

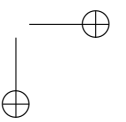
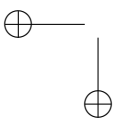
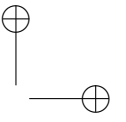
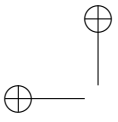
A ESFERA PÚBLICA



Charles Taylor

Tradução: Artur Morão

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2010

FICHA TÉCNICA

Título: A Esfera Pública

Autor: Charles Taylor

Tradução: Artur Morão

Colecção: Textos Clássicos de Filosofia

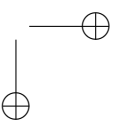
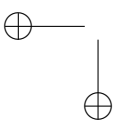
Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão

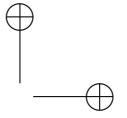
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M.S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2010

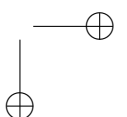
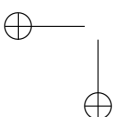




Nota do tradutor

Agradeço ao editor, Joaquim Soares da Costa, a amável autorização para, desde já, se proporcionar aos cultores e apreciadores da filosofia, portugueses e outros, a ocasião de saborear estas páginas de Charles Taylor sobre a natureza, a especificidade e a importância da “esfera pública”. O seu conteúdo compõe o capítulo 6 do volume, *Imaginários sociais modernos*, publicado em Fevereiro de 2010 pela editora Texto e Grafia.

O conhecido filósofo canadiano oferece aqui uma profunda e cristalina reflexão sobre o devir da(s) modernidade(s) que perfila(m) o Ocidente, e intercala o conceito de “esfera pública” com o tema do “grande desenquadramento” da cultura europeia relativamente ao horizonte metafísico do passado pré-moderno e com o movimento crescente da secularização. O todo constitui um fresco filosófico de reflexão política de grande alcance.





A Esfera Pública*

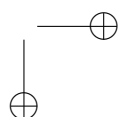
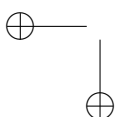
Charles Taylor

O económico foi talvez a primeira dimensão da sociedade civil a alcançar uma identidade independente do regime político. Mas foi seguido, pouco depois, pela esfera pública.

A esfera pública é um espaço comum em que, supostamente, os membros da sociedade se encontram através de uma variedade de meios – imprensa, electrónica e também encontros face a face – para discutirem assuntos de interesse comum e, deste modo, serem capazes de formar a seu respeito uma mente comum. Digo “*um* espaço comum” porque, embora os meios sejam múltiplos, como também as trocas que neles têm lugar, eles se encontram, supostamente e em princípio, em intercomunicação. A nossa discussão acerca da televisão atende, agora, ao que se disse no jornal da manhã, que, por seu turno, se refere ao debate radiofónico de ontem, e assim por diante. Eis porque, habitualmente, falamos da esfera pública no singular.

A esfera pública é uma característica central da sociedade moderna, de tal modo que ela, mesmo onde é, de facto, suprimida ou manipulada, tem de ser simulada. As modernas sociedades despóticas sentiram-se, em geral, compelidas a ziguezaguear entre os movimentos. Editoriais nos jornais partidários, pretendendo expressar as opiniões dos escritores, são propostas à consideração dos seus concidadãos; organizam-se manifestações de massas, pretendendo dar livre expressão à indignação sentida de grandes números

*in *Imaginários Sociais Modernos*, Texto e Grafia, Lisboa, 2010, Cap. 6





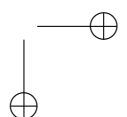
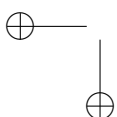
de pessoas. Tudo isto se passa como se estivesse a acontecer o processo genuíno, formando uma mente comum através da troca, embora o resultado seja, desde início, cuidadosamente controlado.

Nesta discussão, recorro em particular a dois livros muito interessantes. Um foi publicado já há quase trinta anos, mas foi recentemente traduzido para inglês, a saber, *A transformação estrutural da esfera pública* de Jürgen Habermas, que lida com o desenvolvimento da opinião pública na Europa ocidental do século XVIII; o outro é uma publicação recente de Michael Warner, *As cartas da República*, que descreve o fenómeno análogo nas colónias americanas da Grã-Bretanha¹.

Um tema central do livro de Habermas é a emergência na Europa ocidental setecentista de um novo conceito de opinião pública. Publicações dispersas e intercâmbios de grupos pequenos ou locais chegam a erigir-se como um grande debate, do qual emerge a opinião pública de uma sociedade inteira. Por outras palavras, entende-se que pessoas amplamente separadas, partilhando a mesma visão, se associaram numa espécie de espaço de discussão, no qual foram capazes de trocar ideias com outras e alcançar este ponto final comum.

Que é este espaço comum? É uma coisa algo estranha, quando nele se pensa. As pessoas aqui envolvidas nunca, por hipótese, se encontraram, mas vêm-se como ligadas num espaço comum de discussão através dos meios de comunicação – no século XVIII, meios editoriais. Livros, panfletos e jornais circulavam entre o público educado, transmitindo teses, argumentos e contra-argumentos, referidos uns aos outros e refutando-se entre si. Estes eram amplamente lidos e, muitas vezes, discutidos em encontros face a face, em salas de visitas, cafés, salões e em lugares mais (autorizada-

¹ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trad. Thomas Burger (Cambridge, MA: MIT Press, 1989); Original alemão: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: Luchterhand, 1962); Michael Warner, *The Letters of the Republic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).



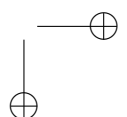
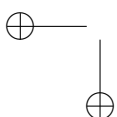


mente) públicos, como o Parlamento. A visão geral daqui resultante, se é que havia alguma, contava como opinião pública neste novo sentido.

Este espaço é uma esfera pública no sentido por mim aqui utilizado. Que uma conclusão “conte como” opinião pública reflecte o facto de que uma esfera pública só pode existir, se for imaginada como tal. Só se todas as discussões dispersas forem encaradas pelos seus participantes como reunidas numa grande permuta, é que tem sentido falar do seu resultado como opinião pública. Tal não significa que a imaginação seja onnipotente. Há condições objectivas: internas, por exemplo, que as discussões locais fragmentárias se refiram umas às outras; e externas, ou seja, deve haver materiais impressos, que circulam a partir de uma pluralidade de fontes independentes, para que existam as bases do que se pode divisar como discussão comum. Como muitas vezes se referiu, a esfera pública moderna, para prosseguir, confiou no “capitalismo impresso”. Mas, como mostra Warner, a própria imprensa, e até o capitalismo impresso, não forneceu uma condição suficiente. Tinham de se captar no contexto cultural adequado, onde as compreensões comuns essenciais poderiam surgir². A esfera pública era uma mutação do imaginário social, crucial para o desenvolvimento da sociedade moderna. Foi um passo importante na longa marcha.

Estamos agora numa posição algo melhor para compreender que tipo de coisa é uma esfera pública, e porque ela era nova no século XVIII. É, como venho dizendo, uma espécie de espaço comum em que pessoas, que nunca se encontram, se compreendem a si mesmas como expostas à discussão e capazes de chegar a uma mentalidade comum. Seja-me permitido introduzir uma terminologia nova. Podemos falar de espaço comum quando as pessoas se reúnem num acto comum de focagem em vista de qualquer propósito, seja ele o ritual, o prazer de um jogo, uma conversa ou a celebração de um acontecimento importante. A sua focagem é

² Warner, *Letters*, cap. 1.





comum, e não apenas convergente, porque é parte daquilo a que, por comum concordância, eles assistem, o objecto ou o intento comum, em conjunto, e não justamente a mesma coisa com que cada pessoa, por acaso, se preocupa. Nesta acepção, a “opinião da humanidade” oferece uma unidade simplesmente convergente, ao passo que a opinião pública nasce, supostamente, de uma série de acções comuns.

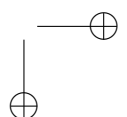
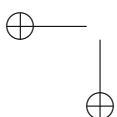
Um género intuitivamente compreensível de espaço comum é estabelecido quando pessoas se reúnem para algum fim, seja num nível íntimo para a conversação ou numa escala mais ampla, mais pública, para uma assembleia deliberativa, um ritual, uma celebração ou o prazer de um desafio de futebol ou uma ópera. O espaço comum que surge do ajuntamento num certo local é o que eu pretendo chamar de “espaço comum tópico”.

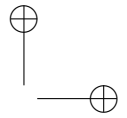
Mas a esfera pública é algo de diferente. Transcende tais espaços tópicos. Poderíamos dizer que ela agrupa uma pluralidade desses espaços num espaço mais amplo de não-assembleia. A mesma discussão pública passa, supostamente, pelo nosso debate hoje, pela conversa séria de alguém amanhã, pela entrevista no jornal na quarta-feira, e assim por diante. Chamo “metatópico” a este tipo mais amplo de espaço comum não local. A esfera pública que emerge no século XVIII é um espaço comum metatópico.

Tais espaços são, em parte, constituídos por compreensões comuns; isto é, não são redutíveis a tais entendimentos, mas não podem existir sem eles. Géneros novos, sem precedentes, de espaços exigem compreensões novas e sem antecedentes. Assim acontece com a esfera pública.

O que é novo não é a metatopicalidade. A Igreja e o Estado eram espaços metatópicos já existentes. Mas a clarificação da novidade traz-nos às características essenciais da esfera pública como um passo na longa marcha.

Vejo-a como um passo nesta marcha, porque esta mutação no imaginário social foi inspirada pela moderna ideia de ordem. Duas





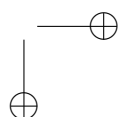
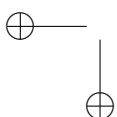
características sobressaem a tal respeito. Uma já estava implicada: a sua identidade independente do político. A outra é a sua força como ponto de referência da legitimidade. A importância das duas clarificar-se-á, se recorrermos à idealização original, por exemplo, com Grotius e Locke.

Em primeiro lugar, na idealização de Grotius-Locke, a sociedade política encara-se como um instrumento para algo de pré-político; existe um lugar para se estar, mentalmente, fora da política, a partir do qual se poderia, por assim dizer, julgar a sua acção e a sua prática. Este é o que se reflecte nos novos modos de imaginar a vida social independente do político, a saber, a economia e a esfera pública.

Em segundo lugar, a liberdade é essencial aos direitos para cuja defesa existe a sociedade. Ao responder a esta e à noção subjacente de agente, a teoria atribui grande importância à exigência de que a sociedade política se baseie no consentimento naqueles que por ela estão ligados.

Ora, teorias contratuais do governo legítimo já antes tinham existido. A novidade presente nas teorias do século XVII é que elas situam a exigência do consentimento num nível mais básico. Não se trata justamente de que um povo, concebido como já existente, tenha de dar o seu consentimento aos que pretendem governá-lo. O contrato original arranca-nos agora ao estado de natureza e, inclusive, funda a existência de uma colectividade que tem algumas pretensões sobre os seus membros individuais.

Esta exigência original de um consentimento, histórico de uma vez por todas, como uma condição de legitimidade pode facilmente desdobrar-se em exigência de consenso corrente. O governo deve aliciar o assentimento dos governados – não apenas originariamente, mas como uma condição incessante de legitimidade. Tal é o que começa a pairar na legitimação da opinião pública.



Estas características da esfera pública podem clarificar-se, articulando o que é novo nestes dois níveis: o que a esfera pública faz; e o que ela é.

Primeiro, o que ela faz, ou antes, o que nela se faz. A esfera pública é o lugar de uma discussão que potencialmente implica toda a gente (embora, no século XVIII, a exigência implicasse apenas a minoria educada ou “ilustrada”), em que a sociedade pode chegar a uma mente comum acerca de matérias importantes. Esta mente comum é uma visão reflexiva, emanando do debate crítico, e não apenas uma soma de algumas concepções presentes na população³. Como consequência, tem um estatuto normativo: o governo deve ouvi-la. Havia duas razões para isso, das quais uma tendia a ganhar terreno e, por fim, a absorver a outra. A primeira é que esta opinião será provavelmente ilustrada e, por isso, o governo teria a

³ Isto indica como a noção de opinião pública, própria do final do século XVIII, está longe do objecto da actual pesquisa de sondagens. O fenómeno que o estudo da opinião pública procura medir é, à luz da minha distinção, uma unidade convergente, e não precisa de derivar da discussão. É análoga à opinião da humanidade. A ideia que está na base da versão setecentista tardia provém, nesta passagem, de Burke, citado por Habermas (*Structural Transformation*, 117-18): “Num país livre, todos os homens pensam que têm algo a ver com todos os afazeres públicos; que têm um direito a formar e a expressar sobre eles uma opinião. Sujeitam-nos à apreciação, ao exame e à discussão. São curiosos, entusiastas, atentos e ciosos; e ao fazerem de tais assuntos os temas quotidianos dos seus pensamentos e das suas descobertas, grandes números obtêm a seu respeito um conhecimento razoável, e alguns até um conhecimento muito considerável. . . Noutros países, pelo contrário, nenhuns, a não ser os homens cujo cargo a tal os induz, se ocupam ou reflectem sobre os afazeres públicos e, relativamente à força destes, não se atrevem a formular opiniões uns com outros; por isso, este tipo de capacidade é aí extremamente raro nesta altura da vida. Nos países livres, esta sabedoria e esta sagacidade pública efectiva encontram-se, muitas vezes, mais nas oficinas e manufacturas do que nos gabinetes dos príncipes em países onde ninguém se atreve a ter uma opinião, até que depare com elas.”

prudência de segui-la. Este enunciado de Louis Sébastien Mercier, citado por Habermas⁴, expressa claramente esta ideia:

Les bons livres dépendent des lumières dans toutes les classes du peuple; ils ornent 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 passions.

(Os bons livros dependem das luzes em todas as classes do povo; adornam a verdade. São eles que já governam a Europa; ilustram o governo sobre os seus deveres, os seus erros, o seu verdadeiro interesse, sobre a opinião pública, que ele deve auscultar e seguir: estes bons livros são mestres pacientes que aguardam o despertar dos que administram os Estados e a calma das suas paixões.)

Kant, de modo eminente, tinha uma visão similar.

A segunda razão desponta com a concepção de que o povo é soberano. O governo não é, então, apenas sábio em seguir a opinião; está também moralmente obrigado a fazê-lo. Os governos hão-de legislar e governar no meio de um público pensante. Ao tomar as suas decisões, o Parlamento ou a corte deve recolher e levar a cabo o que já emergiu do debate ilustrado entre as pessoas. Daqui procede o que Warner, seguindo Habermas, chama de “princípio de supervisão”, que insiste em que as actas dos corpos governantes sejam públicas, abertas ao escrutínio dos cidadãos dotados de discernimento⁵. Tornando-se pública, a deliberação legislativa informa a opinião pública e permite-lhe ser sumamente racional, ao mesmo tempo que se expõe a si mesma à sua pressão e, deste modo, reconhece que a legislação deve, em última análise, sujeitar-se aos claros mandatos desta opinião⁶.

⁴ Habermas, *Structural Transformation*, 119.

⁵ Warner, *Letters*, 41.

⁶ Ver o discurso de Fox, citado in Habermas, *Structural Transformation*, 65-66: “É decerto justo e prudente consultar a opinião pública... Se a opinião



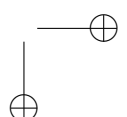
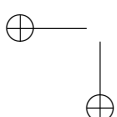
A esfera pública é, pois, um lugar em que se elaboram concepções racionais que devem orientar o governo. Isto acaba por se encarar como uma característica essencial de uma sociedade livre. Como afirmou Burke, “Num país livre, todo o homem pensa que ele se deve preocupar com todos os assuntos públicos”⁷. Há, decerto, algo de muito novo a este respeito no século XVIII, em comparação com o passado imediato da Europa. Mas, poderia perguntar-se, é isto novo na história? Não será esta uma característica de todas as sociedades livres?

Não, existe uma diferença subtil, mas importante. Façamos uma comparação entre a sociedade moderna com uma esfera pública e uma república ou polis antiga. Nesta última, podemos imaginar que o debate sobre assuntos públicos se pode levar a cabo num conjunto de contextos: entre amigos num banquete, entre aqueles que se encontram na ágora e, em seguida, naturalmente na *ekklesia*, onde o assunto acaba por ser decidido. O debate desenrola-se e, por fim, chega à sua conclusão no corpo competente que toma decisões. A diferença é que as discussões fora deste corpo preparam para a acção ultimamente empreendida por algumas pessoas, dentro dele. As discussões “não oficiais” não estão dele separadas, adquirem um estatuto próprio e constituem visivelmente uma espécie de espaço metatópico.

Mas isto é o que acontece na moderna esfera pública. Ela é um espaço de discussão que, de forma muito consciente, se encara como existindo fora do poder. Supõe-se que é ouvida pelo poder, mas não é, em si mesmo, um exercício de poder. O seu estatuto

pública não se ajustar à minha; se, depois de eu lhes apontar o perigo, eles não o virem à mesma luz que eu, ou se pensarem que outro remédio é preferível ao meu, deverei considerar como meu dever perante o meu rei, perante o meu país, perante a minha honra, retirar-me, para que eles possam seguir o plano que acharem melhor, mediante um instrumento adequado, ou seja, por meio de um homem que com eles pensou... Mas uma coisa é claríssima: devo fornecer ao público os meios para formar uma opinião.”

⁷ Citado in Habermas, *Structural Transformation*, 117.



extrapolítico é, neste sentido, crucial. Como veremos à frente, ele liga a esfera pública a outras facetas da sociedade moderna que também se vêem como essencialmente extrapolíticas. O estatuto extrapolítico não se define negativamente como uma ausência de poder. Encara-se também de modo positivo: porque não é um exercício de poder, a opinião pública pode, idealmente, desprender-se do espírito partidário e ser racional.

Por outras palavras, com a moderna esfera pública, desponta a ideia de que o poder político deve ser fiscalizado e vigiado por alguém de fora. O elemento novo não era, decerto, a existência de uma vigilância externa, mas sim a natureza desta instância. Não se define como a vontade de Deus ou a lei da Natureza (embora ele se pudesse pensar para articular estas), mas como um género de discurso que provém da razão, e não do poder ou da autoridade tradicional. Como Habermas refere, o poder tinha de ser domado pela razão: “*veritas, non auctoritas facit legem*”⁸.

A esfera pública era assim diferente de tudo o que a precede. Uma discussão não oficial, que todavia pode chegar a um veredicto de grande importância, define-se como fora da esfera do poder. Vai buscar algumas imagens às antigas assembleias (gesto visível sobretudo no caso americano) para projectar o público inteiro como um espaço de discussão. Mas, como mostra Warner, ela inova em relação a este modelo. Os que intervêm são como oradores perante uma assembleia. Mas, diferentemente dos seus modelos nas efectivas assembleias antigas, aspiram a uma certa impessoalidade, a uma certa imparcialidade, a uma escusa do espírito partidário. Esforçam-se por negar a sua própria particularidade e, deste modo, por ir além de “toda a visão privada ou parcial”. Warner chama-lhe “o princípio de negatividade”. Podemos vê-lo não só como o meio afim à imprensa, em contraste com o meio oral, mas também como expressando a característica crucial da nova esfera pública

⁸ Ibid., 82.



enquanto extrapolítica, como um discurso da razão mais *sobre e para* o poder do que *pelo* poder⁹.

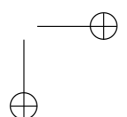
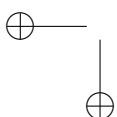
Como Warner sublinha, a emergência da esfera pública implica uma ruptura no antigo ideal de uma ordem social não dividida pelo conflito e pela diferença. Pelo contrário, significa que o debate irrompe e persiste, implicando em princípio toda a gente, e isto é perfeitamente legítimo. Terá desaparecido para sempre a unidade antiga, mas será substituída por uma nova unidade. Pois a controvérsia incessante não pretende ser um exercício no poder, uma guerra quase-civil com meios dialécticos. As suas consequências potencialmente divisivas e destruidoras são compensadas pelo facto de que é um debate fora do poder, um debate racional, tentando, sem *parti pris*, definir o bem comum. “A linguagem da resistência à controvérsia articula uma norma para a controvérsia. Transforma silenciosamente o ideal de uma ordem social, livre do debate conflituoso, num ideal de debate, isento de conflitos sociais¹⁰.”

Por isso, o que a esfera pública leva a efeito é permitir à sociedade chegar a uma mente comum, sem a mediação da esfera política, num discurso da razão fora do poder, que todavia é normativa para o poder. Tentemos agora ver o que ela, para tal conseguir, deve *ser*.

Talvez possamos fazer isto melhor, tentando definir o que nela é novo e sem precedentes. E quero aqui chegar, por assim dizer, em dois passos. Primeiro, existe o aspecto da sua novidade, que já foi aflorado. Quando comparamos a esfera pública com uma das importantes fontes das suas imagens constitutivas, por exemplo a república antiga, o que salta aos nossos olhos é o seu lugar ex-

⁹ Ver Warner, *Letters*, 40-42. Warner menciona igualmente a relação com a acção impessoal do capitalismo moderno (62-63), e ainda o ajustamento estreito entre a posição impessoal e a luta contra a corrupção imperial, que foi um tema central nas colónias (65-66), na elaboração deste modo altamente sobredeterminado.

¹⁰ *Ibid.*, 46.



trapolítico. A “República das Letras” era um termo comum que os membros da sociedade internacional dos sábios em intercâmbio se davam a si mesmos no final do século XVII. Tal fenómeno foi um precursor da esfera pública; na realidade, contribuiu para a configurar. Aqui estava uma “república” constituída fora do político.

A analogia e a diferença deram-lhe a sua força e apontam para esta imagem: era uma república enquanto associação unificada, agrupando todos os participantes ilustrados através dos limites políticos. Mas era igualmente uma república, por ser livre de sujeições: os seus “cidadãos” só a ela deviam obediência, enquanto se ocupassem das Letras.

Algo disto foi herdado pela esfera pública do século XVIII. No seu seio, os membros da sociedade reúnem-se e perseguem um fim comum: formam e deliberam formar uma associação que, todavia, não é constituída pela sua estrutura política. Isto não se verificava na *polis* ou na república antiga. Atenas era uma sociedade, uma *koinonia*, apenas como politicamente constituída. O mesmo se aplicava a Roma. A sociedade antiga adquiria a sua identidade pelas suas leis. Nos estandartes das legiões, as letras SPQR indicavam “Senatus populusque romanus”, mas o “populus” era, aqui, o conjunto dos cidadãos romanos, isto é, os definidos pelas leis. O povo não tinha uma identidade, não constituía uma unidade anterior e exterior a essas leis. Isto reflectia, como acima vimos, uma compreensão pré-moderna da ordem moral/metafísica, subjacente à prática social.

Em contrapartida, ao projectar uma esfera pública, os nossos antepassados do século XVIII inseriam-se a si mesmos numa associação, neste espaço comum de discussão, que nada devia às estruturas políticas, mas se mirava como existindo independentemente delas.

Este estatuto extrapolítico é um aspecto da novidade da esfera pública: que todos os membros de uma sociedade política (ou, pelo menos, todos os membros competentes e ilustrados) deveriam

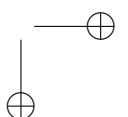
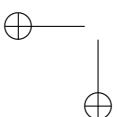


ser vistos como formando também uma sociedade fora do Estado. Na realidade, esta sociedade era mais ampla que qualquer Estado; estendia-se, para alguns objectivos, a toda a Europa civilizada. Eis um aspecto estranhamente importante e corresponde a uma característica crucial da nossa civilização contemporânea, que emerge nesta altura e que é visível em outros lugares diferentes da esfera pública. Ocupar-me-ei disto por momentos, mas, primeiro, temos de dar o segundo passo.

É óbvio que uma sociedade extrapolítica, internacional, não é por si só algo de novo. Foi precedida pela cosmópole estóica e, de modo mais imediato, pela Igreja cristã. Os europeus estavam habituados a viver numa sociedade dual, organizada por dois princípios mutuamente irreduzíveis. A segunda faceta da novidade da esfera pública deve, pois, definir-se como a sua secularidade radical.

Recorro aqui a um uso muito particular deste termo, em que ele se aproxima do seu significado original como expressão para um certo tipo de época. Está, decerto, intimamente relacionado com um significado comum de secularidade, que se centra na remoção de Deus, da religião ou do espiritual do espaço público. Não me refiro a este significado, mas a algo que contribuiu para ele, a saber, uma deslocação na nossa compreensão do fundamento da sociedade. Apesar de todo o risco de confusão, existe uma razão para utilizar aqui o termo secular, porque, na sua real etimologia, assinala o que está em jogo neste contexto, que tem algo a ver com o modo como a sociedade humana habita o tempo. Mas este modo de descrever a diferença exige uma alguma indagação preliminar.

Esta noção de secularidade é radical, porque contrasta não só com um fundamento divino da sociedade, mas com qualquer ideia de sociedade enquanto radicada em algo que transcende a acção comum contemporânea. Se remontarmos às ideias pré-modernas, descritas no capítulo 1, descobrimos, por exemplo, sociedades hierárquicas que se concebem a si mesmas como encarnando alguma parte da Cadeia do Ser. Por detrás das pessoas que ocupam os car-





gos da realeza, da aristocracia, etc., residem as Ideias ou as Realidades metafísicas persistentes que aquelas pessoas momentaneamente corporificam. O rei tem dois corpos, um deles é o particular, perecível, que agora é alimentado, vestido e, mais tarde, será sepultado¹¹. Nesta perspectiva, o que constitui uma sociedade enquanto tal é a ordem metafísica que ela encarna¹². As pessoas agem dentro de um marco que existe anteriormente e é independente de sua acção.

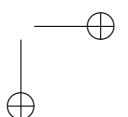
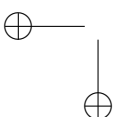
Mas a secularidade não contrasta apenas com igrejas divinamente estabelecidas ou Grandes Cadeias. É também diferente de uma compreensão da nossa sociedade enquanto constituída por uma lei que foi nossa desde tempos imemoriais. Porque também esta situa a nossa acção dentro de um marco que nos religa a todos, faz de nós uma sociedade e transcende a nossa acção comum.

Ao invés, a esfera pública é uma associação que não é constituída por nada além da acção comum que nela levamos a cabo: chegar a uma mente comum, onde for possível, mediante a troca de ideias. A sua existência enquanto associação é justamente, deste modo, a nossa acção conjunta. O que possibilita esta acção comum é um marco que não precisa de se estabelecer numa dimensão transcendente à acção, ou mediante um acto de Deus ou numa Grande Cadeia ou por meio de uma lei que nos chega desde tempos imemoriais. Eis o que a torna radicalmente secular. E isto leva-nos ao coração daquilo que nela é novo e sem precedentes.

É este um enunciado seco. Importa, decerto, tornar ainda mais clara esta noção de secularidade. Porventura, é assaz óbvio o contraste com Corpos Místicos e Grandes Cadeias. Mas reclamo uma discrepância com a sociedade tribal tradicional, o tipo de coisa peculiar aos povos germânicos, que fundaram os nossos modernos

¹¹ Ver E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

¹² Para um exemplo extra-europeu desta concepção, ver Clifford Geertz's *Negara* (Princeton: Princeton University Press, 1980), onde se descreve o Estado balinês antes da conquista.

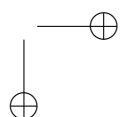
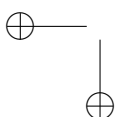




regimes políticos do Atlântico-Norte, ou também com o que constituía as antigas repúblicas e poleis. E isto poderia contestar-se.

Essas sociedades eram definidas por uma lei. Será tudo isso, porém, muito diferente da esfera pública? Ao fim e ao cabo, sempre que queremos actuar nesta esfera, deparamos com um número de estruturas já estabelecidas: existem certos jornais, cadeias de televisão, casas editoras e assim por diante. Actuamos dentro dos canais que elas fornecem. Não será isto análogo a qualquer membro de uma tribo, que tem de agir igualmente no seio de estruturas estabelecidas de chefias, concelhos, encontros anuais, etc.? Mudam, sem dúvida, as instituições da esfera pública; os jornais vão à falência, as redes de televisão fundem-se. Mas nenhuma tribo permanece absolutamente fixa nas suas formas; também estas evoluem ao longo do tempo. Se alguém pretendesse afirmar que esta estrutura preexistente é válida para a acção em curso, mas não para os actos fundadores que instituíram a esfera pública, a resposta poderia ser a de que é impossível identificar estes na corrente do tempo, e também no tocante à tribo. E se desejarmos insistir em que tem de haver tal momento, então deveríamos notar que também muitas tribos transmitem lendas de um acto fundador, por exemplo quando um Licurgo estabeleceu as suas leis. Ele agiu, decerto, fora das estruturas existentes.

A menção de acções no interior de estruturas suscita semelhanças. Mas existe uma diferença importante que reside nas respectivas compreensões comuns. Numa esfera pública em funcionamento, a acção é decerto, em qualquer altura, levada a cabo no seio de estruturas anteriormente constituídas. Existe, de facto, um ordenamento das coisas. Mas este arranjo não usufrui de qualquer privilégio sobre a acção efectuada dentro dele. As estruturas foram estabelecidas durante actos anteriores de comunicação no espaço comum, em situação de paridade com aquelas que agora levamos a cabo. A nossa acção presente poderá modificar estas estruturas – o que é perfeitamente legítimo –, porque estas se encaram tão-só



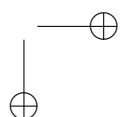
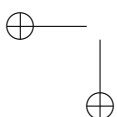


como precipitados e facilitadores de semelhante acção comunicativa.

Mas a lei tradicional de uma tribo goza habitualmente de um estatuto diferente. Poderemos, sem dúvida, alterá-la ao longo do tempo, seguindo a prescrição que ela própria fornece. Mas ela não se concebe como um precipitado e um facilitador da acção. A abolição da lei significaria a abolição do sujeito da acção comum, porque a lei define a tribo como uma entidade. Enquanto uma esfera pública poderia de novo iniciar-se, mesmo onde todos os meios de comunicação foram abolidos, fundando simplesmente outros novos, uma tribo só pode retomar a sua vida com base na compreensão de que a lei, embora interrompida talvez na sua eficácia pela conquista externa, se encontra ainda em vigor.

Isto é o que pretendo dizer, ao referir que aquilo que constitui a sociedade, que torna possível o agente comum, transcende as acções comuns levadas a cabo dentro dela. Não se trata apenas de as estruturas requeridas para a acção comum de hoje surgirem como uma consequência da de ontem, a qual todavia não era diferente da de hoje na sua natureza. A lei tradicional é, certamente, uma condição prévia de qualquer acção comum, em qualquer época, porque este agente comum não poderia existir sem ela. Neste sentido, ela é transcendente. Em contrapartida, numa associação puramente secular (na minha acepção), o agente comum emerge simplesmente na e como o precipitado da acção comum.

A distinção crucial subjacente a este conceito de secularidade pode, assim, relacionar-se com este problema: que é que constitui a associação? Ou, por outras palavras: que é que faz deste grupo de pessoas, ao persistirem ao longo do tempo, um agente comum? Onde este é algo que transcende a esfera das acções comuns em que o agente se empenha, a agremiação é não secular. Onde o factor constitutivo é tão-só esta acção comum – é irrelevante se os actos fundadores ocorreram já no passado ou estão agora a ter lugar – temos a secularidade.

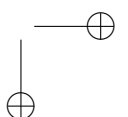
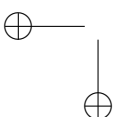




Este tipo de secularidade é moderno; surgiu muito recentemente na história da humanidade. Naturalmente, houve todos os tipos de agentes comuns momentâneos e tópicos que surgiram da acção comum. Junta-se uma multidão, as pessoas gritam protestos e, em seguida, a casa do governador é apedrejada ou o castelo é incendiado. Mas, antes da era moderna, uma acção comum, duradoura, metatópica era inconcebível numa base meramente secular. As pessoas conseguiam ver-se a si mesmas só como constituídas como tais por algo de transcendente à acção, fosse uma fundação por Deus ou uma Cadeia do Ser que a sociedade incorporava ou alguma lei tradicional que definia o nosso povo. A esfera pública do século XVIII representa, assim, uma instância de novo género: um espaço e uma acção comuns metatópicos sem uma constituição transcendente à acção, um agente baseado simplesmente nas suas próprias acções comuns.

Mas que dizer dos momentos fundadores que as sociedades tradicionais, muitas vezes, "recordavam"? Que dizer da acção de Licurgo ao fornecer as suas leis a Esparta? Tais momentos mostramos, decerto, exemplos do factor constitutivo (aqui a lei) oriundo da acção comum: Licurgo propõe, os Espartanos aceitam. Mas é próprio da natureza de tais momentos fundadores não se situarem no mesmo plano que a acção comum contemporânea. Os actos de fundação são transferidos para um plano superior, para um tempo heróico, para um *illud tempus*, que não se divisa qualitativamente num nível semelhante ao que hoje fazemos. A acção fundadora não é como a nossa acção, não é justamente um acto similar mais antigo cujo precipitado estrutura o nosso. Não é simplesmente mais antigo, mas noutra género de tempo, um tempo exemplar¹³.

¹³ Descrevo este quadro da consciência pré-moderna do tempo, implicando diferentes modos de um tempo superior, in Charles Taylor "Die Modernität und die säkulare Zeit," in Krzysztof Michalski, ed., *Am Ende des Millenniums: Zeit und Modernität* (Stuttgart: Klett Kotta, 2000), 2885.





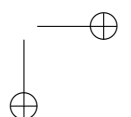
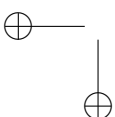
Eis porque sou tentado a utilizar o termo ‘secular’, apesar dos mal-entendidos que ele possa suscitar; é claro que, por ele, não pretendo dizer apenas "não associado à religião"¹⁴. A exclusão é muito mais ampla. Pois o sentido original de secular era este: "da época", isto é, pertencendo ao tempo profano. Aproximava-se do sentido de "temporal", na oposição de temporal/espiritual, como antes vimos.

Em épocas mais antigas, a compreensão era que este tempo profano existia em relação (era rodeado, trespassado – é difícil encontrar aqui as palavras justas) com tempos superiores. As concepções pré-modernas do tempo foram sempre, aparentemente, multidimensionais. O tempo era transcendido e assentado pela eternidade, seja a da filosofia grega ou a do Deus bíblico. Nos dois casos, a eternidade não era justamente o tempo profano infindo, mas uma ascensão para o imutável, ou um tipo de reunião do tempo numa unidade; daí a expressão "*hoi aiônes tôn aiônôn*" ou "*saecula saeculorum*" (pelos séculos dos séculos).

O relacionar platónico ou o cristão de tempo e eternidade não eram os únicos que fazeres na cidade, mesmo na cristandade. Existia igualmente o sentido muito mais difundido de um tempo de fundação, um "tempo das origens", como Eliade lhe chama¹⁵, que se referia de modo complexo ao momento presente no tempo ordinário, em virtude de, muitas vezes, poder ser abordado ritualmente e a sua força ser, em parte, reapropriada em certos momentos privilegiados. Eis porque ele não podia, simplesmente, situar-se

¹⁴ Como questão de facto, excluir a dimensão religiosa não é sequer uma condição necessária do meu conceito de secular, para não falar de suficiente. Uma associação secular baseia-se tão-só na acção comum, que exclui qualquer fundação divina *para esta associação*, mas nada impede as pessoas assim associadas de prosseguirem a sua forma religiosa de vida; na realidade, esta forma pode até exigir que, por exemplo, as associações políticas sejam seculares. Há, por exemplo, motivos religiosos para adoptar uma separação entre Igreja e Estado.

¹⁵ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harper, 1959), 80.

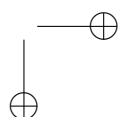
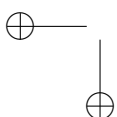




sem ambiguidade no passado (no tempo ordinário). O ano litúrgico cristão recorre a este tipo de consciência do tempo, amplamente partilhada por outras religiões, ao reavivar os acontecimentos "fundadores" da vida de Cristo.

A norma universal foi, aparentemente, ver os importantes espaços e agentes metatópicos como constituídos de algum modo por um tempo superior. Os Estados e as igrejas viam-se como existindo quase necessariamente numa dimensão pluritemporal, como se fosse inconcebível que tivessem o seu ser só no tempo profano ou habitual. Um Estado que incorporasse a Grande Cadeia estava ligado ao reino eterno das Ideias; um povo definido pela sua lei reatava com o tempo fundador em que ele fora estabelecido; e assim por diante.

A secularização moderna pode ver-se, sob um certo ângulo, como a rejeição de tempos superiores e a afirmação do tempo como puramente profano. Os acontecimentos existem, agora, só nesta única dimensão, em que eles se encontram a maior ou menor distância temporal e em relações de causalidade com outros acontecimentos da mesma espécie. Surge assim a noção moderna de simultaneidade em que acontecimentos de todo irrelacionados na causa ou no significado se mantêm juntos apenas em virtude da sua co-ocorrência no mesmo ponto na única linha do tempo profano. A literatura moderna, bem como os meios de comunicação, apoiados pela ciência social, habituaram-nos a pensar a sociedade em termos de fatias de tempo verticais, sustentando miríades de eventos, relacionados e não relacionados. Creio que Benedict Anderson tem razão, ao dizer que este é um modo tipicamente moderno de imaginação social, que os nossos antepassados medievais teriam achado difícil de compreender; de facto, onde os acontecimentos no tempo profano estão relacionados, de forma muito diferente, com um tempo superior, afigura-se antinatural agrupá-los, lado ao lado, na moderna relação de simultaneidade. Isto traz consigo uma presunção de homogeneidade que era essencialmente negada pela





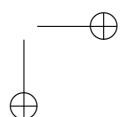
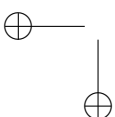
preponderante consciência do tempo¹⁶. Voltarei, mais tarde, a este tema.

Ora, o movimento a que tenho dado o nome de secularidade relaciona-se, decerto, com esta consciência do tempo radicalmente expurgada. Surge quando as associações se localizam firmemente e de modo pleno no tempo homogéneo, profano, quer se negue, ou não, inteiramente o tempo superior ou nele se admita ainda a existência de outras associações. Tal é o que acontece com a esfera pública, e nisto reside a sua natureza nova e (quase) sem precedentes.

Talvez eu possa agora prolongar esta discussão e tentar estabelecer o que *era* a esfera pública. Era um novo espaço metatópico em que os membros da sociedade podiam trocar ideias e chegar a uma mente comum. Enquanto tal, constituía um agente metatópico, mas que se concebia como existindo independentemente da constituição política da sociedade e inteiramente dentro do tempo profano.

¹⁶ Em *Imagined Communities*, Anderson vai buscar a Benjamin um termo para descrever o moderno tempo profano. Vê este tempo como um “tempo homogéneo, vazio”. A homogeneidade refere o aspecto por mim descrito, de que todos os acontecimentos se inserem agora no mesmo género de tempo. Mas a “vacuidade” do tempo leva-nos para outro problema: o modo como espaço e tempo acabam por se ver mais como “contentores” que coisas e acontecimentos enchem de forma contingente do que constituídos por aquilo que os enche. Este último passo insere-se na imaginação metafísica da física moderna, como podemos ver em Newton. Mas trata-se do passo para a homogeneidade, que é crucial para a secularização, tal como a concebo.

O passo para a vacuidade é parte da objectivação do tempo, que foi um elemento muito importante da visão do sujeito moderno da razão instrumental. Num certo sentido, o tempo foi “especializado”. Heidegger, na sua compreensão da temporalidade, moveu um ataque cerrado a toda esta concepção; ver em especial *Sein and Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1926), secção 2. Mas a distinção entre secularidade e objectivação do tempo permite-nos situar Heidegger no lado moderno da linha divisória. A temporalidade heideggeriana é também um modo do tempo secular.





Um espaço extraparlítico, secular, metatópico: eis o que era e é a esfera pública. A importância de compreender isto reside, em parte, no facto de que ela não era o único espaço assim, de que estava inscrita numa evolução que transformou toda a nossa compreensão do tempo e da sociedade, pelo que temos, inclusive, dificuldade em recordar aquilo que ela antes era.

