

DISCUSSÕES SOBRE PRÁTICAS DEMOCRÁTICAS, INCLUSÃO E GLOBALIZAÇÃO ANTIHEGEMÔNICA

Jorge Atilio Silva Iulianell*

RESUMO: O debate político sobre inclusão social possui muitos aspectos. Dentre eles destacamos a questão da inclusão de segmentos historicamente excluídos. Há outras questões que se impõem, desde outras latitudes, como o cuidado com as migrações. Em ambos os casos um discurso procedimental pode favorecer, assim nos parece, à radicalização da democracia. Tal é o caso do discurso habermasiano.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas, democracia, alteromundismo, políticas de inclusão, direitos humanos

ABSTRACT: The political debate on social inclusion has many aspects. Among them we remark the issue of inclusion of historically excluded segments. There are other issues that are needed from other latitudes, such as care of the migration. In both cases a procedural Discourse can improve the radicalization of democracy. Such is the case of Habermasian Discourse.

KEYWORDS: Habermas, democracy ,anti-globalization, policies of inclusion, human rights

* Professor do PPG-Fil da UGF-RJ, assessor de KOINONIA - Presença Ecumênica e Serviço.

INTRODUÇÃO

O discurso democrático tem muitas possibilidades. No campo do pensamento liberal contemporâneo propostas como as de Rawls , Dworkin e Nozick valorizando a noção de titularidade de direitos (entitlement) e de justiça distributiva, desde um ponto de vista procedimental, aplicam uma perspectiva participativa e igualitária à disputa de poder nas sociedades contemporâneas. O campo democrático é identificado com a perspectiva das relações que os indivíduos estabelecem, a partir de alguma igualdade fundamental, e em processos de produção e reprodução social da igualdade. Em algumas interpretações esta estratégia teórica é observada como improcedente, ou mesmo inadequada, a um real processo de superação de desigualdades estabelecidas sociohistoricamente. Conquanto tais propostas estariam reféns de uma armadilha teórico-prática. A armadilha consistiria em supor como necessária uma atitude kantiana, ou quase-kantiana, de assunção do imperativo categórico, ou um seu substituto, que equivalesse a uma atitude individual fundamental: aquela atemporal e neutra, suposta pelo formalismo kantiano e suas equivalentes propostas contemporâneas (Ver, p.ex. Dias: 2009).

Nossa análise, contudo, não acredita que toda proposta caudatária da herança kantiana caia na mesma armadilha. Para Jürgen Habermas o processo de discussão pública com vistas a um melhor posicionamento diante dos dilemas da sociedade contemporânea se dá por meio de processos comunicacionais, intersubjetivos, e não a partir de uma constituição monológica dos indivíduos – esta ficção sociológica dos indivíduos, que seriam constituídos para além da interdependência dos atores sociais. Temos em Habermas uma proposta interpretativa que permite, ao menos, três avanços em relação à noções como as que Rawls estabelece em teoria da justiça, ou em revisitando a razão pública: i. intersubjetivamente são pleiteados direitos, como concidadãos, no limite, em uma situação cosmopolita; ii. Os direitos são validados na medida em que incluem os outros; iii. A inclusão diz respeito a valores universais validados em contextos particulares.

Por isso, a estratégia discursiva que elegemos é a seguinte. Primeiramente, apresentaremos algumas argumentações habermasianas sobre a questão da inclusão, como elemento para a garantia e promoção de direitos em sociedades que visam a democracia (radical). Em segundo lugar, apresentaremos alguns questionamentos possíveis a essas abordagens habermasianas, sem nos determos nas soluções.

Finalmente, indicaremos como as argumentações habermasianas poderiam ser tomadas como favoráveis à radicalização da democracia.

Em que sentido a perspectiva habermasiana sobre a inclusão é herdeira de certa revisão crítica da tradição kantiana? Habermas indica no prefácio (2002, 7) que articula um discurso moral baseado no respeito mútuo, numa responsabilidade solidária por todos e cada um. Há um sentido universalista dessa perspectiva moral. Habermas é herdeiro de Kant, numa certa medida, tendo em vista que afirma o caráter universal do agir moral desde a perspectiva do agente moral, e toma isso no sentido da afirmação de Kant sobre a autoconsciência do dever moral (Cf. Redondo: 1991, pp. 39-40) – nisto consiste o princípio U da ação moral. Porém, na medida em que Habermas assume a necessidade ética da comunidade moral, como espaço de decisão e ação intersubjetiva, se afasta da perspectiva kantiana, aproximando-se e, ao mesmo tempo, afastando-se de Hegel – este é com efeito o princípio D da ação moral.²

INCLUIR A OUTRA E O OUTRO EM CONTEXTOS DE EXCLUSÃO SOCIAL

Habermas aborda especificamente o tema da inclusão em *Die Einbeziehung des Anderen* (1996/2002). Há, ao menos, duas questões interessantes para uma perspectiva filosófica da democracia e dos processos de libertação a partir das reflexões de Habermas: haverá condições para uma soberania inclusiva e democrática nas sociedades do capitalismo avançado? Haverá condições para a inclusão social em sociedades que sustentam historicamente padrões de exclusão? Ambas as questões estão na função das políticas e dos direitos de reconhecimento. Nancy Fraser (In Souza: 2001, 245-283) havia identificado que os dilemas da democracia contemporânea estão na articulação entre os direitos distributivos e os direitos de reconhecimento, os primeiros propriamente socioeconômicos e os últimos socioculturais. Habermas oferece aqui algumas contribuições para uma teoria democrática do reconhecimento.

O passo kantiano fundamental de Habermas é a consideração de serem as pretensões morais também linguisticamente erigidas. Nesta medida, elas têm um caráter de incondicionalidade. A perspectiva kantiana permite uma noção do agir moral como inerente à liberdade do agente moral. Porém, nas sociedades pós-tradicionais em que vivemos passa a ser necessário que vivenciemos jogos de linguagem em busca das

² Poderíamos afirmar que este namoro intrigante de Habermas e Kant é um continuum. Desde *Eul* (1973), no qual afirma que o interesse prático da razão se afirma como interesse emancipatório do conhecimento da espécie que se reproduz pelo trabalho e pela interação. (Cf. Durão: 1996, 147).

normas morais que sejam efetiváveis para nós em nossas comunidades – trata-se de observar a perspectiva do participante em primeira pessoa. Trata-se de considerarmos membros de uma comunidade moral, na qual erguemos pretensões normativas, por meio da linguagem (de atos de fala, atos ilocucionários). Nesta medida, elas são pretensões à generalidade (Cf. Habermas, 2002, 35-36).

Habermas dá um passo na direção do papel moral do autoconhecimento. São as regras dos jogos de linguagem que condicionam as regras do discurso prático e sua incondicionalidade, generalidade. Ele faz uma diferenciação, hegeliana, das perspectivas éticas e morais. Indica as exigências distintas destes dois campos – porém, não é nosso interesse neste ensaio nos debruçar sobre tal distinção e suas conseqüências. Na verdade, este passo já havia sido dado em *Moralbewusstsein* (1989, esp. 204-215), naquela ocasião se avaliava a necessidade de uma perspectiva empírica do agir moral para compreender como a interação poderia ser orientada com vistas à correção e à justiça, e ambas, a perspectiva moral e a ética, se arraigariam na necessidade de fundamentação de princípios universais, que não podem ser tomadas naturalmente. Neste caso se argumenta que nossas identidades repousam sobre o tecido das relações sociais e de nossa biografia, elas erigem valores e exigem fundamentações para nossas decisões morais (e políticas). Deixemos de lado a relação com os valores. Exigir fundamentação significa aqui exigir argumentações razoáveis, criticáveis e públicas. Então, isso nos levaria à exigência da justiça compreendida como processos de universalização de condutas. Segundo Habermas, tais questões morais não emergem de per se, senão em função da necessidade de obter orientações para a ação. Há um elemento de superação do formalismo kantiano pela *Ética do Discurso*, como proposta por Habermas, segundo a autora. A ética kantiana, mesmo em sua versão contemporânea, abstrai de todos os desejos e necessidades que afastariam os indivíduos do dever. Habermas, em contrapartida, os assume como constituinte da natureza interna do Eu.

Esta *Ética do Discurso* ascética quer, por um lado, evitar o relativismo e o ceticismo ético. Por outro lado, pretende propor uma reformulação do imperativo categórico kantiano, considerado a partir da intersubjetividade. A autonomia, para Habermas, não é mais considerada como uma conquista ética do indivíduo isolado, mas está subordinada às relações de solidariedade responsável. Parece que Habermas opera

uma generalização do sujeito ético, porque, segundo ela, isto impediria levar às últimas conseqüências éticas a interação entre dois falantes específicos, dois indivíduos.

Note-se aqui uma questão simultaneamente sociológica e filosófica, o velho dilema entre indivíduo e sociedade, o qual não temos interesse em discutir. É oportuno, todavia, defender a solução de Habermas em dois aspectos. Primeiro, a concretude do sujeito colocaria em cheque uma dimensão fundamental da ética kantiana reconstruída por Habermas: a formalidade da Ética. Se o ato ético vale, é universalmente que o faz. Por isto, a concretude dos sujeitos falantes é, nesta medida, desprezada. Porém, atos éticos são comunicativos, ou seja, dependem do meio da linguagem. Apenas atores comunicativos podem agir eticamente, e estes o fazem no quadro do mundo da vida cotidiano (considerados em determinado aspecto de sua concretude).

Novamente, o tema da participação política aparece. Se as ações éticas são comunicativas, de certa forma a normatividade ética é política. Ela interfere nas decisões públicas e coletivas da sociedade. Desta maneira, as discussões éticas são parte do aprofundamento do Estado Democrático e de Direito. Questões referentes à bioética, à ecologia, à lisura da administração pública, todas elas recebem uma nova arejada por meio de uma Ética do Discurso. A Ética do Discurso permite compreender a relação entre Justiça e Política, entre Ética e Justiça. Neste sentido, parece que a formalidade não reduz, mas expande o universo da discussão ética, que não perde em concretude, e ganha em abrangência

Será? Jean L. Cohen apresenta um questionamento que não pode ser deslindado sem mais. Ela afirma que existem desafios às identidades e papéis consignados às mulheres nos debates sobre o aborto. Há um discurso proveniente do novo papel da mulher, como indivíduo, independente de uma família (comunidade de destino), por meio da autoafirmação. Isto a colocaria numa situação política diferente. Neste caso a mulher aparece como autônoma e afirmada na condição de gênero. E isso implica que discussões sobre o aborto, por exemplo, considerando também este ator político, mulher solteira, não em termos inclusivos dos movimentos sociais burgueses emancipatórios. Esta seria uma perspectiva que emerge a partir do movimento feminista. (Meehan: 1995, 80).

Parece que uma resposta à la Habermas está descrita em *Einbeziehung*, na apreciação crítica do pensamento de Rawls, em especial quando aborda a relação dialética entre autonomia privada e pública. Ele argumenta que ambas estão articuladas na liberdade do sujeito político, do cidadão, que por sua vez repousam no direito

positivo – que exige essa liberdade do cidadão. Não obstante um viés de positivismo político nesta abordagem há aqui uma consideração sobre a necessidade de uma atitude generalizadora que, de forma inclusiva, admita os limites da autonomia privada diante da autonomia pública. Dito de outra maneira, na perspectiva de Habermas o direito é público e deve ser debatido coletivamente, respeitando o princípio do Discurso (D), a busca pelo melhor argumento que propicie o entendimento mútuo. Ou seja, nenhum valor pode exigir a condição pública de justiça, exceto sob a condição de ser aceito publicamente como a melhor orientação normativa a ser adotada.

Esta argumentação será retomada, em outros termos, em Zukunft (2004), na discussão sobre os direitos daqueles que têm uma visão religiosa. A religião tem valores e oferece uma linguagem significativa para os debates públicos. Entretanto, a esfera pública moderna demanda da religião fundamentações para suas proposições que não exige de outros atores da sociedade civil. Para os debates públicos sobre direitos ou dilemas éticos na sociedade é, por conseguinte, injusta a assimetria com que uma leitura secularizante sobrecarrega as religiões, seria suficiente, com vista a construção de consensos, que a visão religiosa estivesse aberta ao ponto de vista de uma concepção política razoável – este posicionamento, a partir da ética do discurso, permite avaliar com maior ponderação o papel da religião no enfrentamento de dilemas coletivos. Então numa sociedade complexa, os direitos dos cidadãos devem ser preservados, como participantes e construtores da soberania popular.

E aqui está o desafio de uma política de reconhecimento, a partir desta concepção habermasiana. Não é possível que coexista igualdade de direitos de diferentes comunidades e formas de vida com o comprometimento da coesão social, ou seja, por meio da fragmentação da sociedade. Há que se libertar a cultura política geral da hegemonia de determinada forma de vida. As noções de cidadania e de nação devem estar articuladas numa common political language, a qual permita que todos participem igualmente na competição por recursos e proteção para os grupos e para os indivíduos. A inclusão é um elemento da construção da cidadania num Estado democrático de direito. Porém, não pode haver inclusão ao custo da desagregação da nação se o que estiver em jogo for a construção de direitos de reconhecimento numa dada sociedade (estatal).

A VALIDAÇÃO DOS DIREITOS POR MEIO DA INCLUSÃO

As perspectivas de Nancy Frazer, Iris Young e Maria Clara Dias indicam que uma perspectiva filosófica procedimentalista, como a de Habermas, pode ser caudatária, pela generalidade discursiva, das velhas tramas da exclusão. Minimamente, podem não cooperar para uma visão anti-hegemônica, tal qual a Globalização (ou Mundialização) pretende conduzir nossos destinos. O objetivo desta seção é partilhar algumas leituras críticas e alternativas à visão exposta acima, sem nos determos em considerar as estratégias discursivas possíveis para solucionar possíveis dilemas, ou mesmo controvérsias e contradições existentes entre a visão de Habermas e essas outras leituras. Por isso mesmo, trazemos a lume apenas uma apreciação esquemática de tais reflexões.

Nancy Fraser indica que há diferentes perspectivas de inclusão com diferentes resultados políticos. Ela parte de uma noção básica de injustiça, que se configura em desigualdade socioeconômica e subordinação cultural. Especialmente, no segundo caso, teríamos o que caracterizaria uma injustiça de reconhecimento. Na prática, na vida cotidiana, estas injustiças, analiticamente distintas, aparecem imiscuídas uma na outra. Não raramente essa injustiça distributiva, injustiça de classe, tem maior efeito se identificamos como ela se aplica a mulheres, gays e lésbicas, por exemplo, ou ainda, aos negros. Ela argumenta que raça também estrutura acesso a mercados, bens e serviços. Raça é, também, um modo ambivalente de coletividade. “Gênero e raça, em suma, são modos dilemáticos de coletividades. Ao contrário, classe social, que ocupa uma das pontas do espectro conceitual, e ao contrário de sexualidade que ocupa outro gênero e raça são ambivalentes, implicados simultaneamente na política de redistribuição e na política de reconhecimento” (In Souza, 2001, 264-5).

E assim ela constrói uma matriz para analisar as relações entre distribuição e reconhecimento no que tange às políticas de afirmação e transformação:

FIGURA 1

AFIRMAÇÃO	TRANSFORMAÇÃO
Redistribuição O Estado do Bem Estar liberal; Realocações superficiais de bens	Socialismo Reestruturação profunda das relações de produção; elimina diferenciações entre

existentes; apóia diferenciação entre grupos; pode gerar ou não reconhecimento	grupos; pode ajudar a curar algumas formas de não-reconhecimento
Reconhecimento Multiculturalismo dominante; Realocações superficiais de respeito de identidades de grupos; apóia diferenciação entre grupos	Desconstrução Reestruturação profunda das relações de reconhecimento; desestabiliza diferenciações entre grupos

Fonte: Fraser in Souza, 2001, 273

A matriz é usada para analisar os impactos em políticas de reconhecimento de gênero e raça. Chega-se à conclusão de que as políticas de redistribuição e reconhecimento do Estado do Bem Estar, de cunho liberal, são compatíveis e promovem reconhecimento das diferenças, porém ao custo de manter a desigualdade social, e não promover superação da lógica hegemônica de reconhecimento (subalternidade cultural). Parece, pois, na perspectiva de Fraser, que as políticas de reconhecimento do socialismo e da desconstrução seriam mais compatíveis a uma perspectiva que promovesse maior igualdade nos campos econômicos e culturais, não sem problemas a serem resolvidos.

A perspectiva de Iris Young (In Souza, 2001, 365-386) é distinta. A discussão que ela propõe é sobre os limites da democracia deliberativa. Segundo ela, tal proposta política repousa sobre um conceito de Discurso que é próprio da sociedade machista ocidental. Assim, os falantes sobre os quais repousam as práticas políticas são homens do mundo desenvolvido do Norte. Ela contrapõe, então, um modelo de democracia comunicativa. Nela a saudação e a narração devem ser exemplos de práticas discursivas distintas da argumentação racional, e tão aceitáveis quanto aquela na condução de consensos e reconhecimento de diferenças. Por conseguinte, a democracia comunicativa seria mais inclusiva que a democracia deliberativa conquanto admita a pluralidade das formas do discurso.

A proposta de Maria Clara Dias (2009) é a de indicar a necessidade uma perspectiva substancialista ao invés da perspectiva procedimentalista na condução de políticas de reconhecimento. Ela indica que o procedimentalismo persegue a neutralidade e uma fundamentação última para o princípio do igual respeito. Abandonando-se o primeiro, entretanto, o segundo pode ser identificado apenas como

parte de uma concepção minimalista do bem. A igualdade de respeito e consideração seria apenas um elemento da boa vida, ou ainda, de um *modus vivendi* harmonioso. E em que isso consistiria? Ou em ter maior bem-estar por maior igualdade distributiva, ou ter maior igualdade distributiva simplesmente. Não poderia se tratar de uma igualdade a partir da consciência da relevância da distribuição, posto que isso pudesse ter por conseqüência a igualdade a partir de parâmetros injustos, como os do nazifascismo. Ora, isso possibilita uma consideração da igualdade a partir do sujeito – sem cair nas armadilhas do subjetivismo, e considerar que a igualdade de reconhecimento é um elemento fundamental para as relações sociohistóricas a partir da afirmação da autoestima dos indivíduos e grupos, em especial a partir de considerações de gênero e etnia. Estas três abordagens indicam uma recorrência ao tema da especificidade dos agentes morais e políticos. Há necessidade de ampliar o conceito de democracia sob a consideração da realidade multicultural de nossas sociedades complexas, e de nossa mundialização. É, portanto um ingrediente fundamental de nossa receita política. Outro elemento comum às três abordagens é uma crítica à concepção liberal pura e simples. Ao que parece o limite da concepção liberal é não permitir avançar numa articulação entre os direitos distributivos e os direitos de reconhecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A contradição fundamental entre capital e trabalho é subsumida na condução autoritária da economia política. O trabalho não tem os meios para o controle do sociometabolismo do capital. O capital controla esse sociometabolismo de tal modo que assegura sua reprodução expropriadora. Na avaliação de Istvan Mészáros, o que ocorre é um processo no qual o capital mais forte subordina os outros. Essa é uma relação incontestável. Não é possível, nessas circunstâncias, imaginar-se conciliação – ou reconciliação. Para ele, um consenso que pusesse fim a esse tormento é um absurdo idealista. É esta uma força imensa, porém não eterna. A reprodução social do capital implica o controle capitalista do sociometabolismo. A questão do sociometabolismo antecede, pois, o modo capitalista de produção. Será possível outro controle social do sociometabolismo?

As setorialidades do trabalho, do capital e do Estado foram tratadas pelo movimento operário e pelo movimento socialista como partes capazes de resolver per se o antagonismo fundamental capital-trabalho. Ao se deixar de lado as pluralidades das

setorialidades e a força integradora desse tríptico poder – capital, trabalho, Estado – não foi vislumbrado nenhum processo possível de superação de tal antagonismo. O sociometabolismo do capital sobredetermina economicamente e politicamente, porque legitima os processos formais que impedem uma contestação substantiva. Quer a “mão invisível”, quer as funções legais e políticas do Estado, estão a serviço da reprodução deste sociometabolismo.

Esse é um campo de jogo de cartas marcadas, as regras apenas legitimam a vitória pré-estabelecida. Até mesmo nas sociedades do, assim chamado, socialismo realmente existente, esse sociometabolismo do capital se reproduziu, porque apenas se substituiu a “mão invisível” pela implacável visibilidade do Estado planejador. Haveria, então, a possibilidade de outro tipo de controle sociometabólico? Mészáros indica que sim. Esse controle seria socialista. Ele apenas poderia ocorrer na medida em que as pessoas tivessem condições de decidirem politicamente. Essa alternativa precisa ser construída no campo da política, da economia, da cultura, das relações sociais – e não confinada à política.

Para Mészáros, há quatro indícios da viabilidade dessa alternativa. Primeiramente, as contradições se agravam de tal modo que supor a manutenção delas é absurdo. Conforme ele, a Mundialização do capital mostra o limite da capacidade de controle do capital. Em segundo lugar, a assimetria entre trabalho e capital é historicamente realizada e pode, por isso, ser transformada – nada que é histórico é permanente. Em terceiro lugar, há a necessidade histórica de encontrar meios para expressar os interesses dos produtores associados. Isso coloca na agenda atual um controle alternativo do sociometabolismo. Finalmente, há a necessidade de equalização social, como uma questão substantiva, em oposição à atual desigualdade hierárquica. Isso viabilizaria uma ordem socialista, planejável e racional, de controle do sociometabolismo.

O ponto que desejamos destacar é o dessa inflexão entre liberdade – como argumentada por Amartya Sen – e a possibilidade de construção de uma alternativa ao controle do sociometabolismo do capital – como argumentado por Mészáros. O que está indicado é que as relações capitalistas de produção implicam numa subordinação das pessoas a uma lógica inescapável. Como analisamos acima, a gramática do capital implica em exploração e alienação. O que Habermas apontava, então, era a necessidade de notar-se como as sociedades complexas criaram novas relações de produção – para

as quais permanecem os constritores da exploração e alienação e agregam-se os da monetarização e da administração. Habermas propõe que, conquanto essa realidade das relações sociais, construída discursivamente, seja assim, há potenciais emancipadores inseridos na capacidade interativa da comunicação mediada linguisticamente. Então, a capacidade de interação comunicativa é uma possibilidade para radicalizar a democracia.

No capitalismo tardio, sob a organização do Estado de Bem Estar Social, aquele conflito acima tende a uma neutralização do papel geral do cidadão. O direito de cidadania, pelo efeito colateral dos processos de monetarização do sistema administrativo, é levado a uma mudança. Os indivíduos perdem o papel de cidadão, pela ação das burocracias estatais, e assumem o papel de clientes – correlato aquele, estabelecido pelo Mercado, de consumidor. Nesse sentido, é do solo do mundo da vida (no qual os meios do poder e do dinheiro não estão arraigados) que brota a resistência a esse processo de colonização. O mundo da vida é inquestionável para os sujeitos que interagem, ele é sempre o pano de fundo sobre o qual se constroem as ações comunicativas (Habermas: 1987 p.70).

A teoria da ação comunicativa concebe o mundo da vida como uma esfera na qual processos de reificação não aparecem como meros reflexos, mas no qual os potenciais ambivalentes da cultura de massa e dos meios de comunicação de massa, mostram as esferas privada e pública à luz de um mundo da vida racionalizado, no qual os imperativos sistêmicos aparecem de modo independente. Nas sociedades do Estado de Bem Estar Social, ainda que os conflitos de classe tenham sido pacificados, os potenciais de protesto não esmoreceram. Apenas emergem de outros conflitos. Principalmente, conflitos que emergem dos domínios da reprodução cultural, integração social e socialização. Muitos são protestos extraparlamentares. São problemas que tem que ver menos com questões de distribuição de riqueza, e mais com a “gramática de formas de vida”. Os novos problemas são carregados de questões referentes à “qualidade de vida, igualdade de direitos, auto-realização individual, participação e direitos humanos” (Habermas: 1987, p. 392). Isso não significa a desaparecimento dos problemas referentes à distribuição, os dois são constantes da atual agenda política.

Como se pode inferir do parágrafo anterior, nesse novo espectro dos movimentos de protesto se diferenciam grupos emancipatórios (movimento feminista) e grupos de resistência (movimento ecológico). Ambos não têm por parâmetro a questão da distribuição da riqueza – como os movimentos sociais que deram origem ao Estado

de Bem-Estar Social. Porém, se dirigem ao modelo de crescimento que as sociedades elegeram. São protestos que se erguem na relação entre sistema e mundo da vida. São movimentos que não são regidos pelos meios do poder e do dinheiro, e que se contrapõem aos subsistemas do poder e da economia. Eles são regidos pelo meio da solidariedade, que regula as formas de interação social.

Há dois elementos muito importantes nessas reflexões de Habermas para pensarmos as instituições democráticas. O primeiro diz respeito ao acento sobre o papel do Estado. O Estado é regulador do Mercado e está aberto a sofrer contenções advindas do potencial de protestos da sociedade. Essa função do Estado é própria da democracia de massa. O Estado, na democracia de massa, se estabelece em relação à cidadania, e vice-versa. A cidadania se afirma como portadora de direitos, que o Estado assegura. O Estado é uma instância de garantia dos direitos humanos. Por outro lado, como o Estado é influenciado pelo Mercado, o papel de cidadão é dissolvido no de cliente dos serviços prestados pelo Estado (saúde, previdência, educação).

Em segundo lugar, para que a democracia de massa possa se estabelecer enfrentando o paradoxo fundamental (cidadania X Mercado), atualmente mais que a disputa devida ao tema da distribuição de riqueza, emergem questões de um fundo cultural, que tem que ver com a capacidade de interferência social no modelo de crescimento. Nesse processo cumpre papel fundamental as estruturas do mundo da vida. Delas emergem os potenciais de protesto. Tais são os movimentos sociais que tem uma pauta de lutas significativas para garantir maior participação social no processo de deliberação política.

Há ainda duas outras questões muito importantes para o nosso tema desenvolvidas por Habermas em *Direito e Democracia* – entre facticidade e validade. A primeira diz respeito ao princípio D (princípio democrático), e a segunda refere-se a análise sobre a poliarquia. Antes, porém, cabe uma palavra sobre as modificações em relação à perspectiva anterior. Essas modificações dizem respeito a duas questões. A primeira é o abandono da perspectiva do mundo da vida. Habermas procura, mais que analisar os potenciais de protesto a partir das estruturas do mundo da vida, ampliar a reflexão sobre as estruturas do sistema poder que, idealizadas, podem ser compreendidas na perspectiva do discurso. A outra, e não menos importante modificação, é observar um novo papel para os movimentos sociais.

A discussão sobre o princípio democrático se dá no interior das reflexões sobre o sistema de direitos. O início dessa discussão se encontra na valorização equilibrada, que um sistema de direitos deve ter, da autonomia privada e pública.³ No direito moderno se dá um entrosamento entre as liberdades individuais, que habilitam o indivíduo a escolher agir corretamente, e o poder, externo, coercitivo da lei positiva. Essa liberdade do indivíduo é uma liberdade comunicativa, que se estabelece em relação mútua, numa atividade dirigida à intercompreensão, dependente do reconhecimento intersubjetivo.

Essa liberdade comunicativa possui uma força racionalmente motivante. Se essa liberdade fosse meramente uma liberdade subjetiva, para ela a aceitação do outro não possuiria nenhuma relevância. Na perspectiva da liberdade subjetiva a autonomia, de um sujeito de direitos, pode isolar-se como liberdade negativa “que consiste em poder retirar-se da esfera pública das obrigações ilocucionárias recíprocas” (Habermas: 1997.1, p. 138). Isso faz com que a autonomia privada se torne desprovida da necessidade de justificação pública. Fica assim fundada uma esfera privada livre das cargas da liberdade comunicativa.

Talvez, Mészáros fique pouco a vontade com essa perspectiva. Porém, assimilarei à proposta de controle socialista do sociometabolismo, que implica na noção de igualdade substantiva, com as noções de capacidade, proposta por Sen e à noção de potencial emancipador da comunicação, proposta por Habermas. Parece haver uma confluência entre essas três noções. Elas indicam a possibilidade de um caminho alternativo à subordinação à monetarização, à administrabilidade e à subordinação cultural. Podem ser questionadas as discrepâncias significativas dessas noções. Não as desconhecemos. Porém, não queremos destacá-las ou analisá-las aqui.

Para nossa finalidade é mais interessante notar que existem essas confluências e que isso possibilita argumentar em favor da liberdade dos agentes econômicos e políticos, como pessoas capazes de atos volitivos e deliberativos que interferem na manutenção e alteração das situações realmente existentes. Vale notar que os processos de alteração das condições existentes dependem de interações diversas capazes, ou não, de serem controladas pelos agentes. Então, nosso propósito foi atingido, qual seja, demonstrar a possibilidade das alterações de circunstâncias a partir dessa formação de

³ Como não desenvolveremos todos os argumentos de Habermas, simplesmente supomos por hipótese que há uma ligação interna entre soberania popular e direitos humanos, e por isso o direito está ocupado pelos direitos subjetivos na ordem jurídica moderna.

pessoas capazes de querer e deliberar politicamente por uma cidadania democrática e pela promoção dos direitos humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DIAS, Maria Clara Marques. 2009. O “Bom-Governo”: diretrizes de governo em uma democracia. *Diversitates*, vol 1, n. 1: 79-89.
- DURÃO, Aylton Barbieri. 1996. *A crítica de Habermas a dedução transcendental de Kant*. PR: UEL.
- HABERMAS, Jürgen. 2004. *O futuro da natureza humana*. RJ: Martins Fontes.
- _____. 2002. *A inclusão do outro – estudos de teoria política*. SP: Loyola.
- _____. 1989. *Consciência moral e agir comunicativo*. RJ: Tempo Brasileiro.
- MEEHAN, Johanna Ed. 1995. *Feminists read Habermas*. NY: Routledge.
- MÉSZÁROS, István. 2002. *Para além do Capital*. Trad. Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. SP: Boitempo e Unicamp.
- REDONDO, Manuel Jiménez. Kant y Hegel en el pensamiento de Habermas. In Habermas, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Bs.As.: Paidós, 1991.
- SOUZA, Jessé Org. *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. DF: UNB, 2001.