- <sup>18</sup>*Id., ibid.*, p. 17
- <sup>19</sup>*Id., ibid.*, p. 18.
- <sup>20</sup>*Id., ibid.*, p. 20.
- <sup>21</sup>*Id., ibid.*, p. 23-24.
- <sup>22</sup>*Id., ibid.*, p. 39.
- <sup>23</sup>*Id., ibid.*, p. 95.
- <sup>24</sup>*Id., ibid.*, p. 101.
- <sup>25</sup>*Id., ibid.*, p. 103.
- <sup>26</sup>*Id., ibid.*, p. 106.
- <sup>27</sup>*Id., ibid.*, p. 107.
- <sup>28</sup>MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Achiamé, p. 30.
- <sup>29</sup>*Id., ibid.*, p. 37.
- <sup>30</sup>ALCALÁ, Rodolfo Vidal Gómez. *La Ley como Límite de los Derechos Fundamentales*. México: Editorial Porrúa, 1997, p. 31.
- <sup>31</sup>*Id., ibid.*, p. 31.
- <sup>32</sup>HABERMAS, *Mudança Estrutural...*, *cit.*, p. 149.
- <sup>33</sup>*Id., ibid.*, p. 151.
- <sup>34</sup>*Id., ibid.*, p. 154-155.
- <sup>35</sup>*Id., ibid.*, p. 263.
- <sup>36</sup>*Id., ibid.*, p. 269.
- <sup>37</sup>*Id., ibid.*, p. 273.
- <sup>38</sup>TORRES, Ricardo Lobo. "O Espaço Público e os Intérpretes da Constituição". *Revista de Direito da Procuradoria Geral*, Rio de Janeiro: Publicação do Centro de Estudos Jurídicos, no. 50, p. 94, 1997.
- <sup>39</sup>TORRES, Ricardo Lobo. "Justiça Distributiva: Social, Política e Fiscal." *Revista de Direito Renovar*, Rio de Janeiro: Renovar, no 01, p. 105, janeiro-abril, 1995.
- <sup>40</sup>TAYLOR, Charles. "Liberal Politics and the Public Sphere". In: *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*. ETZIONI, Amitai (ed.). Charlottesville: University Press of Virginia, 1996, p. 185-186, 1996.
- <sup>41</sup>SALDANHA, Nelson. *O Jardim e a Praça. O Privado e o Público na Vida Social e Histórica*. São Paulo: Edusp, 1993, p. 107.
- <sup>42</sup>*Id., ibid.*, p. 105.
- <sup>43</sup>*Id., ibid.*, p. 108.

## Bibliografia

ALCALÁ, Rodolfo Vidal Gómez. *La Ley como Límite de los Derechos Fundamentales*.

México: Editorial Porruá, 1997.

**ARENDR**, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *A Condição Humana*. 8ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

**BAUDRILLARD**, Jean. *À Sombra das Maiorias Silenciosas. O Fim do Social e o Surgimento das Massas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

**CHAUÍ**, Marilena. *Introdução à História da Filosofia. Dos Pré-Socráticos a Aristóteles. Volume I*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994, 4 volumes. (Coleção).

**ELIADE**, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

**ETZIONI**, Amitai (ed.). *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1996.

**HABERMAS**, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública. Investigações quanto a uma Categoria da Sociedade Burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

\_\_\_\_\_. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *Pensamento Pós-Metafísico. Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. *Direito e Democracia. Entre Facticidade e Validade. Volume I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

**LAFER**, Celso. Hannah Arendt. *Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

\_\_\_\_\_. “A Política e a Condição Humana”. In: *A Condição Humana*. ARENDR, Hannah (aut.). 8ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997

**MARCONDES**, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia. Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

**MARX**, Karl. *A Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Achiamé.

**MARX**, Karl & **ENGELS**, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

**RAWLS**, John. *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

**SALDANHA**, Nelson. *O Jardim e a Praça. O Privado e o Público na Vida Social e Histórica*. São Paulo: Edusp, 1993.

**TORRES**, Ricardo Lobo. “Justiça Distributiva: Social, Política e Fiscal”. *Revista de Direito Renovar*, Rio de Janeiro: Renovar, no.1, janeiro-abril, 1995.

\_\_\_\_\_. “O Espaço Público e os Intérpretes da Constituição”. *Revista de Direito da Procuradoria Geral*, Rio de Janeiro: Publicação do Centro de Estudos Jurídicos, no.50, 1997.

**WALZER**, Michael. *Las Esferas de la Justicia. Una defensa del Pluralismo y la Igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

**WEFFORT**, Francisco C. (org.). *Os Clássicos da Política I. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”*. São Paulo: Editora Ática, 1993.