

Comunicação e deliberação democrática: algumas reflexões

João Carlos Correia
Universidade da Beira Interior

Índice

1	O regresso do Estado	4
2	As idealizações necessárias	5
3	A “realidade dos mass media”	7
4	Bibliografia	8

Resumo

A intenção desta análise é a de compreender, em Habermas, o fundamento comunicacional das instituições políticas. Nesse sentido, identifica-se o caminho do autor desde a emergência do espaço público até ao regresso às questões relacionadas com a organização do Estado de Direito. O último item pretende levantar a seguinte questão: qual o verdadeiro papel deixado aos meios de comunicação na dinamização da cidadania?

A proposta de Habermas relativa ao fundamento comunicacional da Ética e da Política já se encontrava nas suas reflexões sobre a opinião pública, explicitada em textos marcadamente políticos e de cariz fundamen-

mente sociológico de entre os quais o exemplo mais conhecido é *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1982). Aí, Habermas teorizava a existência de um espaço público informal onde a) todos os cidadãos dotados de razão podiam participar, desde que motivados pela força do melhor argumento; b) todos os temas eram susceptíveis de discussão.

Desde essa obra, Habermas seguiu uma deriva de natureza antropológica e filosófica centrada na pragmática da comunicação e na reconstrução das condições universais de compreensão mútua. A aproximação entre uma teoria da acção e a filosofia da linguagem abriu o caminho da relevância política e ética das interacções sociais no mundo da vida quotidiana. Qualquer pessoa que aja segundo uma atitude comunicativa deve, ao efectuar qualquer acto de fala, apresentar pretensões de validade que digam respeito a : a) à inteligibilidade da enunciação, de forma que tanto ela como o ouvinte possam compreender-se acerca do que dizem; b) à verdade acerca do estado de coisas no mundo objectivo; c) à sinceridade das locuções apresentadas que exprimem os sentimentos incluídos no mundo subjectivo, de tal forma que os ouvintes possam considerar o seu discurso credível; d) à adequação

às normas e valores permanentes de modo a que ouvinte e falante possam concordar mutuamente sobre uma base normativa reconhecida. O falante pretende ser reconhecido como inteligível, verdadeiro, sincero e possuidor de intenções normativas reconhecidas (cfr. Habermas, 2002: 12).

Os elementos essenciais da obra de Habermas passaram, assim, a insistir na força crítica da linguagem em torno da categoria do acordo como modelo de coordenação das interações sociais, e da racionalidade comunicacional enquanto modelo alternativo à racionalidade instrumental (cfr. Habermas, 1987:57-58). Um sujeito solitário concebido na filosofia da consciência apenas pode conduzir a uma relação instrumental com o mundo. A compreensão do papel da linguagem é a trave mestra de uma teoria que visa identificar uma racionalidade que mantenha o interesse emancipatório, pois o uso da linguagem com vista ao entendimento com outrem é, ao contrário do carácter secundário do uso instrumental, o modo original do seu uso.

A comunicação surge como fundamento das condições de possibilidade do agir justo o qual parece irremediavelmente correlacionado com o desenvolvimento crescente das capacidades comunicativas. Afirmam-se como elementos estruturantes desta teoria o carácter dialógico da razão, a consideração dos actores sociais como agentes capazes de emitirem pretensões de validade referentes aos diferentes mundos com que se relacionam, e o consenso racionalmente fundado, de natureza normativa e contrafactual, obtido através da troca dialógica de argumentos entre actantes que suspendem os seus interesses pessoais e estatuto social, como forma de

fundamentação da norma ética (cfr. Rehg in Habermas, 1996: xv).

O consenso ganha uma dimensão normativa e crítica, postulando como condições da sua realização e do seu próprio conteúdo a ausência de coerção, o estabelecimento de condições igualitárias para o debate e para a comunicação pública e o reconhecimento mútuo das pretensões de validade apresentadas pelos agentes sociais. O novo paradigma da racionalidade não é substantivo mas discursivo: tematiza não o conteúdo, mas a forma dos procedimentos argumentativos.

Toda esta argumentação decorre num pano de fundo antropológico onde se adopta a diferença entre acção estratégica e acção comunicativa, a partir da dualidade entre trabalho e interacção (cfr. Habermas, 1987: 144).

Neste registo, processa-se o afastamento de um fundamento histórico específico para a realidade da vida democrática em detrimento da afirmação trans-histórica de um mundo da vida, instância onde se encontrariam as alternativas ao dinheiro e ao poder enquanto *media* que asseguram a integração sistémica.

Ao omitir as componentes sociológicas, históricas e culturais que caracterizavam o seu trabalho anterior (1982), Habermas estilizou o agir comunicacional de uma forma idealista articulando-o cada vez mais com a própria evolução da espécie e da sociabilidade em geral. Antes, o projecto inacabado da modernidade era descrito como uma falência do universalismo burguês. Com a Teoria do Agir Comunicacional (1987) passa a ser relacionado com a obtenção de níveis individuais e colectivos superiores de competência comunicativa. Onde, dantes, a distorção dos padrões comunicacionais era localizada no passado histórico de indivíduos e co-

munidades, passa a ser vista como estando enraizada na incapacidade dos indivíduos e das comunidades para adquirirem condições que lhe permitam alcançar um novo estágio (cfr. Benhabib, 1994). No plano da pragmática, o discurso surge associado a um processo de suspensão de todos os constrangimentos, com exceção da força do melhor argumento. Ele oferece uma forma de comunicação que transcende as formas concretas de vida, pela qual as pressuposições de uma acção orientada para a comunicação são generalizadas, abstraídas e ampliadas, no sentido do seu alargamento a uma comunidade de comunicação incluída de todos os sujeitos dotados da capacidade da linguagem e da acção.

Transposto tal ponto de vista para a ética discursiva, uma norma de acção só tem validade se todos os possíveis afectados por ela chegarem a um acordo racionalmente motivado no sentido de que ela seja posta em prática. Nesse sentido, “somente podem pretender ter validade aquelas normas capazes de obter o assentimento acerca da validade por parte dessa norma de todos os indivíduos envolvidos como participantes do discurso prático”(Habermas, 1999-b: 16). O imperativo categórico é substituído por uma regra de universalização, “U”, isto é, uma regra de argumentação que se traduz no seguinte: uma norma ética é válida quando puderem ser aceites consensualmente, sem coacção, todas as consequências que advirão para os interesses concretos dos indivíduos que pautarem o seu interesse por ela. Este assentimento tem de pressupor a exclusão de toda a força que não seja aquela que resulte do melhor argumento, neutralizando-se qualquer motivo que não seja o da busca cooperativa da verdade e da adequação normativa.

Assim, “o consenso que se procura no plano discursivo depende, por um lado, do “sim” ou “não” insubstituíveis de cada indivíduo e, por outro, da superação da sua perspectiva egocêntrica. Qualquer anuência efectivamente obtida não pode ser, na verdade universal, se a liberdade individual ilimitada, que permite a tomada de posição em relação a pretensões de validade passíveis de crítica, não for uma realidade. Sem a empatia solidária que permite a cada indivíduo projectar-se nos outros não se poderá chegar a uma solução passível de anuência geral. O método de formação discursiva da vontade contempla a estreita relação entre ambos os aspectos – entre a autonomia dos indivíduos inalienáveis e a sua inserção em formas de vida partilhadas intersubjectivamente”(Habermas, 1999 – b: 22). Racionalidade significa uma forma de lidar com as pretensões intersubjectivas de validade de todo o género e manifesta-se nas práticas da deliberação, argumentação e crítica. O ponto de vista da generalidade dos modelos que enfatizam a discursividade implica uma capacidade da parte de todos os participantes para se colocarem no lugar de outros e entenderem a sua perspectiva. Esta pretensão, que está imbricada no próprio diálogo, pode ser muitas das vezes violada. Porém, é o padrão de aferição dos acordos que obtemos no mundo da vida. É nesse sentido que Habermas entende que nos nossos dias as razões últimas não têm qualquer poder de legitimação: “Só têm hoje um poder de legitimação as regras e pressupostos da comunicação que permitem distinguir uma unanimidade ou um acordo entre homens livres e iguais dum consenso extorquido ou contingente”(Habermas, s/d: 265).

Neste percurso, adivinhava-se que a reconstrução das condições universais de com-

preensão mútua tinham de migrar desde o plano antropológico e filosófico para o domínio do funcionamento das instituições do Estado de Direito.

1 O regresso do Estado

Habermas, mais recentemente (1996; 1999), transpôs de modo mais explícito as questões filosóficas e antropológicas que defendera na Teoria do Agir Comunicacional para o plano do funcionamento do Estado de Direito, procurando responder ao problema da legitimidade da lei e articulando-a com o modo de deliberação democrática. Procura, assim, pensar as modernas normas legais como tendo uma base racional que torna possível às pessoas aceitá-las como legítimas e merecedoras de obediência (cfr. Rehg, in Habermas 1996: xv). Tendo em conta a fragmentação de valores visível na sociedade contemporânea, a questão que se coloca é, mais uma vez, desta feita no plano da deliberação política, o das condições processuais de formação de um consenso a obter livremente e o alcance da maior igualdade participativa a propósito das regras de repartição dos bens sociais. Recorre-se a uma concepção de Estado de Direito em que se considere que os indivíduos possam racionalmente assentar na existência de constrangimentos de natureza legal, desde que a própria lei assegure a autonomia dos que estão a ela sujeitos. As leis que regulam a actividade institucional do Estado são, pelo menos parcialmente, legitimadas pelas práticas discursivas racionais dos seus destinatários e representantes, implicando mecanismos de formação de vontade e da opinião pública, que emergem do espaço público como instância autónoma de dinamização da sociedade civil. A lei é vista

como o mecanismo que autoriza e possibilita a transformação do poder comunicativo em poder administrativo, desde que integre o assentimento racional formado pelo debate livre nas instâncias de formação de opinião. Há assim uma tentativa para transferir uma concepção processualista da ética para a política democrática, reconhecendo que esta se encontra, por um lado, sujeita a mecanismos burocráticos de decisão que escapam ao controlo democrático mas, por outro, à força dos ideais democráticos de deliberação assumidos pelos destinatários como participantes comprometidos num exercício de cidadania. Este enfoque reflecte a preocupação dos cidadãos no processo democrático tenha um conteúdo racional, fazendo, por exemplo, com que o voto não se reduza a um simples agregação de preferências mas um processo de interacção reflexiva e de formação de opinião em que os cidadãos fiquem informados acerca dos melhores argumentos e dos interesses gerais (cfr. Rehg in Habermas, 1996: ix). Por outro lado, desde esta perspectiva, a esfera pública, entendida como uma rede de comunicação e de informação e de trocas de pontos de vista surge como uma esfera de identificação, detecção e tematização de problemas, cuja influência se deve continuar a reflectir no posterior tratamento das questões que, seguidamente, tem lugar no interior do sistema político (cfr. Habermas, 1996: 359). Ora, uma tal concepção relaciona de forma muito evidente a questão da justiça com as condições de comunicação política nas nossas sociedades. A existência da justiça política dependerá das condições oferecidas a cada um, enquanto cidadão, de defender os seus pontos de vista com consequências práticas quer sobre a opinião pública quer sobre

as normas de acção política (cfr. Ferry, 2002: 101).

A insistência numa teoria centrada na ideia de um consenso racional gerou a suspeita de uma idealização da política. O corolário deste percurso foi ou seria uma concepção formalista do Estado Constitucional onde o simples respeito pela norma encontrar-se-ia impotente para proceder à mobilização dos cidadãos.

2 As idealizações necessárias

Apesar de tudo, importa restringir este raciocínio. Contra as sucessivas críticas que fazem atribuir a Habermas a adopção de um ponto de vista idealista e carente de concretização, Ferry adopta uma curiosa defesa das idealizações necessárias, retomando o argumento segundo o qual sem assumir tais idealizações seria impossível a busca de um entendimento com alguém a propósito do que quer que fosse. Nesta medida, desenvolve a ideia engenhosa segundo a qual se é verdade que não existe comunicação ideal e transparente não é menos verdade que é possível existir um ideal de comunicação. Sem ideal de comunicação não existiria crítica e qualquer pretensão normativo morreria às mãos de um “excesso de realidade” (cfr. Ferry, 2002:30)

Uma versão “forte” das idealizações necessárias à intercompreensão suscitaria a ideia de uma comunidade ideal de comunicação imaginada como uma simples ideia reguladora que não corresponde a nada de real existente sobre a terra. Seríamos obrigados a tender para um ideal cuja realização significaria o fim da história (Wellmer apud Ferry, 2002: 32). Só no fim da história se realiza o

fim da diferença absoluta e a completa transparência comunicacional.

Porém, é possível defender um certo grau de idealização numa versão débil. Esta não implica a referência a uma comunidade ideal de comunicação nem a uma transparência absoluta mas antes a um nível de reconstrução das pressuposições pragmáticas do discurso e das condições universais de possível compreensão mútua. Com a rejeição simultânea do idealismo universalista e da hipostasiação do diferendo e da diferença, julga-se poder introduzir o pluralismo sem negar a possibilidade de compreensão entre os diversos contextualismos e os seus específicos jogos de linguagem.

Apesar dos numerosos mal entendidos, recriações e criticismos que acompanham Habermas também, na sua obra, se pode vislumbrar uma diferença em relação a uma concepção forte de universalismo metafísico subscrita por Apel em torno da sua comunidade ideal de fala. Habermas afirma que o seu discurso ético é aberto ao pluralismo de valores, requerendo acordo apenas acerca dos princípios que informam o próprio discurso. Ou seja, como não é mais possível sob o ponto de vista teórico defender a validade das razões últimas, são as condições formais de justificação que adquirem elas mesmas um poder de legitimação..

Vista deste modo, a questão da justiça política implica um certo cepticismo em relação às nossas capacidades de compreensão. Seguindo este raciocínio importa despir a ousada tentativa de compreender absolutamente o Outro. A compreensão absoluta pode traduzir-se numa obsessão panóptica, se tentarmos desvendar o outro de um modo de tal maneira escrutinador que violemos, de forma insuportável, a margem de

incomunicabilidade que qualquer identidade comporta. Mas a compreensão absoluta também pode traduzir-se num oposto simétrico à atitude que acabamos de descrever. Pode-se hipostasiar de tal forma a alteridade, que não lhe possamos tocar: nomeá-la já é trai-la e mistificá-la porque só a alteridade se pode nomear a si própria. Evitar o primeiro caminho, uma vez rejeitado o segundo que conduz à intradutibilidade e à hipostasiação absoluta da diferença, implica duas possibilidades: a primeira consiste em rejeitar a fundamentação última da razão, negando à filosofia a possibilidade de um acesso privilegiado à verdade. Reconhece-se-lhe a capacidade de ajudar a esclarecer o sentido implícito às práticas quotidianas, permitindo ajudar a detectar a racionalidade impalpável que habita essa prática. Porém, nega-se-lhe o monopólio desta tarefa já que as suas reconstruções nesta matéria, mais do que serem objecto de uma apreciação praticada por uma comunidade de sábios se jogam sobretudo numa hermenêutica quotidiana implícita à vivência comunitária.

Num segundo momento, avalia-se a responsabilidade recíproca que está implícita ao agir comunicacional não como pertencendo à ordem da modalidade cognitiva empírica mas à ordem da convenção. A responsabilidade recíproca já não é imputada como uma categoria ontológica. Antes é reconhecida como uma convenção semelhante à presunção de inocência que acompanha os arguidos até prova em contrário. O agente social, tal como o arguido não é necessariamente inocente, não é necessariamente responsável; mas tal como arguido é presumido como inocente, o agente social é presumido como responsável. Com este acordo já não é necessário falar de um conhecimento absoluto e

geral mas antes de um reconhecimento: ambos falam do mesmo tema e ambos são reconhecidos reciprocamente como interlocutores que argumentam com o recurso a razões válidas. A compreensão já não implica a apreensão psíquica dos motivos profundos do motivos interlocutor (a sua boa ou má fé, os interesses estratégicos que acompanham as suas pretensões) mas apenas a consideração da força ilocutória dos seus argumentos (cfr. Ferry, 2002: 39-45). As pressuposições pragmáticas de comunicação no seio do mundo da vida deixam de poder ser consideradas idealizações fortes que assumem a carga metafísica de ideias reguladoras como sejam o conhecimento absoluto, a perfeição moral ou a absoluta transparência comunicacional.

Com estas duas aproximações torna-se razoavelmente claro que não podemos *querer compreender absolutamente*, mas sim *compreender o melhor possível*. Seguindo esta via – a de um universalismo mitigado que se não fascina pela verdade absoluta nem se confina a um contexto hipostasiado – é possível continuar a defender a existência de um projecto comunicacional para além da diferença absoluta e do universalismo nivelador. Neste sentido, a aplicação à democracia – como regime que fundamenta na comunicação bem sucedida a possibilidade da justiça política – passa a conter um elemento ideal – a abertura a toda a diferença legítima – e um elemento formal: a legitimidade é o respeito pelas regras deste jogo em que se presume como uma condição *a priori* o cumprimento de normas processuais que traduzem a aceitação de um compromisso intersubjectivamente assumido sobre o modo como o debate deve estar organizado.

3 A “realidade dos mass media”

O problema deste difícil equilíbrio entre a realidade e a idealização torna-se mais evidente nos *mass media*. Para que a democracia não seja um mero regime processualista de escolha de elites é necessário garantir a circulação de comunicação e de informação vinculada às estruturas comunicativas do mundo da vida e traduzindo as pretensões de validade que permitem a formação de uma opinião pública racional. A justiça depende de uma liberdade de comunicação que se traduz na possibilidade de inscrever um tema de discussão na ordem do dia da agenda pública.

Têm sido invocados vários motivos para suspeitar dessa possibilidade da parte dos media, se atendermos, de forma absolutamente “ortodoxa” e seguidista os pressupostos de Habermas.

1. Os meios de comunicação tradicional e mesmo os novos meios foram incubados – nas suas formas actuais e conhecidas - em ambientes sistémicos onde os *media* reguladores predominantes são o poder e o dinheiro.

2. Os meios de comunicação social pela sua natureza industrial motivada por uma racionalidade económica afastam-se da vocação intercompreensiva do mundo da vida. Este afastamento traduz-se nalguns aspectos facilmente reconhecíveis: a) a abertura ao mundo da vida implica o reconhecimento da memória. Os *media* actuais vivem na ânsia da instantaneidade; b) o mundo da vida implica a reflexividade e a distância. Os *media* apelam cada vez mais à “participação” e ao envolvimento emocional de um modo que implica a generalização do espectáculo; c) é difícil sustentar que o uso estratégico da lin-

guagem nos meios de comunicação de massa seja completamente secundário.

3. Em terceiro lugar, a função de agendamento está largamente confiscada pelos políticos e pelos jornalistas dos grandes meios de comunicação social. “A opinião pública forma-se em larga medida no interior dos limites de uma selecção prévia dos temas de atenção pública” (Ferry, 2002:102). De acordo com este raciocínio faz sentido falar dos mecanismos censurantes que se exercem não sobre a comunicação mas com origem na própria comunicação (cfr. Rodrigues, 1985) admitindo a existência de um problema novo: o da liberdade frente à autonomização do poder mediático.

4. Apesar destes reparos é-nos difícil reconhecer, todavia, o aprisionamento da indústria cultural numa mesmidade absoluta. A insistência habermasiana nas condições nas condições de realização da intercompreensão é compreensível sob o ponto de vista quer da intenção normativa quer do ponto de vista da construção de um modelo realista de justiça política. Porém, a omissão do diferendo em detrimento do consenso acarreta uma consequência: as idealizações necessárias retêm uma força ontológica e cognitiva que parece persistir ainda que à revelia da intenção do autor. Ora os meios de comunicação social, mesmo nas actuais condições de ausência de regulação, transportam consigo uma pluralidade de visões do mundo, cujo potencial gerador e improbabilidade e de incerteza não pode ser minimizado. As condições sociológicas de vivência da modernidade tardia possibilitam –sem trair a defesa de um universalismo moderno - o diferendo como contraponto dialéctico de um consenso necessário mas que corre, muitas vezes, o risco de se identificar com uma certa

exaltação do “bom senso democrático”. Esta revitalização do diferendo abre a oportunidade para intuir a pluralidade de racionalidades que se cruzam no seio da indústria mediática. A revitalização desta figura subvalorizada no agir comunicacional pode finalmente implicar a formação de uma opinião pública que tenha em conta as diversas instâncias críticas de legitimação das acções e enunciados produzidos pelos diferentes poderes, no decurso da intervenção cada vez mais diversificada dos movimentos sociais no interior de sociedades que se caracterizam pela pluralidade de valores e visões da vida. Apesar das suas insuportáveis condições o processo de fragmentação cultural dos quais os *media* são parcialmente responsáveis pode ser visto, sobretudo, como um ponto de partida para uma nova reflexão crítica aberta à pluralidade. Recorrendo aos ensinamentos de Gramsci (1977) podemos proceder a uma reanálise da dimensão comunicacional da luta política, tendo como arena a sociedade civil. Juntamente com Walter Benjamin (1987), podemos rever de forma crítica as consequências que os *media* transportam em termos de transformação das condições sociais de visibilidade. Assim, o pluralismo cultural induzido, de forma contraditória e ambígua, pelos *media* pode gerar a oportunidade para criar e pensar novos direitos que se traduzam numa relação mais directa com a vida quotidiana, que se traduzam em formas novas de cidadania.

A luta por contextos de comunicação livres de estrangimento continua a ser a única chave para uma articulação democrática entre o consenso – igualitário e universalista – e o diferendo, identitário e fragmentário. Nesse sentido, é possível pensar com Habermas contra Habermas desde que o con-

senso não signifique a obliteração do seu correlato – o diferendo – e desde que as condições universais de compreensão mútua sejam entendidas não apenas como uma pressuposição da sociabilidade, mas como uma pressuposição pela qual vale a pena defender uma *praxis* concreta no sentido da sua revitalização: ou seja algo pelo qual se tem de lutar quotidianamente.

4 Bibliografia

- Benhabib, Seyla (1994), “Modernity and the aporias of critical theory” in Bernstein, Jay, ed., (1994), *The Frankfurt School*, Vol. I. London, Routledge, 1994.
- Benjamin, Walter (1987), “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica” in Benjamin, Walter (1987), *Obras Escolhidas: magia e técnica, arte e política*, São Paulo, Brasiliense.
- Ferry, Jean-Marc (2000), *Filosofia da comunicação*, Lisboa, Fenda, 2000 (Orig: Philosophie de la communication, 1994).
- Gramsci, António (1977), *Quarderni del carcere*, Vol. III, Torimo, Einaudi.
- Habermas, Jürgen (1982), *Mudança estrutural da esfera pública*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. (Orig: Strukturwandel der Öffentlichkeit, 1962).
- Habermas, Jürgen (1987), *Ciência e técnica como “ideologia”*, Lisboa, Edições 70. (Orig: Technik und vissenchaft als ideologie, 1968).
- Habermas, Jürgen (1987), *Théorie de l’agir communicationnel*, 2 vols., Paris,

Fayard. (Orig: Theorie des kommunikativen handelns, 1982-3).

Habermas, Jürgen(1999), *Direito e Moral*, Lisboa, Piaget, 1999 (Orig: Recht und Moral, 1986).

Habermas, Jürgen, 1999-b) *Comentários à ética do discurso*, Lisboa, Piaget,. (Orig: Erläuterungen zur Diskursethik, 1991).

Habermas, Jürgen (1996), *Between facts and norms*, Cambridge, MIT Press, 1996 (Orig: Faktizität und Feltung. Beitragë zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstass, 1992).

Habermas, Jünger (2002), *Racionalidade e comunicação*, Lisboa, Edições 70 (Orig: On the Pragmatics of Communication, 1996).

Rehg, William, “Translator’s Introduction” in Habermas, Jürgen (1996), *Between facts and norms*, Cambridge, MIT Press, 1996 (Orig: Faktizität und Feltung. Beitragë zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstass, 1992).

Rodrigues, Adriano Duarte (1985), “Figuras das máquinas censurantes modernas” in *Revista de Comunicação e Linguagens* nº 1, As Máquinas censurantes modernas, Porto, Afrontamento.