Soberania Popular e Razão Política

Um confronto entre Habermas, Rawls e Taylor

Onelio Trucco

Prólogo
Nelson Boeira

eduvim

colección poliedros

Soberania Popular e Razão Política

Um confronto entre Habermas, Rawls e Taylor

Onelio Trucco

Prólogo
Nelson Boeira

Trucco, Onelio
Soberania popular e razão política : um confronto entre Habermas, Rawls e Taylor . - 1a ed. - Villa María : Eduvim, 2010.
186 p. ; 15x21 cm. - (Poliedros; 13)

ISBN 978-987-1727-42-1

1. Democracia.
CDD 323

Fecha de catalogación: 25/11/2010

LIBRO UNIVERSITARIO ARGENTINO
REUN

Editor ©INGRID SALINAS ROVASIO
Diseño ©LAUTARO AGUIRRE

Obra bajo Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional
CC BY-NC-ND

Esta licencia permite a Ud. sólo descargar la obra y compartirlas con otros usuarios siempre y cuando se indique el crédito de autor y editorial. No puede ser cambiada de forma alguna ni utilizarse con fines comerciales.
La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones publicadas por EDUVIM incumbe exclusivamente a los autores firmantes y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista ni del Director Editorial, ni del Consejo Editor u otra autoridad de la UNVM.

A meus pais

Soberania Popular e Razão Política

Um confronto entre Habermas, Rawls e Taylor

Onelio Trucco

Prólogo
Nelson Boeira

Sumário

Prólogo 13

Introdução 15

Parte I: A compreensão da liberdade e a democracia 25
Capítulo 1: A democracia na incipiente modernidade política 27
Capítulo 2: Marx e a suspeita sobre a democracia política 43
Capítulo 3: Liberalismo e comunitarismo 51

Parte II: O neo-contratualismo de Rawls 55
Capítulo 1: Uma teoria da justiça 59
Capítulo 2: O liberalismo político 73
Capítulo 3: A despolitização e a negação do conflito 87

Parte III: Taylor e o comunitarismo moderno 95
Capítulo 1: O sujeito histórico e social. 99
Capítulo 2: Crítica do atomismo e revisão da liberdade negativa 107
Capítulo 3: A democracia e a diferença 117

Parte IV: Habermas e a democracia como não clausura 131
Capítulo 1: O lugar do conflito 137
Capítulo 2: A democracia como procedimento 147
Capítulo 3: O plural inerradicável 159

Parte V: Considerações finais 171

Bibliografía 177

Prólogo

As virtudes de um trabalho filosófico podem ser muitas: a importância do tema tratado, o conhecimento que o autor demonstra a respeito da matéria abordada, a apresentação cuidadosa das diferentes questões envolvidas no assunto em exame, a atenção ao desenvolvimento histórico da questão discutida, o cuidado com as fontes relevantes, a formulação clara do problema estudado e a exploração em detalhe de seus matizes. É raro que todas essas qualidades estejam presentes no mesmo texto e quando isso acontece, sua leitura é mais que um convite, é uma imposição.

O livro de Onelio Trucco possui todas essas qualidades, algumas em grau elevado; sua leitura nos informa e nos intima à reflexão. Seu tema, o significado de uma democracia consequente (ou "radical") no contexto do pluralismo contemporâneo, é examinado a partir de uma contraposição cuidadosamente construída de três autores, todos eles depositários convictos da herança normativa do Iluminismo: John Ralws, Charles Taylor e Jürgen Habermas. Mas atenção, não se trata apenas de um confronto de posições: as teorias dos dois primeiros são utilizadas para definir tanto questões a enfrentar e respostas parcialmente relevantes para essas questões, como para indicar as limitações dessas alternativas. A apresentação de Habermas é construída como uma resposta plausível aos impasses de Ralws e Taylor, mostrando sempre como aquele recolhe, aproveita e desenvolve as contribuições relevantes destes últimos.

A primeira parte do livro, fazendo um uso feliz das lições de Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Marx e Gramsci, formula a constituição progressiva da questão desde diferentes dimensões conceituais, mostrando como o segredo da democracia somente é desvendado quando damos substância integral à noção de soberania popular, o que por sua vez implica numa apreensão adequada da idéia de liberdade efetiva. A soberania ou autoridade constituída pelo conjunto dos "cada um" supõe uma institucionalização sempre aberta à invenção dos cidadãos. A preservação dessa capacidade de invenção pressupõe

o exercício público da liberdade que opera como contrapartida da obrigação. Esse complexo processo de constituição do "comum" (ou do "todos") é tanto um trabalho de reconhecimento como de reflexão constante, sempre incompleto, tal como os avatares da história humana. Essa reflexão, a razão prática em exercício, compõe o fundamento em que se assenta a soberania, vale dizer, a democracia efetiva.

Recomendamos a leitura atenta do trabalho de Onelio Trucco. Esse esforço terá certamente a recompensa que nos oferece o acesso e a convivência com um esforço filosófico legítimo.

Nelson Boeira

Introdução

Queremos começar esta introdução que, como tal, é uma justificativa do caminho a percorrer, os antecedentes e a relevância do tema, o cometido e os resultados esperados, com uma interrogação que constituiu a filosofia política moderna como uma dimensão nova e fecunda. Ela adquire seu sentido perturbador, para a razão, na legitimidade da soberania em Hobbes. A noção de Hobbes, central no seu tramado teórico, de que "todos" os homens são iguais por natureza, espalha a semente da discórdia e o separa das posições anteriores que dizem respeito de como deve ser entendida a fonte do poder e como deve ser defendido racionalmente seu exercício, o que implica justificar o sentido da obediência. A perturbação ali introduzida conduz a que comece a se delinear a questão de concertar uma ordem ao que os indivíduos – de alguma forma, relevantes pela *constituição* dessa ordem – se comprometem, fazendo uso da sua racionalidade, a obedecer. O conceito de racionalidade que Hobbes defende desloca a questão da obediência desde a trascendência, e o refere à imanência da natureza humana. Ademais, a racionalidade se entende referida à conservação de si, em seu sentido natural, corpóreo; a autoconservação se faz intransitiva.[1] Se produz um desligamento dos homens desde uma autoridade, referendada pela religião cristã, que se devia obedecer pela salvação da alma. A flecha do tempo da política apuntaba para além, é a partir de Hobbes que a política passa a empenhar-se em encontrar justificativas em uma definição da natureza humana que não insiste nos fins da trascendência. O cálculo hobbesiano trata de encontrar motivos para o atuar, o obedecer e o acordar nos interesses mundanos dos homens. Em sua concepção antropológica, o poder e a necesidade são o soporte de sua articulação política, deles se segue o que em política se atua e se concerta. O 'todos' de sua formulação encalha na própia natureza humana, a igualdade na liberdade, mas para que esse 'todos' seja conservado tem

[1] Cf. Manfred Riedel, *Metafísica y Metapolítica II*, Buenos Aires, Alfa, 1977, caps. 1 e 2.

que ser integrado mediante um artifício; ao 'todos' dos singulares lhe é contraposto uma autoridade que adquire caráter incontrovertido. De outro modo, pela própia definição de 'todos', se manteria como um 'cada um' em cada caso. Isso seria uma inconsequência para a política, se jazeria no estadio anterior à ordem, o 'todos' do Estado de Natureza é um 'cada um'. O 'todos', do Estado de Natureza, tem que ser transformado no 'único' do soberano, resgatado, digamos assim, da discórdia do 'cada um'. A unidade do soberano não é por natureza, está formada, sustentada, consolidada pelo consentimento – explícito ou implícito – dos individuos, de todos eles.[2]

Parece-nos que com Hobbes adquire um papel essencial, para a compreensão da política, o carácter duplo da noção de indivíduo: um aspecto positivo, mas não normativamente, senão só como um dado do que se tem que partir; o outro, negativo, que se tem que morigerar. O indivíduo é uma realidade ineliminável, a ordem política tem que contar com a positividade de seus interesses, a singularidade da sua vontade e a necessidade de alguma forma de consentimento; mas seu carácter não gregário é natural, e aqui aparece o momento negativo, a ordem tem que modelar, concertar a agregação de indivíduos que por si são perigosos para a convivência. O Estado representa o *plus* de racionalidade que precisam os indivíduos para se conservar, mas esse *plus* deve ser assegurado em contra dos indivíduos. O artifício completa a natureza e a conserva em um estágio de ordem superior.[3] Isto introduz uma questão que atravessa toda a teoria política moderna, o indivíduo representa por sua vez uma base e um obstáculo para a fundação da ordem política.[4] O interesse individual, as metas

[2] Não importa aqui a discussão de se o Estado de Natureza em Hobbes é histórico, ou só é uma postulação teórica, cuja função é enfatizar a desordem como privação de sociabilidade. O que nos interessa é ressaltar que no caso do 'cada um', o indivíduo é auto-referencial, se mantém, se conserva a si mesmo de acordo o seu poder de disposição de médios que se referen a fins que são singulares como os seus desejos.

[3] É interessante ler o *Leviathan* tendo em mente este tópico e tratar de desentranhar a complexa urdume que Hobbes estabelece entre Estado de Natureza, Razão e Ordem. É significativo que as leis de Natureza e, em especial a primeira, sejam leis de Razão. É isso o mesmo que afirmar que a Natureza é télica e manda sair do caos, e pelo tanto o hiato categorial entre Natureza e Sociedade não é tal como a primeira vista parece? Ou, a força das leis da natureza é só convictiva, necessária, mas não suficiente para mover à ação?

[4] Isso é certado também para a tradição que se remonta a Locke e que pensa ao Estado como só garante do uso racional individual da propiedade, vida e liberdade.

singulares, as necessidades e desejos particulares obliteram o ordem que, para ser consequente com o interesse de cada um, tem que ser o de todos. É como se o indivíduo, para seu benefício, tivesse que ser salvo/apartado de si mesmo para que, paradoxalmente, pudesse desfrutar de sua liberdade.[5] O indivíduo se concebe como um potencial e um perigo para o Estado moderno como vontade unificada, que precisa daqueles como indivíduos autônomos. A intuição que subjaz a essas questões são que autoconservação e autodeterminação individual estão em tensão com a soberania estatal.

Esse 'todos' encontra seu correlato empírico nos tempos de Hobbes, na dependência do indivíduo de si mesmo para dispor de meios e no estabelecimento de intercâmbios que levam a uma concertação dos interesses regulados pelo mercado. Livre disposição da propriedade e concorrência ao médio auto-regulado, que é o mercado, servem de matriz para pensar acordo das ações. O indivíduo é livre para procurar os meios mais convenientes para a sua auto-conservação, e se tem que se sujeitar para limitar seu direito a todas as coisas e a todos os meios, esses limites devem ser aceitos por todos. Não é difícil de perceber que nesse 'todos' – os sujeitos racionais e ativos – de Hobbes se esconde uma tensão. O homem é livre proprietário das coisas que por ventura venha a conquistar, a sua vez é sustêm da soberania. Apesar da percepção que Hobbes tinha da ordem política como resultante *quase natural* da mútua competência, não é tão claro que se compatibilize o antagonismo presente entre interesse egoísta e consenso motivado por uma racionalidade não meramente egoísta.

Este antagonismo, que em Hobbes aparece de uma forma embrionária conceitualmente, mas que é um esboço do que será uma complexa relação entre indivíduo e comunidade/sociedade/Estado, com o 'todos' de Hobbes permite-nos extrair as bases conceituais para o nosso tema central: como entender um governo que ao ser constituído por todos deve ser obedecido por todos, se o interesse de cada um que integra o todo é divergente, e precariza a ordem política.

Na própria racionalidade da constituição da soberania estariam as bases racionais não trascendentes para a obediência. O racional do

---

Aqui também o Estado deve ser precavido ante o emprego particularizado de seus desígnios.

[5] Rousseau leva isso a sua mais específica formulação e se converte na ideia que dirige sua teoria política.

poder não é só seu aspecto de cálculo, mas o é também em um aspecto normativo mais amplo, ou seja, é racional para o indivíduo autônomo moderno não obedecer a nenhuma norma exterior àquela que não lhe haja podido prestar consentimento motivado. Nos tempos posteriores a Hobbes, que chegam até nossa atualidade, o conceito de racionalidade prática e política tem-se adensando até se desprover de seu exclusivo carácter utilitário. O 'todo', como entidade política, e já não como conjunto de particulares, a totalidade de uma população que pode fazer uso de sua razão, o *demos*, adquire relevância como momento político; o indivíduo já não deve obediência por mandato da tradição, dos poderosos, de Deus ou de seus emissários, senão que obedece porque se obriga a si mesmo a obedecer. Nisto aparece o que dizíamos acima sobre a semente da discórdia no pensamento político. O contratualismo tem seu *a priori* fático na liberdade e decisão de todos os que tem que obedecer; Rousseau, cremos, tira as consequências que em Hobbes e Locke são evitadas, o povo é o que deve governar indelegavelmente e com um sentido contínuo da presença. Rousseau não só tira as consequências do 'todos' de Hobbes, senão que também radicaliza a percepção dos problemas concernentes à natureza da unidade da soberania e ao modo que se estrutura seu funcionamento. Essas questões tingem de suspeita a viabilidade da democracia. Rousseau se pergunta como se legisla[6] numa democracia; e percebe assim a contundência do problema que embarga ao 'todos' de Hobbes (às vezes, presença do 'cada um' egoísta e necessidade de fazê-lo ausente para se converter em uma unidade de ação, além do interesse particular). A democracia tem que estar alerta aos desvios que lhe assediam pelo uso da liberdade para se procurar a auto-conservação que tem cada um; esse é seu problema, ficando um tanto esquecido o, não menos importante, problema oposto: como se cuida o indivíduo do exercício da vontade unificada. Certamente este problema é menor para Hobbes, Rousseau, Kant y Hegel; só impoe precauções em Locke.[7]

Esses autores não trataram a possibilidade da distorsão da vontade geral, porque lhe concediam a esta uma racionalidade quase conatural; de fato *deve haver* ordem. Se o indivíduo encontra de forma

[6] Problema diverso a como se governa, onde Rousseau se permite duvidar da ideia de realização da democracia.

[7] Ver *Segundo tratado del gobierno civil*, Buenos Aires, Alianza, 2000.

não-racional alguma ação do detentor da soberania, isso é porque o indivíduo não alcança a compreensão do processo completo da vontade unificada. Essa incompreensão é devida, geralmente, à ofuscação do juízo pelo interesse privado, que nos assuntos do geral aparece como limitado, parcial.

De um modo surpreendente, a própria insistência na decisão livre do indivíduo e a consequente particularidade da sua vontade interessada levou a esses autores a desconfiar de manter em estado puro, por assim dizer, a vontade particular na questão do governo. A noção de democracia mereceu, exceto para Rousseau, uma rejeição justificada pelos perigos que trazia para a manutenção e qualificação progressiva da ordem.

Como se verá mais adiante, até Hegel, em quem cremos que a conceitualização da ideia de liberdade moderna alcança um de seus pontos mais complexos e fecundos, a filosofia política deprecia a ideia de democracia, já que ela não faria efetiva justiça à ideia de vontade geral; o indivíduo deve ser levado em consideração, todavia, às vezes, deve ser levado além de seu ser como indivíduo. A posição hegeliana é central a respeito à democracia já que acerta a ver o conflito, pela consecução da ordem, como imanente à ideia modélica do contrato. A suspensão da desordem, que a noção de instauração do contrato trazia, se lhe aparece como suspeitosa; a matriz egoísta do contrato não pode garantir o bem comum. O 'obedece' kantiano é reforçado pela ideia da vontade geral em Hegel. A ordem deve velar pelos indivíduos, deve realizar sua liberdade, mas tem que ser posto além do alcance do 'todos'.[8]

A questão em torno à constituição da soberania por o 'todos' originam, cremos, três perguntas acerca do poder e seu uso legítimo: *quem, como, por quê*. Parece-nos que circundante dessas três perguntas, em uma trama de diferenciações e matizes que formam uma rede muito dispersa, se seguem, articulando as respostas com que as

[8] Já comentaremos os parágrafos da *Principios de la filosofía del derecho* (*FD*) onde Hegel assegura o direito que tem o indivíduo a opinar e a ser escutado nos assuntos que competem e afetam a todos; se afirma a legitimidade da opinião pública para a liberdade no mundo moderno, mas, às vezes, se relativiza seu valor nas questões das decisões últimas do poder soberano. Em política, Hegel resolve as possíveis perturbações ocasionadas pela ação e alcance do arbítrio individual pondo ao Estado além da luta de facções/opiniões, e isso é conseguido mediante a naturalidade da monarquia hereditária.

diversas posições em filosofia política tentam compor a diversidade com a unidade. Nos últimos cem anos, a democracia foi o ponto nodal dessas respostas, o foco onde confluem as mais variadas e renhidas interpretações. Ao dizer isso, estamos tratando de apresentar uma desarmonia e não uma conjunção de visões. O significado, o valor e a realidade da democracia tem tido uma diversa sorte em uma variedade de posições, algumas delas irreconciliáveis. A ideia de democracia moderna nasce com uma suspeita sobre a sua viabilidade. Rousseau é quem primeiro formula essa precaução como problema central, Hegel a refina e Marx a radicaliza[9]. Desde então seguem uma sucessão de interrogantes que perduram até nossos dias. Hoje, já nem sequer temos a relativa certeza que parecia estar estipulada até Hegel sobre que ou quem constituía o "todos" dos cidadãos. Hoje, a interpretação sobre esse tópico é muito complexa já que tem alguns que não querem ser parte do "todos", sem sequer se perguntar como funciona esse "todos". Isso traz aparelhado que as maiorias são contestadas, não por não serem legais, senão porque não são legítimas para fazer coisas que se faziam três gerações atrás; por exemplo, era consabido que se fizessem, no caso da escolarização obrigatória, uma capacitação para uma cidadania autônoma e um meio de integração social que a vincularia a uma pertencia, porém, bem atenuada.

Neste trabalho, trataremos de desenvolver uma articulação entre essas questões na atualidade tendo como alvo a noção de soberania popular, mediante a confrontação de três posições acerca da democracia. Nos referimos a posições de J. Habermas, J. Rawls e C. Taylor, quais sejam, a democracia procedimental de cunho deliberativo, o liberalismo político e o comunitarismo afim à modernidade. Cremos que são posições que cobrem uma parte significativa do panorama atual das posições que tratam de disputar sobre o sentido do termo democracia. Uma definição que nos permite orientar, no presente trabalho, entende a autonomia democrática como um princípio que estipula que: "los individuos deberían ser libres e iguales para la determinación de las condiciones de su propia vida; es decir, deberían disfrutar de los mismos derechos (y, por consiguiente de las mismas obligaciones) para especificar el marco que genera y limita las opor-

[9] Ver Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996.

tunidades a su disposición, siempre y cuando no empleen este marco para negar a los demás sus derechos"[10].

Trataremos de provar que a posição da democracia procedimental, tal como aqui se a apresentará, apesar da fecundidade para pensar certas questões da racionalidade prática das outras posições, é mais atinada para entender o que é a democracia, como funciona, quais são as características que fazem a sua legitimidade. Em suma, veremos as questões acerca à soberania popular com o alvo da democracia. A posição que aqui se defenderá é estreitamente próxima à de Habermas, e se verá que ela permite salvar as deficências das outras duas posições.

Na primeira parte, abordaremos a tarefa de assentar uma constelação de ideias sobre a democracia como uma noção que trata os assuntos da inclusão política. Para isso, no primeiro capítulo, trataremos o assunto da constituição e legitimidade do poder político nos autores da modernidade que são significativos para os intentos posteriores de pensar a liberdade. Trataremos de rastrear os problemas em torno da democracia em Rousseau, Kant, Hegel. Com um tratamento breve, mas esperamos esclarecedor, desses autores, veremos como se colocam as bases para pensar a questão da ordem e da multidão, que transformada por sua organização em povo, será o sujeito do poder.

No segundo capítulo, contrastaremos aos autores tematizados no capítulo 1, com a suspeita de Marx sobre o fracasso de delimitar, só politicamente, a ideia de democracia. Com a concepcão marxiana sobre a ordem política em sociedades atravessadas por conflitos, ganharemos riqueza acerca dos problemas que gera o sistema econômico e que perturbam à consecução da legitimidade na política. Em torno deste problema que representa a economia, como âmbito concebido despolitizado desde Hegel, se aglutinam boa parte das críticas e defesas da instrumentalização da política.

No terceiro capítulo, tentaremos precisar, à luz do desenvolvido nos dois capítulos anteriores, a relação entre a concepção da política no liberalismo e no comunitarismo. Deste modo, neste capítulo, a modo de introdução geral, se centrarão os tópicos sobre os que discorreram as seguintes partes do trabalho em torno da ideia de vontade política pensada em termos de unificação.

---

[10] Held, D. *Modelos de democracia*, México, Alianza, 1992.

Com isso, fica dito que consideramos essencial para investigar como se contestam as três interrogações sobre a democracia nos autores tencionados em nosso trabalho. Ou entender a explicação/entendimento da constituição e da legitimação do poder político em condições de cidadania generalizada; ainda, compreender como se identificam – e quais são – as distorções que afetam as sociedades modernas no âmbito das decisões coletivamente vinculantes; finalmente, verificar a forma de como se concebe ao indivíduo que age.

Na segunda parte, estudaremos o liberalismo político de J. Rawls tratando de mostrar quais são as vantagens do neo-contratualismo não utilitarista, e quais são os deficits. Nossa ênfase estará em mostrar as pertinências do procedimentalismo rawlsiano, que é primo do procedimentalismo habermasiano, e os atoladouros em que se põe uma posição que é demasiado concreta na sua concepção do significado político da verdade e demasiado abstrata na concepão do procedimento e no *a priori* normativo que serve de matriz para pensar o modelo com que enfrentar os conflitos.

Na terceira parte, exporemos o comunitarismo pró-moderno de C. Taylor, tratando de mostrar quais são os obstáculos a que se enfrenta uma concepção da liberdade que se bem enfatiza o aspecto cultural formativo da identidade individual não consegue fazer justiça à resolução política dos assuntos em disputa nas sociedades altamente diferenciadas.

Na quarta parte, analisaremos a posição de Habermas tendo em vista que não tem sido a menor, nem tampouco a menos frequente, das objeções às que se tem enfrentado os projetos universalistas da compreensão do fenômeno moral, a da cegueira para com a singularidade cultural desde a que crescem os aspectos éticos e que caracteriza o horizonte no qual os indivíduos se percebem a si mesmos como possuidores de uma identidade densa que forma parte da racionalidade prática. Nesta objeção, voltam a cobrar vigência a imputação hegeliana de *vacuedade* ao imperativo kantiano. A crítica endereçada para um conceito de razão abastecido em suas pretensões universalistas tem dado sustentação para o descentramento da concepção da racionalidade prática herdeira da Ilustração. O contextualismo *omnicompreensivo* do significativo e valioso para 'nós' adquire relevância explicativa ante uma concepção da racionalidade que se reputa como descarnada, por pretender valer em todo tempo e lugar. A ela se lhe

contrapõe uma concepção da moralidade referendada na substancialidade de uma *eticidad* que torna inteligível as ações por referência ao transfundo cultural que é a reserva de representações em que vivem os indivíduos e que constitui o âmbito precedente, e informante, das intenções. Aqui a consolidação da moral se estrutura em volta à ideia de bem referida a práticas historicamente situadas.

Essas objeções hão sido dirigidas também ao projeto de fundamentação discursiva da moral e à concepção deliberativa da política que leva adiante Habermas, e ante as quais ele se tem visto na necessidade de respondê-las. Estas confrontações teóricas hão estabelecido uma peculiar dialética sobre a entidade da ética discursiva. Essa dialética há servido para que o próprio Habermas refine a sua proposta. A diferenciação, e posterior relação, entre a dimensão pragmática, ética e moral da razão prática representa o nodo desde o qual Habermas trata de responder tanto às questões da estrategização, inevitável, de certa parte do âmbito das ações sociais, como aos assuntos regulados pela concepção de uma vida boa. Essa distinção sobre os diversos usos da razão prática, delimita a pesquisa de um critério que sirva de mediador na complexa trama formada por diversas formas culturais. Este critério lhe permitirá separar às questões, ou seja, elucidar as condições duma *cultura política* compartida entre diversas *formas culturais de vida*.

O objetivo principal de nosso livro é o de mostrar como a concepção da política deliberativa permite dar conta da eticidade democrática como a única ordem legítima possível em sociedades onde a racionalização social e cultural há gerado, por um lado, crescentes distorções na expectativa de institucionalização da vontade como realização da liberdade e, por outro, um pluralismo que não pode ser integrado em uma homogênea totalidade sustancial. O ponto central da questão é a dialética que se estabelece entre autonomia privada e autonomia pública na concepção procedimental da democracia. Essa dialética, cremos, por seu próprio conceito, permite superar as posições que incorrem em uma imediatez rígida, tanto dos liberais como dos comunitaristas. Estas duas posições insistem em afirmar um momento como originário – ou predominante – (direitos individuais ou direitos coletivos) na compreensão da liberdade. Cremos que aqui reside a força de uma teoria que, ante a fragmentação do espaço simbólico-cultural, embora tenha trazido aparelhada a racionalização social

e cultural, não abdica de sua herança ilustrada, mas que não asume os custos que traz aparelhada a imagem de uma totalidade reconciliada como reitora do juízo político. Com ela se pode fazer frente aos desafios que representam as questões normativas em sociedades multiculturais, assediadas não só por essa dispersão em termos do vinculante normativo, senão também pelo meio de coordenação das ações que representa o sistema econômico desencalhado das expectativas racionais; questões que passam a ser compreendidas desde uma posição que não reduz a razão a cálculos de fins de indivíduos isolados. Isto se conecta com as potencialidades de realização dos direitos individuais, que estão ligados por autores liberais, demasiado simplesmente à propiedade como pré-condição, no meio inclusivo e diferenciador que é a democracia, entendida como procedimento ajustado ao conceito de autonomia pública. Com isso, nos focaremos no centro do assunto respeito à nada nova questão da mediação entre as diferenças nas concepções de bem (irredutíveis a uma unificação não violenta) e uma concessão da política que já não pode fazer caso omisso das diferenças; senão que sua base (a pre-compreensão do social) é o conflito, seu meio privilegiado a política deliberativa (como compromisso mediador entre pretensões de acordo universalizáveis e acordo efetivo de indivíduos finitos), e seu fim a coexistência da diferença em uma totalidade jurídicamente ordenada em redor ao reconhecimento da diferença e a solidaridade.

Sumário

Parte I: A compreensão da liberdade e a democracia

Prólogo 13

Introdução 15

Parte I: A compreensão da liberdade e da democracia

Capítulo 1: A democracia na incipiente modernidade política 27

Capítulo 2: Marx e a suspeita sobre a democracia política 43

Capítulo 3: Liberalismo e comunitarismo 51

Parte II: O neocontratualismo de Rawls

Capítulo 1: Uma teoria da justiça 59

Capítulo 2: O liberalismo político 73

Capítulo 3: A despolitização e a negação do conflito 87

Parte III: Taylor e o comunitarismo moderno

Capítulo 1: O sujeito histórico social 99

Capítulo 2: Crítica do atomismo e revisão da liberdade negativa 107

Capítulo 3: A democracia e a diferença 117

Parte IV: Habermas e a democracia como não clausura

Capítulo 1: O lugar do conflito 137

Capítulo 2: A democracia como procedimento 147

Capítulo 3: O plural inerradicável 159

Parte V: Considerações finais 171

Bibliografia 179

Capítulo 1: A democracia na incipiente modernidade política

Como já se há mencionado, um dos problemas centrais da modernidade política é que a ordem que deve ser obedecida seja consistente com a liberdade e a igualdade dos indivíduos. A ideia que Hobbes põe como central na política é que a ordem, que possa pretender ser reconhecida pela razão desubstancializada dos indivíduos, se concebe mediante uma auto-organização jurídica que pode lograr o consentimento de todos. Pensar a soberania sem transcendência ancora a decisão nos indivíduos acerca das normas vinculantes para um coletivo. O poder constituinte do direito se forma no passo do múltiplo ao um, da miríade de vontades particulares, enfrentadas, à vontade comum. A matriz que representa o modelo do contrato para a instituição da ordem mostra, por assim dizer, na face positiva, que os indivíduos acordam algo livres de coerções, independentes de seu impulso ao lograr algum benefício no transpasso do direito a todas as coisas. Mas também denota, em um aspecto não enfatizado suficientemente, que a vontade particular é algo potencialmente maléfico para a ordem e a perseguição do bem comum.[1]

A remissão dos fundamentos da obediência devida ao Estado estão postos na razão que não é trascendente à finitude dos indivíduos; a formação da vontade uma e soberana não reconhece excisão com a vontade individual guiada pela razão. É por isso que os contratualistas têm pensado o contrato como estabelecimento da vontade comum que, de alguma forma, faz cessar os conflitos na sua entidade política. Daí o vínculo conceitual entre razão e vontade geral, em Rousseau, que trata de suturar as deficiências do mecanismo de representação. O qual havia sido estipulado por Hobbes como essen-

[1] Rousseau em *Del contrato social* (Madrid, Alianza, 1996) estipula que uma das precauções centrais ao estabelecimento das condições de exercício da liberdade está em atender que: "Nada hay más peligroso que la influencia de los intereses en los asuntos públicos" e "…la voluntad particular actúa sin cesar contra la voluntad general", p. 90.

cial à instituição da vontade comum e ao exercício da soberania.[2] A representação, como mecanismo de funcionamento da política, nos autores contratualistas, permitia considerar o processo de constituição da vontade unificada doadora das leis. Ficando, assim, legitimada pela assunção de transparência e ajuste entre a vontade do particular e a vontade comum; só que é esta última a rasoura de racionalidade. A vontade política é a vontade do soberano. Não há política antes do soberano nem não fora dele. É a vontade que faz cessar a diversidade pela anulação da multidão e que estabelece o âmbito do válido, com o qual a matriz com a que pensar a conformação da vontade política é a da homogeneidade do sujeito político que sustenta a decisão.

Em Rousseau, aparece claramente o vínculo entre razão, contrato e vontade geral de uma forma em que esta última pode obrigar aos indivíduos a se conduzir, apesar de seus impulsos mais íntimos e convicções mais acendradas estarem em desacordo com as determinações da assembleia pública que guia ao juízo na persecução do bem comum. Exercer a autonomia pública é estipular condições onde o povo é legislado para ser afastado do permanente perigo de cair na multidão. As leis expressam a racionalidade com que o legislador interpreta o que o estado do povo requer para sua melhor convivência. Em Rousseau, aparecem dois motivos que vão marcar o pensamento posterior sobre a democracia: o primeiro refere-se à democracia, quando praticável, ser uma forma de conceber a soberania e estatuir o governo que gestiona os assuntos do povo - que continua sendo o soberano; o segundo é que o governo está em tensão com a soberania. Tanto o primeiro como o segundo levam a rejeitar a ideia de representação da soberania. Dessa forma, no governo republicano, não há possibilidade de se instituir nenhuma parte mediadora que faça presente a vontade ausente do povo. A tarefa do legislador exerce uma função modeladora sobre o conjunto de cidadãos ao ter uma função de guia da vontade geral, mas isso dá lugar para que se introduza um momento de distorção sobre a conformação da vontade geral parecido ao perigo que entranhava a representação.

Rousseau há posto uma das cotas ideais mais significativas para pensar a soberania democrática: a noção de democracia radical. A

[2] "Es, en efecto, la *unidad del representante*, no la *unidad* de los representados lo que hace a la persona *una* y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud", Hobbes, *Leviatán*, Madrid, Sarpe, 1988, cap. XVI.

ideia de que o povo com a sua presença decide sobre os assuntos públicos e que só quando o povo está reunido se pode decidir legitimamente o que compete a todos, é uma noção que tem sido debatida e acariciada como um ideal crítico que fornece fundamentos para realizar boa parte das críticas que se dirigem às deficiências das democracias reais. Qualquer restrição à participação vulnera a igualdade e lesiona a dignidade do homem como cidadão. O *demos*, em sua decisão se auto-determina, só que o pressuposto sobre o que descansa a necessidade de um legislador em Rousseau, faz cair a suspeita sobre a viabilidade da democracia. E isso não só pela executividade na administração consequente com a decisão soberana, senão porque se pode advertir uma ambiguidade sobre a idoneidade do povo para ser sujeito político efetivo. Queremos chamar a atenção aqui, com a apelação a um autor extensamente utilizado tanto por democratas, como por anarquistas e marxistas na sua crítica à institucionalização da liberdade, sobre certa dúvida que se erige sobre a capacidade imediata do povo para decidir.

A relação entre natureza humana, civilidade e função mediadora do legislador na direção dos assuntos para conformar a racionalidade da decisão do soberano obscurece a ideia de democracia radical. A noção de razão, em sua imediatez, aparece alheia ao povo, daí a função pedagógica do legislador. Só pelo rodeio de um processo de educação o povo pode saber o que quer. A decisão esclarecida do povo sobre os assuntos públicos precisa de um mentor que o guie no processo político. Se bem a construção de Rousseau enfatiza a insubstituível presença para afirmar a soberania do povo, a função do legislador representa uma certa alteridade à racionalidade da vontade do povo. A matriz com a que se pensa a relação unidade-pluralidade, na conformação da soberania popular, permite que se possa forçar a ser livre, isto é, ao fato de ser submetido às leis civis e afastado dos instintos. O bem comum, e a vontade geral[3] que o persegue, apesar de não ser estipulado por unanimidade, pode obrigar aos dissidentes. Isso em vistas de que a vontade geral como expressão da soberania

[3] Uma mostra evidente desta ambiguidade de Rousseau está claramente expressa em *Del contrato social*, p. 35: "…la voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública, pero no se deduce que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud".

coincide com o âmbito do dever e justifica o poder absoluto do todo sobre todos.[4]

Para evitar a intrusão da particularidade no estabelecimento da lei, que é a universalidade da vontade e de seu objeto, necessita-se do legislador que não possa ser corrompido pela diversidade dos instintos. Em Rousseau, aparece claramente a pretensão de que a vontade geral é uma e que a admissão da diversidade destrói os fundamentos sobre os que se assenta a soberania. A tarefa do legislador, que se bem tem que ser referendada pela assembleia soberana para valer como lei, é homogeinizadora. A ordem da razão se mantém em uma parcial alteridade da compreensão imediata do povo como soberano, e isso está assentado na concepção de que, apesar de o povo se instituir a si mesmo no pacto de associação, os limites da vontade racional[5], isto é, da lei civil, são de autoria de alguém que está por "encima de la fuerza humana."[6]

A unidade do povo se guarda alojando a formulação das leis em um outro lugar que o povo. A soberania popular de uma república que fomenta o amor à pátria, como totalidade compreensiva de um *demos,* se exerce nas assembleias onde se põe em ato o que a lei apresentada expressa. É esta ideia de uma racionalidade que é superior à do povo, e que lhe tem de ser mostrada, a que se encontra no centro das discussões sobre a democracia a partir de Rousseau. A potência auto-limitada da soberania popular, que não pode errar, infunde temores sobre quem pode, e como é possível, se opor à presença que, só por sê-la, é norma. A morigeração do conflito presente no estágio anterior ao pacto e a legislação, e a consequente compreensão da necessária corrupção de todo corpo político pela ação do particular levam a extremar os desvelos da legislação e o asseguramento da sua potestade. Rousseau evita o perigo da particularidade mediante a rejeição do mecanismo da representação política, mas essa precaução é escassa ante o estabelecimento do governo como mediador entre o soberano e o súdito.

Nos interessa ressaltar dois momentos importantes em Rousseau para o presente trabalho: primeiro, a democracia radical é uma ape-

[4] *Del contrato social*, Livro II, Cap. IV.

[5] "Mediante el pacto social hemos dado existencia y vida al cuerpo político. Se trata ahora de darle movimiento y voluntad mediante la legislación.", *Del contrato social*, p. 42.

[6] Ib. p.47.

lação à soberania indelegável do povo sobre os assuntos coletivos, a vontade geral é a única que assegura o bem comum; segundo, que a mediação que modifica a vontade incultivada do povo, por parte da vontade do legislador e, por sua vez, a potência do governante, alenta suspeitas sobre a efetiva qualidade da soberania popular no estabelecimento da unidade política e o bem comum. Com Rousseau surge a preocupação acerca do procedimento de elucidação pública que não excluía ninguém e que permitia encontrar consentimento racional a decisões vinculantes para o coletivo. A procura da unidade na ação do corpo político confia na ausência de particularidade, ou na sua obliteração, na vontade do legislador e também na absoluta restrição do governante aos cometidos do bem comum. Apesar das precauções de Rousseau acerca dos perigos para a vontade geral do mecanismo da representação política, ele confia que a racionalidade do legislador acerta em perfeito ajuste com as leis que o povo precisa segundo sua particular condição. Além disso, o estabelecimento de um coletivo homogêneo que em seus decisões tem a potestade da racionalidade leva a desmesuras com os que se rebelam contra esse poder.

A estruturação da liberdade, a partir de Hobbes, como uma comunidade auto-organizada juridicamente, encontra em Rousseau uma das formulações mais interessantes e em Kant uma continuidade transformada. A ideia de que todo governo civil, é dizer, uma república, está estabelecido pela vontade universal do povo é tomada por Kant do genebriano. O âmbito de liberdade exterior é assegurado pelo direito estatuído por um povo, as leis são de liberdade porque o povo pode presta-lhes o consentimento. O contrato originário é um ideal regulativo que permite diferenciar entre um governo republicano e um despótico, e, por sua vez, fundamento das normas jurídicas de um povo. O governo republicano está assentado sobre três princípios: liberdade, igualdade e dependência de seus membros em tantos súditos.[7] Com a menção de que o contrato originário é uma ideia com realidade prática, Kant não oculta que a ordem política juridicamente estruturada tem sua origem na violência. Isso se constata na específica remissão em *A paz perpétua* quando afirma que:

> …sobre esta diversidad de las voluntades particulares hay que llegar a una causa unificadora para obtener una voluntad común que no pueda ser ninguna de ellas, resulta que en la *realización* de

[7] *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 15

> aquella idea (en la práctica) no se puede contar con otro origen del estado jurídico que la *violencia (Gewalt)*.[8]

A noção de vontade unificada é reitora para a existência efetiva de um povo, e mostra que tem povo, porque antes houve vontade unificadora doadora de leis. A unidade da vontade pública está dada pela existência da vontade soberana que põe as leis e que funda a existência concreta do povo, além da existência atomizada de particulares no estado de natureza, onde só tem multidão. Como se mostra patentemente quando no ponto *A* da Observação Geral ao § 49 Kant admite que o povo não deve subtilizar sobre a origem do poder supremo doador de leis e o que tem que fazer é obedecer,[9] já que senão se violentaria o caráter unificador que tem a vontade legisladora: "… el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado (*summum imperium*) tiene que ser considerado ya como unido por la voluntad universalmente legisladora…"[10]

Em Kant, acham-se duas formulações encontradas da liberdade que mostram os temores da época à imediata decisão política assentada na soberania popular.[11] Uma das formulações da noção de liberdade é consonante com a de Rousseau e afirma que a liberdade exterior é "la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento"[12]. A outra põe a ênfase em uma concepção da liberdade como ausência de impedimentos, aproximando-o à tradição de Hobbes[13]: "Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal"[14]. Esta ambivalência entre duas concepções da liber-

---

[8] Ib. 47 e mais em extenso na *Metafísica de las costumbres (MdC)*, Madrid, Tecnos, 1994, § 49.

[9] Esta formulação encontra seu antecedente no escrito sobre a Ilustração onde Kant reconhece o direito ao uso público da razão por parte dos filósofos, e também por qualquer pessoa que possa intervir com argumentos, não limitado nem sequer às questões do poder, mas embora as razões se deva obedecer. Cf. *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1986.

[10] *MdC*, p. 149.

[11] Ver Bobbio, N., "Kant y las dos libertades" em *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid, Debate, 1985.

[12] *La paz perpetua*, p.16; *MdC*, § 46.

[13] É interessante a remissão de Kant ao explicar esta ideia de liberdade como ausência de obstáculos às leis da mecânica que governam os corpos, *MdC*, § E.

[14] *MdC*, § C.

dade que em Kant aparecem conjuntamente, como afirma Bobbio, continuará e se estruturará na compreensão da liberdade nos autores posteriores. Estão aqueles autores que põem o acento na autonomia individual e pensam a liberdade como anterior ao Estado, e a este como garantia da segurança do disfrute da liberdade assentada sobre a propriedade. Os outros que enfatizam a característica de autonomia pública e que entendem a liberdade como participação política e ao indivíduo como pleno pela sua participação na soberania.

Isto remete às formulações teóricas em que se enreda Kant para afirmar, e a sua vez limitar, a soberania popular em uma república. O imperativo que manda sair do Estado de Natureza tem uma força que impregna toda a compreensão kantiana da liberdade e da soberania popular. A rejeição da multidão que o imperativo traz aparelhado com a ideia de contrato originário como mecanismo explicativo da saída do estado de incerteza, também tem sua normatividade para qualquer intento de voltar ao momento do informe pela repudiação da Constituição ou o rechaço da autoridade legisladora que representa ao povo. Toda a segunda parte da Doutrina do Direito, isto é, o Direito Público, é uma exposição da soberania como vontade popular unida legisladora, e por sua vez uma limitação da faculdade do povo. Como afirmávamos acima, Kant reconhece que a violência pode ser a origem de um povo, isto é, a união e a sujeição de um conjunto de indivíduos a uma vontade que legisla. Kant está animado pela ideia hobbesiana de que deve haver ordem, ou poderíamos dizer de que qualquer ordem é melhor que nenhum.[15] E isso faz de limitante a sua compreensão da soberania popular como princípio da legislação republicana. A soberania popular, o princípio de que toda legislação tem que ser suscetível de lograr o consentimento de todos, do povo como conjunto de indivíduos faculdados politicamente, é um procedimento, que como Kant afirma, regula a função do representante.[16] O contrato originário é uma ideia regulativa, não constitutiva da soberania, mas essa regulação opera no "como se" da função do representante.

Cremos que a posição de rechaço de Kant a respeito da função da soberania popular em exercício na democracia é expressada pal-

[15] *La paz perpetua*, Apêndice.

[16] "Lo que no puede decidir el pueblo sobre sí mismo, tampoco puede el soberano decidirlo sobre el pueblo", *MdC*, Obs. General al Derecho Político, D.

pavelmente na renúncia a aceitar que o povo possa subtilizar sobre a origem do poder que impera sobre ele, e no conseguinte princípio prático da razão: "el deber de obedecer al poder legislativo actualmente existente, sea cual fuere su origen".[17] Esta pretensão é a que levou ao recenssor, ao qual Kant contesta no Apêndice à Doutrina do Direito, a chama-la de paradoxal. No Apêndice, Kant reafirma sua convicção de que se deve obedecer sem inquirir sobre a origem, e também sem reparar no exercício do poder, já que qualquer intento de razoar ou resistir ao poder da lei por parte do povo o coloca no estado de desunião e o volta ao estágio da multidão, por ausência da lei. A existência do povo depende do ato de possessão e de exercício do poder de legislar.

Desta breve revisão dos aspectos da soberania e da constituição do povo como entidade política nos interessa ressaltar as precauções de Kant que, apesar do influxo que sobre ele tem a noção de autonomia pública de Rousseau, acerca ao caráter não só constitutivo do papel do *demos* na soberania, senão também ao caráter legitimante e dissolvente do razoamento público ilimitado acerca do poder. Em Kant, cremos, se mostra claramente a limitação da capacidade do povo para discernir, e decidir soberanamente, sobre os assuntos públicos. A ênfase kantiana na obediência à autoridade, apesar de todo o mal que possa ser, expressa o que vínhamos afirmando acima acerca de que há uma racionalidade política suplementária à capacidade do povo como conjunto de indivíduos auto-organizados juridicamente.[18] Esta ideia é claramente afirmada em *A paz perpétua*:

> Un Estado puede *gobernarse* como una república aún cuando, según la Constitución vigente, posea un poder soberano despótico; hasta que el pueblo se haga, poco a poco, capaz de recibir la influencia de la idea de autoridad de la ley (como si esta poseyera *fuerza* física) y se encuentre preparado para darse a sí mismo su legislación (que está fundada originariamente en el derecho).[19]

---

[17] *MdC*, Obs. General al Derecho Político, A. Se encontra uma explicação a isto dentro da arquitectónica kantiana na noção de leis permissivas da razão na transição do estado de natureza ao estado civil.

[18] "…quien tiene el poder en las manos no se dejará imponer leyes por el pueblo", *La paz perpetua*, Apêndice.

[19] Ibid.

Com Kant, a suspeita sobre a democracia como forma de institucionalização da liberdade no mundo moderno adquire uma dimensão conceitual. A política e a conservação da ordem social necessitam de uma outra racionalidade que a emergente da discussão pública aberta a todos os livres e iguais. A justificativa da ordem é auto- referencial, e se impõe aos desígnios do povo como súbditos. A colisão de interesses e necessidades dos indivíduos que motivam o enfrentamento e a disputa não pode se trasladar à esfera política. Por isso a insistência kantiana de que a vontade unificada tem que impor ante a diversidade de vontades individuais para que haja povo (isto é, entidade política) e não multidão. A matriz normativa do contrato originário estipula as condições procedimentais da racionalidade política, mas a decisão dos critérios de justificação racionais do governo se subtraem dos assuntos do povo:

> (…) dado que el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado tiene que ser considerado ya como unido por la voluntad universalmente legisladora, no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe del Estado.[20]

É com Hegel que o espaço de institucionalização da liberdade alcança uma diferenciação insólita para a modernidade. A intuição na qual Hegel assentava suas expectativas, e que obrava como suporte de seus esforços teóricos, era a de reconciliação entre particularidade e universalidade, nas figuras de uma unificação entre indivíduo e instituições, razão e sentimento. Esta ideia de reconciliação que guiava ao jovem Hegel estava modelada de acordo com a bela totalidade ética dos gregos, onde a habituação no se comportar e a vigência de costume se unificavam na persecução do bem da *pólis*. Em um escrito onde critica o fenômeno da positividade da autoridade, Hegel enfatiza a importância que tinha para o cidadão antigo a compreensão do entrelaçamento íntimo entre sua vida privada e a vida pública. Hegel afirma que, para um grego:

> La idea de su patria, de su Estado, era la realidad invisible y superior, por lo cual trabajaba y que le movía al esfuerzo; ella era para él el fin último del mundo o el fin último de su mundo.[21]

---

[20] *MdC*, Obs. Gral al derecho Político, A.

[21] Hegel, *Escritos de Juventud*, Madrid, FCE, 1978, p. 151.

Esta compreensão da liberdade como ligada a um conjunto de instituções e práticas assentadas sobre a força das costumes que singularizam um povo se mantém como reitora do pensamento político da maturidade. A *Filosofia do Direito* é o intento de articular um conceito de herança aristotélica com os princípios do direito natural:

> El *bien* es la *idea* como unidad del *concepto* de la voluntad y de la voluntad *particular*. Tanto el derecho abstracto como el bienestar y la subjetividad del saber y la contingencia de la existencia exterior están eliminados en el bien en cuanto independiente por sí, pero al mismo tiempo están *contenidos* y *conservados* en él según su esencia. Es la *libertad realizada*, el absoluto *fin último del mundo*.[22]

Esta ideia do bem representa o esforço de superar conceitualmente a unilateralidade do pensamento contratualista para pensar o fundamento e a prática da liberdade nas sociedades modernas. Hegel defende que não se pode conceber a liberdade de um modo racional se não se percebem as deficiências da teoria política que concebe ao Estado como um momento secundário a respeito da liberdade individual, e derivado dela. O modelo hegeliano para pensar a realização da liberdade está impregnado da ideia de comunidade como totalidade que não é efeito da renúncia e transferência de direitos que os indivíduos efetuaram por motivo de segurança de sua propriedade como nos autores contratualitas, mas isso não é uma renúncia a pensar a diferenciação social da modernidade. Hegel rechaça a crença, estruturadora das noções políticas de sua época, segundo a qual para expor o princípio de constituição e de legitimação se recorria a indivíduos isolados que, por sua segurança e para permitir uma melhor persecução de seus interesses egoístas, estabeleciam um contrato no que cediam uma parte de seus direitos. Esta posição fazia do Estado uma associação de particulares que concebiam a vontade unificada do coletivo só como um momento negativo na vida dos homens.

Hegel observa, em sua concepção à sociedade civil, como o âmbito de coordenação das ações dos homens é movido por seu interesse particular, estando ausente qualquer motivação consciente comum. A sociedade de proprietários é um momento do conceito de liberdade moderna, mas parcial. Já que é um processo de organização

[22] Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho(FD)*, Barcelona, Edhasa, 1988, § 129

social que expressa "el estado de necesidad y el entendimiento"[23]. A sociedade civil, ao contrário da tradição contratualista contra a qual Hegel escreve, não é o estabelecimento da ordem, senão um estágio que expressa a guerra de todos contra todos. Quando afirmamos que a sociedade civil, o âmbito do desenvolvimento da vontade particular, é um momento do se manifestar, e da compreensão, da liberdade, queremos dizer que a esfera da liberdade negativa, que é central na compreensão liberal, é mantida em Hegel[24]. Mas, às vezes, superada como uma determinação abstrata da liberdade[25]. Com isso Hegel conserva e supera o direito natural[26] permitindo pensar a vigência dos direitos individuais pela mediação do âmbito de liberdade pública. Hegel retoma uma concepção da mediação social da antiguidade para pensar a geração de um homem livre e a conceitua como eticidade. Só na *eticidade* se completa o conceito de vontade livre: esta fica referida à vida concreta de uma comunidade na que as leis fomentam a realizaçao da liberdade. Mas as leis éticas que representam a objetividade "(...) no son para el sujeto algo *extraño*, sino que en ellas aparece como en su *propia esencia* el *testimonio del espíritu*. Allí tiene su *orgullo* y vive en su elemento"[27]. O indivíduo só logra o cumprimento da verdadeira vontade livre se esta se acha vinculada, nao contingentemente, senão conceitualmente, à totalidade da vida ética, onde encontra cabal sentido para aquele a determinação da vontade como racional. Hegel aproxima-se, por certo, de Aristóteles a respeito de como conceber a "identidade" pessoal: o homem concebe que é alguém singular pela inclusão em determinada totalidade histórica. O Estado não pode se entender com categorias do espaço de ação gerado pela concorrência do egoísmo, senão que a política é entendida como um saber e um querer orientado pelo bem comum. O Estado não é gerado por um contrato[28], não é gerado pelo consenso

[23] *FD*, § 183.

[24] "El derecho de la *particularidad* del sujeto a encontrarse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva*, constituye el punto central y de transición entre la *antigüedad* y la época *moderna*" (*FD*, §124, Obs.).

[25] Se poderia dizer que Hegel segue a crítica de Rousseau aos contractualistas anteriores a ele que pintam a homem natural com categorias da sociedade da época. Ver Rousseau, *Sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1996.

[26] Bobbio, "Hegel y el iusnaturalismo" em Amengual, G. (ed.), *Estudios sobre la "Filosofía del derecho" de Hegel*, Madrid, CEC, 1989.

[27] Hegel *FdD,* §147 a itálica é do original

[28] Ver Ilting, K. "La estructura de la «Filosofía del Derecho» de Hegel"; Pelczynski,

de indivíduos privados. O pertencimento a uma comunidade estruturada em instituções e leis é uma condição necessária para pensar a individualidade livre sem as limitações que impoe o individualismo abstrato de uma vontade que decide no vazio e que se teria gerado desde a nada. Esse pertencimento permite assumir o carácter de devinda da vontade, que há crescido em uma comunidade na qual o *bem vivente* é seu *fim motor*. A concertação de uma ordem emergente das vontades particulares é o mecanismo que, segundo Hegel, permite pensar os critérios da Sociedade Civil que está atravessada de uma contradição em seu funcionamento, sendo mais que o império da ordem e a concórdia sob leis que asseguram a propriedade e a vigência dos direitos individuais, o lugar do capricho e a contingência. A sociedade civil como lugar da *eticidade* perdida em seus extremos não expressa uma comunidade politicamente organizada, senão só um aspecto parcial desta, o momento dos indivíduos como pessoas privadas, e as instituções que promovem e garantam o exercício de direitos e deveres tais como trabalho, administração de justiça, bem-estar, honra. Mas a sociedade civil, afirma Hegel, não contempla as instituções políticas nas quais o indivíduo é cidadão (*citoyen*) que participa da vida comum e não só cidadão (*bourgeois*).

O que nos interessa mostrar aqui diz respeito à ideia de institucionalização da liberdade e vigência da liberdade racional em Hegel, é que não se pode entender a liberdade plena na modernidade se se segue o modelo jusnaturalista, mas que tampouco se pode cancelar os direitos individuais que significam uma igualdade e liberdade em empreender, segundo acredita o particular, o melhor modo de sustentar e de valer na sociedade de trabalho e intercâmbio. O que Hegel intenta, concebendo a Sociedade Civil como âmbito do antagonismo, é mostrar a necessidade de uma ordem, o Estado, que fora além das curtas miras da particularidade e que harmonize esse antagonismo pela estipulação de um fim que vise à totalidade como possibilidade e realidade da liberdade. A separação entre Sociedade Civil e Estado[29] lhe confere uma diferenciação normativa que significa à política como o lugar da realização da liberdade substancial. O Estado não é meramente o aparato administrativo, senão que é a vigência

Z. "La concepción hegeliana del Estado", em Amengual, G. *Cit.*

[29] Riedel, M, "El concepto de la «Sociedad Civil» en Hegel y el problema de su origen histórico", em Amengual, G. *Cit.*

das leis éticas que têm a sua existência imediata nas costumes e, na auto-consciência do indivíduo, o saber de que o Estado é o fim substancial. A ideia de comunidade anterior aos indivíduos é a matriz normativa que impregna a concepção superadora de Hegel[30].

A unidade política que Hegel se encarrega de enfatizar não tem que ser buscada na universalidade formal da sociedade civil, senão no Estado. Como temos visto, Hegel compreende, e aceita, o lugar dos conflitos sociais gerados na Sociedade Civil como algo inerradicável da modernidade. Mas ao intentar pensar a unidade da vontade política, o conflito tem que ser desativado politicamente. Na linguagem hegeliana há de ser superado pelo Estado. Isto é importante para o desenvolvimento de nosso tema porque a dimensão racional da unidade política adquire uma espessura normativa que ainda hoje é resgatado por autores comunitaristas. A concepção de Hegel acerca à soberania popular e à democracia é consequente, cremos, à sua definiçao da realidade substancial da liberdade que é superior à razão subjetiva do indivíduo. Se a sociedade é o lugar do conflito, deve-se evitar que esse conflito, na forma da luta entre facções, se traslade ao Estado. E isso, normativamente, para Hegel, ao menos significa duas coisas: a primeira, colocar o lugar da soberania, isto é, a unidade da vontade política, além da luta pelo poder; a segunda, reconhecer o momento da liberdade de arbítrio nas tematizações sobre os assuntos públicos, mas às vezes desestimá-lo.

A soberania é a expressão da unidade política e para Hegel isto é a negação da realidade da racionalidade da compreensão atomística da liberdade presente nos autores contratualistas. Hegel entende que a totalidade orgânica da vida de um povo tem que ser protegida do perigo de recair na multidão[31], para isso coloca na cúspide do Estado a monarquia constitucional. Para não permitir que se faça do Estado uma coisa disponível para o vencedor da luta entre facções[32], que podem ter seu momento nas eleições, Hegel descarta a democracia e

[30] "(...) implica que la obligación respecto a lo sustancial sea al mismo tiempo la existencia de mi libertad particular, es decir que en él deber y derecho estén *unidos en una y la misma relación*" (Hegel *FD* § 261 Obs. [a itálica é do original]).

[31] *FD*, § 273 y § 279: "El pueblo, tomado *sin* sus monarcas y sin la *articulación* del todo que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos, es una masa carente de forma que no constituye ya un Estado".

[32] *FD*, § 281.

coloca a legitimidade na determinação da natureza, isto é, no direito hereditário da soberania monárquica.

A respeito da liberdade subjetividade de se expressar e razoar no âmbito do público, Hegel o reconhece como um dos aspectos que fazem à liberdade da subjetividade como princípio do mundo moderno: "En la opinión pública todos pueden expresar y hacer valer su opinión subjetiva sobre lo universal"[33]. Na opinião pública se apresentam a universalidade substancial e o opinar particular da multidão como contradição, isto quer dizer que Hegel não lhe confere uma entidade política completa ao discorrer razoado dos indivíduos acerca da soberania e do Estado. A opinião pública deve ser respeitada porque representa o momento legítimo da subjetividade que se expressa em seu parecer, mas também deve ser depreciada porque nela o momento de verdade não aparece imediatamente aos indivíduos como particulares, senão que tem que ser resgatado pelos representantes, em quem o pensamento verdadeiro aparece como tal respeito a questões do Estado. A formulação hegeliana sobre a contraposição do princípio racional que encarna o Estado e a soberania popular assentada nos direitos de liberdade e participação da subjetividade é manifesta na forma em que limita o conteúdo de razão insito no povo: "…el pueblo….*no sabe lo quiere*. Saber lo que se quiere, y más aún, saber lo quiere la voluntad en y por sí, la razón es el fruto del conocimiento profundo que no es justamente asunto del pueblo"[34]. Aqui vemos claramente como aparece um dos motivos centrais que estamos desenvolvendo nesta parte, que a racionalidade popular nos assuntos da soberania necessita de um corretivo que expresse o verdadeiro conceito de uma liberdade racional. Hegel reconhece o livre desenvolvimento da subjetividade moderna em seu querer e saber, mas o reconhece desde que haja um princípio supremo que permita esse desenvolvimento, reconduzindo-o, porém, à sua verdade. Só o Estado moderno

> (...) tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal, pero al mismo tiempo retrotraerlo a su unidad sustancial, conservando así a ésta en aquel principio mismo[35].

[33] *FD*, § 308.
[34] *FD*, § 301.
[35] Hegel *FD*, §260

Se reconhece o antagonismo social que gera o querer e o saber, mas a esfera política harmoniza esse conflito em uma totalidade superior onde a excisão é cancelada.

Capítulo 2: Marx e a suspeita sobre a democracia política

Marx concebe a noção de liberdade de uma maneira mais complexa e isso lhe leva a suspeitar da institucionalização da liberdade em Hegel como ausência de conflito; e a suspeitar da ideia de democracia representada pelo pensamento que animava à Revolução Francesa. O pensamento político de Marx está movido pela ideia de que a suspensão do conflito social, a reconciliação que é tributária de Hegel e que Marx faz sua, não é possível pelo estabelecimento de uma esfera política que mantenha a sociedade organizada pela produção e intercâmbio de mercancias. O Estado moderno, na construção conceptual de Hegel, não é a figura da realidade da vida ética, segundo Marx, senão o estabelecimento da unidade de Universal e Particular é uma tarefa a realizar teórica e praticamente[1].

Nesta parte referida a Marx nos interessa abordar duas questões: primeiro a compreensão marxista da relação entre direitos do homem e direitos do cidadão, mostrando como Marx entende que a pretensão universal dos primeiros está contaminada pela realidade histórica do contexto social em que se formulam. Em segundo, a compreensão que o autor tem da democracia como estágio superior de organização social diversa à burguesa.

A teoria do capitalismo de Marx é um intento de pensar a evolução das formas de organização social governada por uma ideia de realização de formas de convivência sem domínio. O capitalismo é um modo de produção que advém pela destruição das formas pessoais de dependência de feudalismo, essa destruição impõe uma nova forma de trato entre indivíduos que possuem uma igualdade formal como contratantes no mercado. Com esta compreensão, Marx define a aparição de sociedades com uma crescente diferenciação técnica e social do trabalho, a universalização das relações mediadas pelo

[1] Wellmer, A., "Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración" em Giddens, A. *et al.*, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1991.

dinheiro, um incremento da produtividade do trabalho e a aparição do proletariado.

Essa concepção da história, ao contrário que a hegeliana governada pelo desenvolvimento da Ideia, está assentada na compreensão de que a forma em que os homens pensam, atuam e se organizam socialmente depende da forma em que produzem materialmente a sua vida. O indivíduo definido como um ser natural corpóreo[2] tem necessidades que são objetivas e que impõem a base para pensar o decurso da história[3]. A forma social que media a satisfação dessas necessidades é o princípio heurístico, segundo Marx, para entender o conjunto de relações histórico-sociais que os homens estabelecem entre eles[4]. A organização do trabalho social e a forma de distribuição dos produtos do trabalho pré-formam o inteiro conjunto das relações sociais, culturais e políticas. A categoria central que caracteriza o capitalismo para Marx é a de trabalho alienado e prove a matriz normativa que orienta a sua crítica. Sob o modo de produção capitalista a transformação do trabalho em trabalho assalariado, que o proletário ofereceria livremente no mercado, introduz uma esfera de interação onde os homens que trabalham são desprovidos de uma parte de seu trabalho. A propriedade privada reduz as possibilidades de expressão das capacidades genéricas do homem e limita o desenvolvimento da liberdade. A história está governada pelas colisões que "nacen de la contradicción entre las fuerzas productivas y las formas de intercambio"[5]. O cenário desses enfrentamentos é a Sociedade Civil onde os indivíduos, como portadores de interesses particulares, configuram um sistema de relações mediado pelas mercancias. O âmbito de relações materiais entre os homens que constitui a sociedade civil, Marx a caracteriza com uma dinâmica contraditória, assentada sobre a exploração do trabalho assalariado. Essa exploração assenta as bases em forma de associação injusta, que sob a aparência de intercâmbios de equivalentes entre capital e trabalho funda uma despossessão e domínio não político. A sociedade civil assegura o

[2] Marx, K., "Manuscritos económicos-filosóficos" en Marx-Engels, *Escritos económicos varios*, México, Grijalbo, 1966.

[3] Marx-Engels, *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1973.

[4] "En la producción social de su vida, los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de sus fuerzas productivas materiales", Marx, *Contribución a la crítica de la economía política,* México, Siglo XXI, 1982, Prólogo.

[5] *La ideología alemana,* p. 86.

domínio, de uma parte da sociedade sobre a outra, assentado na aparência ideológica de igualdade e liberdade estabelecida ao redor do conceito de propriedade.[6] Esse domínio não aparece como tal pelo caráter encobridor das ideias que estruturam a concepção de mundo[7], por isso a sociedade civil pode aparecer como um âmbito de interação entre indivíduos iguais e livres. Marx assegura que o conflito e a distorção na consciência, que traz a verdadeira natureza do modo de vida estruturado pela mercancia. Ao contrário da postura de Hegel, Marx defende que os conflitos não são cancelados pelo Estado. A esfera política não estabelece um âmbito de eticidade que reconcilia Universalidade e Particularidade, senão que o Estado mantém o domínio de uma classe sobre a outra da Sociedade Civil: "…el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época"[8]. O Estado moderno não é a expressão institucionalizada da vontade geral senão a vontade particular da burguesia que a impõe com a aparência de universalidade que lhe prove o direito.

A compreensão de que o Estado é colonizado pela lógica de desenvolvimento antagônica da sociedade civil leva Marx a desconfiar e rechaçar toda ideia de emancipação meramente política que deixe indemne à esfera social. Na Introdução à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*[9], Marx critica a concepção simplista que emparelha a emancipação política representada pela instauração do Estado burguês e emancipação humana e, assim, se desconhece a raiz social da injustiça que não pode ser resolvida só no âmbito político. A transformação da ordem injusta se realiza anulando as bases da coerção estrutural coligada ao domínio do capital sobre o trabalho assalariado destruindo as relações "en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable".

É essa questão estrutural de um domínio não político radicado na esfera econômica que leva Marx a desconfiar da realização de uma ordem política como institucionalização dos direitos individuais pen-

[6] Wellmer, A., "Derecho natural y razón práctica. Sobre el desarrollo aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx" em *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996.

[7] "Las ideas de la clase dominantes son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* en la sociedad, es al mismo tiempo, su poder *espiritual*", *La ideología alemana*, pág. 50.

[8] Ibid., p. 72.

[9] *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Cambridge, CUP, 1970.

sados em torno da ideia de propriedade. A crítica de Marx aponta à *Declaração dos direitos do homem e o cidadão* mostrando no contexto histórico e social em que se formulam e o conflito social no que subsistem. Não é só ao enfatizar a natureza social do homem que se enraízam os direitos individuais em um contexto histórico determinado, senão que por vez se afirma que a vigência dos direitos do homens é só aparente. Em *Sobre a questão judía,* Marx analisa a concepção da extensão da cidadania como ideal da emancipação humana e sustenta que:

> El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el Estado pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere realmente de él, en que el Estado sea un estado libre sin que el hombre sea un hombre libre[10].

Mais que haver uma articulação dialética entre sociedade civil e Estado, há uma separação entre o terreno material das relações em torno da propriedade e do ideal dos direitos. Isso leva a que o homem sofra uma deslocação entre seu ser egoísta e seu ser comunitário, essa excisão é constitutiva da ordem burguesa e é mantida apesar da aparente reconciliação que se daria na universalidade dos direitos do homem. A estratégia conceitual de Marx, para mostrar a perduração do domínio, consiste em revelar que a realidade da igualdade e a liberdade como direitos básicos irrenunciáveis e invioláveis do homem são aparentes; isto é, desmentidos na prática efetiva da dinâmica social estipulada circundante das mercancias[11]. Os direitos individuais são formulações ideológicas que como tais ocultam o domínio implícito na ordem burguesa e por isso servem para legitimar as pretensões de uma classe particular que se auto-proclama universal. Marx critica a universalidade dos direitos políticos do cidadão que estruturam a concepção da legitimação burguesa do Estado, mas reconhece que

> la emancipación *política* representa un gran progreso, y aunque no sea la forma última de la emancipación humana en general, sí es

[10] "Sobre la cuestión judía" em Marx y Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo, 1986.

[11] Este ponto é fundamental para entender a posterior suspeita do pensamento político sobre a concepção formal dos direitos do homem e os critérios, também formais, de justiça.

> la forma última de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual[12].

Os direitos do cidadão como direitos de participação política irrestrita é uma idealização que se apóia nos fundamentos materiais da sociedade civil, e por isso o direito em integrar a comunidade soberana se revela falso porque se rebaixa

> la ciudadanía, la *comunidad política*, al papel de simple medio para la conservación de estos llamados derechos del humanos; que, por tanto se declara al *citoyen* servidor del *homme* egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta en comunidad por debajo de la esfera en que se comporta como ser parcial[13].

A dependência do cidadão, isto é, o partícipe da comunidade política, do homem tal como se entende na dinâmica da sociedade civil desprovê de neutralidade ao Estado a respeito aos conflitos de classe. Para sustentar isso, Marx afirma que os direitos do homem, verdadeira base dos direitos do cidadão, são os "derechos del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada"[14]. A liberdade e a igualdade, coligadas pelo direito natural à seguridade da propriedade, se revelam como momentos naturalizados pela ideologia burguesa.

Desta crítica que remete os direitos políticos a uma inextricável relação com a concepção burguesa dos direitos do homem se segue a concepção da democracia em Marx. Ao carácter atomizador que supõe a revolução política burguesa que naturaliza a vida material dos particulares na sua face egoísta, e idealiza a vigência dos direitos políticos, lhe é consequente uma manutenção do domínio soterrado em sua forma não política de intercâmbio de equivalentes. A autodeterminação coletiva assumida nos direitos políticos é uma falsidade, segundo Marx; não tem verdadeira democracia se não tem uma dissolução da lógica de domínio presente na sociedade civil. Marx rechaça a compreensão de que a realização da democracia se limita à democracia política.

---

[12] "Sobre la cuestión judía" p. 24.
[13] Ibíd., p. 34.
[14] Ibíd..

Com a noção de democracia como superação da excisão presente no direito natural Marx introduz uma noção que segue sob os padrões normativos da ideia de eticidade como totalidade reconciliada em Hegel. Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* se mostra o rechaço da ideia hegeliana de institucionalização da liberdade moderna vinculada à monarquia. Marx concebe à ideia de democracia, a soberania popular, como a organização da sociedade que se fará realidade quando não exista mais o domínio de uma classe sobre a outra. A unificação da vontade na democracia, como governo do povo que como totalidade não apresenta nenhum conflito nem possibilidade de dissenso, é o ideal de Marx. A democracia, como verdadeira união de forma e conteúdo, é a superação dos antagonismos de uma sociedade de classe[15]. A razão se realiza na organização social só no advento da sociedade comunista que Marx via como necessária e inelutável superação da sociedade capitalista.

A utopia marxista revela que se assume como unidade política à transparência e coincidência entre razão individual e razão coletiva, que não se faz necessário ao Estado como entidade diferenciada do social. Os homens se organizam racionalmente sem necessitar de uma esfera separada da vida real que sancione o que é o direito. Agora bem, a superação do capitalismo pela sua própria dinâmica

[15] "…in democracy the constitution itself appears only as one determination, and indeed as the self-determination of the people. In monarchy we have the people of the constitution, in democracy the constitution of the people. Democracy is the resolved mystery of all constitutions. Here the constitution not only in itself, according to essence, but according to existence and actuality is returned to its real ground, actual man, the actual people, and established as its own work. The constitution appears as what it is, the free product of men. One could say that this also applies in a certain respect to constitutional monarchy; only the specific difference of democracy is that here the constitution is in general only one moment of the people's existence, that is to say the political constitution does not form the state for itself"["...na democracia a constituição mesma aparece como uma determinação, mas certamente como uma auto-determinação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição, na democracia a constituição do povo. Democracia é o mistério resolvido de tudas as constituções. Aqui a constituição não só em si mesma, de acordo a sua essência, senão de acordo a sua existência e actualidade corresponde a seu real fundamento, o homem real, o povo real, e é estabelecido como a sua própria obra. A constituição aparece como o que é, o produto livre dos homens. Se poderia afirmar que isso também se aplica num certo aspecto à monarquia constitucional; só que a diferença específica da democracia é que naquela a constituição é em geral só um momento da existença do povo, que é como afirmar que a constituição política não configura o estado por si mesmo" (NdA)] Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, pág. 57.

estabelece uma dimensão supra-histórica que desprove ao âmbito de ação dos homens da contingência, mas também da dimensão negativa da liberdade, a capacidade que os homens têm de dizer que não e se reservar um momento de decisão que pode pretender de razoável mesmo seja em contra da "história". A realização da razão na sociedade está assegurada por uma leitura da história governada por um suceder necessário. O bem comum não pode não se dar segundo a leitura de Marx da contradição interna ao capitalismo[16]. Isto de alguma maneira coloca à razão em um sentido trascendente à vontade política dos homens. A figura da inevitável desaparição do Estado está tingida dessa lógica da lei da história.

Resumindo, interessa-nos aqui ressaltar dois aspectos da crítica marxista da institucionalização da liberdade nas sociedades modernas. O primeiro é a distorção e os conflitos que trazem aparelhados para a vida dos homens as relações diferenciadas e estruturadas pelo capital. Marx adverte dos obstáculos que as relações coisificadas estabelecidas na organização da sociedade articulada na mercancia força de trabalho representam para a liberdade dos homens. O dinheiro é um meio de coordenação das ações que está desprovido de vontade orientada ao bem comum, ao ser comunitário do homem. O segundo é que a verdadeira democracia como auto-determinação do *demos* só é possível uma vez que as diferenças de acesso aos bens produzidos socialmente hão desaparecidos. A democracia advém por dissolução das relações coisificadas configuradas pelo domínio do trabalho morto sobre o vivo. Como vimos, a vinculação conceitual que Marx efetua entre direitos do homem e capitalismo, leva-lhe a conceber que com a destruição do capitalismo também se cancela a ideologia burguesa que sustentava certo direito de liberdade negativa, é dizer, um espaço reservado à consciência individual para poder dissentir. A ausência de contradições de classes e, portanto, de domínio anula a

[16] "*In all states distinct from democracy the state, the law, the constitution is dominant without really governing, that is, materially permeating the content of the remaining non-political spheres. In democracy the constitution, the law, the state, so far as it is political constitution, is itself only a self-determination of the people, and a determinate content of the people*" ["Em todos os estados distintos da democracia o estado, a lei, a constituão é dominante sem realmente governar, isto é, penetrando materialmente o conteúdo das restantes esferas não políticas. Na democracia a constituão, a lei, o estado, tanto como a constituão política, é só a auto-determinação do povo, e um conteúdo determinado do povo" (NdA)] *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, pág. 57.

possibilidade do conflito e, assim, a possibilidade de desajuste entre vontade geral e vontade particular.

Capítulo 3: Liberalismo e comunitarismo

Um dos pontos centrais da discussão objeto de nosso estudo é acerca de como se deve entender o sujeito, o agente moral e político. Neste capítulo poremos em foco a relação entre a concepção do indivíduo e a consequente capacidade de decisão política em relação ao visto até agora. Que seja aquilo que se entenda pela faculdade de intervir na esfera política e que é o que anima a vontade do sujeito é um dos aspectos mais importantes para esclarecer a relação entre razão individual e a vinculação à racionalidade do poder político. A questão da constituição e legitimidade da ordem política na modernidade tem estado vinculada estreitamente à definição, que as diversas determinações teóricas têm feito, do homem.

Aos fins de nosso interesse, nesta parte, esquematizaremos o tópico que nos ocuparemos em posições liberais e comunitárias, para mostrar os traços antropológicos que se contrapõem nas diversas ideias de institucionalização da política e as possibilidades de pensar a democracia como ordem que é consequente com a impregnação normativa das diversas ideias de indivíduo.

A aparição do contratualismo, como modelo para pensar a constituição do político na nascente modernidade, significou um intento radical de fundamentar a legitimidade e os critérios racionais da obediência do poder em exclusivas características inerentes aos indivíduos. O indivíduo se configura como o último elemento onde se tem que buscar a gêneses e a validez de todo poder; o indivíduo como lugar de decisões soberanas é depositário da razão. O contratualismo estabelecia a ordem como artifício emergente dessa racionalidade. E isso era uma consequência da concepção do indivíduo egoísta e possuidor de necessidades e interesses definidos antes ou à margem de sua pertencia social. Esse fato se percebe claramente nos autores contratualistas que temos citado *supra,* e em especial em Hobbes quando faz anteceder em seu *Leviatán* uma caracterização do indivíduo, de seus interesses e sua racionalidade que explique sua posterior concepção do Estado.

A tradição liberal, ao assentar fortemente a razão do indivíduo que calcula necessidades e estipula fins à margem de sua pertencia social, não só tem feito depender a racionalidade do Estado das determinações baseadas dos critérios de razão individual, senão que tem estipulado enfaticamente que o Estado tem limites com relação à intervenção no âmbito de liberdade individual. A liberdade assentada em direitos individuais fundamentais desconfia dos propósitos subministrados por alguma ideia de bem comum que possa forçar aos indivíduos a assentir a critérios de racionalidade superiores aos de seu interesse, embora, como temos visto, esta posição pode ser lida a contrapelo como temos feito no capítulo 1 desta parte. A precedência da razão do indivíduo assegura o ajuste entre suas preferências e suas decisões antes que algum fim ou motivo social seja determinado.

A intuição básica que orienta as precauções liberais sobre a liberdade coletiva, e os fins que pode impor ao indivíduo, é a que emerge em um tempo atravessado por disputas religiosas que impunham aos indivíduos seus fins como absolutos. Sendo que esse caráter de absoluto do fim fazia com que colidissem irresoluvelmente as perspectivas de mundo sustentadas por essas crenças. A ideia de autodeterminação individual vinculada à de dignidade pessoal estabelecia uma capacidade de liberdade negativa, uma esfera de ações em que a vontade coletiva não podia intervir legitimamente[1]. A ordem política era emergente das decisões individuais para uma melhor proteção da ordem social estabelecida de um modo espontâneo entre indivíduos livres, iguais e proprietários. O liberalismo, em sentido amplo, é a doutrina que trata de explicar a raiz da liberdade, a origem da moral, a justificação da propriedade, a legitimidade do poder e as instituições desde o suposto de desempenhos de indivíduos que são livres por "natureza" e iguais em seu direito à auto-conservação. O Estado se constitui mediante uma convenção entre indivíduos considerados átomos cujos instintos, interesses e fins se encontram definidos à margem do social[2].

---

[1] Berlin, I. *Four essays on liberty*, Oxford, OUP, 1969, pp. 127-129.

[2] Ver a interessante revisão que de este tema faz Keane, J., "El liberalismo sitiado" em Keane, *La vida pública y el capitalismo tardío*, México, Alianza, 1992. O estudo clássico sobre o vínculo entre individualismo, contrato e propriedade é o de C. B. Macpherson, *The political theory of possesive individualism*, Oxford, Clarendom Press, 1962.

Ao contrário dessa posição que entende o indivíduo definido com uma identidade pré-social, as argumentações dos autores comunitaristas afirmam que a identidade individual, o que faz com que um indivíduo seja tal, é seu pertencimento a uma totalidade social e histórica[3]. Por isso os direitos individuais são uma consequência da existência de uma vontade coletiva que os há formado e não uma característica da natureza humana invariável. A função teórica da ideia de totalidade política no comunitarismo é duplo. Por um lado, a constituição desta ordem é transcendente à vontade dos indivíduos: as leis da comunidade em que as vidas se desenvolvem são precedentes e informantes. Não só é impossível pensar os costumes como efeito do livre arbítrio dos indivíduos, senão que a existência deles adquire inteligibilidade como integrantes de determinada comunidade. Por outro, a comunidade é imanente aos indivíduos; os critérios do razoável, o tipo de relação com o passado, a específica concepção da vontade, a formação dos motivos, a religiosidade. Enfim, tudo o que é parte integrante e fundamental da vida humana e o que constitui a interioridade se singulariza por se inserir em uma história compartilhada.

A esfera de liberdade individual é uma consequência da liberdade pública e não ao contrário, já que a identidade pessoal está constituída socialmente. As necessidades e os instintos do homem egoísta que o liberalismo postulava como natureza humana existem só como uma projeção, com pretensões normativas embuçadas, de um tempo histórico determinado. A densidade própria do agente moral e político se adquire superando a delgada concepção de um eu formal e descorporeizado que escolhe e atua no vazio. As posições comunitaristas insistem no fato de que as necessidades, os interesses, tanto como os fins dos indivíduos são pré-formados culturalmente e, portanto, a referência ao passado constitutivo, como ao presente da vida compartilhada são vitais para o homem.

Para nosso estudo as referencias da origem das posições teóricas do comunitarismo, como explicação da liberdade e sua institucionalização oposta ao liberalismo, tem que ser datadas na respostas que surgem às posturas de Rawls que abrem um horizonte revelador da

[3] Uma interessante mostra das posições em debate em Rasmussen, D. (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, MIT Press, 1990.

política com sua *A theory of justice*[4]. Para os nossos argumentos acerca à postura de Taylor, a constelação histórica e conceitual pertinente é a da leitura hegeliana da institucionalização da liberdade no mundo moderno que já temos visto acima, deixando de lado as posturas mais próximas ao neoaristotelismo.

[4] Ver Sandel, M., *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, CUP, 1989; MacIntyre, A., *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica, 1989; MacIntye, A., *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Barcelona, EIUNSA, 1994; MacIntyre, A., *Tres versiones rivales de la ética,. Enciclopedia, genealogía y tradición*, Madrid, Rialp, 2002; Walzer, M., *Las esferas de la justicia*, México, FCE, 1993.

PARTE II: O neo-contratualismo de Rawls

Com a *Teoria da justiça* o autor empreende uma ampla investigação acerca dos fundamentos da asociação política nas sociedades democráticas contemporâneas que intenta deixar de lado posições descritivas e utilitaristas. O cometido do autor é apresentar uma posição acerca da concepção da justiça que possa encontrar sua justificação em sociedades diferenciadas socialmente, com desigualdades econômicas e um crescente pluralismo cultural. A intenção de Rawls se encaminha a tratar de articular uma visão do núcleo político normativo que é razoável que aceitem as diversas doutrinas de bens últimos que coexistem nas sociedades. A matriz normativa de Rawls está representada por uma revisão em chave kantiana do contratualismo. O ambicioso projecto intenta justificar uma pespectiva sobre a justiça como virtude que rechaça os fundamentos metafísicos e que se limita ao aspecto político de sociedades democráticas. Essa virtude representa, segundo Rawls, um ideal que regularia as interações que se estabelecem na disputa sobre bens e merecimentos em uma sociedade bem ordenada, e seria um ponto de unidade configurado pelo assentimento da diferença estabelecida pelas particulares concepções de bens. A justiça como equidade é um intento de mediar as diferenças através da construção de um procedimento de tomada de decisões coletivas.

Com a publicação de *Liberalismo político* em 1993 Rawls refina e transforma sua construção teórica em torno da justiça como equidade. Essa transformação da concepção anterior se refere a uma contextualização da vigência da justiça que agora se desproveria de certas notas ideais para apelar às convições, ou intuições, que estão na base das interações políticas nas sociedades democráticas atuais. A ideia de consenso sobreposto ocupa um lugar central na compreensão da racionabilidade além da verdade das posições éticas em pugna.

Nesta parte exporemos a posição de Rawls a respeito à concepção e justificação da ordem política exposta nas obras aludidas. No primeiro capítulo mostraremos a inicial concepção da justiça, para pas-

sar, no segundo, a desenvolver a formulação das condições da ordem política no contexto do liberalismo. No terceiro, mostraremos o que consideramos ser uma deficiência do liberalismo político que nega o conflito através de uma redução conceitual do âmbito do político às instituições da sociedade e que não compreende a sociedade civil como esfera de disputa sobre decisões coletivamente vinculantes.

Capítulo 1: Uma teoria da justiça

A tarefa principal de Rawls neste livro é delinear uma noção de justiça que seja neutra às concepções do bem em pugna nas sociedades modernas avançadas, para isso se refere a uma série de pressupostos sobre a natureza da sociedade e o carácter do agente moral. Essa tarefa se inscreve na reconstrução de uma certa figura do contratualismo com a sua específica concepção da liberdade e os direitos. Nas primeiras páginas, o autor afirma que o indivíduo é inviolável frente às intromisões do coletivo, qualquer que seja a razão que se queira argumentar para pretender justificá-la. Essa assunção vai acompanhada de outras duas: a sociedade se bosqueja como bem ordenada, e a teoria da justiça se reconhece como intentando mediar conflitos de interesses. Apesar de que isto pareça, a primeira vista, um paradoxo, Rawls supõe que os conflitos se dão dentro de um espírito cooperativo,[1] sendo que esse carácter paradoxalo é salvo, ao parecer, pela compreensão da amizade cívica.

O papel de um programa de justiça política é um ideal moral que regula as instituções básicas de uma sociedade e lhe dá estabilidade para permanecer pela vigência do justo emtremeio de doutrinas propulsoras de diversos bens e não um mecanismo estratégico. Isso enfatiza o sentido deontológico do justo.

O começo da ideia de justiça como imparcialidade é o mecanismo de representação da posição original onde os indivíduos, que são livres e iguais, tentam acordar critérios de justiça sem conhecer sua posição, atual ou futura, na sociedade. O velo de ignorância é a restrição à informação das posições dos agentes na sociedade, que assim se reconhece como atravessada por desigualdades de acesso a bens e pela existência de hierarquias. Ante a diferença e desigualdade reinante nas sociedades, a posição original constringe aos sujeitos

[1] O aspecto ideal está dado pela ideia de sociedade bem ordenada (onde rige uma concepção da justiça aceita por todos), o aspecto real é a cooperação que se estipula como momento social na busca da mútua ganância. Isto tem sido bastante criticado como incongruência entre o normativo e o existente.

racionais a eleger os princípios da justiça que irão reger de acordo à imparcialidade. A teoria da justiça se vale da teoria da eleição racional, mas descarta seu lado utilitarista.

Na posição original, os indivíduos acordariam estatuir e respeitar a vigência de dois princípios que estipulariam os direitos e as obrigações que deveriam de ter, e as regulações pertinentes para morigerar as desigualdades. Os indivíduos, enquanto pessoas morais, possuem um sentido da justiça e uma concepção do bem que orienta a sua vida, para a justiça política é prioritário o sentido do justo que subordina ao de bem. As instituções básicas da sociedade são sistemas de normas públicas que determinam os atos permitidos e proibidos dos agentes e estão reguladas pela justiça formal, não cingida a critério substantivo de demarcação baseado em bens.

A pretensão de achar princípios imparciais de justiça consequentes com o marco da posição original se vê satisfeita, segundo Rawls, com os princípios que se seguem naturalmente das restrições ao particularismo. Os princípios seriam consonantes com a pretensão de igualdade democrática que caracterizaria uma sociedade organizada em torno de uma ideia de cooperação. O primeiro princípio assegura iguais liberdades para a participação no razoamento público acerca do esquema de normas que regule a liberdade concreta; o segundo, estipula a intervenção social para compensar desigualdades de fato na possessão de bens. O primeiro princípio, da igual liberdade, tem prioridade sobre o segundo, que é o da diferença.[2]

O princípio da diferença se atém aos bens sociais primários que são necessários para que um indivíduo possa levar adiante um plano racional de vida: direitos, liberdades, oportunidades, ingresso e riquezas. Sem a expectativa de cumprimento e satisfação no exercício, e a provisão desses bens, por parte da sociedade, mediante um sistema de distribuição justa, se violentaria o aspecto cooperativo da sociedade. É importante ressaltar que existe uma ambiguidade na concepção rawlsiana dos direitos como bens, já que supõe a provisão social e não a possessão mediante a exercitação. Um bem se pode ou não querer segundo a orientação valorativa, racional, da vontade do agente; um

[2] A formulação do segundo princípio é: "Las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto (a) para proporcionar la mejor expectativa de beneficio para los menos aventajados, como (b) para estar ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades", *Teoría de la Justicia(TJ)*, p. 105.

direito se exerce em um contexto político de facilitação e seu carácter é deontológico, não desiderativo. Isso representa uma obscuridade para a insistência do autor no que diz respeito à justiça como imparcialidade, isto é, como parte da razão prática em sentido kantiano.

A ideia de democracia em Rawls se concebe ao vincular os dois princípios da justiça com os postulados da Revolução Francesa: liberdade, igualdade, fraternidade. Mas isso introduz, cremos, uma distorsão com seu pretendido liberalismo e o aproxima a posições republicanas que ele explicitamente quer evitar com seu rechaço de posturas ético políticas maximizadoras ou perfeccionistas. Vejamos um pouco detidamente essa questão porque mostra certas deficiências de sua inical postura.[3] Uma das presuposições centrais diz respeito ao agente racional na posição original, o qual é seu mútuo desinteresse para com o bem dos outros[4] e isso supõe um antagonismo normativo com a ideia de cooperaçao e vantagem mútua posta como marca característica da sociedade. No entanto, além disso, e em um plano mais político, a ideia de amizade cívica é tributária de uma tradição que concebe a noção de agente moral como uma construção social e que por isso seus desejos e razões são dependentes do contexto normativo que é a sociedade. No parágrafo 18, Rawls define as pessoas com traços que enfatizam o contrário de sua predicada fraternidade. No conceito de amizade cívica ou fraternidade, como um sentimento vinculante a tarefas excedentes ao interesse egoísta do indivíduo, representa uma tarefa de consolidação do coletivo ao que estivera obrigado o cidadão[5] o qual supõe que tem um vínculo político que impõe suas condições marco para o exercício da liberdade.[6] Mas, em contraposição a tudo isso, a limitação liberal da política

---

[3] No segundo capítulo veremos como no posterior livro *Liberalismo político* Rawls assume decididamente uma postura contextualista, isto é, assume que o conteúdo normativo do político se refere em algum ponto essencial à forma de vida das sociedades determinada por sua tradição.

[4] *TJ* § 3 e mais extenssamente § 22.

[5] Obviamente o carácter de amizade exclui que essa obrigação seja entendida como só externa, meramente coercitiva, antes desde a tradição aristotélica se vê como genética e confirmativa do ser humano.

[6] Nos parece que essas distorsões acerca do carácter sobre o colectivo e a obligatoriedade do vinculante em Rawls tem que ver com sua afirmação da identidade de interesses que define a cooperação e constitue certa unidade do social. Volveremos sobre este ponto no capítulo 3.

fica plasmada quando Rawls aduz que não tem obrigação política para os cidadãos.[7]

Passemos agora a analisar alguns aspectos da pintura que Rawls faz da posição original, verdadeira matriz epistêmica da sua postura. Nesta análise queremos mostrar um aspecto pouco claro de sua construção, com isso fazemos referência a que se lhe incluem aspectos de conteúdos na sua pretensão teórica; com o que se desmente ao esse mecanismo de representação que seria neutro no que tange a algum conteúdo particular que possa estragar a sua universalidade.

No capítulo III de sua obra, Rawls se dedica por extenso a mostrar a plausibilidade teórica da posição original para uma concepção da justiça que possa pretender universalidade.

A posiçao original é o mecanismo de representação que pode originar e, por sua vez, fundamentar como imparcial uma concepção da justiça que possa mediar entre os conflitos de uma sociedade em onde se encontram desigualdades. Tem um tratamento um tanto ambíguo sobre as desigualdades, no parágrafo 22, parecem ser caracterizadas como originadas pelos diversos propósitos dos agentes, embora, no parágrafo 26, se referem a possessões e talentos que habilitam a diferenciações no acesso aos bens.[8]

O velo de ignorância estipula o marco de condições nas quais os agentes racionais[9] têm que decidir sobre os princípios da justiça que devem regir na sociedade. As condições são que as pessoas têm um sentido da justiça e uma concepçao do bem, que não conhecem sua posição ou classe social para que isso não contamine a decisão com fins particulares. A restrição da informação que supõe o velo de ignorância tem que garantir que os princípios que escolham os indivíduos, e que acordem respeitar, sejam gerais, universais, públicos, já que têm que discriminar entre demandas conflitivas. Consequente a isso, a concepção do justo não pode ser outra que formal: "un conjunto de principios, de forma general y universales en su aplicación, que han

[7] Isso apesar de que ter um dever natural de apoiar as instituções justas.

[8] A desigualdades pretendem entidade política ao intentar os agentes lograr reconhecimento digno por parte dos outros para seus fins.

[9] O conceito de racionalidade que usa Rawls é o da teoria da eleção racional: "La racionalidad tiene que ser interpretada, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para fines dados" §§ 3 e 25.

de ser públicamente reconocidos como tribunal de apelación para jerarquizar demandas conflictivas de las personas morales"[10].

A posição original e o velo de ignorância desembocam na noção de contrato original que articula as condições de convivência em que os homens, guiados pelo sentimento de auto-respeito, são fins em si mesmos. Essa ideia do contrato em sua filição kantiana é um aspecto do rechaço de Rawls à ideia do utilitarismo[11].

Os aspectos teóricos ideais desenvolvidos na primeira parte da obra são postos em conexão com o conteúdo que assumiriam os dois princípios de justiça em uma democracia constitucional. Rawls delineia os traços principais de uma institucionalização da liberdade que seja concordante ao concebido nos fundamentos de seu contratualismo não utilitarista. O carácter meramente ideal da concepção da justiça imperante em uma sociedade bem ordenada, como procedimento puramente processual, se troca em vistas da operacionalização no processo político, na justiça processual imperfeita.[12] As condições de funcionamento de uma democracia constitucional para Rawls estão definidas de tal maneira que os dois princípios de justiça são os critérios independentes que regulam o processo político e que asseguram a vigência das liberdades individuais básicas: liberdade de pensamento e de consciência, liberdade pessoal e igualdade nos direitos políticos. As diferenças entre um procedimento puramente processual e um processual imperfeito são reflexos da teoria ideal e a implementação prática em sociedades reais.

A questão política central de definir a liberdade e quais são os limites válidos no exercício da liberdade individual, sem afetar a pervivência da ordem social, são abordados por Rawls mediante uma construção conceitual que dê cobertura à ideia de constitucionalidade como matriz do acordo que funda o direito a fazer o direito. O conceito de política democrática que ressulta disso, cremos que, é muito estreito e limita a acepção do conflito social na sua face política à estabilidade da ordem. Esse *a priori* da estabilidade da ordem e suas consequências práticas são uma debilidade da concepção rawl-

[10] *TJ*, p. 162.

[11] "Si se concibe a la sociedad como un sistema de cooperación para promover el bien de sus miembros parece casi increíble el que se espere que algunos de sus ciudadanos hayan de aceptar, con base en principios políticos, tener todavía menos perspectivas de vida en aras de los demás", *TJ*, p 207.

[12] Para um desenvolvimento desses aspectos ver *TJ* § 14.

siana. A anteposição da manutenção da unidade da decisão política à efetiva discussão antagônica da esfera pública, aloja a razão em um procedimento ideal que põe aos dois princípios da justiça e sua pretensão de universalidads além da racionalidade finita dos agentes.

A liberdade

> está representada mediante el sistema completo de las libertades de la igualdad ciudadana, mientras que el valor de la libertad para las personas y los grupos depende de su capacidad para promover sus fines dentro del marco definido por el sistema[13].

Esta definição da liberdade e do valor da liberdade que, a primeira vista, parece uma expressão em concordância com o espírito de Hobbes é um tanto mais complexa que isso e requer que nos centremos nela para compreender a limitação à noção de democracia que aludiamos acima.

Todos os cidadãos têm a mesma liberdade, não existindo liberdades diferenciadas que violentem o sistema equitativo de liberdades básicas[14]; mas Rawls introduz uma diferença no exercício da liberdade ao reconhecer que o valor da liberdade não é o mesmo para todos. Esta diferença na capacidade para exercer a liberdade é consequente com o tipo de desigualdades que Rawls reconhece como um pressuposto em sua primeira parte. Agora isto introduz uma distorsão no que se pode esperar dos procedimentos para conseguir legitimidade na instauração da justiça política. Isso se percebe no tratamento que Rawls dá à liberdade de consciência tomada como exemplo. Aqui se pode apreciar com nitidez essa restrição não política da liberdade[15]. Um dos temas centrais que constituem o político tem sido como e quem tem direito a estipular os limites da liberdade que têm as pessoas que formam um grupo juridicamente organizado. As normas públicas são vinculantes para todos e estruturam o campo de expectativas de condutas através da diferenciação do proibido e do permitido. A obediência ao direito desde os começos da modernidade política está vinculada à categoria de racionalidade não trascendente e à justificação que adquirem as normas assentadas nela. O âmbito da auto-

[13] *TJ*. § 32.

[14] As liberdades básicas estão sustidas pelas instituções que consistem em um "sistema de reglas públicas que definen los derechos y deberes" § 32

[15] Quando dizemos restrição não política é porque o limite escapa à efetiva determinação por parte da soberania popular.

nomia individual está demarcado pelo direito. Na democracia, além disso, o direito se entende como resultado do exercício da autonomia pública. Toda limitação da liberdade é resultado do exercício da soberania popular; portanto, a definição de que seja o fim que restringe a liberdade em nome do interesse comum também é política e não pode ficar subtraída à tematização pública. Se assim o fosse teria um poder de discernimento anterior, ou por cima, da soberania do povo como conjunto de cidadãos originadores do direito.

É esse aspecto da restrição da liberdade que apresenta um flanco débil no argumento de Rawls e, parece acercá-lo a um certo argumento utilitarista para sustentar a estabilidade da ordem social.

Na posição original, é racional para os agentes subscrever a liberdade de consciência porque não podem correr o risco de favorecer alguma posição moral, religiosa ou política determinada, já que desconhecem qual será a crença hegemônica ou dominante na sociedade. A tolerância deve ser um elemento central na função neutral do Estado, e a tolerância reconhece seu limite na mantenção da unidade social.

A insuficiência com a que Rawls pensa o político se mostra nos dois valores reitores que podem ser fundamentos para limitar a liberdade[16]: o interesse comum e a estabilidade da ordem social. Decimos insuficiência porque Rawls exclui da política democrática, como processo de construção da vontade soberana do povo, precisamente isso que deve se definir na deliberação e a tomada de decisão: o interesse comum[17].

No que diz respeito ao interesse comum, ele o concebe como se estivera definido antes, ou à margem, do processo de tomada de decisão que ocorreria na esfera pública. Se o político se vincula ao poder estruturado no direito que rege em uma determinada sociedade e o interesse comum é o que une, e supera, aos interesses particulares e se refere às tarefas que são empreendidas pela sociedade. Então não pode ficar fora do processo de deliberação e decisão pública, porque do que se trata na democracia é justamente definir e re-definir aquilo que se impõe legitimamente aos indivíduos por ser tarefas que apon-

[16] Em palavras de Rawls: "La libertad está gobernada por las condiciones necesarias de la propia libertad", *TJ*, p. 249

[17] Que poderiamos conceber como aqueles fins e tarefas que têm que estar a cargo do coletivo e que, portanto, impõem carga pública e reconhecimento de todos como politicamente legítimo.

tam a manutenção da ordem social e as vantagens que os agentes recebem por ser partes do coletivo. No tratamento de Rawls, não fica claro qual seria a legitimidade de limitar a liberdade de consciência baseada em argumentos sobre a estabilidade e o interesse comum. Se se limita à liberdade de consciência se limita também à liberdade de expressão de certas opiniões baseadas em crenças, que assim não poderiam se manifestar e se defender na esfera pública. O interesse comum e a seguridade pública são problemas eminentemente políticos e, portanto, são o centro de uma discussão democrática. Como estipular o que é o interesse comum antes da deliberação e estabelecimento do que é vinculante para todos os indivíduos, se na política de uma sociedade com diversas posições sobre o bem é essa discusão que expressa o antagonismo, sobre o que seja bom ou bem comum, o que vai a decidir. Aqui se percebe a distorsão que se produz na teoria rawlsiana no passo da justiça como imparcialidade vigente em uma sociedade bem ordenada a sociedades concretas onde o fato do pluralismo é irredutível a um interesse comum, regulativo da estabilidade social, anterior à disputa política.[18] Esse aspecto da limitação não parece bem articulado com a opinião de Rawls acerca a ideia de igual participação política na disputa das diversas posições sobre o bem público. Se bem a ideia de igual participação se acerca à ideia de autonomia pública se ressente quando se fala de limitação à participação e de uma liberdade política desigual que pode ser justificada. E então fica pendente mostrar em que pode se assentar essa limitação e desigualdades, ou seja, em vistas de que as questões políticas se centram a definir as normas de um sistema jurídico "para organizar la conducta social asegurando una base para las expectativas legítimas"[19], parecem se alojar além da determinação política[20].

A estreita concepção do político em Rawls fica evidenciada na justificativa que se dá da obediência que se deve à ordem política. A distinção de Rawls entre obrigações e deveres[21] ao respeito à atitude

[18] No § 34 Rawls é ambíguo a respeito à função do governo em referência à estabilidade. Afirma que o governo não está faculdado para declarar associações legítimas ou ilegítimas, mas umas linhas depois assente que: "la libertad de conciencia ha de limitarse sólo cuando sea razonable esperar que al no hacerlo perjudicará el orden público que el gobierno debe mantener".

[19] *TJ* p 274.

[20] Voltaremos sobre este ponto neste mesmo capítulo.

[21] *TJ* § 19. Os deveres naturais são aqueles que se impõem aos indivíduos como pessoas morais e não tem uma específica relação de proceder da vontade do agente;

dos cidadãos ante a legislação é uma mostra dessa concepção estreita. A preocupação de por que se deve obedecer às leis e se submeter havia encontrado novos argumentos na modernidade e estavam referidos, com a inicial ideia de contrato, à auto-determinação. A razão e o poder encontravam seu ponto de coincidência conceitual na ideia de determinação pública da legislação. Por isso o cidadão se encontrava obrigado por leis que eram a manifestão do racional que tinha sua vontade. Já comentamos a surpreendente afirmação acerca de que não tem obrigação política alguma para os cidadãos, e que, ao contrário, Rawls enfatizará que o obedecer às instituções é um dever natural e não uma obrigação que dependa da vontade. Essa distinção é surpreendente, mas converge com a concepção individualista que Rawls tem da autonomia e que se mostra em seu tratamento da autonomia em Kant[22].

O fato de que obedecer às instituções é um dever natural e não uma obrigacão supõe duas coisas em termos políticos: primeiro, se corta o vínculo entre racionalidade individual e razão pública tanto em termos de estabelecimento como de perduração do sistema de normas públicas; segundo, e consequente com o ponto anterior, as normas adquirem um carácter de incontrovertidas, ao ficar, em nossa percepção, desvinculadas da vontade individual. Isto paradoxalmente acerca a Rawls à doutrina de fundamentação moral alheia à decisão de agentes racionais, que ele trata de combater.

Tem um risco utilitarista em Rawls e se pode apreciar claramente em sua defesa de obedecer até certo ponto tolerável leis injustas. Aqui se voltam a encontrar dificultades de deslindar um espaço de sustentação da ordem social, e os argumentos que podem prover aceitabilidade a essa obediência, além da esfera de decisão coletiva. Quais são as razões para obedecer leis injustas? Segundo Rawls: a estabilidade da ordem social. Agora bem, com isso é difícil de escapar aos argumentos utilitários para justificar que alguns indivíduos

---

as obrigações são referidas sempre ao conteúdo das regras institucionais, que em uma democracia tem sua necessária relação com a vontade unida dos agentes.

[22] O § 40 está dedicado ao vínculo entre autonomia e posição original em chave kantiana. A concepção da autonomia caracterizada por um indivíduo que está determinado pela razão no cálculo do meio para alcançar fins é consequente com a posição do autor sobreo quê é um agente racional. Isso se percebe claramente na redução da racionalidade deliberativa ao processo de tomada de decisões individuais, a deliberação é monológica acerca de motivos e interesses do indivíduo definidos à margem da interação social.

vejam vulnerada uma parte de seu direito à justiça e ao exercício de uma liberdade equitativa. É sumamente complicado aceitar, para uma compreensão da ordem institucional de uma democracia, o fato de obedecer leis que vulneram a liberdade. Apesar de que o próprio Rawls reconheça o valor democrático da desobediência civil como forma de resistência à regra de maiorias, não se vê bem qual é o ponto de enganche político entre obedecer leis injustas e a desobediência civil.

Não é o menor entre os problemas que ocasionam a disputa política em uma democracia, o assunto sobre a justiça das leis, e a solução a essa disputa não pode ser entendida como um dever natural de defender às instituções justas, porque o que está em liça é para quem são justas essas instituções e as leis que elas contêm.

Cremos que o transfundo sobre este assunto está no gravitante papel que cumpre a função de assegurar conceitualmente a estabilidade da ordem social e a confusão entre a parte ideal da justiça, como imparcialidade em uma sociedade bem ordenada, e a faceta empírica de uma concepção de justiça que é provisória e em certo caso particularizada pelas posições em pugna em uma sociedade. A unidade da sociedade, que em Rawls significa a vigência de normas públicas incontestadas, isto é, postas além da deliberação pública, fazendo com que a política democrática esteja limitada conceptualmente de uma forma que é discordante para entender a esfera política em sociedades concretas. Isso se percebe na estranha forma que adquire a limitação do ato político que representa a desobediência civil. Esta não é legítima de se empregar nos casos que, ao entender de certos cidadãos, se viole a primeira parte do segundo princípio de justiça. As questões de atribuição de recursos, e em geral as políticas sociais, ficam por embaixo um teto protetor ao se pôr em suspenso o direito à resistência política às políticas das maiorias[23]. A fonte de boa parte dos temas das disputas sobre o sentido do bem-estar e a distribução dos recursos sociais fica assim blindada da tematização mediante a estratégia do chamado de atenção que representa a desobediência civil.

[23] Respeito à solução política que representa a regra da maiorias como processo de toma de decisões se mostra essa antecedência do ordem à deliberação política efetiva de indivíduos concretos: "La regla de mayorías se aplica como el medio más eficaz de llevar a cabo fines, definidos anteriormente por los principios de la justicia", *TJ*, p. 402.

Antes de finalizar este capítulo com a questão da estabilidade como valor supremo que ordena todo o tramado institucional em Rawls quero comentar sua concepção do indivíduo.

A posição original é "el punto de vista a través del cual seres noumenales contemplan el mundo", e este é o modelo desde o qual Rawls pensa o que é um agente moral. Isso significa que o ideal da liberdade vai a estar dado pela pessoa que decide independentemente de "contingencias de la naturaleza y la sociedad"[24]. A prioridade do justo sobre o bom, pilar da justiça como imparcialidade, precisa dessa descorporeização do sujeito. O sujeito de-socializado da tradição liberal porta direitos a realizar um plano de vida racional que supõe desejos e interesses sem rastro de origem en interações com os outros. Embora Rawls complexisma essa simples posição de um sujeito não-devindo do liberalismo clássico, segue apresentando ao sujeito como racional em termos de meios para fins. Disso se segue que a bondade seja entendida como racionalidade, o bom é aquilo que é racional desejar para um sujeito em vistas de um plano de vida que se oriente à felicidade[25]. E o eu como centro de decisão autônomo é anterior aos fins e sua natureza "como persona moral, libre e igual, es la misma para todos, y este hecho se expresa en la semejanza de la forma básica de los proyectos racionales"[26]. Isso é algo que desde as críticas comunitaristas tem sido reputado como irreal e, portanto, de escasso valor teórico para explicar a personalidade moral e o desempenho político dos indivíduos.

Apesar dessa caracterização ideal do sujeito moral, Rawls subscreve algum risco hobbesiano, quando intenta discriminar as diferenças entre diversas concepções da justiça a respeito à estabilidade que provem à ordem social, sustentando que é preferível aquela que tende a gerar uma mais forte adesão dos homens que assim se vêm mais propensos a coibir suas intenções destrutivas. A justiça como imparcialidade é o suficientemente forte como para gerar sentimentos e inclinações humanas ao obedecer a ordem e atuar em consonância com um plano de vida racional[27]. Com a compreensão de que

---

[24] *TJ* p. 292.

[25] "La definición del bien es puramente formal", *TJ* 469.

[26] *TJ* p. 624. Rawls sustem que "el bien humano es heterogéneo, porque los propósitos del yo son heterogéneos…El yo se deforma si se pone al servicio de uno solo de sus fines por una razón de sistema", p. 613..

[27] Isso é assim, afirma Rawls, porque é mais acorde aos princípios da psicologia

a origem dos sentimentos morais depende de certo processo de socialização, Rawls põe as bases para estipular que essa individuação gera os requisitos de motivação acordes à adesão dos indivíduos à ordem institucional. A congruência, necessária para garantizar a estabilidade, entre justiça e bondade requer que "nuestro modo de vida, cualesquiera que sean nuestras circunstancias particulares, debe conformarse siempre a los principios de la justicia a los que se llega independientemente"[28].

A estabilidade de um sistema social em referência às instituções básicas não afirma que as mesmas não mudem ou que o sistema se encontre em uma situação de equilíbrio, mas sim que a

> estabilidad significa que por mucho que cambien las instituciones, siguen siendo exacta o aproximadamente las mismas, a medida que se van haciendo ajustes de acuerdo con las nuevas circunstancias sociales[29].

A estabilidade relativa de um sistema social é compreendido mediante os limites de uma comunidade nacional autônoma configurada por uma união de uniões sociais que expressam a diversidade de associações, interesses e culturas particulares que coexistem. Essa caracterização da sociedade é consequente com o rechaço rawlsiano da racionalidade da subordinação do coletivo a um bem dominante.

A estabilidade relativa, de um sistema social assegurada pela vigência de instituções que dependem da ordem política em uma democracia, não pode vir fixada de antemão porque a identidade das sociedades modernas não pode ser estipulada além de, como afirma Rawls, a mera unidade nacional. E isso é pouco relevante ao assumir que se pode limitar liberdades fundamentais para manter a estabilidade, porque em sociedades descentradas onde não se reconhece uma identidade substancial, em termos de propósitos, não se pode precisar que é a estabilidade e, portanto, quando está em perigo. A democracia significa essa abertura de horizontes à tematização dos assuntos na esfera pública. Nenhum aspecto pode ficar fora dessa possibilidade de tratamento público, menos a adequação ou não da estabilidade da ordem. A eleição de ações da maioria poderia assentar

moral.

[28] *TJ*, p. 496.

[29] *TJ*, p. 506

a razoabilidade dos critérios que dirigem sua decisão em argumentos que se propõem evitar uma inestabilidade que possa pôr em perigo o sistema. Apenas a medida que permite ajuizar esse perigo, e a cercania e a conveniência da mudança, é político, portanto, sujeito a disputa.

Capítulo 2: O liberalismo político

No tratamento da segunda obra de Rawls, na qual revisa as posições assumidas na sua *Teoria da justiça*, poremos especial ênfase nos aspectos que o autor reconhece como debilidades ou imprecisões da sua anterior postura. O autor considera como revisões necessárias e relevantes sobre várias de suas assunções anteriores. O livro começa com duas afirmações de tom geral que separam o esforço universalista de seu primeiro livro: a primeira, reduzir as expectativas em termos de filosofia moral e se alojar nos limites da filosofia política; a segunda, respeito a sua posição sobre uma sociedade bem ordenada e a estabilidade da ordem social. A estas duas revisões anunciadas na introdução do livro, acresce-se uma mudança de acento conceptual sobre o lugar do pluralismo razoável, o consenso sobreposto e a razão pública para o domínio do político em sociedades plurais.

Neste capítulo trataremos essas questões tendo em vista a intrusão de certo contextualismo na fundamentação do liberalismo político; e a função da justiça de transfundo que substenta, junto com o equilíbrio reflexivo, as intuições como elementos reitores da determinação política dos cidadãos.

Um dos aspectos centrais do novo livro de Rawls é a existência de um pluralismo razoável nas sociedades democráticas. Esse é um suposto que impregna toda a sua construção teórica e que lhe dá viabilidade normativa. Pluralismo razoável é distinto do mero pluralismo já que supõe a possibilidade de um ponto focal de acordo entre as diversas doutrinas compreensivas que coexistem baseadas na tolerância[1]. A irredutível disparidade de posições acerca de bens e fins últimos[2] tem seu ponto de convergência, possibilitador da coope-

[1] Rawls alude a que sua posição é política não metafísica, isso se refere à necessidade de deixar fora da agênda política, isto é, a estipulação das instituições e seus fins mediante a razão pública, às doutrinas exclusivistas. Em contraste com esta assunção não metafísica de sua teoria é surpreendente o que se afirma em *LP* VII §10: "Una concepción de la justicia para la sociedad democrática presupone la existencia de una teoría sobre la naturaleza humana".

[2] *LP* I §3.3

ração social, no domínio político ordenado pela justiça como imparcialidade. A resposta que Rawls busca na filosofia política para esta disparidade se afunda no contexto de convicções compartilhadas que funcionem como acordo de transfundo provisório e a revisão delas mediante o equilíbrio reflexivo. Esse transfundo é o conjunto de ideais políticas fundamentais implícitas em uma cultura pública e não a cultura da sociedade civil onde abunda a diversidade de doutrinas compreensivas.[3]

O pluralismo razoável delineado no *Liberalismo político* orienta a concepção da justiça como imparcialidade reformulada. O pluralismo de doutrinas compreensivas da *Teoria da Justiça* fica agora reduzido ao *factum* de doutrinas compreensivas razoáveis para fazer plausível teoricamente a construção dos princípios da justiça que sejam foco de um consenso sobreposto. Esta nova ênfase de Rawls não nega a existência de doutrinas compreensivas não-razoáveis, o que sustenta é que as convicções centrais das sociedades de democracia constitucional estão caracterizadas pela pluralidade de doutrinas razoáveis. A caracterização de uma doutrina compreensiva é similar à da *Teoria da Justiça* e se entende como um tramado de valores, que pode ser completo e coerente ou parcial e laxo, que orientam as ações dos agentes e é constitutiva de sua identidade pessoal. Define ao indivíduo no que é o mundo e o que deve ser de acordo a seu sentido do bem. Esse sentido do bem é um dos poderes morais da pessoa e lhe provem de um plano de vida racional. Todas as doutrinas compreensivas abarcam aspectos filosóficos, religiosos e morais, e consistem em uma hierarquia de bens que regulam a ação dos indivíduos e lhe provém das intuições e recursos valorativos que funcionam como estímulos e aspirações necessários para se perceber como alguém que possui uma vida com sentido. Mas só as doutrinas compreensivas razoáveis agregam a essa vida o momento necessário de razoabilidade, que está representado pelo outro poder moral de possuir um sentido da justiça. O razoável é acorde a encontrar e aceitar termos justos de cooperação social com outras doutrinas compreensivas que até podem ser incompatíveis em seus fins últimos. A razoabilidade é o ingrediente político das doutrinas compreensivas razoáveis e o momento que per-

[3] *LP* I §2.3 Aqui aparece um dos momentos centrais sobre a despolitização da sociedade civil em Rawls sobre o que voltaremos no capítulo 3.

mite a articulação dos desacordos razoáveis na unidade social.[4] Os desacordos razoáveis são, em Rawls, a menção coerente com seu rechaço da intrusão da metafísica na agenda política e sua intenção de afastar a ideia de verdade da forma de entender o esquema normativo que sustenta a vida social.

A questão central do liberalismo político está determinada pela elucidação do que permite nas democracias constitucionais a coexistência, mais ou menos fácil, de distintas posições do bem incompatíveis. Isso supõe que se parte de um fundo normativo compartilhado e de princípios implicitamente reconhecidos em uma democracia. Esse fundo se entende como uma ordem social estável onde: as doutrinas compreensivas são razoáveis, não existe acordo social sobre um fim último substancial e tampouco se pode intentar impor mediante a coerção assegurada estatalmente. A sociedade não está afetada por divisões essenciais e as maiorias aderem ao sustentamento da ordem, têm ideias que funcionam como um fundo intuitivo de provisão de recursos de justificação da ação que tem sedimentado ao longo do tempo; e ademais, que se admitam que os acordos estão em situação do equilíbrio reflexivo, são provisórios e as doutrinas que sustentam esses acordos políticos reconhecem as cargas do juízo.[5]

Com a construção idealizada da justiça, como imparcialidade, Rawls pretende elaborar uma posição que funcione como um substento teórico normativo dos elementos centrais das sociedades democráticas. A abstração que representa a filosofia política tem esse cometido: fazer plausível e consistente a defesa da ordem democrática.[6]

Para explicar a sociedade como um sistema justo de cooperação entre indivíduos livres e iguais, Rawls se vale de uma construção conceitual que se vincula ao modelo de contrato social como uma fonte heurística e normativa. A ideia de construtivismo político é central no contratualismo rawlsiano e lhe permite pensar a razão prática ao es-

[4] Sobre o razonável e o racional ver *LP* II §1: "Lo que le falta a los agentes racionales es la forma particular de sensibilidad moral que subyace en el deseo de comprometerse en la cooperación justa" com outras pessoas que perceberiam de consono a razonabilidade dos termos de interação.

[5] Este é um dos aspectos centrais da ideia de revisabilidade em que consiste a concepção de razão pública e a consequente ideia de tolerância.

[6] "La filosofía política de un régimen constitucional es autónoma de dos maneras. Una de ellas es que su concepción política de la justicia es un esquema normativo de pensamiento, … la otra manera en que es autónoma es que no necesitamos explicar su papel y su contendido científicamente" *LP* II §8.

tilo kantiano como constituidora de seus objetos. A razão prática em seu aspecto político é um procedimento que produz um conteúdo, os princípios da justiça.[7] As três ideias fundamentais do liberalismo político[8] preformam o que se vai a estipular como o procedimento da razão prática do qual resultem os valores políticos que têm que preceder a todos os outros valores para conservar a unidade social. Os princípios da justiça indexados, que podem ser foco de um consenso sobreposto, supõe que os conflitos sociais se hão convertidos em desacordos razonáveis, e isso significa, na concepção de Rawls, que os indivíduos, tanto na matriz modélica, que é a posição original, como no exercício da razão pública operam uma abstração sobre o tipo de reclamos e demandas que podem pretender se converter em assunto da política. Isto é importante para, cremos, demarcar uma deficiência de sua conceitualização. Que as doutrinas compreensivas sejam razoáveis, como vimos, é que aceitem as cargas dos juízos como os limites do que pode ser justificado ante os demais, e isso significa que os indivíduos se entendam a si mesmos como possuidores de uma identidade desempenhável publicamente e outra identidade social ou não política[9]. Esta diferenciação é sumamente difícil para estabelecer e parece um *a priori* conceitual que não guarda muitos vínculos com a realidade das sociedades democráticas. Neste aspecto da identidade, há duas debilidades em Rawls. A primeira, me parece, é uma visão redutiva da identidade pessoal, de modo a pensar que se pode diferenciar tão claramente sobre aspectos políticos e não políticos. Nos referimos a que postular que a identidade política do indivíduo se pode constituir abstraindo de outros aspectos é só uma hiper-intelectualização que pré-ordena o campo objetual aos fins teóricos, mas que por isso perde a riqueza e a complexidade dos múltiplas pertencimentos sociais nos quais os indivíduos constrõem uma identidade complexa e fluida. Existe algo assim como uma doutrina compreensiva que marque os limites do mundo cognitivo, moral, religioso e que os indivíduos subscrevam com um grau de claridade

[7] O vínculo entre construção e revisão está dado por "la conjetura contructivista es que el modelo correcto de razón práctica, en su conjunto, proveerá los principios de justicia correctos, tras cuidadosa reflexión" *LP* III §1

[8] A sociedade como um sistema de cooperação, a ideia da pessoa como livre e igual e a ideia de uma sociedade bem ordenada, *LP* I §8

[9] "Siempre suponemos que los individuos tienen dos puntos de vista: uno comprensivo, doctrinario, y otro político", *LP* IV §1.

suficiente, que sirva como substento motivacional e que articule uma vida com sentido na maior parte do tempo dessa vida? E que, por sua vez, essa doutrina permita um acordo razonável sobre os termos de interação com outras cosmovisões? Parece-me que a postura de Rawls parte de uma simplificação que aos fins de seu esquema conceitual é pertinente, mas encontra problemas na hora de explicar os cometidos e as ações dos homens de carne e osso. Nas sociedades descentradas modernas, a identidade individual dificilmente se vê reduzida a participar de uma doutrina compreensiva que ordenaria através de um bem dominante ou uma totalidade de sentido onde se achariam os bens; mais acertado, achamos, é considerar a pessoa como um partícipe de diversas crenças que não formam um todo coerente e hierarquicamente ordenado.[10] O segundo aspecto tem, por sua vez, duas arestas, a primeira é que Rawls reconhece certo ascendente modelador do político sobre a identidade dos indivíduos, reconhecendo alguma espécie de processo dialético de socialização-individualização, e com isso a segunda, é que isso estabelece uma mútua influência entre a cultura política de transfundo e a cultura de transfundo que faz perigar a persistência do pluralismo. Se na *Teoria da Justiça* se reconhecia a importância da geração desde o domínio do político de sentimentos que motivem adesão que sustenta a estabilidade dos princípios da justiça, esse aspecto vai a ser remarcado no *Liberalismo Político*, enfatizando que como se busca "una base de justificación pública en que estemos de acuerdo en asuntos de justicia… recurrimos a las ideas fundamentales que al parecer compartimos en nuestra cultura política".[11]

Se como Rawls insiste em distinguir entre uma identidade política que não se veria afetada pelas mudanças no outro aspecto da identidade social ou não política, isto parece um tanto paradoxal à luz da afirmação sustentada em II §4 sobre a influência modeladora do político: "Las instituciones de la estructura básica tiene efectos profundos y a largo plazo, y de modo fundamental conforman el carácter y los objetivos de los ciudadanos, en el sentido de las personas

[10] Uma doutrina "es comprensiva cuando incluye concepciones de lo que es el valor de la vida humana, e ideales de amistad y de relaciones familiares y de asociación, y otros muchos elementos que conforman nuestra conducta y, en última instancia nuestra vida en su totalidad" *LP* I §2.

[11] *LP* IV§4

que son y aspiran ser"[12]. Esse aspecto enfatizado sobre a relação do marco estrutural, que ordena o coletivo e lhe dá unidade à sociedade em seus aspectos normativos, e a identidade individual, faz perigar a mútua independência que se defende entre o político e o social.[13] E isso nos põe em conexão com a segunda aresta que aludiamos já que parece que as fronteiras do político estão blindadas à ingerência das razões do social que estruturam aquilo que Rawls chama cultura de transfundo, mas o político tem uma central ingerência nas razões plurais que constituem as diversas doutrinas compreensivas. E com isso faz que o pluralismo seja uma ficção teórica mais que uma presença ineludível na hora de compreender a forma de estabelecer a esfera do político. Isso leva-nos a encontrar, surpreendentemente, com um cariz homogeneizador na política como imparcialidade devido a essa integração normativa que opera a esfera política e que introduz práticas com fins determinados que ficariam além da discussão pública.[14] As distorções a que leva o *LP* são as que acarreta todo modelo ideal de conciliação de conflitos. Se se reduz tanto o âmbito do político, qual é a força motivacional para que os indivíduos subscrevam suas condições? Além disso, por que deveriam subordinar suas pretensões identitárias ao ajuizamento de outros - quem e com que legitimidade? - que digam que é razoável e o que não é.

É difícil de entender a dinâmica, ideal, que Rawls estabelece entre as intuições normativas e o equilíbrio reflexivo como prática de procura dos contextos práticos em que se concretizariam os princípios da justiça à luz de sua posição acerca da razão pública. Desde os tempos de Kant, cobra relevância a formação de um público raciocinante no tratamento dos conflitos morais e políticos, e com isso a ideia de um acesso irrestrito sobre os temas que competem a todos e sobre os assuntos que afetam a todos[15]. Nada é, *a priori*, exterior

[12] É sumamente ilustrativo, para o que estamos querendo mostrar aqui, a afirmação que segue umas frases embaixo da citação, onde Rawls sustem que as condições da razão pública permite "que los ciudadanos estén en condiciones de conocer y aceptar las influencias prevalecientes y penetrantes de la estructura básica que moldea su concepción de sí mismos, su carácter y sus fines".

[13] A independência do político respeito do social se refere a rechazar a constituição do político como um compromisso de diversas posições compreensivas e também a rechazar conceber o consenso sobreposto como um *modus vivendi*.

[14] Voltaremos sobre isto embaixo.

[15] Rawls reconhece certo parentesco de sua concepção com a de Kant, embora ele faz importantes recortes à noção deste.

à razão pública porque incluso aquilo que é o privado, ou íntimo, está definido em cada contexto histórico-social pela razão pública, embora qualquer um se arrogue o nome de falar por ela.[16] Com isso é forte a impregnação normativa que se vincula ao debate público como um processo de formação da vontade coletiva que se pode presumir livre de coerções e restrições arbitrárias. O esclarecimento do válido para todos se assentava nos potenciais ilustrados da razão, que não reconhecia outra força imperativa que aquilo que havia logrado o assentimento motivado dos indivíduos, depois do exame aberto a todos. O modelo do contrato, essa ficção regulativa da ordem social, fundamenta-se na capacidade heurística e na força reitora de uma razão possuída por cada um e desempenhável no público. Rawls enfatiza essa ideia de razão pública na sua conceituação do construtivismo político e seu vínculo conceitual ao equilíbrio reflexivo.[17] Mas nos parece que tem certos aspectos da noção de razão pública em Rawls que são problemáticos e que lhe tiram boa parte do impulso crítico dissolvente do poder meramente fático.

Rawls define a razão pública como a maneira que as sociedades democráticas têm de elaborar planos, estabelecer prioridades e tomar decisões que possan gozar de legitimidade; é a razão de cidadãos que, em pé de igualdade, estipulam o vinculante. Uma das promessas da modernidade política era o fato de que as decisões que afetaram ao conjunto da população, como também sobre o carácter do que é afetado e como o é, tinham que ser tomadas em procedimentos que estiveram abertos à participação dos cidadãos livres e iguais. Esses procedimentos aonde se presentificava a discussão racionalmente motivada serviam para o esclarecimento e a formação da vontade soberana; mediante eles, como mecanismo prioritário do político para a implantação de normas, se estabelecia aquilo que era de incumbência política ou não[18]. Rawls se apóia nestas intuições modernas carregadas de padrões normativos acerca à forma de constituir poder legítimo[19], mas sua concepção dos alcances da razão pública tende a despolitizá-la. Isto é, converte-a em um procedimento dentro do

[16] Ver Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003, cap. II; Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gili, 1994, caps. II e IV.
[17] Ver *LP* III §§1,3 y5.
[18] Este é um aspecto muito importante da diferenciação entre forma e conteúdo do político.
[19] Rawls enfatiza que só fala de razão pública referida a regimes democráticos.

qual, *a priori,* ficam fora assuntos que se reputam como não públicos, ou na terminologia de Rawls, como sociais. No estabelecimento de limites à discussão pública se vê as deficiências de Rawls ao tratar de conservar a unidade social além a discussão aberta de indivíduos livres e iguais. A razão pública se ocupa de algumas questões políticas, não de todas, já que ficam fora da discussão aspectos importantes de regulação, um deles são os que se referem aos assuntos da propriedade privada[20]. A ideia limitada de razão pública em Rawls se mostra como um mecanismo que não ajuda a decidir em assuntos que comportam aspectos conflitivos da vida social. E isso pode se perceber na divisão de que se vale entre o que é político e o que é social e as diferentes razões que se encarnam nessas duas esferas. Não só que as razões são diferentes, senão que não se percebe como essas duas esferas, que se diferenciam analiticamente, se relacionam normativamente. Isto é sumamente problemático porque estabelece o político antes da discussão pública e o blinda a intervenções da opinião dos cidadãos, despolitizando a sociedade civil[21]. Rawls limita a razão pública a procedimentos institucionais de tomada de decisões e exclui os processos informais, plurais e abertos de discussões e tematizações que estendem e fluidificam os limites do político. Ao ser a razão pública uma, se restringe a compreensão a um procedimento meramente ideal de resolução de conflitos, motivados nas distorções que podem trazer aparelhadas as discussões abertas de cidadãos livres sobre o que é político. Rawls afirma que le "interesa la razón y no simplemente el discurso"[22]. A ambivalência referente à diferenciação entre razão pública e não pública se percebe na relação que Rawls estabelece entre soberania popular constituente e a função da Corte Suprema como entidade exemplar da razão pública. Essa ambivalência está referida ao papel do povo como intérprete último da Constituição e os procedimentos de formação e expressão da vontade soberana que se remetem à distinção lockeana entre poder do

[20] Este é um aspecto certamente relevante que Rawls deixa fora das questões políticas essenciais, as "cuestiones económicas y sociales, de las que deberán ocuparse normalmente los cuerpos legislativos. Para resolver estas cuestiones más particulares y detalladas, a menudo resulta más razonable ir más allá de la concepción política y de los valores que expresan sus principios e invocar valores no políticos que no se incluyen en ese punto de vista". *LP* VI §5.

[21] Sobre a despolitização da esfera social e a simplificação da interação nas sociedades modernas voltaremos no terceiro capítulo

[22] *LP* VI §3

povo e administracão. Isto faz que o princípio do racional encarnado na soberania popular se expresse quando se dissolve a unidade do regime político, com o qual se exclui a função continuada efetiva da soberania. E coligado a isso se reconhece na Corte Suprema a função educadora dos cidadãos assentada no uso exemplar da razão pública, com o qual voltamos a encontrar o que aludimos acima acerca do caráter homogenizador em relação o político que preforma aspectos importantes da identidade individual. Com isto assumimos o que o próprio Rawls afirma sobre as consequências graves que acarreta para as pessoas abandonar o país e a cultura de origem, já que isso implica

> alejarnos de la sociedad y la cultura en que hemos crecido, la sociedad y la cultura cuya lengua utilizamos para hablar y pensar, para expresarnos y entendernos a nosotros mismos, nuestras metas, objetivos y valores; la sociedad y la cultura de cuya historia, costumbres y convencionalismos dependemos para encontrar nuestro lugar en el mundo[23].

Vinculemos isto à explicação que se dá de como se chega ao consenso sobreposto em função da suposta presença do pluralismo para perceber as ambiguidades ao respeito, e mostrar que a cultura de transfundo, impregnada por uma certa concepção dos bens, se assenta nos critérios normativos que resultam do desenho de Rawls. No *LP* há dois modelos para pensar a construção e justificação da ordem social: um, é a representação da posição original, e a ficção do contrato original mediante o qual se fixam os princípios da justiça que caracterizam uma sociedade bem ordenada e revestem o carácter de ponto regulativo, se supõe, para distingui-las de sociedades não bem ordenadas. O outro está dado pela remissão de Rawls a certo contextualismo determinado na sucessão de estágios que se produz no passo de um consenso constitucional a um consenso sobreposto. Queremos deter-nos no segundo ponto para mostrar como é difícil que Rawls possa contar com a força motivacional para que os indivíduos pertencentes a uma cultura maioritária se desprendam de seus marcas e valores de pertencimento para gerar o espaço do político governado pela justiça como imparcialidade.

Posto a precisar de que modo se consegue em uma sociedade chegar a um consenso sobreposto, entre distintas doutrinas com-

[23] *LP* VI §3

preensivas razoáveis, que tem como foco os princípios da justiça e sua indexação, Rawls parte do contexto normativo das democracias constitucionais, fazendo referência ao conjunto de valores que formam a unidade social resultado desse consenso[24]. Esse transfundo normativo é assumido quando se recorre "a las ideas fundamentales que al parecer compartimos en nuestra cultura política"25 e a partir delas efetuar a construção de uma concepção da justiça que seja de acordo com as nossas práticas. Rawls divide a forma de conseguir, ou manter, um consenso sobreposto em duas etapas: na primeira se chega a um consenso constitucional; na segunda se consegue o consenso sobreposto. O consenso constitucional significa estabelecer os princípios liberais da justiça como um *modus vivendi* que modela as doutrinas compreensivas e as adapta às condições do governo democrático. O consenso constitucional se limita ao respeito de direitos políticos básicos e liberdades, mas, segundo Rawls, não inclui a estrutura básica da sociedade porque existe desacordo sobre o significado e limites precisos desses direitos. Daqui se passa a um consenso sobreposto que inclui, além dos princípios políticos que instituem os procedimentos democráticos, uma ideia da sociedade e da pessoa. Assim como os princípios sobre a estrutura básica e o estabelecimento de certos direitos substantivos como a liberdade de consciência e de pensamento. Cremos que esta sucessão de duas etapas complementares apresenta duas dificuldades para entender a democracia. Se no consenso constitucional se fixam os procedimentos democráticos, que, por sua vez, têm que reconhecer, entre outros, o direito à liberdade de consciência e de expressão, por que se necessita do consenso sobreposto para que determine as posições acerca a estrutura básica como substantiva. Aparelhado a isto está o outro momento dissonante no esquema e é que Rawls afirma que no consenso sobreposto se necessita de algo mais que discurso político para estabelecer a garantia das liberdades substantivas antes mencionadas. Isto parece postular algum elemento ou processo de constituição da legislação que excede a capacidade de formação da vontade coletiva encalhada nos procedimentos de autonomia públi-

[24] Esta ideia de unidade social exclui, segundo Rawls, pensar a sociedade atravessada por antagonismos gerados por interesses particulares e que desse modo entenderia à estabilidade como contingente.

[25] *LP* IV, §4

ca[26]. Se poderia perguntar a Rawls acerca de qual é o suplemento político que necessita a noção de democracia, se ela não á a matriz normativa da que surgem as instituções e leis. Que elemento diverso normativamente agrega o consenso sobreposto ao consenso constitucional que não possa ser gerado através dos princípios do governo democrático. Um dos pontos que motiva nossa suspeita sobre a compreensão da democracia em Rawls é quê devemos entender quando afirma que tem direitos que são substantivos, o problema político aquí é quem determina o significado e os limites da compreensão do que é um direito substantivo. Para isso é ilustrativo recorrer à figura da relação entre a justiça como imparcialidade e o procedimento de tomada de decisões políticas: "La justicia como imparcialidad no es neutral desde el punto de vista procedimental" já que o liberalismo político "puede afirmar la superioridad de ciertas formas de carácter moral, y alentar la práctica de ciertas virtudes morales"[27]. Se aprecia bem o substantivo quando Rawls enfatiza os limites do procedimento afirmando que o estabelecimento do justo não pode se deixar livre às condições de formação da vontade democrática "como se realiza mediante la deliberación de las partes en ciertas ocasiones. En cambio, el resultado debe caracterizarse analíticamente"[28]. Os assuntos de incumbência da razão pública, ou seja, os procedimentos diversos em que se assumem as diversas pretensões de algo vinculante para um coletivo e que tem que ser decidido por todos, são delimitados *a priori* pelo teórico. A razão pública que é uma, e expressão da unidade social, é posta além da multiplicidade informe de vozes.

Coligado a isso não fica claro quais são os motivos que teria uma cultura maioritária, expressada em uma doutrina compreensiva, ou não, para passar do consenso constitucional ao consenso sobreposto, se o primeiro é caracterizado como consistindo nos acordos mínimos que garantam um funcionamento democrático em uma sociedade atravessada por diferenças de classes ou desigualdades que limitan o acesso ao exercício pleno dos direitos. Rawls não determina os aspectos de psicologia moral que forçariam aos indivíduos a possibilitar

[26] Consequente com isto se formula a idéia de que: "Lo que determina el nivel de bienestar y educación debajo del cual no hay ciudadanos participantes no incumbe a la concepción política" *LP* IV §7

[27] Aqui poderíamos referir a alusão de Rawls ao republicanismo cívico como oposto ao humanismo cívico. *LP* V §5

[28] *LP* VII §6

a inclusão das outras culturas não compreendidas no consenso constitucional[29]. Isto é problemático à luz da própria assunção de Rawls acerca de que no consenso constitucional existe um amplo desacordo sobre os limites, e para tanto, o sentido dos direitos e liberdades. É difícil que um grupo maioritário politicamente, e culturalmente homogêneo, ceda prerrogativas de incumbência sobre as determinações de práticas normativas e abra espaços de reflexão, sobre o sentido dos direitos. Existe nesta visão rawlsiana idealismo, e do mal, ao conceber como lábil o vínculo entre cultura e os padrões de auto-compreensão política que essa cultura integra. Os impulsos morais, ao renunciar a impor seus padrões de interpretação, não podem descansar na força que possa adquirir a noção de pessoa livre e igual, já que estas duas qualidades serão iluminadas através da leitura do real que se faça desde a cultura maioritaria[30].

A limitação da concepção de razão pública em Rawls se percebe exemplarmente, quando ao tratar sobre a estrutura básica da sociedade, a entende como um princípio de regulação que excede ao procedimento de discussão de cidadãos: "Aunque la sociedad pueda confiar razonablemente en un gran elemento de justicia meramente procedimental al determinar las partes distributivas, una concepción de la justicia debe incorporar una forma ideal para la estructura básica a la luz de la cual los resultados acumulados de los procesos sociales en funcionamiento tendrán que limitarse y ajustarse"[31]. A limitação da razão publica em Rawls a que aludimos durante todo este capítulo é consequente com a estrita separação que Rawls estabelece entre razão pública que se remete ao político e razões não públicas que são aquelas da sociedade civil. Com isso Rawls opera uma redução do político que fica referido aos assuntos do Estado e suas organizações e, despolitiza a sociedade civil. Mas com isso se reduz artificialmente o significado de corpos e organizações que não têm uma pertencia à política institucional, mas que disputam acerca

[29] Nos referimos aos impulsos morais que possam mover aos indivíduos que formam distintos grupos políticos a acudir ao foro de discussão pública e convocar a outros grupos que não compartam sua doutrina compreensiva.

[30] Por isso é pouco convincente quando Rawls afirma que "la bondad como racionalidad, nos permite decir que las cosas son buenas (dentro de la concepción política) si tiene las propiedades que para nosotros es racional desear como ciudadanos libres e iguales, dado nuestro plan de vida racional" (*LP* V §8)

[31] *LP* VII § 9

ao sentido daquilo que, por afetar a todos, se configura em político[32]. A crítica a esse tópico é o tema de nosso seguinte capítulo.

[32] É sumamente interessante a análise deste tema que faz S. Benhabib em "Toward a Deliberative Model de Democratic Legitimimacy" in Benhabib (edit), *Democracy and difference. Contesting the boundaries od the political*, Princeton, Princeton UP, 1996.

Capítulo 3: A despolitização e a negação do conflito

Como mencionamos acima, Hegel inova na leitura da modernidade política e isso ocorre por sua diferenciação entre Sociedade Civil e Estado[1]. Entre um espaço carente de forma e conteúdo político completo e uma esfera que em sua unidade expressa a comunalidade da vida humana. O espaço do social conceituado por Hegel receita o âmbito das interações dos homens que estão reguladas por motivos individuais e que aparece como um espaço de conflitos incessantes entre partes que não percebem, nem pelo tanto perseguem, o bem comum. A presença da concertação de ações através das corporações e do poder de polícia não lhe quita seu caráter desarmônico. Hegel revela a dinâmica imanentemente contraditória da sociedade civil e mostra que a noção de razão dos particulares, tal como a esboça o contratualismo, não pode nunca resultar em uma razão pública que seja expressão da vontade geral. A unidade da sociedade, a vontade geral, é mais que união de vontades particulares.

Hegel percebe um momento da vida social antagônica em si mesma e, por sua vez, com a esfera política. Esta última tem que se sobrepor ao conflito e as desordens que atravessam a sociedade, impondo-lhe a unidade racional da decisão que àquela lhe falta[2]. Desde Hegel a filosofia política tem intentado dar resposta a este âmbito diferenciado e mostrar os processos que podem dar conta da dinâmica incessante entre diferença social e unidade política. Muitas dessas respostas intentaram seguir o modelo de Hegel de despolitizar a Sociedade Civil e blindar a esfera da política das lutas e conflitos que possam destruir a decisão soberana. Decisão soberana que, em

[1] A sociedade Civil é o âmbito da vida social que pertencendo à Eticidade se ubica entre a Familia e o Estado, ver §§ 182-256 de la *FD*.

[2] Ver, Riedel M., "El concepto de sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico" em Amengual, G. (Edit.), *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*; Marini, G., "Estructura y significado de la sociedad civil hegeliana", em Amengual; Cohen, J. y Arato, A., *Civil Society and Political Theory,* Cambridge, MIT Press, 1992, ps. 91-116.

Hegel não é soberania popular, não admite partes porque ela expressa a vontade geral. Poderíamos arriscar que em Hegel se consolida uma forma de quitar virulência política a algums assuntos fazendo deles disputas entre particulares que pugnam por impor sua vontade, mas que não podem, nem devem, intentar pretender que essa vontade particular seja legitimada politicamente[3]. Isso vulneraria a vontade geral; nada do social pode contaminar, e fazer perigar, a unidade política.

Em Rawls percebemos também esse esforço por separar a sociedade civil do político para manter a estabilidade da unidade social. Por isso diferencia no indivíduo uma identidade social e uma identidade política de um modo pouco convincente; além disso, isso supõe uma férrea distinção entre valores políticos e não políticos que não pode ser justificada mais que pelo teórico em vistas da estabilidade. Isso fecha a abertura de horizontes que supõe uma concepção democrática não reduzida ao estabelecimento de princípios que são considerados substantivos. Neste capítulo revisaremos esses temas em Rawls enfocando sobre sua estreita concepção da democracia.

Um dos aspectos da teoria de Rawls que tem despertado mais críticas é a noção de indivíduo que suporta seu edifício político[4]. As críticas apontam que, como na tradição do contratualismo, ser um agente moral é ter um conjunto de necessidades, interesses e motivos reitores da vontade que o indivíduo procura satisfazer. Esses interesses reitores, que formam a vontade do indivíduo, é algo que está estipulado à margem da sociedade e que, em Rawls, podemos apreender quando delinha a concepção da pessoa como alguém que tem um plano de vida racional. Sendo aqui racional a capacidade de escolher meios para alcançar fins. Rawls concebe a identidade moral como constituída por dois aspectos: a identidade pessoal e a política[5], algo que poderia ser aceitável segundo o vínculo e a relação normativa que se estabeleça entre elas. O que não nos convence em Rawls é a relação de mútua exclusão e indiferença, entre esses dois aspectos da identidade. Entretanto, isso tem que ser assim postulado

[3] Wolin percebe esse carácter despolitizador de certos aspectos da vida social em Locke, cf. "Fugitive Democracy" en Benhabib, (ed.) *Democracy and difference*.

[4] Entre os críticos podemos nomear a MacIntyre, Sandel, Taylor.

[5] *LP* I §5.

para que o político, como objeto focal de um consenso sobreposto, possa ser concebido.

Há dois momentos que podem ser remarcados aqui no que diz respeito a essa diferenciação: o primeiro, remete à separação e à fixação do eu noumênico que decide, isso evapora a conexão social que prefigura não só os fins que se escolhem, senão também o carácter intrinsecamente normativo do eu concebido como um espaço denso e complexo por perseguir diversos bens e fazer parte de variadas práticas sociais[6]; segundo, isso também anula a influência da vida social sobre os fins particulares que Rawls reconhece em algumas partes de seu segundo livro.

No primeiro ponto é possível afirmar que o estreito conceito normativo de racionalidade que Rawls possui anula a importância da cultura e a linguagem como parte constituintes da gramática que sustentam uma visão do mundo. O pluralismo presente nas sociedades não só significa que tem diversas posições de bens últimos que fazem com que os indivíduos se sintam realizados ou anelantes de alcançar uma vida boa, senão que também os direitos e liberdades se alumbram, é dizer, cobram sentido à luz dessa gramática articulada nos sentidos vinculantes às práticas[7]. Essa cultura como forma de vida é a que prove de recursos de sentido, valores e intuiçõess normativas que enchem de conteúdo o motivo das ações dos indivíduos. Isto não significa dizer que a cultura ou o conjunto de práticas significativas, que constituem as diversas biografias, seja, ou deva ser, algo último dogmaticamente aceito pelo indivíduo, senão que a auto-determinação, a liberdade de assentir e realizar fins motivados moralmente, tem um ponto de apoio na auto-compreensão do indivíduo. A identidade pessoal é sedimento de práticas, das que o indivíduo dispõe, com maior ou menor consistência, com maior ou menor reflexão crítica, no momento de decidir o que fazer; por isso não pode ser entendida

[6] "The failure of current democratic theory to tackle the question of citizenship is a consequence of their operating with conception of subject which sees individuals as prior to society, bearers of natural rights, and either utility maximizing agents or rational subject." ["O fracasso da teoria democrática actual para entender a questão da cidadania é uma consequência de seu trabalhar com concepções do sujeito que concebem aos indivíduos como anteriores à sociedade, possessores de direitos naturais, e maximizando utilidades ou agentes racionais" (NdA)], Mouffe, Ch., *The Democratic Paradox*, London, Verso, 2000, p 95.

[7] O contexto ao que aqui aludimos está desenvolvido por Pitkin, H., *Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia*, Madrid, CEC, 1984.

nem monologicamente – algo que Rawls até onde alcançamos a ver não faz -, nem tampouco com um critério estreito de racionalidade instrumental. E isso se traslada à esfera do político, quando o sujeito se assume como cidadão que participa nos diversos canais de atividade aonde reclama atenção a temas e assuntos; o faz desde o conjunto de valores e sentidos próprios, adquiridos no processo de socialização, que pretende ter um reconhecimento e um caráter vinculante à decisão do coletivo. Ninguém define seus bens individualmente, senão que escolhe seguir condutas dirigidas por bens disponíveis socialmente e com pautas de ação que em sentido laxo crê poder reclamar como válidas. O sentido que adquirem os direitos e liberdades em uma sociedade democrática resultaram dos processos em que discorram a formação da vontade coletiva. Esse sentido será provisório e passível de uma nova definição determinada na esfera pública; antes da efetiva instituição do conjunto de indivíduos que formam o soberano não tem propriamente sentido legítimo em política. Nas relações sociais, está presente o poder através da capacitação coletiva para certas ações, mas sobretudo como relações de sumisão, exclusão e subordinação cultural expressadas na cultura majoritária. Disputar sobre o sentido, ou significado, de certos direitos, é também assumir, apelar e contender sobre o poder. Relações de poder que em seus aspectos facultativos possibilitam a identidade dos indivíduos[8]. É por isso que estabelecer um abismo conceitual entre identidade pessoal, formada por adscrição a formas de vida, e a identidade política dos indivíduos como cidadãos, acaba por negar, segundo a nossa leitura, o pluralismo inerradicável das sociedades modernas.

No segundo ponto quiséramos remarcar o aspecto homogeneizador da proposta "formalista" de Rawls respeito à estabilidade conseguida mediante a geração de sentimentos de adesão e fidelidade à justiça como imparcialidade, visível tanto na *Teoria da justiça* como no *Liberalismo político*. Este aspecto, ao parecer, surpreendente em Rawls se percebe se nos prestamos atenção que a estabilidade da ordem social se consegue mediante o tipo de condutas e hábitos de fidelidade que genera uma sociedade com um princípio de justiça que mantem a unidade. Rawls reconhece que a política, como temos afirmado acima, introduz modelos de condutas e expectativas de realização moral nos

[8] Há sido Foucault quem tem insistido em abrir dimensionalmente a noção de poder social e deixar de vê-lo como uma instância meramente repressiva.

cidadãos. Isto só o podemos entender como que a dinâmica imposta por uma sociedade, mais ou menos bem ordenada, impacta e comove as doutrinas compreensivas dos indivíduos; mas isso mostra que as doutrinas compreensivas, por mais que sejam razonáveis, são politicamente modificadas[9]. Com isto Rawls, apesar de seu liberalismo, se põe nas antípodas dessa corrente que, assentada no *a priori* dos direitos individuais, rechaçou enfaticamente a burocratização e estatalização da sociedade civil e a vida quotidiana. A justiça como imparcialidade é independente das doutrinas compreensivas, porém, estas não são imunes ao influxo transformador daquela. Mas aqui surge uma questão problemática em torno à legitimidade para afetar alguma parte de alguma doutrina compreensiva razoável de certos cidadãos, por que se os aspectos das doutrinas compreensivas não podem ser tematizados publicamente, qual é o mecanismo democrático que permitiria legitimar essa transformação[10].

Concomitante a este aspecto de diferenciação inconsistente entre identidade pública e não pública em Rawls está o outro aspecto que mencionávamos no começo deste capítulo: a diferença entre a Sociedade Civil e a política, entre conjunto de razões não públicas e públicas[11]. Como temos aludido anteriormente, a ideia do político de Rawls está muito fortemente vinculada às instituições estatais e aos procedimentos de formação da vontade coletiva representados pelos partidos políticos. Isso significa uma despolitização da sociedade civil que vai em contramão aos processos modernos de constituição de grupos e associações cujas pretensões são dirigidas a algum aspecto de reconhecimento público de sua identidade. O surgimento nos últimos 40 anos de um profuso espaço de debates e disputas acerca do que é público e não público nas sociedades democráticas rompe com a possível concreção de um espaço pensado por Rawls de consenso sobreposto vinculado à liberdade e igualdade. As pretensões identitárias desses grupos se conectam a temas que Rawls chama de aspectos não

---

[9] Recordemos que Rawls expressamente exclui a relação inversa de influência em *LP*I §5. Ver nossa nota 103.

[10] Segundo o ponto de vista liberal não existem nem a avaliação social nem a avaliação política das concepções do bem dentro dos limites que permita a justiça, *LP* VIII § 5.

[11] Se bem como Rawls reconhece essas razões não públicas não são privadas, já que para ele não existiria tal coisa, sim são a maneira de tomar decisões e levá-las adiante por associações que são privadas. Ver *TJ* §79.

públicos da identidade, cuja pretensão é precisamente em estender o reduzido, e pactuado, âmbito do político em uma cojuntura determinada. Do que se trata não é de desmentir a imputada igualdade e liberdade, senão em estabelecer um debate sobre o que significa isso à luz de novas demandas. A ideia que Rawls tem de sociedade civil é tal como se se pudera sacar da agenda pública política temas que são dissonantes para a interpretação que faz a cultura política maioritária do que são os direitos básicos e, não permite que nela apareçam demandas que não estão incluídas e que desafiam a compreensão hegemônica da sociedade. Isso estabelece um recorte *prima facie* sobre o que é e pode ser plausível como político nas sociedades modernas e realiza uma abstração que de nenhuma maneira faz justiça à diversidade moral/cultural e à compreensão da identidade individual como espessura complexa e multifacética. Essa, nas palavras de Rawls,

> cultura de trasfondo de la sociedad, es la cultura de lo social no de lo político. Constituye la cultura de la vida diaria; la de las muchas asociaciones: Iglesias y universidades, sociedades culturales y científicas, clubes y equipos deportivos, por sólo nombrar a algunos[12].

Porém, as demandas que essas asociações lhe dirigem ao conjunto da sociedade em diversos aspectos não podem ficar excluídas de uma tematização pública. A esses aspectos lhe agregam outros que se suscitan como mais candentes em termos políticos, como a identidade sexual, as políticas de gênero, o reconhecimento de direitos diferenciados das minorias culturais, todas essas possíveis adscrições que formam uma parte importante da identidade complexa dos indivíduos e que só uma compreensão estreita e rígida do político pode deixar fora da deliberação pública com pretensões políticas. Com esta distinção e separação do que é político do que não, se vê a limitada concepção da democracia que tem Rawls e sua acotada concepção da soberania popular.

A formação da vontade democrática não pode ficar reduzida ao exercício episódico da instituição da ordem, refletido na constituição à Locke, quando o regime se destrói, à fundação de um novo como Rawls propõe. Isso se mostra porque, em seu entender, a vinculação da participação cidadã nos assuntos políticos está atada aos partidos políticos, isto é, aos canais de participação institucionais. Porém, is-

[12] *LP* I §2

so é uma compreensão, consequente com o liberalismo, mas, cremos, muito débil da potencialidade moderna da democracia como processo multifacético que é permanentemente posto em jogo por grupos que disputam sobre a legitimidade das leis, é dizer, pelo sentido preciso que adquirem em uma situação determinada os termos chaves de igualdade e liberdade. E, portanto, o reconhecimento e a obediência que se lhe tem que prestar ao sistema de tomada de decisões vinculantes coletivamente.

A sociedade civil em Rawls está desenhada de tal maneira que nela fica desativada sua semente política, já que as associações que ele inclui têm uma unilateral caracterização que as permite analogar ao uso privado da razão em Kant. São grupos e associações que têm um desempenho reconhecido na ordem social e que perseguem bens e fins que dificilmente possam colidir entre si. Ninguém neles reclama por uma identidade em formação que para seu reconhecimento necessita de certa transformação da cultura pública e do sistema de direitos. Cremos mais acertado conceber à sociedade civil como "a sphere of social interaction betwen economy and state, componed above all of the intimate sphere (especially the family), the sphere of associations (especially voluntary associations), social movements , and forms of public comunication. Modern civil society is created through forms of self-constitution and self-mobilization. It is institutionalized and generalizated throug laws, and especially subjetive rights, that stabilized social differentiation"[uma esfera de interacção entre a economia e o estado, composta sobretudo da esfera íntima (especialmente a família), a esfera de associações (especialmente associações voluntárias), movimentos sociais, e formas de comunicações públicas. A sociedade civil moderna é criada mediante formas de auto-constitução e automobilização. Isso é institucionalizado e generalizado mediantes as leis, e especialmente direitos subjectivos, que establilizam a diferenciação social. (NdA)][13].

Considerada assim, como um espaço diverso e complexo de grupos que pretendem e disputam pelo sentido do reconhecidamente público e pelo que mereceria algum tipo de reconhecimento como parte legítima do sistema de direitos, se compreende e percebe a multiplicidade das vozes que querem ser escutadas. Quando Rawls sustenta que a razão pública na sua parte preponderante corresponde ao sistema

[13] Cohen e Arato, p. IX.

institucional dos três poderes de uma república democrática está negando essa dimensão não direitamente institucional que pretende ter incidência além dos partidos políticos como atores que agrupam, modelam e expressam demandas ao sistema político. Se bem afirma que a "democracia constitucional es dualista; distingue entre el poder constituyente, del poder ordinario"[14], a constitução do poder instituente é, como dizíamos acima, entendida episodicamente seguindo o modelo de Locke. A tomada de decisões contínua, que dá expressão e forma política ao povo, é concebida em exercício só através dos três poderes públicos[15]. Mas esta concepção da soberania popular, como o sujeito do exercício e fundamento último da razão pública, supõe que da instância política se excluem os conflitos variados e multiformes que

> las redes de esfera pública _visibles o sumergidas_ de discusión y acción, en buena medida exteriores y subyacentes al sistema de partidos, movimientos sociales como el feminismo, ecología y movimiento negro, suscitan cuestiones importantes, no sólo sobre distribución y legitimidad de las relaciones macrosociales de poder. Estos movimientos desafían e invierten también las pautas profundas de interacción de la sociedad civil[16]

Os limites na democracia, o marco de restrições ao que se aboca e a validez da incumbência, começado pela central matriz normativa de diferenciação que é a distinção entre o público e o privado, são estabelecidos por atos da soberania popular[17].Como Habermas tem remarcado em Rawls em "relación a la esfera política de valor se delimita una esfera de libertad prepolítica que resulta inaccesible a la autolegislación democrática"[18]

---

[14] *LP* VI §6

[15] "El ideal de la razón pública se aplica a los ciudadanos cuando emprenden la defensa política de algún asunto en el foro público, y por tanto, se aplica a los militantes de los partidos políticos, a los candidatos en su campañas y a otros grupos que los apoyan" *LP* VI §1.

[16] Keane, J., *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza, 1992.

[17] Mouffe, Ch., *The democratic Paradox*, Introduction.

[18] Habermas, J., "Reconciliación mediante el uso público de la razón", em Habermas y Rawls *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, p.68.

PARTE III: Taylor e o comunitarismo moderno

Um dos aspectos importantes, ao que fazíamos menção na Parte I cap.3, é a noção de indivíduo onde se assentam as posteriores reflexões que intentam compreender os motivos da obediência à ordem social e política como realizações da liberdade. A perspectiva liberal de Rawls delineia a pessoa como portadora de direitos individuais que têm prioridade normativa e, consequentemente, são invioláveis. A concepção da pessoa é o suficientemente delgada como para que os bens que orientam sua compreensão da vida plena e definem sua identidade possam ser deixados de lado na estipulação dos princípios que ordenam ao coletivo. Os bens não ficam necessariamente vinculados à motivação para a configuração da ordem política. A concepção moderna das instituções políticas, na matriz de pensamento contratual, não precisa dos bens pertencentes às concepções diversas da vida boa para se tornar legítimo.

Taylor centra seu ataque no que considera uma posição unilateral da identidade do indivíduo moderno, que mutila os vínculos sociais, constitutivos de qualquer indivíduo, para poder encontrar uma ordem social aparte dos bens. Desde seu *Hegel*, passando por seus *Philosophical papers* até seu *Fuentes del yo*[1], há intentando mostrar que a concepção do indivíduo que subjaz ao liberalismo é uma parcialização que empobrece a complexidade de nossa identidade moderna. Dizemos nossa porque um dos pressupostos de Taylor na sua recuperação, interpretativa e conceptual, da história da identidade moderna, é que ela sobrevive em nossa atualidade. A fonte do mal-estar da modernidade é esse descaminhamento que, de uma identidade densa e complexa, há produzido a corrente de pensamento hegemônica desde o século XVII, a qual o autor chama de naturalismo.

O autor persegue, com a revisão da construção da identidade moderna, abrir o espaço para uma nova compreensão da modernidade que manifeste o rastro das correntes diversas, e as vezes inarticula-

[1] *Hegel*, Cambridge, CUP, 1975; *Philosophical papers*, Canada, CUP, 1992; *Las fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996.

das, que formam a nossa atualidade como agentes humanos: alguém que atua com outros. Com isso intenta mostrar uma dimensão estereoscópica da individualidade que tem sofrido diversas etapas de esquecimentos e proscrições levadas a cabo por uma concepção do mundo e do sujeito que desde Descartes está dominada pela epistemologia representacional. Isso também é uma aberta defesa da pessoa moral como diferente de um mero núcleo de apetências e desejos possuídos por natureza e anteriores ao vínculo social.

A consideração do agente moral e político de Taylor é comunitarista e moderna, ao contrário de outros autores comunitaristas que se vinculam com Aristóteles e que dotam a suas posições de um ar decididamente pré ou anti-moderno. Seu ponto de apoio, para propor uma versão da liberdade, é Hegel. Como temos visto na Parte I cap. 1 com Hegel surge uma perspectiva diferente à do contratualismo para conceber ao indivíduo que decide moralmente, o papel das costumes nessa decisão e o lugar da institucionalização da liberdade. Hegel constrói uma densa e aquilatada, filosoficamente, visão da modernidade em discordância consigo mesmo. Em um dos autores que influenciaram em Hegel, Taylor encontra o antecedente teórico para reconsiderar a relação do indivíduo com o linguagem. Herder e o expressivismo localizam a centralidade da relação social na definição do indivíduo e o ligam ao destino coletivo de uma forma essencial.

O projeto filosófico de reconsideração da modernidade está marcado por um triplo rechaço: à epistemologia representacionalista, ao utilitarismo em ética e ao atomismo social e político. Respeito a este último é relevante conceber ao sujeito social e ao cidadão como situado em uma comunidade que dota de valores que orientam a vontade.

Nesta parte mostraremos a postura de Taylor referida ao agente como sujeito encarnado socialmente em primeiro lugar; logo, passaremos a expor os aspectos coligados a esse tópico e que tem relação com a crítica ao atomismo e à noção de liberdade negativa e; finalmente, atenderemos às deficiências da concepção do vínculo que estabelece o autor entre democracia e uma política da diferença que parece despolitizar a setores de que fazenm parte de culturas minoritárias. Intentaremos expor o que consideramos um tanto obscuro: o vínculo entre uma identidade definida em um sentido cultural sustancial e os reparos que essa identidade, segundo Taylor, poria a cultura majoritária em sociedades desenvolvidas.

Capítulo 1: O sujeito histórico e social.

Um dos campos centrais onde se desenvolve a disputa de Taylor contra a redução subjetivista em filosofia é na noção e função da linguagem. Daí a importância concedida a um pensador como Herder que introduz uma espessura diferencial na linguagem referente à concepção instrumentalista da Ilustração[1]. E isso não só representa uma negação da epistemologia representacionalista, senão também uma reformulação da razão prática.

A figura de Descartes é quem inaugura aquilo que Taylor põe à base da inconfessável ontologia moderna: o representacionalismo:

> Es necesario construir una representación de la realidad. Mientras que la noción de la «idea» emigra desde su sentido óptico para de ahí en adelante designar los contenidos intrapsíquicos, del mismo modo el orden de las ideas deja de ser algo que *encontramos* para convertirse en algo que *construimos*[2].

Desde esta atitude fundamental de constituição do mundo se derivam duas consequências relevantes para a nova relação do homem e seu horizonte do ser. O sujeito é separado do mundo que é constituído como uma ordem através dos processos de pensamento que agrupam representações, já não tem *logos* ôntico. A certeza fica referida ao sujeito que é desvinculado do mundo, a ordem do real está instituída pela correta configuração das ideias. Essa subjetivação também significa uma interiorização das fontes morais. Além disso, essa separação comporta uma disposição objetiva-instrumental para com o mundo e para com o sujeito[3]. Os pensadores que seguiram a ideia da constituição do mundo objetivo mediante o caráter formati-

---

[1] "Mi tesis es que Herder es la figura bisagra que origina una forma fundamentalmente diferente de pensar con respecto al lenguaje y al significado", Taylor, "La importancia de Herder" em *Argumentos filosóficos (AF)*, Barcelona, Paidós, 1997, p.115.

[2] Taylor, *Las fuentes del yo (FY)*, p. 160.

[3] Para a relação entre designação, nominalismo e instrumentalismo na linguagem segundo Taylor ver seu "Language and human nature" em *PP I*.

vo da certeza ideativa em Descartes, refinaram essa compreensão da linguagem como instrumento e a entenderam como um meio transparente que permite constituir a objetividade sem traços de sujeito[4]. A provisão de sentido era faculdade exclusiva do sujeito, mediante a objetivização da realidade, incluído ele mesmo, produzia a ordem racional. Essa disposição epistêmica, segundo Taylor, que começa com Descartes e a corrente hegemônica que tem governado a percepção do mundo, a dos sujeitos e que tem articulado a visão dominante subjetivadora. Locke, apesar das diferenças com Descartes, senta as bases da ideia de eu pontual que é o paradigma com o qual pensar a natureza do agente moral e político. O eu pontual grafica bem, afirma Taylor, a antropologia que está à base do pensamento moderno e que tem desvinculado a compreensão do indivíduo do contexto aonde se gera. O núcleo do sujeito, que se tem desvinculado do mundo para se converter na fonte da certeza e na garantia do mundo verdadeiro, continua em uma compreensão do eu que decide sem espessura, sem extensão, um eu que é um puro ponto que gera desde si mesmo as motivações de sua vontade. Locke abre, assim, uma concepção "profundamente antiteleológica de la naturaleza humana, tanto del conocimiento como de la moral"[5]. A subjetividade radical, que é só um ponto, se concebe como pura possibilidade de objetivar e se construir separada da influência do mundo ou dos outros; por isso o papel da linguagem é o de um meio neutro disponível para o controle, e que não guarda nenhum tipo de mistério para os sujeitos. As palavras significam o que os homens querem sem nenhum tipo de obstáculo; a linguagem, ao expor a correta ordem das ideias, articula a verdadeira ordem do mundo.

Taylor, como afirmamos, concebe como central a noção que as diversas posições filosóficas têm sobre a linguagem, porque nela se pode perceber o núcleo articulador das diversas posturas sobre o quê é o conhecer e o querer dos homens. E por isso na ideia de recuperar as diversas modernidades que nos habitam entende como de vital importância escrever o possível devir do moderno até nós, em uma reversão da posição instrumentalista-subjetivista da linguagem. Her-

[4] "Objetivar una esfera dada implica despojarla de la fuerza normativa que ejerce sobre nosotros", *FY*, p. 176.

[5] *FY*, p.180.

der, e o giro expressivista[6], representam uma compreensão que não só entende a linguagem como origem de uma dimensão misteriosa e não redutível ao sujeito, senão que lhe conferem a qualidade de abertura do mundo. Herder inaugura uma concepção da linguagem como uma faculdade humana adquirida no trato com outros, em práticas que excedem o caráter determinado pelo controle técnico do mundo e pela auto-disciplina. Na linguagem, o sujeito expressa algo que é sua postura ante o mundo compartilhado e que o singulariza em sua relação a um contexto desde o que se prove dos recursos de significado. O sujeito é um alguém encarnado como unidade expressiva, antes que ponto vazio, que encontra seu ser situado em uma cultura de transfundo que lhe prove de horizonte de inteligibilidade. O sujeito na comprensão expressivista, a que Taylor adscreve, está na linguagem, antes que dispor plenamente consciência dela[7]. O ato de falar é uma articulação de aspectos do contexto de relevância valorativa que são providos pela cultura, em cada emissão significativa tem uma tomada de postura como singularização criativa desses marcos que representam o acervo de sentido[8]. Mas isso não pode menos que romper com a profunda convicção normativa que acompanhava à noção do eu pontual, em termos do eu neutral. Ser alguém "consiste en la articulación de una parte del trasfondo, de tal manera que, en nuestro pensamiento, o percepción, o experiencia, o comprensión del lenguaje, nuestra dependencia de él se torna innegable"[9]. A consideração do sujeito como situado, encarnado ou ligado, comprometido inextricavelmente com certos e determinados vínculos sociais é o motivo reitor dessa revisão da construção da identidade moderna que Taylor realiza em *Las fuentes del yo*.

Neste livro Taylor refina seu ataque ao atomismo e à racionalidade desvinculada, e o inscreve no projeto global de mostrar alternativas a essa leitura parcial da modernidade. É prioritário para sua tarefa

---

[6] Segundo Taylor aa partir do século XVII "el sujeto moderno ya no se define sólo por la facultad de control racional desvinculado, sino también por una nueva facultad de autoarticulación expresiva", *FY*, p. 411.

[7] Taylor vincula, neste aspecto, à tradição começada por Herder com Heiddegger e Wittgenstein.

[8] "Nuestro campo perceptivo tiene la estructura que tiene porque es experimentado como un campo potencial de acción. Percibimos el mundo o tomamos parte en él, a través de nuestras capacidades para actuar", em "La validez de los argumentos trascendentales", en *AF*, p. 47.

[9] *AF*, p.129.

mostrar que a racionalidade articula o transfundo possibilitador de sentido, o sujeito chega ao significado desvelando aquilo que está implícito no contexto. E, por sua vez, estabelecer que o sujeito que decide e atua não é um átomo que se entende isolado do mundo social e natural.

Nos primeiros quatro capítulos está a fundamentação metodológica do projeto de instituir uma visão da identidade moderna assentada em uma ontologia social estruturada pela linguagem. Por isso a intenção está unida a mostrar a ineludível ligação da identidade e o bem, do eu e o moral.

A visão de nossa modernidade, ou melhor dito, do presente da modernidade, está marcada pela perda de sentido acaecida pela debilitação da importância dos marcos de interpretação que situavam a ação humana. Os marcos de referência que constituem o transfundo de sentido estão formados pela linguagem que articula o significativo e o valioso. É em referência a essa ontologia linguística, que é, por sua vez, moral, que os sujeitos se encontram com o sentido do devido e do correto[10]. A ontologia moral tem a ver com as articulações racionais que os indivíduos realizam acerca do que é uma vida com sentido, plena ou que merece ser vivida. A moral se refere e constitui nas valorações fortes, que consistem na avaliação sobre desejos. Isto estatui uma importante diferença com as posturas utilitaristas que referem o desejável, o bom, ao imediato e exclusivo querer do sujeito O desejo do indivíduo seria a medida última acerca do que é o bom; ao contrário disso, Taylor enfatiza que as valorações fortes, isto é, o campo da moral, consiste em um ajuizamento sobre a qualidade do desejo, e isso envia ao contexto normativo que funciona como uma reserva de contrastes normativos entre desejos. As valorações fortes se referem a dar razões sobre o valor dos desejos, e então isso não pode ficar apenas restrito à capacidade do sujeito. O argumento de Taylor exposto simplemente seria algo assim: que nossa identidade está definida em termos de valorações fortes e que elas estão articuladas, preformadas, pela linguagem que faz menção a relações constitutivas com os outros. O real, o mundo experimentável, está

[10] Em seu "What is human agency?", em *PP I* Taylor teria posto especial ênfase em refutar o extremo subjetivismo da eleição radical do existencialismo, defendendo que toda eleição se refere a uma gradação e hierarquização de bens que antecedem e estruturam a eleição. Com a eleição não se instituem os bens, senão que se escolhe entre bens que se apresentan em contraste.

articulado pela linguagem, e este está referido à comunidade de fala na qual o sujeito que avalia vive. Não se pode separar a capacidade de atuar, da de estar e argumentar com outros. Isto traslada a questão da possibilidade da racionalidade à cultura compartilhada em uma comunidade, que é antes de tudo uma comunidade de fala. O homem habita, já sempre, em um mundo herdado e em uma complexidade de sentido que o aloja e o sustém[11]. Essa pré-compreensão do mundo, não só pré-ordena o que se pensa, senão que estrutura o valioso e bom, e constitui o "marco de referencia que permanece incuestionado"[12]. Esses marcos valorativos consistem em uma sutil trama de bens que as éticas modernas tem esqucido em sua pretensão de desvincular ao sujeito do entorno social normativo. As éticas subjetivistas criam o bom partindo do desejo irredutível do sujeito, Taylor lhes contrapõe uma postura ética que interpreta a moral como substantiva: o bom gera o desejo[13].

A razão prática consiste em argumentar entre bens diversos mostrando ao nossos interlocutores as boas razões que se têm sobre a respectiva interpretação dos bens e a preeminência entre eles. A razão prática é uma incessante colocação em jogo de uma conversação acerca daquilo que em parte já somos e da pertinência dos padrões normativos que nos guiam: "Morality requires some recognition that there are higher demands on one, and hence the recognition of some distinction betwen kinds of goal…The sense of self is the sense of where one stands in relation to the standards, and properly personal choice is one informed by these standards" [Moralidade requeri algum reconhecimento do que são demandas superiores, e pelo tanto o reconhecimento de alguma distinção entre tipos de fins... O senso da pessoa é o senso de quem está em relação a normas, e propriamente a eleição pessoal está informada por essas normas. (NdA)][14]. Com base nesta citação, queremos tratar de três aspectos que precisam a concepção do sujeito como alguém que tem que ser entendido socialmente.

---

[11] Ver Taylor, "*Lichtung* o *lebensform*: paralelismo entre Heidegger y Wittgenstein", em *AF*.

[12] *FY*, p.31. Taylor enlaça esta afirmação com a noção de Weber sobre a modernidade como crescente perda de sentido por destrucção, ou morigeração, desses marcos.

[13] Taylor reconhece certa ideia de realismo moral, ver *FY* p. 274.

[14] Taylor, "The concept of a person", em *PP I*., ps.. 102-103.

O primeiro aspecto está dado pela definição do homem como um animal que se auto-interpreta, que se constitui em referência essencial a um conjunto de significados articulados por uma tradição. Não podemos entender os motivos e as maneiras de atuar dos indivíduos senão se acede aos recursos de sentido com os que modela sua ação. A comunidade de fala é a articulação coerente de um conjunto de valores que constituem as práticas relevantes. Ser um homem, alguém individual/singular, é ter uma certa percepção de si mesmo que se produz por uma interiorização desses valores e práticas que são exteriores a ele; o indivíduo se manifesta na expressividade que é uma colocação em ato da singularidade de sua apropriação do disponível culturalmente. Isto alonga a possibilidade de simplificar a concepção de que cada indivíduo seria uma cópia mecânica do exterior. O sujeito se constitui narrativamente, e a sua vida é uma unidade significativa em exercício[15].

O segundo aspecto se vincula imanentemente ao primeiro e se refere a essa totalidade de sentido que é uma forma de vida onde o sujeito encontra sua origem. Taylor é um holista e entende a linguagem como forma de vida estruturada através de práticas. A vida moral adquire seu sentido pelo lugar estrutural que ocupa vinculado a uma totalidade implícita, não conclusa, de sentido[16].

Podemos coligar esses dois aspectos para fazer aparecer o terceiro, o reconhecimento. Taylor segue a postura de Hegel que ser um indivíduo não só quer dizer crescer e se constituir na relação com outros, senão que o reconhecimento desses outros funda a capacidade de ser alguém relevante. Ser indivíduo que se constitue mediante a auto-interpretação supõe, por sua vez, um horizonte de inteligibilidade que permite ser e expressar o que se é; esse horizonte de inteligibilidade é previsto pela linguagem, ou melhor dito, é a linguagem de uma comunidade que faz de cada pessoa aquilo que ela é. Mas isto nas condições de formação de um agente moral é reconhecer a dignidade e a capacidade de ser um interlocutor que atua e dá razões. Ser um sujeito é ser alguém capaz de auto-interpretação, auto-expressão e auto-determinação gerada e sustida por uma comunidade moral.

[15] Taylor se baseia em algums aspectos sobre a concepção narrativa da subjetividade desenvolvidas por MacIntyre em *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1988.

[16] "Nuestro lenguaje de lo bueno y lo justo sólo adquiere sentido en el trasfondo de la comprensión de las formas de intercambio social en una sociedad dada y sus percepciones del bien" *FY*, p. 72.

Agora bem, esta estreita relação entre identidade e marcos referenciais que definem o inteiro universo das discriminações valorativas é bastante problemática. Com isso estamos fazendo menção a questões que têm a ver com pertencimentos múltiples dos sujeitos em sociedades diferenciadas culturalmente e a impossibilidade de dar conta da unidade da vida pela persecução da realização de um hiper-bem, ao que estariam subordinados os outros bens. É fácil perceber a relação, e assim o faz Taylor em vários de seus livros, com o modelo dessa vida realizada ou plena da tradição aristotélica; embora com a importante reformulação hegeliana. Segundo Hegel, os costumes, as leis que configuram uma forma de vida ética (*Sittlichkeit*) não é algo exterior ao indivíduo senão que e o mais propriamente interior. Um indivíduo é o portador de uma essência que é o testemunho do espírito. Não queremos afirmar com isto que Taylor siga fielmente a metafísica do espírito de Hegel, algo que pelo demais ele se encarga de negar e matizar em seu livro *Hegel y la sociedad moderna*[17]. Mas sim, se pode afirmar que Taylor confia na estipulação de uma totalidade coerente de bens, que se articulam em uma gradação de contrastes hierarquicamente ordenados pela existência de um hiper-bem. Não como outra coisa pode ser interpretada quando sustenta que tem uma orientação fundamental estipulada por certo compromisso universal válido presente em nossa identidade, ele põe o exemplo de ser um católico. Perdido esse compromisso essencial que define a identidade, os indivíduos seriam barcos à deriva por uma crise de identidade. A este elemento universal, que não quer dizer presentes em todos os indivíduos *qua* indivíduos, senão que é o elemento que dá sentido ordenador à identidade como um cosmos. Se bem Taylor faz a adevertência de que a identidade é algo multilateral, tem um lado que é predominante para que uma biografia seja percebida pelo próprio sujeito como significativa.

Parece-nos que o déficit da recuperação das matizes esquecidas ou proscritas de nossa identidade moderna, em Taylor, se podem considerar à luz de que sua tarefa é eminentemente filosófica[18]. Com isso queremos dizer que sua reconstrução da espessura densa e complexa

[17] México, FCE, 1983.

[18] Taylor parece se valer da definição hegeliana de que a filosofia é a expressão do tempo apreendida em pensamentos. Ver o capítulo 12 de *Fuentes del yo* que leva por título: "Una digresión sobre la explicación histórica".

da identidade, em certa forma latente, que somos, se atém a uma história das ideias que está centralmente fixada nos textos da tradição filosófica. A partir de finais do século XVIII, essa história das ideias está fundada também na literatura como espaço que cria uma nova sensibilidade moral. Mas o que está ausente é uma consideração detida das transformações sociais, econômicas e políticas que inextricavelmente estiveram aunadas a essas idéias; pois o que Taylor defende como central em seu projeto, isto é, as diferentes formas históricas em que se deram as práticas de auto-interpretação que se constituem a subjetividade moral, desloca as práticas sociais que discorrem em outras esferas. Taylor se pergunta se sua explicação é idealista, e afirma que o deslocamento do acento não é idealismo senão uma opção metodológica, que opta pela relação entre a identidade e o bem que move ao sujeito. Isto é importante para nossa intenção, nos dois capítulos que seguem nesta parte, porque consideramos central se perguntar acerca à entidade ética do projeto de Taylor e sua significatividade política, mais que em seu aspecto epistêmico. Isso é o mesmo que se perguntar sobre a relação prática da ideia de recuperar uma visão não unilateral, plural, de nossa identidade moderna e a regeneração de contextos particulares que funcionem como matriz de nossas ações. Ao final do texto, Taylor assume este cometido prático de seu estudo:

> La intención de este trabajo ha sido la de una recuperación, un intento de descubrir bienes enterrados a través de la rearticulación y, con ello, impulsar de nuevo esas fuentes, devolver el aire a los pulmones medio colapsados del espíritu[19].

Taylor enfatiza que nossa identidade moderna unilateral pode adquirir uma densidade moral diferente se revivificamos a tradição judeu-cristã que tem sido malentendida por seus cultores e também por seus adversários[20].

---

[19] *FY*, p. 542.

[20] Na parte onde estuda a Ilustração radical Taylor afirma que ao contrário dos denodos desta de alongar o engano e a ilusão para decidir moralmente, as fontes morais mais livres de ilusão implicam um Deus que assegura uma ordem providencial. *FY*, p. 361.

Capítulo 2: Crítica do atomismo e revisão da liberdade negativa

A intenção de Taylor em oferecer um novo mapa da identidade moderna tem como principal objetivo se contrapor ao atomismo social e político. A intenção subtende ao esforço posto em *Fuentes del yo* e atravessa todas suas obras. A recuperação de uma noção densa de identidade é contrária à unilateral concepção do eu pontual ou neutro, e pretende demostrar que o desconcerto atual sobre a moral e os conflitos políticos têm sua origem na redução subjetivista que opera uma compreensão parcial da modernidade. Nesta empresa aparece como central a referência ao projeto de racionalidade social e política hegeliano. Nos escritos do jovem Hegel está presente o impulso para reverter a ideia da ordem social como um instrumento que tem sentido só como satisfatório dos desejos de indivíduos isolados[1]. No Hegel maduro se acham boa parte das intuições reitoras que Taylor desprega na sua crítica do individualismo moderno. É Hegel quem, com a ideia de moralidade subjetiva referida ao âmbito da Eticidade, vincula a capacidade do agente à ordem política que realiza a liberdade. E assim conecta a moralidade com a efetiva vigência da liberdade situada em uma comunidade. A ordem social e a vinculação da vontade racional do indivíduo não podem se representar como efeito de um contrato, tal como o concebe a tradição liberal. Essa é uma perspectiva que vê os indivíduos como átomos constituídos à margem da sociedade e possuindo uma racionalidade que antecede à interação social. O indivíduo que calcula interesses sobre a base de desejos, supostamente naturais, é uma ficção que entende aos indivíduos como algo irredutíveis aos laços sociais. A superação hegeliana da ideia de autonomia radical kantiana conserva a liberdade individual, mas a completa referindo-as às práticas e instituções da sociedade que representam a substância ética onde o indivíduo já sempre habita. Taylor assume isto afirmando que na "eticidad (*Sittli-*

[1] Ver Ripalda, J., *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: Hegel.*, México, FCE, 1978.

chkeit) no hay brecha entre lo que debe ser y lo que es, entre *Sollen* y *Sein*"[2]. Ao que parece, não tem, hegelianamente pensado, outro espaço para a liberdade que o que se constitui e se mantém politicamente. Hegel revivifica na modernidade um esquema conceitual articulado em torno da prioridade do político para entender a ação humana. Nos contratualistas, pensamos em Locke como modelo, os indivíduos constituem a sociedade e o poder soberano por cessão de direitos naturais que são a fonte normativa que impregna ao coletivo. A sociedade se constitue a si mesma e nesse ato se constitui, por sua vez, a soberania e os limites do exercício da soberania. Assim, então, poderíamos afirmar que os limites do político são não-políticos, senão que estão assentados e delimitados pelos direitos invioláveis dos indivíduos. Com Hegel, o político, como âmbito da ação presente em costumes e instituções, institui o social e o mantém como uma esfera de interações concertadas. Sem o Estado não há ordem, não existem as normas e tampouco tem propriamente direitos[3]. Esta prioridade do conceito do político restabelecida por Hegel na modernidade, trazendo-o do modelo grego da *polis*, é a constelação conceitual que Taylor tem em mente para pensar a realização da liberdade.

Neste capítulo mostraremos a crítica de Taylor ao atomismo social e à ideia de liberdade negativa, e revisaremos sua noção de patriotismo como figura da liberdade concreta. O núcleo central da questão está em torno às concepções enfrentadas de racionalidade prática.

Taylor entende por racionalidade de um sujeito a articulação coerente de suas práticas de acordo aos padrões que modelam sua cultura. A racionalidade só pode ser entendida, e percebida, como uma operação de contraste entre o que o sujeito faz e a ordem antecedente que presta inteligibilidade ao que faz. A razão é uma questão de articulação e contraste referente a uma ordem[4]. Por isso o autor defende uma configuração da racionalidade prática que consiste em argumentar a partir de um contexto formado por avaliações fortes[5]

---

[2] *Hegel y la sociedad moderna*, p. 163.

[3] "En la realidad el Estado es lo *primero*, dentro del cual la familia se desarrolla en la sociedad civil", Hegel, *FD*, §256 Pbs.

[4] Taylor, "Rationality" en *PP I*.

[5] "The strong evaluator can articulate superiority just because he has a language of contrastive characterization" [O evaluador forte pode articular superioridade só porque ele tem uma linguagem de caracterizaçao contrastante. (NdA)], Taylor, *PP I*, p. 20.

que alojam os bens como condição de inteligibilidade do que é moral. Taylor advoga por um modelo de razão prática que denomina *ad hominen* por oposição ao apodíctico. Argumentar em moral é mostrar mediante razões aquilo que não podemos deixar de querer se não queremos desdizer aquilo que somos como agentes. Um fim moral é tal não só por exigir obrigação senão porque entendemos "que exige, requiere y apela a esta obligación"[6]; o fim moral é inevitável. O modelo apodíctico é dependente da revolução científica do século XVII que pretendeu erigir uma ética de acordo à visão científica que reduz o campo do perceptível, da ação e do valioso às projeções dos sujeitos. Essas projeções "no formaban parte del tejido de las cosas, sino que reflejarán el modo en que los sujetos reaccionan a las cosas"[7]. Para o modelo apodíctico que pretende encontrar uma linguagem neutra, livre de avaliações fortes que estão referidas a práticas efetivas, a argumentação auto-esclarecedora (*ad hominen*) que apela a compromissos compartilhados é um prejuízo[8]. Para arbitrar conflitos entre posições morais, a noção de razão prática situada de Taylor supõe um elemento que permite o juízo racional para decidir salvando as diferenças entre posições comprometidas com diversos bens. Está dado por um tipo de narrativa que mostre convincentemente que se dá uma transição de uma postura a outra que se considera melhor segundo o momento de discernimento que representa prover uma melhor compreensão das práticas. A racionalidade prática não busca a certeza absoluta, senão que estabelece argumentos que provém a melhor explicação das práticas nas quais os sujeitos estão implicados.

O modelo de racionalidade prática ao qual Taylor se opõe na sua apelação ao caráter, de última, prudencial do razoamento prático, é à redução subjetivista na moral. Podemos tomar a Hobbes como paradigma, e a origem, dessa corrente que afirma que a fonte de motivação da vontade são os desejos humanos orientados a objetivos que perseguem o fim da auto-conservação. A moral fica referida aos apetites de um indivíduo isolado que, mediante sua razão, calibra os desejos e calcula os meios para alcançar os fins. O indivíduo é

---

[6] Taylor, "La explicación y la razón práctica" em *AF*, p. 62.

[7] Ibid., p.64.

[8] "El modelo *ad hominen*, por definición, parte de aquello a lo que el interlocutor está ya comprometido", ibid. p. 67

fonte de razão, irredutível, de suas decisões, fundamento último da moralidade.

O atomismo é o nome que Taylor dá às correntes que põem ao indivíduo como isolado, não devindo e possuidor de direitos por natureza; e assentam as bases justificatórias da ordem social e política sobre a utilidade que provém para a persecução de fins individuais. A sociedade é um conjunto de indivíduos que portam direitos naturais invioláveis e que têm prioridade ante a estipulação de qualquer cometido coletivo, que vá além da defesa desses direitos. Se concebe a sociedade de uma maneira puramente instrumental, e ela mesma é efeito de um cálculo que os indivíduos realizam. A razão aconselha constituir a sociedade para garantir um espaço ordenado e fazer mais fácil a satisfação dos desejos. Taylor defende que as doutrinas que "assert the primacy of rights are those which take as fundamental, or at least a fundamental, principle of their political theory the ascription of certain rights to individuals and which deny the same status to a principle of belonging or obligation, that is a principle which states our obligation as men to belong to or sustain society, or a society a certain type. Primacy of the rights theories in other words accept a principle ascribing rights to men as binding unconditionally"["que sustenta a primazia dos direitos são aquelas que tomam como fundamental, ou tanto como fundamental, o princípio de sua teoria política a atribuição de certos direitos aos indivíduos e negam o mesmo status ao princípio de pertencer ou obrigação, que é o princípio mediante o qual o estado nos obriga como homens a pertencer a ou a manter a sociedade, como uma sociedade de certo tipo. A primacia das teorias dos direitos, em outras palavras, aceita um princípio atribuindo direitos aos homens que obrigam incondicionalmente"(NdA)][9]. Taylor desenvolve a posição de Nozick[10] para mostrar as marcas da radical concepção intrumentalista do Estado. Nesse autor se afirma que o indivíduo é um agente antes de entrar em sociedade; a racionalidade de suas ações estão estipuladas, como já mencionamos, de acordo com seus desejos e os outros agentes entram como meios para seus fins. O tipo de racionalidade é instrumental-estratégica e está referida à auto-conservação do indivíduo e à realização da felicidade entendida monologicamente. Isto não nega que o indivíduo

[9] Taylor, "Atomism" em *PP II*, p. 188.

[10] *Anarquía, Estado y Utopía*, Buenos Aires, FCE, 1991.

não pode subsistir sozinho, senão que rechaça a estipulação de fins que sejam excedentes aos cometidos individuais. Como Taylor afirma para os pensadores atomistas, o coletivo não pode obrigar ao indivíduo a nenhum tipo de tarefa que lhe imponham sacrifícios ou imposições justificadas em uma racionalidade superior ao interesse e desejo individual. Se rechaçam as valorações fortes, isto é, algum ordenamento hierárquico de bens que possam requerer obrigações que colidam com as motivações individuais. A política é protetora dos direitos que os indivíduos têm *qua* indivíduos, não propositiva[11]. Para pensar a ordem e imaginar algum tipo de exigências dessa ordem aos indivíduos na tradição contratualista, temos que ter presente que se parte de uma definição do indivíduo como um conjunto de desejos auto-referidos; o indivíduo se define a si mesmo mediante esses desejos singulares, consequentemente, a obrigação é originada por sua vontade. Com isso queremos dizer que o fundamento e pertinência desses desejos não têm outro juiz que a conveniência do indivíduo, e os limites à manifestação da vontade regida por esses desejos são os outros indivíduos como possuidores não cooperantes de desejos. A base normativa é o egoísmo generalizado que entra em colisão pela diversidade e a força impulsora desses desejos. A ordem política previne a colisão das vontades individuais diferenciadas pela diversidade de desejos impulsores, e a vulneração dos direitos à satisfação desses desejos. Toda outra meta política que intervenha nos desejos ou pretenda informá-los é ilegítima. Quando decimos que o indivíduo é auto-referido queremos dizer que a identidade é anterior à interação na esfera política, algo que está no centro do rechaço de Taylor. Porque desse modo os bens e os fins da realização da vida ficam desligados de um contexto social que prove contrastes qualitativos; segundo o atomismo, os bens são tais porque os desejamos.

Consequente com a concepção da subjetividade encarnada, é dizer, referida a um contexto genético da vida compartilhada com os outros articulada simbolicamente, Taylor rechaça frontalmente a postura atomista intentando mostrar que ela é inconsistente segundo seus próprios pressupostos. Se alguém tem o direito a fazer algo, diz Taylor, porque merece respeito em vista de uma qualidade valiosa

[11] "The justification of political authority ought to start from a foundation of individual rights" ["A justificação da autoridade política deve estar fundada nos direitos individuas" (NdA)], Taylor, *PPII*, p. 191.

que sua pessoa possui, isso só adquire sentido em um contexto valorativo que reconhece essa qualidade[12]. Esta afirmação de Taylor busca destruir a confiança liberal na eleição radical que pretende eleger uma forma de vida, ao contrário disso se elegem valores dentro de uma forma de vida. De outro modo se perderia a possibilidade de ajuizar as eleições, já que se "all choices are equally valid" ["todas as escolhas são igualmente válidas" (NdA)] o é pelo desconhecimento de que "the affirmation of certain rights involves us in affirming the worth of certain capacities and tus in accepting certain standards by which a life may be judged full or truncated"["a afirmação de certos direitos nos envolve em afirmar o valor de certas capacidades e assim aceitar certas normas mediante as quais uma vida pode ser avaliada como plena ou fracasada" (NdA)][13].

A liberdade nas posturas contratualistas é negativa, o indivíduo tem a potestade de determinar seus fins sem interferências dos outros, e isso delimita as incumbências da soberania estatal. A urdidura institucional que regula a vida dos homens tem como cometido manter a liberdade que os indivíduos possuem antes de entrar na sociedade. A liberdade é a oportunidade para atuar sem obstáculos externos, segundo a famosa definição de Hobbes. Mas é em Locke, para quem a liberdade negativa encontra sua formulação mais acentuada, que se percebe as precauções que a teoria liberal guarda acerca às intervenções da sociedade na vida dos homens. O Estado, o âmbito do político, está dirigido a proteger a vida, a propriedade e a liberdade dos indivíduos; a prover um marco de leis que facilitem e deem lugar à ação dos cidadãos. Não existe nada parecido ao bem comum que possa ser fomentado pelo poder do coletivo, e consequentemente impor condições de ações positivas aos indivíduos. A felicidade, qualquer coisa que isso queira dizer, é definida por cada indivíduo e não se pode pré-estabelecer uma noção geral de felicidade com um conteúdo concreto que possa obrigar aos indivíduos a persegui-la. Cada qual é bom juiz de sua própria felicidade, portanto, ninguém pode obrigar ao indivíduo a aceitar padrões de interpretação

[12] A qualidade que proíbe interferir na ação do agente revela segundo Taylor que existe um "essential conceptual background, in some notion of the moral worth of certain properties or capacities, without which it would not make sense" ["essencial fundamento conceitual, alguma noção do valor de certas propriedades ou capacidades, sem as quais aquilo não teria senso" (NdA)], *PP II*, p. 195.

[13] *PP II*, p. 199.

determinados sobre o que é a vida boa ou plena, e que lhe imponham condições concretas de exercício da liberdade. A esta visão Taylor lhe contrapõe uma caracterização post-romântica que também entende a liberdade como direito a não ser impedido, mas enriquecida com a imputação no indivíduo de um impulso à auto-realização que tem que ser respeitado pelos outros.

A compreensão da liberdade de Taylor consiste em mostrar as limitações da concepção negativa, defendendo uma noção da liberdade como exercício da ação dos homens destinado a manter, promover e consolidar as condições sociais de convivência e o marco político de regulação. E isso supõe que a liberdade é um conceito que se refere à atividade dos indivíduos sustida e garantida pela matriz institucional em que vivem. Ser livre é contribuir às condições de auto-governo. Aqui Taylor apela à apropiação hegeliana da formulação de Rousseau, mesmo sendo consciente de que boa parte dos mal-entendidos a que tem dado lugar a visão positiva da liberdade. Muitos dos excessos das coerções do coletivo sobre os indivíduos hão tido seu ponto de apoio conceitual na frase "forçar a ser livre" do *Contrato Social*. Os liberais têm encontrado na ameaça totalitária, que encerra essa frase, e a concreção dela nos diversos totalitarismos, um aliciante muito importante para o rechaço de praticamente todo cometido imposto pelo coletivo ao indivíduo.

Quando dizemos que Taylor tem Hegel como inspirador de uma ideia da liberdade que possa compreender melhor a riqueza da vida moderna, fazemos menção, principalmente, a dois aspectos. Primeiro, Taylor segue a Hegel ao enfatizar que a ideia de liberdade como independência de toda influência sobre o indivíduo, é uma ideia estreita de liberdade. E isso porque se postularia ao indivíduo como alguém que tem interesses e desejos definidos subjetivamente. Mas com isso, como Hegel mostrou a respeito às consequências políticas da moral formal de Kant, a vontade livre do indivíduo se limita a se dirigir a objetos, de seus desejos, como dados, isto é, que estão formados por práticas sociais aonde a liberdade do indivíduo não penetra; portanto, a liberdade se exerce sobre um âmbito que não é efeito da liberdade[14]. A liberdade renuncia a estabelecer as condições das práticas sociais que pré-formam os fins aos que a vontade tende.

[14] Este aspecto é ressaltado na leitura que Taylor faz da liberdade em Hegel. A universalidade formal da definição da liberdade moral, deixa a esta sem conteúdo,

O sujeito "himself cannot be the final authority on the questions whether he is free; for he cannot be the final authority on the questions whether his desire are authentic, whether they do or do not frustrate his purposes"["o sujeito não pode ser a última autoridade nas questões se ele é livre; porque ele não pode ser a última autoridade nas questões se seus desejos são autênticos, ou se eles frustram ou nao suas intenções" (NdA)][15]. Ser livre é viver em uma sociedade onde se reconhece o direito à auto-realização, e esta é uma atividade em que o sujeito põe seu impulso normativo. Assim a vontade livre se refere à atividade que busca realizar os motivos relevantes do agente, mas esses motivos, se são significativos[16], se referem a uma ordenação que a sociedade faz dos bens. Taylor coincide com o fato de que se é livre quando não se é impedido de fazer algo, mas isto alude não só à ausência de impedimentos externos, senão também internos. Tem aspetos tais como os de auto-consciência, prudência, ausência de engano e auto-controle que não podem faltar na hora de discriminar o que o sujeito quer; mas sobretudo a ausência de impedimentos só conta para ações significativas desde o ponto de vista das avaliações fortes. Essas avaliações fortes estão estabelecidas pelas linguagens de contrastes da cultura determinada a que pertence o indivíduo. Os bens que são pertinentes de realizar em uma vida com sentido, segundo Taylor, são diversos e a sua hierarquização pela presença de um hiper-bem só pode ser social. A conexão inextricável entre liberdade individual e pré-formação social dos bens, Taylor a entende com Hegel afirmando que: "la moral sólo puede recibir un contenido concreto en las política, en el diseño de la sociedad que hemos de fomentar y sostener"[17]. Não podemos atuar de outra forma que confirmando com nossa expressão da singularidade aquilo que de alguma maneira já somos por pertencer a determinado conjunto de bens, socialmente definidos, que configuram nossa sensibilidade moral. A liberdade negativa, entendida sem complemento dialético, é

vazia: "Como Kant sólo tiene una noción formal de libertad, no puede derivar de ella su noción de la política. Su teoría política termina tomando prestado de los utilitarios", *Hegel y la sociedad moderna*, p. 153.

[15] Taylor, "What´s wrong with negative liberty", em *PP II*, p. 216.

[16] Isto é afirmar que o fim que persegue a vontade é objeto de uma evaluação forte e que pelo tanto sua importância está revestida por uma consideração vital do indivíduo.

[17] *Hegel y la sociedad moderna*, p.162.

uma ficção porque não percebe que os desejos, os interesses e os motivos de nossas ações são modelados por nossa individuação, algo que ocorre mediante uma linguagem compartilhada, que é sempre também algo impregnado valorativamente. Se poderia dizer que Taylor pensa que ao atuar politicamente confirmamos nossa essencial referência aos bens que nos fazem ser o que somos e assim alcançarmos a plenitude moral.

Por isso, em segundo lugar, Taylor se inspira em Hegel ressaltando a significação de um conceito que o filósofo alemão revaloriza para a política moderna: o patriotismo[18]. Noção paradigmática da ideia de liberdade positiva, e que impõe uma obrigação suprema ao indivíduo que vai além das propostas formalistas, universalistas e utilitaristas.

Em rechaço às posições formalistas, essa noção afirma que o conteúdo da vontade livre é provido pelos, e tem que ser coerente com, bens relevantes socialmente; como assim também se concebe à obrigação a participar em defesa, sustentamento o fomento da comunidade como um bem prioritário. O viver livre necessita da atividade dos cidadãos na recreação quotidiana da ordem social da qual se nutre a liberdade individual. De forma contrária ao universalismo se afirma que a liberdade consiste em que a vontade do indivíduo afirme e conserve a particularidade a que pertence e que dá sentido a sua vida. Já contra aos utilitários, se sustenta que o guia da vontade e o valor moral supremo não é a consecução da utilidade porque o patriotismo supõe que o indivíduo possa chegar a sacrificar sua propriedade e a sua vida para conservar a liberdade coletiva.

Tem dois momentos deste capítulo que são relevantes para a consideração que faremos no próximo. Um, a menção à particularidade cultural e o caráter situado da liberdade; o outro, o patriotismo. Cremos que as deficiências da razão democrática em Taylor estão vinculadas à maneira em que ele concebe a relação entre eles.

[18] "La *disposición* política, el *patriotismo* – en cuanto certeza que está en la *verdad* (la certeza meramente subjetiva no es producida por la verdad y es sólo opinión) y querer que ha devenido *costumbre* – es el resultado de las instituciones existentes en el estado" Hegel, *FD*, §268.

Capítulo 3: A democracia e a diferença

Em este capítulo desenvolveremos, o que cremos que é a posição de Taylor respeito à política nas sociedades democráticas. Como temos visto nos dois capítulos anteriores a relevancia das questões acerca do que se tem que entender pela identidade moderna está posta no centro da filosofia de Taylor. Regenerar uma visão da identidade que faça aparecer ao indivíduo como uma figura diferênte ao formalismo-instrumentalismo requere atender aos aspectos determinantes da inserção do indivíduo em uma trama de interlocução. Nos fazemos indivíduos, isto é sujeitos de conhecimentos e agentes morais e políticos, em nossa relação, e modelamento da interioridade, com outros. O espaço de uma cultura determinada é o âmbito particularizado socio-históricamente desde onde nos provemos do sentido configurante do real. A identidade se constitue em referência às prácticas que uma cultura compartilhada sustem e fomenta; e que são as condições trascendentais do concebível.

Taylor cai sob certa tentação de simplificar as coisas no intento de remarcar a necessidade de conceber a identidade em um médio denso de significados culturais homogéneos. A identidade é uma construção social dentro de um horizonte de sentido que nunca é inteiramente definido, mas que temos um sentido geral do que ali se encontra[1]. A ideia de comunidade presente na perspectiva de Taylor leva a entender que está pensando em uma identidade que uma vez conseguida se mantêm fixa em sociedades homogéneas. Embora pareça sorprendênte isso pode se inferir das insistêntes afirmações acerca que ser desprovisto da identidade supõe um grande dano infligido ao indivíduo e o deixa em uma situação de desconcerto, mas se se concebe a identidade como um processo que nao pode ser fixado nao tem sentido pensar em perder a identidade excepto em casos

[1] "Our identity is defined in conversation with others or through the common understanding which underlies the practices of our societes. The identity require a social matrix" ["Nossa identidade é definida na conversação com outros ou a través o entendimento comum que subjaz às práticas de nossas sociedades. A identidade requeri uma matriz social" (NdA)], Taylor, *PP II*, p. 209.

patológicos. De aqui parte a ideia normativamente vinculante de respeito à diferença, à que volveremos mais adiante.

A ideia de identidade que possui Taylor cremos que nos insere em algums problemas que estão na base de sua resposta política a uma modernidade considerada como desviada. Convenhamos, com Taylor, que a identidade individual, isso que somos cada um de nos se logra no reconhecimento que se produz em duas esferas que têm umas lógicas um tantos diferentes. A primeira, é a interação familiar onde o eu se modela no processo que tem por referência aos outros significativos[2]; a outra esfera é a social, própriamente dita, onde se forma a identidade pública em "un diálogo abierto no determinado por un esquema predefinido socialmente"[3]. Mas esta segunda questão nos parece um tanto suspeitosa de incoerência para as intenções e formulações do autor. Porque parece reconhecer certa pluralidade de posições de interpretações culturais diversas em uma sociedade determinada, mas isto romperia com a ideia de marcos referenciais ineludíveis que ubicariam a eu, e lhe dariam sua encarnado social. E essa ideia é ums dos ingredientes fundamentais da reconstrução de Taylor.

O interrogante central que se poderia fazer a Taylor é se se pode pensar nas sociedades modernas um tipo de homogeneidade que permita compreender a diversidade de bens articulados em torno de um hiper-bem, que tem uma remisão essencial à vida boa. Aceitemos pensar com Taylor que a noção de bem é central para o tipo de reflexão que o indivíduo faz sobre o sentido de sua vida e que abre espaço para a possibilidade de construir sua biografia como uma narratividade que possui uma unidade[4]. Mas o que não cremos acertado é a consequência que Taylor saca disso e é que nossa biografia tem que estar centrada em uma identidade fixada por uma hierarquia de bens. Pode está-lo, embora não é signo necessário de desconcerto e pérdida de uma biografía, e vida, com sentido a ausência de um hiper-bem ordenador.

---

[2] Taylor se remete a G.H. Mead, para mostrar a individuação como um processo de socialização vinculado a padrões de conductas.

[3] Taylor, "La política del reconocimiento", em *AF*, p. 302.

[4] "La percepción de un hiperbien, al mismo tiempo que ofrece una razón, también contribuye a definir mi identidad" *FY*, p.92.

Taylor assume um aspecto controvérsial, cremos, para seus próprios propósitos na conclusão à *Fuentes del Yo* quando diz que intentou

> mostrar las conexiones entre la visión moral moderna y sus múltiples fuentes, por un lado, y las diferentes concepciones evolutivas del yo y sus facultades características, por otro; y mostrar también cómo esos conceptos del yo se unen a ciertas nociones de la interioridad que son peculiarmente modernas y van entretejidas en la perspectiva moral[5].

Isto assume uma diversidade de correntes que intentaram pensar o homem, o mundo e as múltiplas relações que se estabelecen entre eles. Tem diversidade de interpretações e isso, como já vimos, não só é prossa filosófica senão que é expressão de ideias que definem, e prácticas que configuram, a modernidade. Pelo tanto a diversidade de interpretações é diversidade de prácticas e formas de vidas. Tem tensões imanentes na modernidade, e elas não são só filosóficas. Podemos criticar a concepção da identidade, tal como Taylor a postula, desde varios ângulos.

Respeito à concepção da identidade individual cremos que não se pode estabelecer a identidade forte e fixa em um indivíduo. Isso quer dizer que os processos de modernização social e cultural, qualquer que seja o juízo que nos mereça os processos de crescente diferenciação cultural e racionalização social, tem feito da identidade individual algo que não pode se constituir homogéneamente em torno a um rol social determinado, nem tampouco por adscrição a uma cultura que funcione como un transfundo tradicional. Entender a identidade como constituída em formas de vidas articuladas lingüisticamente, não supõe necessáriamente vê-las como conclusas e rígidas. Se bem Taylor fala de horizontes de interrogação como os marcos referenciais da identidade, à hora de pensar moral e políticamente, é muito forte o modelo de inclusão da identidade em uma cultura determinada. Perder essa cultura seria deixar de ser o que sou, mas a vida moderna está atravessada do que Walzer tem chamado mobilidades. A identidade ao contrário de forte e rígida é laxa, fluida ou mobil[6]. Ademais

[5] *FY*, p. 520

[6] Estas mobilidades –de casais, de residência, de posição social e de tradição política- tem fluidificado a identidade pessoal até fazer dela algo que os indivíduos podem

disso, cremos desacertado fixar monolíticamente a identidade pessoal tal como Taylor dá a entender que seria conveniente fazer, porque

> la estrategia cosmopolita consiste no en negar el papel de la cultura en la constitución de la vida humana, sino en cuestionar, en primer lugar, el supuesto de que el mundo social se divide claramente en culturas particulares fácilmente distinguibles, una para cada comunidad; y en segundo, en negar el supuesto de que todo lo que el mundo necesita es precisamente una de estas entidades –una cultura única y aglutinadora– para dar forma y sentido a la vida[7].

A racionalização como processo de desencantamento tem socavado as culturas tradicionais, algo que Taylor reconhece e lamenta como vimos, e tem pluralizado os recursos simbólicos com os que os indivíduos se interpretam e expressam. Quando Taylor intenta vincular os bens a uma comunidade linguistica, nos parece que fracassa no intento. A espessura da língua comum não necessáriamente impõe bens determinados categóricamente. Nas sociedades modernas tem culturas entrelaçadas como afirma Waldron e o indivíduo participa delas às veces de uma forma inconsciênte. Não é que não haja bens, senão que tem diversidade de bens[8]. E a cultura moderna está signada por um processo de apropiação singularizada da cultura que supõe uma

> distancia reflexiva respecto de todas las identidades, formas de vida y tradiciones particulares. Ingrediente constitutivo de esta distancia reflexiva es ciertamente una tradición de segundo orden (...) Los derechos fundamentales liberales y democráticos constituyen el núcleo de esa tradición[9]

---

ir, na maioria dos casos guadualemente, mudando. A identidade individual não pode ser entendida como conseguida de uma vez e para sempre. "Las cuatro movilidades se extienden rápidamente y la sociedad parece estar en perpetuo movimiento, de modo que el sujeto real de la práctica liberal, podría decirse, no es un yo presocial sino postsocial, libre en última instancia de todo" Walzer, M. "La crítica comunitarista del liberalismo", *Agora* 4., Buenos Aires, 1996, p.69.

[7] Waldron, J., citado por Habermas, *La constelación postnacional*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 102.

[8] Taylor reconhece isto em varios lugares - ("The diversity of goods" em *PP II*.)– só que sustem que se constituir em agente é articular a identidade em uma linguagem moral dominado por um hiper-bem.

[9] Wellmer, A., *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*, Madrid, cátedra, 1996, p. 82.

Vejamos um pouco mais detidamente isto para precissar aquilo que está subtendendo à visão de Taylor sobre a modernidade social e política. A modernidade em seu conjunto é vista como um processo que consiste em uma formalização da razão por subjetivação, uma crescente instrumentalização do mundo e os homens, uma fragmentação moral e alienação política. Nos vamos a referir ao segundo e ao quarto aspecto.

A instrumentalização do mundo e dos homens é consequênte com a concepção da razão como desligada de um ordem exterior a ela e que permite o control técnico dos processos para os fins do domínio. Em algums partes Taylor deixa transluzir proximidade de sua percepção desse processo descrito, em detalhe por Weber, com a leitura que a Escola de Frankfurt faz sobre a racionalização totalitária. Isso tem feito perder assidero às concepções que viam ao homem como parte de uma totalidade com a que harmonizava e à que expressava. Essa ideia da razão instrumentalizada dirigiou a produtividade moderna, a relação com a natureza e fomentou a noção do homem como productor e consumidor. Um dos aspectos que Taylor ressalta deste processo é a crescente pérdida de sustem da singularidade cultural das comunidades pela homogeneização de todas as diferenças: "Las sociedades modernas han avanzado hacia mucho mayor homogeneización y mucha mayor interdependencia, de modo que las comunidades parciales pierden su autonomía y, hasta cierto punto, su identidad"[10]. Esta homogeneização tem feito perder o lugar orientativo das tradições culturais, o que se conecta, segundo Taylor, com a alienação política. Os indivíduos percebem cada vez menos que as instituções políticas são expressão sua, é dizer mecanismos de auto-governo. A pérdida de legitimação das estructuras de governo democrático se deve à destrução das ideias acerca a vida boa e sobre a natureza do ser humano. Com elas se tem perdido a visão do comum do bem e se tem destruído a capacidade de se percibir como agente moral situado em um ordem transcendente. A sociedade moderna tem socavado a noção de pertencimento essencial e há feito cada vez mais difícil a identificação do indivíduo com a sociedade política como uma comunidade. A autonomia formalmente

[10] *Hegel y la sociedad moderna*, p. 220; Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, Caps. IX e X.

entendida significa distância reflexiva da ideia de comunidade como imediatamente vinculante.

A visão de Taylor acerca da política moderna está impregnada normativamente pela compresão da substancialidade da *Sittlichkeit* hegeliana como uma particularidade cultural históricamente situada que dá razões sobre a ação dos homens. Cremos que a concepção deficitária da política que ele promove é ressultado dessa impregnação conceptual que o leva a confundir moral como referida ao âmbito informante das costumes, e ao qual o individuo se teria que aderir para ser livre[11] e a política em condições diferenciadas de identidades morais. Por isso é criticável a ideia de Taylor de que tem algo assim como uma identidade comum forte que impõe condições morais e políticas incontestáveis. O difícil de aceitar é a opinião do autor que teria um bem que faz que uma forma de vida seja valorada porque expressa uma forma de identidade de nós.[12]

Isso nos leva ao segundo aspecto que ao final de III-2 nos propussimos tratar, o do patriotismo. Com esta ideia Taylor tenta criticar o procedimentalismo em política e afirmar a dependência da decisão política a uma unidade substancial marcada pelo pertencimento a um povo.

A corrente procedimentalista, Taylor a identifica em aqueles autores, como Rawls e Dworkin, que basean a institucionalização da liberdade e a legitimação a través de procedimentos, supostamente, neutrais a formas de vida orientadas por bens, ou a qualquer tipo de cultura que possa pretender prioridade para determinar o que é justo. O elemento normativo central é o reconhecimento às pessoas da igualdade no respeito, e a inviolabilidade dos direitos individuais. O justo, que pode ser estipulado abstraído de qualquer elemento valorativo particular se impõe e, tem prioridade, ante as diversas posições do bem. A liberdade negativa, como vimos, é um momento básico para entender o ordem estabelecido entre indivíduos que são mutu-

[11] "My suggestion is that the present malaise in Western representative democracies can most fruitfully by seen in the language of Hegelian *Sittlichkeit* an the corresponding notion de alienation" ["Minha opinião é que o mal-estar presente nas democracias representativas ocidentais pode ser mais plenamente percebido na linguagem da *Sittlichkeit* hegeliana na noção de alienação" (NdA)] Taylor, "Hegel´s *Sittlichkeit* and the crisis de representative institutions" em Yovel, Y. (ed.), *Philosophy of history and action*, Dordrecht, Reidel, 1978, p. 147.

[12] Taylor, "Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario" em Rosenblum, N. (ed.), *El liberalismo y la vida moral*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p. 187.

amente indiferentes entre si. Esse aspecto de ser mutuamente indiferentes significa que não estão interessados nas posições de bem de seus concidadãos, e que ademais não guardariam nenhuma simpatia com fomentar o desenvolvimento particularizado dos outros.

O procedimentalismo se apresenta como consistindo em um universalismo moral e em neutralidade política. Qualquer seja a posição moral dos indivíduos, isto é qualquer seja sua noção da vida boa, eles podem subscrever e apoiar as instituções políticas porque estas são neutrais, não pretendem justificar e fomentar nenhuma posição particularizada encarnada em uma tradição cultural. O liberalismo de procedimentos é cego às diferenças culturais, morais, raciais, de género e religiosas. As diferenças entre posições diversas de bem e de identidades densas não têm entidade política como vimos em Rawls, elas não podem ter nenhuma pretensão imperativa na política. A política se abstrae desses pertencimentos e diferenças e as anula como fonte de reclamações políticas. Ninguém pode pretender implicar, mediante o Estado, ao resto da sociedade para fomentar e realizar uma forma determinada de vida boa. As metas colectivas legítimas estão assentadas nos princípios de justiça que todos podemos aceitar além, ou chegado o caso, a pessar, de nossas adscrições particularizadas. Taylor afirma que a ficção de encontrar um ponto neutral que transcenda todas as culturas é uma posição impregnada normativamente dos valores de uma cultura determinada[13]. Essa cultura hegemónica nega sua própria base de sustentação, o individualismo abstracto.

No escrito que estamos comentando, Taylor propugna um liberalismo tolerante à diferença, sensível às diferenças culturais. A política do reconhecimento igualitário se assenta normativamente em uma ideia de identidade densa, culturalmente situada, e que permite compreender a diversidade a través do constante diálogo entre os grupos de uma mesma sociedade. Antes de continuar com esto daremos um rodeio em outros textos de Taylor onde o patriotismo adquere um carácter mais forte ao assumir uma estreita relação entre comunidade e identidade.

[13] "Los liberalismo ciegos son al mismo tiempo reflejo de una cultura determinada. Y lo preocupante es que este sesgo pueda no ser sólo una debilidad contingente de todas la teorías propuestas hasta ahora; que la propia idea de un liberalismo como éste pueda ser una especie de contradicción pragmática, un particularismo enmascarado de universalismo", Taylor, "La política del reconocimiento" em *AF*, p.309.

A ideia de patriotismo, na tradição clássica e republicana, se baseia em dois aspectos centrais: um, a ideia de um bem comum que ordena a vida social e política dos indivíduos. Esse bem comum não só é a expressão da meta que pre-ordena, e constitue, os anelos mais significativos dos indivíduos, senão que a plenitude da vida, individual e colectiva, se realiza ao afirmar e actuar esse bem. O outro aspecto, é o dever da participão. Uma vida com sentido, uma vida humana em liberdade devia aiudar a suster a vida colectiva ligada pelas costumes e as instituções que garantizavam a liberdade[14]. Isto está nas antípodas das pretensões liberais de ausência de metas políticas que podam obrigar ao indivíduo a uma activa vida colectiva[15].

A ontologia que subtende à tese republicana é holista, a compreensão da identidade do agente e as ações que emprende se logra se se percebe o transfundo social e cultural onde ele forma sua identidade[16]. Por isso Taylor quando intenta precissar certas deficiências da democracia liberal vai a enfatizar o patriotismo para configurar uma visão mais densa da democracia[17]. Mas aqui tem certas dificuldades na formulação do autor que se derivam de sua própria construção conceptual. O texto começa se perguntando sobre as exclusões da democracia liberal inclusiva e, define democracia como o governo do povo, sendo povo o conjunto de todos os cidadãos sem restrições. Mas ao tratar de precissar a noção de povo estipula a necessidade de um alto grado de coesão para que se configure o povo: "Un Estado democrático moderno presupone un «pueblo» con una identidad colectiva fuerte" que sustenha uma lealdade à comunidade política. Isto não se compõe muito bem com a intenção do texto, que é mostrar a necessidade da apertura e sensibilidade para com as diferenças que o modelo liberal procedimental tenderia a homogeneizar com sua cegueira. Porem esta afirmação se contrapõe à que o autor faz umas páginas adiante sobre a necessidade de pensar a sociedade

[14] Nos parece que uma formulação clara de isto se acha na *FD* §27: "la voluntad libre quiere la voluntad libre".

[15] Rawls no *LP* rechaça qualquer ideia acerca de isto explícitamente ao rechaçar as posições de Taylor e Arendt. Rawls se inclina pelo que Taylor chama de republicanismo procedimental.

[16] Ao contrário a ontologia atomista se baseia que em "el orden de la explicación, se puede y se debe dar cuenta de las acciones, estructuras y condiciones sociales en términos de los individuos constituyentes", Taylor "Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario" em Rosenblum, (ed.) *El liberalismo y la vida moral*, p. 177.

[17] Taylor, "Democracia incluyente" em *Metapolítica*, México, 18, 2001.

moderna e sua relação com o Estado, como unidade administrativa de toma de decisões vinculado normativamente a um processo de deliberação, imersa em uma constante redefinição da identidade colectiva. Se bem Taylor advoga aqui, como em outros escritos, por um liberalismo mais complexo, sua própria estimação de uma identidade política forte[18] anula sua apelação a compreensão das diferenças de culturas e adscrições presentes nas sociedades modernas. Ao contrario de uma identidade forte, se nos pensamos consequentemente a identidade colectiva como um processo inacabado de debate que encontra, no aspecto da vontade colectiva, no direito positivo, e nas interpretações que se fazem da Constitução, um meio provissório de vincular a soberania popular com a unidade de decisões que dirigem as políticas públicas, então podemos vincular a lealdade dos cidadãos ao Estado político sem pensar a quase-substancialidade do povo como unidade pre-política. No escrito de Taylor está pouco claro o mecanismo de assentar uma identidade forte do povo como *presuposto* do Estado, e à vez abrir uma dimensão de deliberação para que a dinámica da exclusão seja morigerada; a relação entre esses dois aspectos nao encontra uma formulação conceptual consistente. Ele, obviamente, descarta os atractivos da república procedimental à Rawls que é indifêrente políticamente às diferenças, mas quando se trata de pensar algum desenho institucional político que dé passo às diferenças como algo a ser fomentado só atina a suster que tem que "ser escépticos con respecto a la aplicabilidad universal del modelo procedimental"[19].

O ênfase na autonomia participativa que nega o privatismo civil do liberalismo tem que ressaltar o aspecto constitutivo do momento do político para a identidade individual. Porem, nos parece que Taylor apresenta flancos débeis à crítica. O patriotismo se sustenta no sentimento de solidaridade que se gera quando o indivíduo se sente com outros em uma empresa comum que realiza a liberdade colectiva. Actuando em favor das metas estipuladas pelo bem comum fortalecemos essa identidade-nós que funda e sustém as di-

[18] Isso se percebe quando diz que o "modo básico de legitimación de los estados democráticos están fundados en la soberanía popular. Ahora bien, para que el pueblo sea soberano, se requiere que conforme una entidad y que tenga una personalidad", p. 24.

[19] P. 37.

versas identidades-eu[20]. Agora bem, ao parecer, tem uma confusão na perspectiva de Taylor acerca de qual é o bem comum que pode ser mais que uma identificação ao direito, como institucionalização, isto é, uma interpretação históricamente determinada, das liberdades fundamentais, que certamente inclui a de participação política[21]. Como o patriotismo pode ser um amor ao particular, aos projectos ou formas de vida que representariam o bem para a sociedade? Aqui tem uma injustificada transposição da identificão e reconhecimento dos cidadãos a igual dignidade de todos, e isso compreende o respeito à diferença, à identificação com uma forma de vida culturalmente particularizada. Isso confunde o que, a nosso entender, tem que ser separado conceptualmente na modernidade, entre a identidade política do colectivo e as diversas identidades culturais que o integram. Atendamos a uma formulação do patriotismo que faz Taylor: "Fidelidad común a una comunidad histórica determinada. Estimarla y sostenerla tiene que ser una meta común, esto es más que solamente consenso sobre la regla de justicia… es amor a lo particular"[22]; aqui está claro que se confunde perigosamente esses dois aspectos e parece suster uma reificação da sociedade em um estadio determinado. Ou, senao, se simplifica, e mal-entende, a proliferação das diferenças que em outros textos se pondera como a questão política de relevância.

Taylor ao enfocar sua crítica do procedimentalismo na versão rawlsiana pode separar talhantemente entre respeito aos direitos individuais e ausência de compromisso político para com metas colectivas que vincularíam o exercício da cidadania a uma forte dose de participação. Como vimos na parte II, em Rawls fica limitado o aspecto de participação política exigível ao cidadão. Ao pesar de seu forte conteúdo republicano a posição de Taylor sobre o político não é o suficiêntemente amplia que teria que ser para não limitar a autonomia participativa. Com isso queremos dizer que a participação democrática não tem que ser vinculada exclusivamente à questão de ser, e entender, o governo como nós. Taylor diz:

---

[20] "El lazo de solidaridad con mis compatriotas en una república en funcionamiento se basa en el sentimiento de un destino compartido" Taylor, "Propósitos cruzados", p. 187.

[21] Taylor reconhece que uma sociedade liberal pode ser republicana, mas o é só referida ao governo da lei e não respeito ao *telos* odenador que representa um ideal da vida boa.

[22] "Propósitos cruzados", p. 193.

> Se considera que la participación plena en la autonomía es capaz, al menos durante parte del tiempo, de tener en la formación de un consenso gobernante, con el cual uno pueda identificarse junto con los demás[23].

Isto poderia ser subscrito por um autor procedimentalista como Habermas, tal como veremos em nossa próxima parte, mas o que se remarcaria dessa posição é uma redução do político ao administrativo. A autonomia participativa na formulação de Taylor se reduz à participação nos assuntos do Estado. Ficando, paradoxalmente, fora as disputas acerca a emergência das novas identidades que buscam reconhecimento na esfera pública, e assim politizando aspectos da vida quotidiana que estão fora dos canais da política administrativa. A autonomia participativa no público de grupos que buscam reconhecimento, procuram desmentir o consenso guvernativo, a identidade política do colectivo, e forçar uma apertura a outras identidades. Essa é a política estructurada pela luta pelo reconhecimento das particularidades. Antes de voltar às questões sobre a política da diferença em Taylor queremos sinalizar que o autor incorre em certa contradição entre suas formulações sobre o patriotismo e as intenções de precisar umas novas condições de institucionalização da liberdade no mundo moderno; isso se mostra quando Taylor afirma que o modelo liberal processual não pode se adaptar a sociedades que não podem prescindir de alguma definição da vida boa "aun si esto implica ciertas restricciones a la libertad individual"[24].

Isto representa um claro, e perigoso, recorte à ideia de autonomia do indivíduo que tem entre seus direitos reconhecidos o de subscrever ou não uma determinada identidade cultural. Volvamos agora à tematização da política da diferença para ver como essa limitação de certas liberdades individuais se continua na pretensão de que o Estado fomente certas particularidades culturais com o objectivo de que sejam, e permaneçam, distintas. Se se toma em sério a necessidade de pensar as identidades individuais e grupais em Taylor como mediadas pela conversação, temos que pensar não só que as identidades não são fixas, imutáveis, senão que tampouco, obviamente, estão constituídas antes desse diálogo, dessa luta simbólicamente articualda pelo reconhecimiento. O mesmo acontece com o político,

[23] "Propósitos cruzados", p. 196.
[24] Ibid. p. 198.

a aparição de demandas e reclamos dirigidos ao colectivo para que atenda e proveia reconhecimento a uma nova identidade, isto quer dizer que não existe uma identidade política plena de um grupo até que não é reconhecida a demanda e configurada em direito a certa particularidade. Como assim também, a identidade política do colectivo se vê mudada pela inclusão dessa nova demanda. Se reconhece algo que antes não tinha entidade política. O político se constitue como a instância social onde são articuladas as demandas dos grupos, o reconhecimento dessas demandas pela sua formulação como direito. Taylor, como todo autor comunitarista, ao suster a importância da cultura particular para configurar a noção de identidade que não pode não estar referida a bens em sentido forte, tem que encontrar algum mecanismo de mediação entre posições diversas que coexistem no mesmo espaço político. Já que se as diferenças são relevantes para a identidade dos indivíduos não se pode desconhecer a possibilidade de manifestação conflitiva dessas diferenças no espaço de determinação da vontade geral que estipula os términos legítimos de reconhecimento de tarefas e merecimentos. Se tem diversidade de bens que os indivíduos perseguem nas sociedades, se tem que encontrar alguma forma de assegurar a coexistência da diversidade de propósitos, e isso, achamos, que é só possível em alguma forma excedênte na pretensão de amor à particularidade.

Como Habermas tem remarcado o amor para com a particularidade à que os indivíduos pertenceriam não pode significar a prioridade de direitos colectivos, orientados à persecução de uma vida boa, por sobre os direitos individuais[25]. Quando Taylor sustém que a política da diferença significa superar a neutralidade do liberalismo procedimental para com as formas de vida está formulando que tem dois significados diversos acerca de como entender a igualdade de respeito. A política da diferença, segundo Taylor, exige "reconocer e incluso fomentar la particularidad" cultural que vincula a um conjunto de cidadãos dentro do contexto mais amplio do colectivo político[26]. Mas a exigência de fomentar a particularidade desde a política administrativa, está sustentada em uma concepção do político que pode fazer perviver a particularidade a pessar das intenções de seus integrantes.

[25] Habermas, "La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho" em Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.
[26] "La política del reconocimiento", p. 308.

Isto é consonante com o que aludiamos *supra* sobre as limitações de certas liberdades individuais. Porem isso desemboca no problema de quem decide essa limitação e como pode lograr reconhecimento a obediência dos indivíduos a uma medida que impõe proseguer com a tradição cultural.

Volveremos sobre este tópico ao discutir aspectos do procedimentalismo de Habermas para ver como nele adquere uma compreesão distinta a vida ética das comunidades particularizadas no contexto do político.

Para terminar, nos parece que a concepção de Taylor acerca de uma racionalidade encarnada em tradições particularizadas articuladas pela linguagem, não diferencia pertinentemente à hora de lê-lo em clave política. Com isso queremos afirmar que se bem a razão é na linguagem, isso não pode ser motivo suficiênte para que a adesão a um ordem político encontre, necessariamente, seu fundamento fora do político. A soberania popular está assentada na autonomia de cidadãos que se reconhecem iguais direitos fundamentas, e aquila não pode justificar o recorte de algums direitos dos indivíduos em uma razão particularizada culturalmente. Incluso essa nos parece que é a consequência que teria que sacar Taylor de sua compreensão da cultura como um horizonte de inteligibilidade, já que isso menta uma visão da interpretação sempre aberta à revisão do que é significativo e tem incumbência política. Com isto os indivíduos também examinam se querem proseguer com certos aspectos de sua tradição, no caso que exista, ou também se querem sai-se dela individualmente. O Estado democrático de direito não pode fomentar e, pelo tanto, criar membros de formas de vida boa, quando os recursos motivacionais que provem as culturas particularizadas fraquejam.

Parte IV: Habermas e a democracia como não clausura

Em esta parte comporemos uma perspectiva da democracia procedimental em sua versão deliberativa, que resulta de uma leitura da formulação política de Habermas. Para esto teremos nosso centro de interesse nos textos do último Habermas, aqueles que são do mesmo período de *Facticidad y validez*[1]. Nossa leitura vai a pôr especial ênfase em ressaltar aspectos que tem sido, cremos, mal-entendidos no pensamento do autor acerca da modernidade política, da democracia radical, do papel do consenso e da possibilidade do consenso racional. Não entraremos de cheio nos assuntos em torno à disputada questão sobre a ideia de um consenso racional e a possibilidade de fundamentação última da moral, porque entendemos que a posição que assumiremos respeito à democracia como procedimento- e será umo dos pontos a defender- não o precissa. Com esto não queremos desconhecer a importância dos debates que ocasionou a postura da fundamentação última, já seja nas próprias filas da ética discursiva ou à teoria crítica[2], senão que na perspectiva de democracia radical que nos daremos ao pensamento de Habermas, a ideia de consenso como fundamento de um ponto de vista que cancele as diferenças é innecessâria. E que a aplicação da dilucidação das normas sociais correctas (justiça), aquilo que podamos querer, em ordem ao tratamento e resolução de conflitos de interesse, remite a concepção da racionalidade, vinculada a argumentos, ao médio de auto-aclaramento de um colectivo, que dependerá de interpretações e crenças.

Nos trataremos de mostrar que a posição sobre a democracia deliberativa de Habermas pode ser lida evitando as críticas que tan-

---

[1] Embora nos referiremos a sua inicial investigação sobre a esfera pública – *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gilli editor, 1994 -, e ao *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.

[2] Nos parece que o melhor trabalho de crítica imanente à postura habermasiana sobre a necessidade de postular o consenso racional como ideal regulativo presente em uma situação ideal de fala, e que represente o ponto de ponderamento de avaliação das condições de partida e dos consensos efectivos é a de Wellmer, A., *Ética y diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1994.

to desde o pensamento ligado ao post-estructuralismo, e à de-contrução; como também às posições comunitaristas lhe imputam um universalismo fundacionalista e um procedimentalismo que estaria orientado a encontrar, e fundar teóricamente, um consenso último acerca o justo, que seria insensível às diferenças de interpretações diversas e irreductíveis nas sociedades plurais[3].

No primeiro capítulo vamos a revissar a posição acerca da natureza do conflito social e a sua relação com a política. Para isto começaremos fazendo foco no originário acento de Habermas na noção de opinião pública, e seu carácter de racionalização do poder, como uma esfera de interação que cresce históricamente cargada de potenciais críticos. Para despois passar à noção de conflito e sistema social, que é entendido mediante uma leitura iluminada por Marx e Weber, e a influência sobre a ideia de legitimidade democrática. Aqui enfatizaremos que ao contrário de postular a meta de encontrar uma sociedade racional, transparente e livre de coerções e violência, Habermas insiste com a impossibilidade conceptual de erradicar o conflito das interações entre os homens. Veremos que os conflitos sociais têm duas fontes, que podemos separar analíticamente, já que estão entrelaçadas inextricávelmente: a primeira, no modo de relação que os homens estabelecen em torno de médios de coordinação como o dinheiro e o poder que geram sistemas que se configuram como impenetráveis à coordinação intencional do colectivo. Esses sistemas são o resultado dos processos de racionalização social tal como Weber os descreveu e ameaçam o âmbito de coordinação das ações normativamente vinculado que Habermas chama de mundo da vida (*lebenswelt*). Esse processo de ameaça é descrito como uma colonização do mundo da vida que gera conflitos. A segunda, é a racionalização cultural que opera des-tradicionalizando as imágens de mundo, e tem como consequências sociais uma racionalização do mundo da vida. Esses dois processos: racionalização social e cultural, são a forma inevitável de discorrer das sociedades modernas e implicam a persistente tarefa de encontrar formas de interpretações situadas dos indivíduos que articulem uma resposta política que possa pretender de ser legítima.

[3] Por nomear alguns, e obviando diferenças entre eles, entre os primeiros Laclau, E., Mouffe, Ch., Ranciere, J.; entre os segundos Taylor, Ch., MacIntyre, A.

No segundo capítulo, mostraremos a concepção da democracia como procedimento que se sente herdeira do potencial revolucionário e entende os processos políticos como interpretações e institucionalizações históricas da liberdade e a igualdade. Habermas se percebe a si mesmo continuando com o espírito da revolução francesa postulando a igual originariedade dos direitos individuais e os direitos colectivos. Essa concepção da democracia assentada em um doble processo: democratização do Estado e a sua vez democratização da sociedade civil, renuncia a entender a cancelação das disputas por o império de um médio técnico-administrativo que despolitice a sociedade civil, e a sua vez rechaça a cessação das disputas pelo alcance de uma totalidade homogénea política que expressaria uma identidade monolítica do povo. A dinámica democrática é entendida como consistindo nas disputas pelo sentido do vinculante que fazem grupos, de identidades sociais diversas, com a pretensão de se instituir no nome que colma, circunstancialmente, essa radical vacuidade do lugar do poder[4]. A soberania popular como um procedimento sem conteúdo fixo, que possa ser substancializado, como puro processo de formação da vontade colectiva representa o intento de pensar de maneira radical democrática o poder.

No terceiro capítulo, tendo à vista a posição do sistema de direitos como elemento solapado entre a validez e a facticidade pensaremos as disputas articuladas na sociedade civil e o efeito de inquietude permanente que imprime à esfera pública política; isso não permite que se conceba uma cancelação das diferenças de adscrição que se apresentam e reconstituem no debate democrático. Com esto atenderemos à relação entre razão política e soberania popular, aquila não pode pretender ser anterior a esta, nem estar ao margem dela. Mas a soberania popular em exercício nunca pode crer ser idéntica essencialmente à razão.

[4] "Incorporado, en el príncipe, el poder daba cuerpo a la sociedad. Es respecto a este modelo que se designa el rasgo revolucionario y sin precedentes de la democracia. El lugar del poder llega a ser un lugar vacío. Su ejercicio es sometido al procedimiento de reposición periódica" Lefort, C., "El problema de la democracia" em *Opciones*, Santiago de Chile, mayo-agosto 1985, p. 82.

Capítulo 1: O lugar do conflito

Como se remarcou na introdução de este trabalho a questão política da modernidade se instancia em torno da procura de um ordem social que possa articular a diversidade e estar assentado sobre a capacidade de lograr o consentimento, de alguma forma racional, de seus integrantes. Roto o *ordo* do mundo referendado pela religião ou por fundamentos metafísicos, se impõe a tarefa de pensar a matriz conceptual gerada pela dupla dominação-obediência em um conceito de racionalidade política que não esteja referido a transcendência. A racionalidade política é sintónica, em alguma medida, à razão do indivíduo. Como já se viu, o assunto do político se inscreve na práctica de encontrar um modo de concertação das ações que parta da diversidade conflitiva e que aspira a chegar a uma maneira de cancelá-la. Em Hobbes, e a tradição liberal até Kant, essa diversidade consistia em uma multiplicidade de indivíduos movidos por desejos e sua satisfação. O ordem político representava uma construção, acorde à razão, que constringia, regulava, os conflitos entre as ações dos indivíduos orientadas instrumentalmente. Com Hegel a modernidade política chega a um conceito mais complexo que permite pensar o conflito social e o ordem político em uma outra dimensão. Os conflitos de interesses não são entre indivíduos isolados, senão entre sectores sociais em pugna pela distribução do produzido socialmente. Hegel introduz organizações que estruturam o campo do social e mediam aos indivíduos pela efectiva ligação a papeis sociais determinados pelo trabalho social. O conflito acerca as necessidades está referido, não já aos indivíduos como não mediados, senão às organizações que representam interesses. A diversidade não é de desejos, como fatos naturais, senão de necessidades, que são interpretadas culturalmente. O desordem social se produz por este jogo de necessidades enfrentadas que lutam pelo reconhecimento e puxam pela dominância. O ordem político, o Estado, cancela esses conflitos porque supera a lógica da sociedade de interesses particulares que interagem no mercado. Se Hegel traz a conceito a íntima discórdia

da modernidade[1], também lhe provê de uma solução um tanto enganosa. Assenta a cancelação das diferenças sociais entre os homens em um modelo de filosofia da história que pensa o discorrir dos eventos intra-mundanos como o suceder do espírito que tende à reconciliação. A sociedade reconciliada se pensa à luz de um macro-sujeito que tem no Estado racional seu representante. A política é a integração normativa da totalidade social que tem cancelado os rasgamentos e escisões. Marx é devedor dessa noção de reconciliação por cancelação das diferenças produzidas pela dinámica caótica da produção e o tráfico de mercancias. A revolução representa o máximo ponto de aglutinação das vontades sob o manto da razão que cancela a política, como âmbito separado da sociedade e que impõe o domínio[2]. Poderiamos aqui, a risco de uma abstracção e simplificação excessiva, afirmar que a ideia de conflito e ordem em Hegel e Marx supõe uma cancelação das diferenças sociais que são produzidas pelas distorções na esfera do intercâmbio de mercancias. A solução política, ou a ausência do político em Marx, se produziria quando se arbitrem os médios para que as diferenças na distribução dos bens materiais sejam eliminadas. O tipo de conflito que excede a esfera económica, se conta só o faz marginalmente ou subordinadamente.

O diagnóstico sobre a modernidade, dependente da tradição hegeliano-marxista, como uma época que se manifesta como conflitiva representa umo dos momentos centrais na teoria de Habermas. Vejamos como essa tradição é recebida e transformada para entender o lugar do conflito de interesses e a diversidade de pertencimentos na sua posição filosófico-política.

Habermas vê na dinámica acerca da produção e distribução económica uma das fontes de conflitos mais importantes para a questão política da modernidade, isto é, conseguer legitimação do domínio político[3] em uma sociedade que distribui o produto social de maneira desigual. Para entender a dinámica contradictória do capitalismo Ha-

---

[1] Habermas, J., "Hegel: concepto de modernidad" em Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

[2] Habermas, J., "Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica" em Habermas, *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990.

[3] Habermas define legitimidade como "la pretensión que acompaña a un orden político de ser reconocido como correcto y justo no está desprovista de buenos argumentos; un orden legítimo merece el reconocimiento. *Legitimidad significa el hecho del merecimiento de reconocimiento por parte de un orden político*", Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1986, p. 243.

bermas se vale de uma diferenciação analítica da sociedade que possa ser capaz de dar conta dos conflitos sem esperar a reconciliação que traz a metafísica da revolução. A diferença entre sistema e mundo da vida aiuda a compreender as deficiências de integração nas sociedades de capitalismo tardio e quando se produziriam as crises de legitimação.

Habermas estabelece essas duas formas de entender a matriz conceptual de interações da seguinte maneira:

> bajo el aspecto mundo de la vida, tematizamos, en una sociedad las estructuras normativas (valores e instituciones). Analizamos acontecimientos y estados en su dependencia respecto de funciones de la integración social, mientras que los componentes no-normativos del sistema se consideran condiciones limitantes. Bajo el aspecto sistémico tematizamos, en una sociedad, los mecanismos del autogobierno y la ampliación del campo de contingencia. Analizamos acontecimientos y estados en su dependencia respecto de funciones de la integración sistémica, mientras que los valores normativos se consideran datos[4].

As formas de integração sistémica que ordenam o espaço, de interação de acordo a um conceito de razão com respeito a fins, que são o mercado e o político administrativo se valem do dinheiro e o poder respectivamente como médios de coordinação espontáneos da ação dos indivíduos. Com isso Habermas se apropria, diferenciándo-la, da construção marxista. A crescente instrumentalização do mundo e alienação dos âmbitos de ação da intervenção volitiva dos participantes se deve a um engrandecimento dos potenciais do dinheiro e o poder. Habermas transforma a noção de alienação e coisificação de Marx em uma leitura que mostra que os processos de racionalização social se podem entender como um desacoplamento crescente entre sistema e mundo da vida, e que o perigo da reifição dos motivos reitores da conduta está na colonização do mundo da vida por parte do sistema. Isto representa uma apropriação transformada da dinámica capitalista como produtora, e encobridora, de desigualdades. Dizemos transformada porque Habermas não crê, como Marx, que a forma de interação social que representa o médio dinheiro seja cancelável. Mas sim, que possa se mitigar o influxo sobre o mundo da vida.

---

[4] Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, p. 20.

O conceito de mundo da vida lhe prove a Habermas de ferramentas conceptuais com as quais reconstruir uma visão diferente da modernidade social e política, e encontrar nela o conteúdo normativo para entender a democracia. Com o mundo da vida Habermas compreende a construção significativa do mundo como contexto de transfundo que e a reserva de padrões de interpretação[5], mediante os que discorre a força que gera vínculos na ação comunicativa. Ação comunicativa e mundo da vida se remeten mutuamente como componentes, analíticamente diferenciados, do modo de interação em que os indivíduos se valem da linguagem em sua função de contexto de possibilidade de entendimento. Respeito à noção de Habermas com que a linguagem está orientado internamente ao entendimento, a podemos entender se diferenciamos dois concepções de entendimento que nas críticas que se lhe tem dirigido, acerca do suposto consenso racional como existente, se confundem. Umo de mínima e outro de máxima, o segundo presupõe necessariamente ao primeiro:

> la expresión *Verständigung* (entendimiento) es multívoca. Tiene el significado mínimo de que los sujetos entienden idénticamente una expresión lingüística y el significado máximo de que se da una concordancia acerca de la rectitud de una emisión por referencia a un trasfondo normativo que ambos reconocen[6].

Confundir estas duas acepções e, consequentemente postular que Habermas está pensando na possibilidade de um consenso definitivo, racional ou verdadeiro pela sozinha referência à linguagem é haver entendido pouco das diferenciacões entre usos da linguagem, que nunca

[5] "Considerado como *recurso*, el mundo de la vida se articula en cultura, sociedad y personalidad. Llamo *cultura* al acervo de saber del que los agentes al entenderse en la acción comunicativa sobre algo en el mundo se proveen de interpretaciones susceptibles de consenso. Llamo *sociedad* (en estricto sentido de un componente del mundo de la vida) a los órdenes legítimos, de donde los agentes al entablar relaciones interpersonales, extraen una solidaridad apoyada en pertenencia a grupos. Finalmente, el término *personalidad* podemos considerarlo como un expediente para referirnos a las competencias adquiridas que convierten a un sujeto capaz de lenguaje y acción poniéndolo con ello en condiciones de participar en procesos de entendimiento en el contexto dado en cada caso y de afirmar su propia identidad en plexos de interacción cambiantes", Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, ps. 404-405

[6] Habermas, "¿Qué significa pragmática trascendental" em Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 301.

é pura nem exclusivamente uso comunicativo[7]. O que media entre esses dois conceitos de entendimento, quando o de máxima não segue ao de mínima, é o discurso. O discurso em Habermas não é similar a interação linguisticamente mediada, nem pelo tanto a ação comunicativa. Não toda ação com sentido constitue discurso, senão que este advém quando se produz uma distorsão no entendimento imediato[8] em que os sujeitos se acham nas condições da ação comunicativa; no discurso os sujeitos tratam acerca das pretensões de validez que se tem posto em dúvida. O discurso é um médio de coordinação de ações dos sujeitos quando fracassa o entendimento de fundo em que se encontram no mundo da vida. Se a racionalidade é a capacidade, lingüisticamente estruturada, que têm os sujeitos de dizer *sim* ou *não* ante proposições com pretensões de validez que se lhe dirigem, então a racionalidade fica encalhada na capacidade dos sujeitos de formar parte no médio que é o discurso. Mas se bem as prácticas sociais que constituem o mundo dos homens estão lingüisticamente estruturadas, o discurso, como médio de tratamento das distorções na coordinação representa uma parte, e segundo Habermas pequena, dessas prácticas[9].

O mundo da vida representa uma totalidade transcendental onde se constitue o significativo, mas essa totalidade é, antes que una unidade disponível, um horizonte abridor de mundo. Isso quer dizer que não é uma integridade coactiva senão um âmbito da diversidade de opiniões e poroso a disrupções desde os sistemas (político administrativo e económico) e aberto à avaliação dos sujeitos[10]. O mundo da vida não representa um consenso cultural férreo que identificaria uma cultura

---

[7] "No hay nada que me ponga más nervioso que esa *suposición*, reiterada en tantas versiones y en los más sospechosos contextos, de que la teoría de la acción comunicativa, al llamar la atención sobre la facticidad social de las pretensiones de validez, reconocidas como tales, proyecta o al menos sugiere una utopía racionalista de la sociedad", Habermas, "Réplica a objeciones" em *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p.419.

[8] Para aventar muitas das críticas que desde a apropiação de Wittgenstein se tem feito na teoria anti-essencialista da política, Mouffe por exemplo (*La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003, ps. 75-91), é atinado citar o que afirma Habermas: "Con Wittgenstein estoy convencido que «lenguaje» y «entendimiento» son cooriginarios, conceptos que se explican mutuamente", *Ibid.* 417.

[9] "Pero los discursos son islas en el mar de las prácticas", Habermas, *Ibid*., p. 419.

[10] A racionalização do mundo da vida significa que a "reproducción del mundo de la vida no se limita simplemente a pasar a través del medio que es la acción orientada al entendimiento, sino que empieza a quedar a cargo de las operaciones interpretativas de los actores mismos" Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 404.

particularizada, senão que é um horizonte formado pela possibilidade de reconhecimento mútuo. Se notamos que os componentes do mundo da vida são a cultura, a sociedade e a personalidade, com a asunção da racionalização do mundo da vida como uma crescente posta em dúvida das normas que guiam esses componentes, podemos inferir o conseguinte aumento da pluralidade cultural, da diferenciação social e a presunção de uma crescente autonomização da personalidade. Isto, que aqui só mencionamos muito esquemáticamente, tem por cometido remarcar a distância que separa a Habermas de qualquer intento de pensar a teoria da ação comunicativa como uma mera copia de um consenso efetivo e inamovível; ou a tendência à consecução de um consenso no futuro que cancelara os disensos e as diferenças sociais e culturais. A vida quotidiana transcorre por uma parte de acordo ao hábito do convindo, mas por outro as interações sociais estão atravessadas, ou melhor dito constituídas, por processos de interpretações como revisões do que é o mundo em cada caso. E essas interpretações que são dependentes dos recursos que aos integrantes lhes provêm as formas de vidas, que na cultura das sociedades contemporáneas occidentais, são plurais.

Assim, de esta forma o processo de racionalização moderna entendido por Habermas tem duas arestas principais: racionalização como desacoplamento de sistema e mundo da vida[11]; e racionalização como diferenciação dos elementos do mundo da vida[12] e, como um momento consequente de este, a racionalização por tematização crescente dos aspectos de conteúdos de cada umo desses momentos, como se viu. Nos parece que na compreesão do processo de racionalização nas sociedades modernas que Habermas faz se pode apreciar, básicamente, a aparição dos conflitos desde uma perspectiva que a sua vez entende a racionalidade como incardinada na linguagem e ao discurso como a possibilidade de revissar convicções compartilhadas, e a sua vez assediada por imperativos funcionais que se reproduzem sistémicamente e impõem aos indivíduos condições de estrategização das ações. Habermas chama de paradoxas da racionalização ao fato de que crescentes âmbitos da vida entre os homens são postos sob a crítica, mas ademais se produz um aumento dos sistemas de coordinação das ações, a través dos médios dinheiro e poder, que ficam desenganchados da estipu-

[11] Ver Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, ps. 215-280.
[12] Ver Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, ps. 111-160

lação valorativa de fins. A reprodução dos sistemas passa por sobre a cabeça dos indivíduos. O médio dinheiro, e o poder administrativo, levam a uma tecnificão do mundo da vida. Os sujeitos se encotram com médios disponíveis que têm uma lógica autónoma e petrificam condições de desenvolvimento da interação na que não podem exercer a faculdade de discutir sobre fins e interpretação de necessidades[13].

O desacoplamento entre sistema e mundo da vida permite compreender os diversos processos em que a racionalidade em vistas de fins, pelas transformações económicas, sociais, culturais e políticas que instaura a modernidade, aumenta sua incidência no modo em que os homens se relacionam. A instrumentalização da vida, que tem em Marx umo dos críticos mais implacáveis, começa a erosionar as formas de vida que se articulavam ao través da prossecução de tradições que representavam potenciais de sentido e solidaridade para seus membros. Esta crítica às formas impersonalizadas do trato que crescem entre os homens como uma "segunda natureza" encontra seu lugar no fato que o desacoplamento dessas lógicas diferenciais no processo social, é a sua vez uma relação de progressiva subordinação. O mundo da vida é colonizado pela razón calculadora que persegue a eficiência dos sistemas.

A noção de Weber da modernização como desencantamento das imagens do mundo lhe permite a Habermas expor a racionalização do mundo da vida. Nele se produz um processo de crescente reflexivização nos âmbitos da cultura, a sociedade e a personalidade que comove as convicções que asseguram esses componentes.

Na cultura, a racionalização significa uma diferenciação das esferas de validez: a ciência adquere um carácter de saber acumulável, empírico, preditivo e instrumentalizável; o arte se autonomiza e adquere sua legalidade própria; a ética e o direito se formalizan e, à vez que pretensões cognitivas reclamam de pretensões de universalização[14].

Na sociedade, aparecem a empresa capitalista e o Estado burocrático moderno. A empresa começa a organizar a dimensão do social que se apresenta como algo diferente do ordem do político e do privado-

[13] "El patrón capitalista de modernización se caracteriza porque las estructuras simbólicas del mundo de la vida quedan deformadas, esto es, quedan cosificadas bajo los imperativos de los subsistemas diferenciados y autonomizados a través de los medios dinero y poder" *TAC II*, p. 402.

[14] "Es el racionalismo ético y jurídico el que proporciona los factores centrales para el nacimiento de la sociedad moderna", Habermas, *TAC I*, p. 219.

doméstico. Organiza a força de trabalho livre das ataduras estamentais e infunde na organização da vida o cálculo e a eficiência. O Estado centraliza as funções de control, militares, administrativas e consolida um sistema de crenças acerca dos motivos da obediência baseado na razão do individuo.

Na personalidade, se dá o nascimento da ideia de professão, mundanidade e centramento no eu; com o qual o indivíduo se separa dos poderes imediatamente vinculantes da tradição e a religião.

A modernidade inaugura um horizonte normativo onde se precariza a imediateidade da cultura como fonte de certeças e convicções, onde a sociedade é percebida como atravessada por tensões constitutivas a sua própria dinámica, e onde se fomenta uma consciência post-convencional que desliga ao indivíduo de uma adscrição forte e inamovível as relações convencionais. A ingente força transformadora da gestião privada do social impregna de conteúdo normativo individualista às noções morais e políticas. A autonomia del empreendedor burguês começa a demandar seu direito à auto-determinação na moral e ao uso da razão livre de sujeções no político[15].

Esta breve descrição da concepção da modernidade como uma época que está atravessada por diferenças culturais, de interesses, de formas de vida nos impõe precauções à hora de atender às posturas que lhe reprocham a Habermas um universalismo harmonizante regulado por um consenso racional existênte, ou da pretensão de que os intentos de fundamentação última na situação ideal de fala comportaria algo assim como um modo de vida racional, e pelo tanto carente de conflitos.

A apropriação criadora habermasiana de Marx, Durkheim e Weber para entender o processo de racionalização como algo complexo e conflitivo descarta de plano a possibilidade de realização de condições de vida que possam escapar totalmente à confusão, o engano e a represão[16]. Mas isso em Habermas está matizado pela possibilidade que representa o discurso como um procedimento para tratar de mediar as

---

[15] "La publicidad burguesa carga con funciones políticas a lo largo del siglo XVIII… época en la que el tráfico mercantil y el trabajo social se emancipan de las directrices estatales", *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 110.

[16] Recordemos aqui, para remarcar o afastamento de Habermas de qualquer ideal de transparência da subjetividade ou dos contextos culturais de interpretação, sua disputa con Gadamer acerca da universalidade da hermenéutica. Ver Habermas, "La pretensión de universalidad de la hermenéutica" em Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1996.

diferenças de interesses e as identidades que se enfrentam na sociedade em procura do reconhecimento.

Um dos aspectos vinculado à compreensão da modernidade, como um processo de racionalização que desencadeia uma dinámica de reflexão sobre a validez do vigente, é a aparição, e consolidação, da esfera da opinião pública. A importância de este aspecto, da modernidade cultural, é central para a filosofia política de Habermas. Sua relevância está marcada pelo inicial interesse do autor em uma revisião da esfera do público como umo dos fundamentos do processo de ilustração como racionalização do poder. No século XVIII, nas sociedades de Europa Central, aparece uma forma de trato público entre os homens que começa a instituir uma práctica que expressa uma nova forma de ser das ideias de igualdade e liberdade. Na *Historia y crítica de la opinión pública*[17] Habermas realiza uma revisão das ambigüidades e potenciais normativos dessa esfera que principia a ser um espaço que organiza uma maneira de interação cada vez mais relevante da sociedade civil como diferenciada, e oposta, à autoridade estatal. A formação de um público raciocinante que reclama para si a tarefa de prospecção e debate dos assuntos de todos, é um momento central para entender a dinámica do exercício do poder estatal e sua legitimação[18]. Com o espaço que representa a opinião pública se gera um momento normativo clave para compreender os processos informais de formação da vontade colectiva e sua incidência na autoridade política. Boa parte do conteúdo normativo que Habermas reclama da dinámica legitimatoria do poder na democracia tem sua base em esta leitura da opinião pública como um sensório que pretende processar informações, gerar saberes e influir nas decisões do poder administrativo[19]. Habermas sustém que:

> La idea burguesa de Estado legal, esto es, la vinculación de toda actividad estatal a un sistema lo más continuo posible de normas legitimadas por la opinión pública está orientada al arrinconamiento del Estado como medio de dominación[20].

---

[17] Barcelona, Gili, 1994.

[18] Umo dos primeiros escritos onde se percebe esta intenção de dar asidero filosófico à ideia de igualdade no uso da liberdade de expressão como um elemento essencial da razão ilustrada é o de Kant mencionado na cita 20 de este trabalho.

[19] "Las fórmulas revolucionario-burguesas de «igualdad» y «libertad», luego enquistadas, conservan aquí todavía su vivacidad: el razonamiento público del público burgués se lleva a cabo al comienzo, sin tomar en cuenta los rangos y jerarquías sociales y políticas preexistentes" *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 91

[20] *Ibid*. P. 117. Habermas posteriormente falará de assedio ao poder estatal.

A teoria do discurso, e a concepção da política procedimental deliberativa, se refere a esse contexto de emergência moderno dos conflitos sociais como inerentes à modernidade e a sua vez à possibilidade do desempenho discursivo de indivíduos livres e iguais, que interpretam recorrentemente no espaço público sobre o sentido desses términos e as condições de estipulação mediante o direito da institucionalização de iguais liberdades. O discurso como procedimento avaliador de normas "se limita a deletrear esa idea de iguales derechos y reconocimiento mutuo que también subyace en toda crítica de la violentación de lo particular por lo universal"[21].

O discurso como médio articulador das lutas pelo reconhecimento, que são disputas acerca do sentido da liberdade, a identidade e a igualdade, e da interpretação das necessidades que possam demandar estado vinculante no público, dizemos, o discurso está guiado pela ideia de inclusividade irrestrita e intenta vencer a repressão "como una expulsión de las interpretaciones mismas de las necesidades"[22].

O doble frente de conflitos que mostra a leitura de Habermas da modernidade, como estructurada em processos de racionalização social e cultural, lhe faz suspeitar das noções de institucionalização da liberdade e a igualdade tal como a concebem os liberais ou os comunitaristas. Aos primeiros lhes reprocha que as condições de exercício de iguais liberdades individuais está deteriorado pela intrusões das distorções inigualitarias que produz o mercado. Aos comunitaristas lhes reprocha que não percebam que a racionalização do mundo da vida produz uma ruptura das culturas homogéneas e um descentramento do eu[23]. Nos próximos capítulos contextualizaremos estas críticas de Habermas em uma compreensão da soberania popular como procedimento.

---

[21] Habermas, *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997, p. 103.

[22] Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1989, p 241.

[23] "Las personas o, mejor dicho, sus estructuras de personalidad, forman, por así decirlo, puntos nodales de una red adscriptiva de culturas y tradiciones, de contextos de vida y de experiencia compartida de manera intersubjetiva", Habermas, *La inclusión del otro*, p. 206.

Capítulo 2: A democracia como procedimento

Tendo presente a breve remissão que fizemos no primeiro capítulo sobre a visão da modernidade como uma época consistente em um princípio de diferenciação cultural não dirigida nem integrada, e à vez como um incessante processo de integração sistémica que assedia com suas distorções na vida dos homens; aqui nos dedicaremos a apresentar um conceito de democracia deliberativa que entende à interpretação e institucionalização da liberdade e a igualdade como mediados pela soberania popular, que consiste em um conjunto de procedimentos de-substancializados.

Uma observação de tono geral acerca o que segue, é o fato de entender à democracia procedimental deliberativa como algo que excede os límites dos processos de discussão e toma de decisão pertencentes aos canais institucionais do Estado. Como veremos os processos electorais são um dos momentos da constitução de maiorias legítimas, mas o processo de incidência nos parlamentos por parte do público que discute e razoa sobre as decisões é mais amplio que as elecções.

A democracia é o exercício da autonomia pública de indivíduos que se consideram livres e iguais nas capacidades para determinar sua vida. A democracia parte do reconhecimento da pluralidade de formas de vida e à vez intenta encontrar para o direito, como a categoria que estabiliza as expectativas de condutas, um reconhecimento de sua legitimidade, que motive racionalmente a obediência. O procedimento para prover legitimidade é o da deliberação pública. Esto supõe que a pretensão normativa da deliberação é a inclusividade sem restricções como participantes e a ausência de coerções no transcorrir da discusão[1]. Esto não supõe, como algums críticos crê-

[1] "Todo sujetos capaz de hablar y actuar puede participar en la discusión, todos pueden cuestionar cualquier afirmación, todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso, todos pueden manifestar sus posiciones, deseos, necesidades. A ningún hablante puede impedírsele ninguno de los derroches reconocidos anteriormente por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso", Habermas, "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación" em

em, que se postule uma subjetividade transparênte livre de coerções ou enganos, nem tampouco que a deliberação efectiva esteja livre de mal-entendidos. Nem tampouco, se baseia em ausência de diferenças ao começo nem ao final do processo de deliberação. Só estipula uma concepção normativa da dinámica para estabelecer regras, ou avaliar normas já vigentes, que possam contar com o acordo dos indivíduos, porque estos podem se entender como autores de aquelas. Cremos que a intuição normativa onde está assentada a não restrição à inclusão no médio deliberativo, é o reconhecimento mútuo que se provêm os indivíduos de igualdade na liberdade. Sem essa fonte normativa é difícil pensar a democracia, a pesar de que despois sucedam disputas sobre as condições diferenciais da institucionalização dessas ideias de liberdade e igualdade. Com isso queremos afirmar que se se estabelece uma disputa acerca da interpretação da justiça que reclama certa demanda que se manifesta no público como necessitada de reconhecimento colectivo, ao menos se reconhece nos outros a quems se apela como interlocutores a igualdade na liberdade para decidir sobre o reclamo. Com esto se sustém que se pode deliberar sobre o que significa em um caso, ou em uma situação, quê é a liberdade e quê é a igualdade; embora com isso não se nega a imputação mútua de liberdade e igualdade que se fazem os agentes, senão que se a afirma[2]. A liberdade e a igualdade não são algo com um conteúdo concreto, senão marcas do respeito que se deve ao outro como alguem relevante à hora de decidir sobre assuntos, que afeitam a todos, que tem se tornado conflitivos.

Se a existência da pluralidade de formas de vidas e interesses contrapostos em sociedades complexas é a base desde a que parte a compreensão política, não é posível pretender encontrar um critério substancial, nem uma totalidade de valores que se ajuste á regulação da coexistência da diversidade. O procedimento "designa un modo de tratar los conflictos y disentimientos en el que la orientación por las condiciones normativas del discurso democrático mismo no representa el único hilo conductor, pero sí el único hilo conductor irrebasable a la hora de formar un juicio"[3]. E ao se entender esse procedimento

Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Planeta- Agostini, 1994, p. 113.

[2] Isto supõe o carácter radical democrático que têm os valores liberdade e igualdade, como, à vez, a provisionalidade de todas suas institucionalizações.

[3] Wellmer, *Finales de partida*, p. 90

como deliberativo, nenhuma questão de valor está pre-decidida de antemão, senão que são os próprios participantes dos discursos que têm que erigir seus argumentos e interpretações da situação com o objectivo de encontrar um ponto de decisão compartilhada[4]. Aqui está um dos momentos centrais da compreensão habermasiana da democracia que queremos ressaltar, a inerradicável compreensão da soberania popular como a única racionalidade aceptável da política democrática. A democracia é um processo da instituição do direito, como regulação da vida social, assentado nos irrestritos direitos de participação política, já que mediante essa participação se modela o âmbito inteiro do direito positivo, ou se lhe presta assentimento e com isso legitimidade[5].

Habermas se inspira em Fröbel para conceber uma ideia de soberania popular procedimental que sustente a percepção da democracia como lugar onde a pluralidade de convicções e interesses fica revestida valorativamente. Isto se faz em contraste à posição tendencialmente substancialista da democracia radical de Rousseau, que se baseia na ideia do povo como uma totalidade homogénea. Se bem a ideia de democracia radical se baseia na indelegável soberania do povo, esses dois autores contrastados por Habermas diferem à hora de entender a figura de *demos*. Como já temos afirmado na introdução democracia é, por seu próprio conceito, que a razão política não precede nem excede à vontade soberana do povo. E também conceptualmente: "el ejercicio de la soberanía popular garantiza los derechos humanos"[6].

Habermas rescata de Fröbel uma noção de democracia como um processo de formação da vontade e a opinão política encarnado no potencial heurístico e resolutivo dos discursos públicos, que intentam mediar a pluralidade de posições normativas. Não tem mais razão, nem vontade, política que a que se forma nos discursos públicos;

---

[4] Este ponto de decisão compartilhada representa um consenso provisório, ou compromisso, não um consenso racional. A revissabilidade dos acordos alcançados é um rasgo consequênte com a finitude dos participantes.

[5] "Sólo los derechos de participación política fundan la posición jurídica del ciudadano… Los derechos negativos de libertad y los derechos sociales pueden ser provistos paternalistamente", Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, p. 143.

[6] Habermas, "La soberanía popular como procedimiento" em Herrera, M. (ed.), *Jürguen Habermas: moralidad, ética y política*, México, Patria, 1993, p. 38.

mas ao ficar desubstancializado[7] o povo como sujeito total, paradoxalmente, a razão não sempre é tudo o que devera ser[8]. Mediar as particularidades que se apresentan em contextos diversos que urgem à toma de decisões significa encontrar um compromisso acerca do que pode ser aceitado como uma decisão justa. Se a vontade política do colectivo constitui o direito como medidas vinculantes para todos, na democracia aquela tem que ser consonante com a presuposição de que os indivíduos lhe poderian prestar assentimento sob as condições de um processo de deliberação, que não abstrai das posições particularizadas do interesse e o bem, mas que sim reconhece a força que possui o igual reconhecimento como livres.

Habermas chama de princípio democrático a esse procedimento deliberativo para a produção legítima de normas jurídicas, esse procedimento é considerado neutral já que não predecide que vai a ser estabelecido como direito nem tampouco quando vai a poder ser cambiado aquilo que é tido por justo[9]. Essa formulação do princípio democrático remete às instituções do poder político e a forma em que elas se originam e se legitimam mediante a soberania instituente de aqueles que se reconhecem como cidadãos com iguais direitos. Porem o que Habermas toma do modelo de Fröbel é mais que isso, e extende o conceito de deliberação além do carácter procedimental com vistas a implementar o direito ou decisões administrativas ajustadas a direito. Habermas lê a Fröbel tendo em mente a distinção entre poder comunicativo e poder administrativo de Arendt[10]. O poder

---

[7] A soberania popular é carente de sujeito corporezado e discorre em processos constituídos intersubjectivamente.

[8] Com isto fazemos alusão contrastativa à ideia de Rousseau sobre que a vontade geral é todo o que deve ser. Ao contrário de isso Habermas inssiste que: "Una decisión mayoritaria sólo deberá constituirse de manera tal que su contenido pueda considerarse como el resultado racionalmente motivado, pero falible, de una discusión sobre lo correcto que se dio por terminada provisionalmente ante la necesidad de tener que llegar a una decisión", "La soberanía popular como procedimiento", p. 40.

[9] Só os participantes mesmos dos discursos podem dizer não só o que é justo, senão levar discursos de auto-esclarecimento onde se decide o que é comum.

[10] Arendt, H., "Sobre la violencia", em Arendt, *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973. Mas a posição de Habermas complementa a postura de Arendt no ponto, por demais importante, de que aquila via o poder exercido pelo aparato estatal como instrumentalizado. Ao contrario para Habermas entram no princípio democrático razões pragmáticas, ético-políticas e morais que podem justificar as normas; então o problema se decorre a estabelecer os límites entre essas três diversas maneiras de justificar as normas.

comunicativo se produz nos processos de comunicação e entendimento entre cidadãos que buscam formar uma vontade comum que seja concordante com a liberdade de cada um, sua força normativa consiste em estabelecer o direito a fazer o direito. O poder administrativo, a outra face do poder político, é o processo de toma de decisões do aparato do Estado, que funciona como um sistema. Isto supõe uma difracção do poder político que se divide, analíticamente, em poder comunicativo e poder administrativo. Antes de continuar devemos atender a um aspecto, para que não se pense que a concepção da política se realiza em um médio de ausência de outro poder que o que aparece como político.

Isso nos poria em contradição com o que afirmamos no primeiro capítulo sobre a qualidade do poder, como coação alheia à vontade comum dos homens, que representa o mercado (regulado pele médio dinheiro). A sociedade está atravessada pelo poder social que é "la fáctica capacidad de imponerse que tienen los intereses privilegiados"[11], e que representa uma das principais interferências que alheia a formação da vontade comum dos homens. Ademais disso se tém que ter em conta que esse não é o único poder que intervem impondo interesses e decisões que não podem ser vinculadas sem resistências a processos públicos de deliberação. Consequente com essa capacidade de se impor pelo só fato de sua existência que têm certas forças sociais, se segue a suspeita sobre a neutralidade do Estado[12].

Na democracia radical a soberania popular é vista como consistente em múltiplos processos que podem ser englobados em dois grupos: aqueles procedimentos de formação da vontade colectiva que são institucionalizados políticamente mediante o aparato estatal, e os outros que se formam nos espaços descentrados de uma cultura pública política[13]. Por isso a plena potestade para se reclamar como soberano não está, nem corresponde, exclusivamente no Estado, nem tampouco, em uma idealização anarquista que reclame de fincar a

[11] *FV*, p. 218.

[12] "La idea de que el poder del Estado podía elevarse como un *pouvoir neutre* por encima de las fuerzas sociales, fue siempre ya ideología", *FV*, p. 244.

[13] "La soberanía popular surge de las interacciones entre la formación de la voluntad común institucionalizada con técnicas propias del Estado de derecho, y los espacios públicos movilizados culturalmente, que por su parte hallan una base en las asociaciones de una sociedad civil alejada por igual del Estado y de la economía" *La inclusión del otro* p.245.

soberania na fluidez dos processos informais de comunicação isentos de juridização e consolidação da coacção no direito positivo.

O primeiro grupo de processos se refere ao funcionamento dos sistemas electorais com regras de competência entre partidos políticos e ao funcionamento da burocracia estatal. Como assim também à estructuração dos três poderes republicanos. Todo isso tem que ver com o funcionamento do poder administrativo e a forma legítima de acceder ao governo. A política deliberativa reconhece a função de redução da complexidade que lhe cabe ao sistema político nas condições de pluralismos cultural e de interesses nas sociedades modernas. Só que se mal-entende à democracia em todas as posturas minimalistas, empiristas ou elitistas que insistem em reduzir o impulso normativo da legitimidade democrática aos processos de eleção entre partidos em condições de liberdade e de pluralismo político. Ela é uma parte necessária para a compreensão de como funciona o sistema político em tanto mecanismo de auto-governo de sociedades altamente diferenciadas e que encontram no princípio de representação parlamentaria uma forma institucionalizada de discusão e toma de decisões que mantem um vínculo conceptual, mais ou menos laxo em sua realização concreta, com os processos de comunicação não ligados a uma decisão ou referidos a instituções[14]. Como em algum momento tém que decidir, os mecanismos de formação de maiorias parlamentarias é um recurso vital do sistema político. Mas em contraposição a isso tem que mostrar que a soberania popular procede como uma força normativa que se opõe à auto-programação do Estado e à dinámica invasiva do privatismo civil e a clientelização da cidadania[15]. Esta percepção da democracia como um processo ligado, quase exclusivamente, ao Estado corresponde às versões liberais da legitimação política, e à separação estrita entre sociedade e Estado.

O outro conjunto de processos por onde discorre a soberania popular está encalhado na Sociedade Civil como diferente do mercado e do Estado. Aqui, afirma Habermas, "lo público funge como un concepto normativo"[16]. Este segundo aspecto o trataremos no próximo capítulo.

---

[14] *FV*, ps. 238-262.

[15] Ver Offe, C., *Contradicciones en el Estado de Bienestar*, México, Patria, 1991.

[16] "La soberanía popular como procedimiento", p. 52.

A soberania popular entendida de uma forma democrático-radical intenta manter vivo esse impulso universalista da Revolução Francesa na compreensão do vínculo entre o exercício da liberdade popular e a liberdade individual[17]. Dizemos impulso universalista porque esse término dá uma ideia do carácter necessáriamente inacabado de uma realização efectiva e concluente dos direitos do homens. A democracia radical é uma noção que trata de dar cobro do incessante processo de discussão sobre as condições de institucionalização da liberdade e igualdade. O processo é incessante porque não só existe pluralismo cultural, diferenças de interesses e distorções que assediam desde âmbitos de coordinação da ação que são relutantes à estipulação deliberada de fins, senão porque os processos de discussão acerca dos términos da justiça transcorrem em contextos mudáveis e contingêntes. Não se pode pretender fixar desde a idealidade de um modelo meramente normativo – como em Rawls, por exemplo- as condições prévias da discussão nem tampouco sobre aquilo que se tematiza.

A concepção da democracia deliberativa se opõe aos dois modelos que temos revissado na Parte II e III de este trabalho. Se diferença dos liberais e dos comunitaristas ou republicanos (que é o término mais usado no contexto da discussão nos Estados Unidos). O que nos interessa aqui é a crítica ao carácter e funçao da soberania popular dessas posições.

Aos liberais se lhes critica a separação estrita entre sociedade e estado, a concepção da liberdade negativa e o modelo de compreensão da formação do político e os motivos da obediência. Os direitos individuais seriam pre-políticos e o processo político se entende como uma protecção dessa esfera privada. A natureza do poder político está copiada da lógica de persecução da satisfação de interesses no mercado. Os actores colectivos, partidos e grupos, buscam ganhar lugares e posições relevantes no poder administrativo para ter o médio de favorecer as posições de seus representados. A política é entendida instrumentalmente porque a sociedade se considera centrada

[17] A república radicalmente democrática é algo que se deve promover "como proyecto, con la conciencia de una revolución que se ha vuelto permanente y cotidiana… Sólo como proyecto histórico el estado democrático de derecho adquiere un sentido normativo que va más allá de lo meramente jurídico, y con ello, poder explosivo y fuerza creadora al vez", "La soberanía popular como procedimiento", ps. 36-37.

no sub-sistema económico[18], os acordos políticos são compromissos entre interesses. A expressão da soberania popular está referida ao sistema electoral que tem a função de *legitimar* mediante a formação de maiorias o uso do poder político. A democracia é entendida, como se viu arriba, como remitida ao âmbito da política como competência de partidos.

Aos comunitaristas lhes critica as demandas excessivas que cargam sobre os indivíduos, e a pintura demasiado ingénua da política como o reino da vontade geral aonde estariam ausêntes distorções e disfuncionalidades. Os comunitaristas, e republicanos, concebem os direitos de participação nas tarefas comuns e no diálogo colectivo como a matriz que gera os direitos individuais. Os sujeitos são livres por participar nas prácticas comuns que criam e asseguram as condições de reconhecimento em um processo inclusivo de formação da opinião e a vontade comum. Mas a postura comunitarista olvida a força perturbadora e discordante que, sobre os processos de entendimento colectivo, tem a inércia institucional do poder administrativo e o efeito que isso tem sobre a estrategização, que é inevitável, de uma parte das ações dos indivíduos. O modelo guarda expectativas excessivas sobre a virtude dos cidadãos que estariam orientados na vida política, quase exclusivamente, ao bem comum. O poder político, segundo este modelo, é *constitüido* pelo exercício do poder comunicativo dos indivíduos. Assim se estabelece uma comunidade política.

O modelo discursivo de democracia estabelece uma íntima ligação entre, o que nos dois modelos criticados se mantêm separado, a soberania popular e os direitos humanos. Habermas tem insistido que eles são co-originários[19] no pensamento democrático e só mediante uma abstracção se pode postular a validez de ums sem assentar à sua vez os outros. A autonomia individual, suporte dos direitos fundamentais é mal-entendida quando se a compreende separada da autonomia pública, e esta corre o risco de extravio senão tem na sua

[18] Em esta esquemática caracterização que Habermas faz dos liberais (*FV*, ps. 340-353, *La inclusión del otro*, ps. 231-242.) se refere básicamente às correntes utilitaristas do liberalismo.

[19] "Los derechos subjetivos no están referidos ya por su *propio concepto* a individuos atomísticos y extrañados, que autoposesivamente se empecinan unos contra otros. Como elementos del orden jurídico presuponen más bien la colaboración de sujetos que se reconocen como sujetos de derechos, libres e iguales en sus derechos y deberes, los cuales están recíprocamente referidos unos a otros" , *FV*, p. 154.

mira o respeito irrestrito desses direitos. A íntima conexão da soberania popular e os direitos humanos se pensa como que

> a través de los derechos humanos mismo debe satisfacerse la exigencia de institucionalización jurídica de una práctica ciudadana del uso público de las libertades. Los derechos humanos que *posibilitan* el ejercicio de la soberanía popular, no pueden ser impuestos a dichas praxis como una limitación desde fuera[20].

Essa impossibilidade de que os direitos fundamentais suponham limitações, ou imposições, à vontade soberana se entende porque a natureza do que é político na democracia radical tem que ficar destinado a competência dos distintos discursos de auto-entendimento com os que os indivíduos se posicionam ums a outros como disputantes acerca da forma de mediar, reinterpretándo-los na esfera pública, esses discursos. Do que se trata na política deliberativa é de extender o âmbito do político, e pelo tanto a compreensão da soberania popular, além da compreensão liberal que o estataliza[21]. As instituções de geração, aplicação e revisão do direito, junto com as funções administrativas do Estado são políticas; mas dependem de um fluxo de processos de opinião que formam um saber disperso, não organizado e não fácilmente manipulável. A concepção procedimental do político renuncia a pensar a soberania popular como encalhada somente no Estado e que se voltaria para o médio informe da esfera pública para se prover, de uma maneira administrativa, de caudais de legitimação; ao contrario de isso vincula "al sistema político con las redes (para él) periféricas que representan los espacios públicos políticos y que se corresponde con la imagen de una sociedad descentrada"[22].

---

[20] Habermas, *La inclusión del otro*, ps. 253-254. Também *FV*, p. 168: "La conexión interna entre soberanía popular y derechos del hombre ha de radicar en el contenido normativo de un *modo de ejercicio del autonomía política*, que no viene asegurado por la forma de las leyes generales sino sólo por la forma de comunicación que representa la formación discursiva de la opinión y la voluntad comunes".

[21] A política deliberativa é um modelo que "no parte ya del sujeto en gran formato que sería el todo de una comunidad o una comunidad tomada en su conjunto, sino de discursos anónimamente entrelazados entre sí. Hace recaer la carga de las expectativas normativas sobre los procedimientos democráticos y sobre la infraestructura que para ellos representaría un espacio público político alimentado de fuentes espontáneas", Habermas, "Ciudadanía e identidad nacional" em Habermas, *FV*¸ p.634.

[22] *FV*, p. 374.

A democracia deliberativa concebe a soberania popular respeito ao poder político administrativo diferente da concepção liberal acerca da legitimação, e também diferente da proposta comunitarista de constituição de uma comunidade. Habermas concebe à soberania popular como um processo de *racionalização* do poder administrativo, e com isso supõe uma continua relação de control e influência com intenções de programação. A racionalização do poder busca dissolver sua positividade procurando fazé-lo sensível às crescentes disputas sobre as interpretações das necessidades que se dá na sociedade civil. A política deliberativa conserva, com essa compreensão de um poder comunicativo que busca dissolver a insensibilidade do poder programado sistémicamente, um momento anarquista como um sensório utópico. Quando se fez menção ao impulso universalista nos estávamos refirendo a esta questão das consequências anarquistas para o poder administrativo. Ademais, a política deliberativa entende à justiça não como um universal existente, fixo e inamovível, que encontraria um ponto equidistante respeito às distintas posições da vida boa. Antes que isso, esse universalismo representa um horizonte onde se resignificam constantemente as posições sobre o correcto, sem encontrar uma plenitude que faça cessar a criação de sentido[23] sobre a liberdade e a igualdade[24]. Por isso Habermas insiste em entender o direito, que já só pode obter seu reconhecimento como válido dos processos de formação da vontade e da opinião abertos a todos os afectados, como uma categoria que apresenta um rosto de Jano: é um momento das expectativas de conductas fácticas, mas leva anexa a pretensão de validez. Com esto se reconhece o carácter sempre inconcluso do sistema de direitos, pelo processo de debate público que intenta incidir de diversas maneiras sobre a questão da legitimidade da legalidade.

Recapitulando, a soberania popular não reconhece outra medida de sua racionalidade que a provista pelos processos anónimos, formais e informais, de formação da opinião e a vontade. Por isso a deliberação pública não pode reconhecer *a priori* nenhuma diferenciação

[23] "El *sentido* lo entiendo como el grado límite o magnitud límite de la espontaneidad social", *FV*, p. 439.

[24] "La contradicción que es inmanente a la idea de una justicia, a causa precisamente de un universalismo que no puede desempeñarse, es decir de un universalismo que no puede tornarse efectivo, es algo que no puede disolverse", *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p. 433.

entre o público e o privado; ao contrario de Rawls essa diferença não pode estar estipulada antes, ou ao margem, do debate. O privado e o público, é uma questão política. Que não seja uma tecnificação administrativa dos espaços de interação defendíveis como privados, ou íntimos, corresponde a um aparecer na cena da opinião pública de pretensões de reconhecimento, desempeñáveis mediante argumentos, de espaços de ações alheios à ingerência do Estado. Essas tematizações têm que ver com os contextos históricos contingentes desde onde surgem as necessidades, e o discurso político tem "la fuerza como para cambiar las actitudes prepolíticas, las interpretaciones de las necesidades y las orientaciones valorativas"[25]. O paradigma procedimental do direito é formal, já que deixa aos próprios implicados nos processos de entendimento vinculados à esfera pública a discussão de quais são os problemas e como têm que se resolver. Essa potestade dos próprios implicados a debatir sobre o que é comum e o justo não pode se delegar, nem sequer no legislador político.

Habermas insiste no carácter aberto do horizonte de deliberação quando afirma que a tono com uma noção de razão post-metafísica a compreensão do Estado democrático de direito se entende como uma "comunidad jurídica que se organiza a sí misma (y donde) el lugar simbólico de la soberanía discursivamente fluidificada ha de permanecer *vacío*"[26].

Devido a esta incompletitude do lugar do poder, que não pode ser colmado, justificado, naturalizado por nenhum sentido específico, é que Habermas apela muito fortemente para que se entenda à comunidade política nas sociedades occidentais actuais como ligada pelo sentimento que gera um patriotismo da Constitução. Mas essa identidade gerada pelo patriotismo da Constitução é suficentemente laxa devido a que se concebe à Constitução "como interpretación y configuración de un sistema de derechos mediante el que se hace valer la conexión interna entre autonomía pública y autonomía privada"[27].

[25] *FV*, p. 386.
[26] *FV*, p. 529.
[27] *FV*, p 354.

Capítulo 3: O plural inerradicável

As considerações de Gramsci sobre a Sociedade Civil representam um importante aporte para a filosofia da praxis marxista e a revisão da ideia de revolução tal como Lenin a considerava. É com este autor que o conceito se constitue em vertebral para pensar a disputa sobre a ordem política e a legitimidade. A concepção de Gramsci se vale de uma transformação da noção marxista, vinculada à esfera da economia, com importantes matizes da visão de Hegel. Uma diferença com Marx é que Gramsci põe à sociedade civil entre o Estado, como aparato de coerção, e a estructura econômica. A outra diferença é que a sociedade civil é o âmbito da hegemonia cultural e moral. A cultura, como conjunto de representações simbólicas que formam a consciência geral, que em Marx está posta no âmbito da ideologia como falsa consciência, em Gramsci se entende como o lugar das ideologias como cosmovisões que constituem simbólicamente o mundo[1]. Na sociedade civil se encontra um conjunto de associações e grupos privados (não estatais) mediante os quais a classe dominante exerce a hegemonia. Porém, a hegemonia não é dominação coercitiva, senão que é uma obediência interiorizada através dos significados que constituem o perceptível do mundo. É na sociedade civil onde se interpretam as necessidades, e é ali onde se mostram a disputa sobre as necessidades, que é uma disputa ideológica sobre a interpretação do que tem que ser reconhecido como demanda ao conjunto do coletivo na sua função política[2]. A luta política não é só, nem prioritariamente, uma luta para aceder e destruir o aparato do Estado de classe, senão que é uma luta para impor um significado da realidade que faça a esse Estado, burocrático e repressivo, prescindênte. A confrontação é no nivel do conjunto cultural que constitue as consciências, porque é nestas que os homens são/ou deveriam ser possuidores de um mundo; e são as consciências as que intervem na formação da vontade

[1] Ver Bobbio, N., "Gramsci y la concepción de la sociedad civil" em Gallino, L. (*et al*), *Gramsci y las ciencias sociales*, México, Cuadernos de pasado y presente, 1977.
[2] Ver Portelli, H., *Gramsci y el bloque histórico*, México, S. XXI, 1990.

individual e governa a praxis colectiva. Gramsci permite complexizar a concepção da vida nas sociedades capitalistas ocidentais e pensar de forma diferente ao leninismo a relação da pluralidade de interesses e organizações que constrõem e disseminam ideologias e a praxis política[3]. Na postura de Gramsci as identidades e os interesses que os grupos pretendem constituir em necessidades reconhecidas não estão fixados a margem dessa luta pelo reconhecimento. Por isso a disputa pela hegemonia é uma luta por fixar a identidade dos grupos e por merecer um reconhecimento de suas demandas como legítimas.

Gramsci tem sido um autor que está no centro das reconsiderações acerca do papel político da sociedade civil. E isso quer dizer duas coisas: a primeira, as correntes que se aderem à noção de democracia radical subscrevem a boa parte da ontologia social que se gera em Gramsci, e que concebe à sociedade como uma dimensão atravessada de particularismos que pretendem lograr reconhecimento através de uma luta pelo sentido. Essa luta pelo sentido está tingida, e ai seu risco político, por lograr um reconhecimento à justeza da reivindicação. A sociedade está atravessada por uma complexa trama de poder que possuem grupos em conflito; a segunda, tem a ver com a identidade desses grupos. Gramsci pensava as disputas pela hegemonia, nas sociedades modernas, constituídas em torno da produção e distribução de bens. Isto é, vinculava a identidade, e as metamorfoses da identidade, dos grupos em conflito, no que se refere à disputa entre capital e trabalho. O que se altera/modifica em autores posteriores que se valem do conceito, é uma dispersão acerca dessa identidade dos atores que buscavam se afirmar em torno à dupla capital-trabalho[4]. O que sucede é que diversas questões que antes formavam parte do privado, do âmbito íntimo, começa a pretender um tratamento público e um influxo sobre o político. Se dá uma politização da sociedade civil, mas isto não quer dizer estatalização da vida pela ingente força burocratizadora e disciplinadora do Estado Benefactor que invade a esfera social, senão que em boa medida é uma reação a esses padrões normalizadores de um sistema que requer legitimidade, mas que instrumentaliza[5].

---

[3] Gramsci, A., *Escritos políticos (1917-1933)*, México, S.XXI, 1978

[4] Um desses estudos que estabelece uma conexão conceitual entre dispersão das diferenças e democracia radical é o de Mouffe e Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista*, Mexico, S. XXI, 1987.

[5] Ver Keane, J. "El liberalismo sitiado" em Keane, J., *La vida pública y el capitalismo*

No capítulo 2 remetemos ao segundo momento do exercício da soberania popular na concepção de Habermas. Aqui nos ocuparemos da, por assim dizer, verdadeira fonte normativa de sua postura acerca da democracia radical; neste último capítulo trataremos da densa, e tensa, trama de interações e comunicações que constituem um processo informal de formação da opinião e a vontade dos cidadãos. Essa trama são

> formas de comunicación de una sociedad civil, que surge de las esferas de la vida privada que se mantienen intactas, es decir, son los flujos de comunicación de un espacio público activo que se halle inserto en una cultura política liberal que los que soportan la carga de las expectativas normativas[6].

A sociedade civil representa o espaço de interações que trata o conteúdo normativo como um horizonte aberto à disputa pelo sentido das necessidades e em ele é que se fazem valer as pretensões de reconhecimento que reclamam ser incluídas[7]. A constituição deste espaço como delimitado das intervenções normalizadoras do Estado e dos grupos de interesses, busca interceder na disputa pelo poder social e na capacidade de influência no poder político. A esfera da opinião pública autônoma representa o potencial normativo que é a racionalização do mundo da vida em contrapartida à sua colonização sistêmica. É aqui, na força transcendedora do convindo que possuem os discursos públicos, onde encontra lugar a disseminação de particularidades como efeito do processo de modernização. O processo de intercâmbio de opiniões nos fluxos de comunicação nos processos informais de formação da vontade, ou melhor dito, das diversas vontades, tem uma força disseminadora das razões que se apresentam. A razão da esfera pública é uma razão multívoca[8], que expressa as distintas posições com pretensões normativas em uma sociedade descentrada. A sociedade não está centrada no Estado, mas tampouco esse centro se encontra em algum tipo de ordem da sociedade civil;

---

tardío, México, Alianza, 1992.

[6] *Más allá del estado nacional*, p 147.

[7] O discurso público "puede entenderse como parte de un proceso cooperativo de interpretación, que tiene como finalidad la obtención de definiciones de la situación que pueden ser intersubjetivamente reconocidas", *TAC I*, p. 103.

[8] Habermas, "La unidad de la razón en la mulplicidad de sus voces" em Habermas, *Pensamiento postmetafísico*; México, Taurus, 1990.

a opinião pública, diz Habermas, está além do ordem social. A isto se refere a figura dos impulsos anarquizantes, a que fazíamos referência anteriomente, e aloja a potestade acerca do que é considerado justo ao desempenho de opiniões que se referendam em argumentos e buscam convencer a respeito da pertinência do reividicado e, além disso, vincula a tomada de decisões sobre a modificação do direito no sistema político. São os próprios afetados, isto é, os membros da sociedade que, como cidadãos se veem a expor razões e aceitar razões, os que se involucram nisso que é discurso racional em política para Habermas, e isto afasta a possibilidade de concebê-lo como a expressão, ou desejo, de um consenso racional que por tal significaria como concluso. A categoria de discurso alude, como já se viu, a duas coisas: primeiro, tem uma disrupção da ação comunicativa, isto é, ao discorrer mais ou menos convencional da ação social, o que instaura um conflito de interpretações sobre o que é o caso (no sentido político: a legitimidade do legal); e segundo, que os sujeitos ao se reconhecer livres e iguais descartam a violência para resolver o conflito e apelam à capacidade de desempenho discursivo para persuadir.

A noção de sociedade civil, detentora de um potencial democrático radical, que Habermas segue é a caracterizada por Cohen e Arato: "a societal realm different from the state and the economy and having the followings components: 1) *Plurality*: families, informal groups, and voluntary associations whose plurality and autonomy allow for an variety of forms de life; 2) *Publicity*: institutions of culture and comunication; 3) *Privacy*: a domain of individual self-development and moral choice; and 4) *Legality:* structures of general laws and basics rights needed to demarcate plurality, privacy, and publicity from at least and, tendentially, the economy"["uma esfera social diferente do estado e da economia e possuindo os seguintes componentes: 1) *Pluradidade*: familiares, grupos informais e associações voluntárias cuja pluralidade e autonomia admite uma variedade de formas de vida; 2) *Publicidade*: instituições de cultura e comunicação; 3) *Privacidade*: um domínio de auto-desenvolvimento individual e escolha moral; e 4) *Legalidade*: estruturas de leis gerais e direitos básicos necessários para demarcar a pluralidade, privacidade, e publicidade do âmbito da economia" (NdA)][9].

[9] *Civil society and political theory*, p. 346.

Cada uma dessas formas de vidas, que fazem parte do pluralismo, pretendem lograr o reconhecimento e se resguardar das intrusões colonizadoras do Estado e do mercado[10]. As formas de vida são distintos discursos de auto-entendimento impregnados eticamente e, portanto, representam um conteúdo determinado por concepções do bem último onde se socializam os indivíduos[11]. A racionalidade política tem que contar com que essa multiplicidade de posições acerca dos fins que constituem planos de vida boa não pode ser hierarquizada nen tampouco obviada.

O potencial democrático radical dessa concepção da sociedade civil se destaca quando se enfatiza essa incessação do empenho que se estabelece pela inclusão de identidades grupais que só adquirem o carácter de tal na disputa sobre o que é político. O radical está dado pela assunção, normativamente impregnada, do direito das particularidades dos discursos de auto-entendimento de expor suas razões estruturadoras de modos de vida e de pretender reconhecimento político para eles. A identidade dos grupos articuladores da diversidade irredutível da sociedade civil está em devir, como assim também o fluxo de comunicação e influência que se estabelece com o sistema político. E isso significa, que é na opinião pública como médio aberto de expressão, comunicação, encontro e dissentimento da sociedade civil onde se produzem os debates acerca da delimitação do público, do privado e da ingerência do tratamento administrativo político. Precisemos um pouco a dinâmica que está em jogo aqui em torno ao político. Se o sistema político é o âmbito funcional de tomada de decisões coletivamente vinculantes, cuja expressão é o direito e o mecanismo de formação institucionalizada da vontade que é o parlamento, o processo de esclarecimento sobre o que é político, é dizer, o estabelecimento da agenda pública sobre os problemas que afetam à sociedade em seu conjunto, tanto como o estabelecimento dos fins coletivos e a regulação dos conflitos, se encarna no discorrer fluido de uma opinião pública informal e à influência que ela pode operar no sistema institucional.

---

[10] "Los nuevos conflictos se desencadenan no en torno a la *distribución*, sino en torno a cuestiones relativas a la *gramática de las formas de vida*" *TAC II*, p. 556.

[11] "El pluralismo de formas de vida, todas con unos mismos derechos, que por su parte dejan lugar para proyectos de vida individualizados, prohíbe nos orientemos por criterios fijos y que pudiesen resultar vinculantes para todos" *Más allá del Estado nacional* p 52.

Na pluralidade inabarcável, e inorganizável, dos processos informais de formação da opinião e a vontade que ocorrem na sociedade civil é onde se constituem uma parte importante dos mecanismos constitutivos da soberania popular entendida discursivamente. À política centrada no Estado da concepção liberal, e à consequente redução da legitimidade aos processos em torno ao eleitoral, opõe-se a uma cultura política formada pelo público dos cidadãos que deliberam. A opinião pública em seu carácter plural se deslinda dos processos de manipulação sistêmica conduzidos pelos meios de comunicação[12]; a sociedade civil aberta é uma fonte permanente de contra-saberes.

Como já temos afirmado o potencial de democracia radical, tal como o entende a política deliberativa, fica alojado na vitalidade de uma sociedade civil, onde se manifestam as tematizações das identidades vulneradas ou em formação dos grupos sociais. O público dos cidadãos que se constituem em uma miríade de grupos se volta reflexivamente, na esfera pública, mediante o debate, em busca de reconhecimento e inclusão dentro das interpretações públicas para suas demandas[13].

É nesta compreensão do papel central para a democracia que se ocupa uma sociedade civil movilizada, constituída por múltiplos grupos e processos de interação, pelo que não podemos aceitar nem a perspectiva liberal nem tampouco a comunitarista acerca a significação política das formas de vida. Em Rawls o âmbito do político fica limpamente delimitado a respeito das diversas posições do bem da sociedade. As identidades sociais não podem ser tratadas politicamente, a razão pública se ocupa dos processos institucionalizados do complexo estatal. Com isto a política fica desconectada dos processos de socialização e individuação que provêm de recursos de sentido aos indivíduos, e ademais se restringem as possibilidades de entender a maneira pela qual o debate público pre-forma identidades público-políticas, ou que pelo debate os indivíduos e grupos possam transfor-

[12] "La trama asociativa sólo puede conservar su autonomía y espontaneidad en la medida en que puede apoyarse en un sólido pluralismo de formas de vida, de subculturas y de orientaciones en lo concerniente a creencias", *FV*, p. 449.

[13] Os atores na sociedade civil pretendem exercer influência no sistema político, mas às vezes "reflexivamente, también se trata para ellos de la estabilización y ampliación de la sociedad civil y del espacio de la opinión pública y de cerciorarse de su propia identidad y capacidad de acción", *FV*, p. 450.

mar sua compreensão das necessidades. A sociedade bem ordenada de Rawls exclui da política as disputas acerca dos modos de vida porque entende o princípio de justiça como algo accesível mediante o desenho da posição original que é cego às diferenças, ao contrário de isso Habermas enfatiza que do que se trata em política é precissamente de encontrar médios apropriados para tratar essas diferenças sobre os modos de vida e que são a base da pre-compreensão que os individuos têm do que é justo para um coletivo constituído por livres e iguais. Esses médios apropiados são os procedimentos institucionalizados de deliberação e tomada de decisões, mas que ficam conectados com os processos de debates informais e que se sustentam em perspectivas particulares sobre o que é justo. Ademais, como se disse, Habermas não crê na possibilidade de partir de uma concepção acerca a neutralidade ética do Estado, porque toda Constituição é um projecto histórico, que se bem reinterpretável, é a expressão de uma forma de vida particular. O que quita assidero à ideia rawlsiana, segundo Habermas, é que os conflitos políticos se suscitam pelos desafios que representam, para uma leitura concreta do sistema de direitos, as revisões que propugnam grupos sobre a legitimidade da legalidade[14]. O que cobra maior força nas sociedades democráticas desde o último terço do século XX é a disputa acerca do que é político à luz de identidades sociais que pugnam por influir no sistema encarregado por tomar decisões vinculantes coletivamente; essas identidades que se instituem na esfera pública política intentam deslocar o significado convencional em uma sociedade determinada em torno ao privado, público e político. Por isso as questões da vida boa são uma parte dos recursos de sentido com que os indivíduos contam para percebir o que é político e em torno a isso

> pueden provocarse luchas culturales en que las minorías despreciadas pueden oponer resistencia a una cultura mayoritaria insensible. El detonante no es la neutralidad ética de un ordenamiento jurídico estatal, sino la inevitable impregnación ética de toda comunidad jurídica y de todo proceso democrático de realización de los derechos fundamentales[15].

[14] Por isso Habermas afirma que "el lenguaje del derecho da a comunicaciones provenientes de la esfera de la opinión pública y de la esfera de la vida privada, es decir, a comunicaciones provenientes del mundo de la vida una forma en que estos mensajes pueden ser entendidos" pelo sistema político, *FV*, p. 434.

[15] Habermas, "La lucha por le reconocimiento en el estado democrático de dere-

Quando Habermas reconhece a impregnação ética do sistema de direitos, vinculados a certa interpretação da Constituição, está anulando a possibilidade prática de estabelecer a sólida, e taxante, diferença entre questões éticas e morais. Já que essa diferença se não vem estabelecida *a priori*, coartando os potenciais de sentido que teria que ser provisto pelos implicados, pelo filósofo (ou pela teoria) também é uma diferença que é política, isto é, que fica disponível ao debate e a negociação dos livres e iguais que formam o coletivo de cidadãos. Uma pressão dos grupos en disputa a mudar a interpretação convencional (isto é, que expressa a hegemonia da maioria atual) comove e desloca o entendimento da diferença. O que era moralmente entendido como eticamente neutro e politicamente legítimo é contestado. Acresce-se que: se a disputa é resolvida a favor das minorias, teremos uma mudança ética na impregnação da hegemonia que interpreta as políticas concretas do Estado. Em ambos os casos, isso remete à provisionalidade dos acordos, e da contingência das interpretações sobre o que é pertinente ao direito.

Não tem critérios fixos e exteriores que expressem as pautas de racionalidade política, exceto as cambiantes constelações significativas que se expressan no direito como meio provisório de estipulação de expectativas de condutas que garantam a ordem social. Rawls limita a "esfera de lo político *de entrada*, es decir, con anterioridad a toda formación política de la voluntad"[16].

Ao contrário da posição liberal, na postura comunitarista de Taylor, se oferece um lugar preponderante às questões da vida boa e às culturas particularizadas, que formam as identidades individuais, na questão política. Embora isso se faz a expensas de uma certa despolitização dessas identidades que ficam, por assim dizer, metafisicamente instituídas. Como se observa, na compreensão de Taylor, a linguagem, como reservatório de significados historicamente situados, é constitutiva da identidade individual. A pessoa é tal por seu pertencimento a uma cultura determinada que lhe prove o solo, simbolicamente estruturado, onde se encontra e se sustenta. Taylor reconhece o lugar diferenciador, e de freio à instrumentalização estatizante, da sociedade civil[17], mas a ideia de patriotismo e amor à

cho" em *La inclusión del otro*, p. 206.

[16] Habermas e Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, p. 67.

[17] Taylor, "Invocar la sociedad civil" em *AF*, ps. 269-292.

particularidade não faz justiça ao caráter normativo estereoscópico que têm as sociedades modernas. A luta pelo reconhecimento de formas particularizadas da vida que coexistem e demandam respeito em condições de vida post-convencionais já só pode querer dizer que se respeita a formas determinadas de vida boa, em condições de liberdade de comunicativa[18]. A liberdade de dizer sim ou não também se refere, e não em último caso, à possibilidade que tem os indivíduos de prosseguir com a/ e assentir à tradição que tem herdado ou abandoná-la[19] e isso supõe rechaçar a noção de Taylor de que a política da diferença suponha uma proteção dessas identidades parciais que foram além, e, portanto, que ponha a resguardo, da tematização política. Como diz Habermas:

> la protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies[20].

Esta proteção administrativa põe além da disputa político, e, portanto, além do esclarecimento dos vínculos normativos que ligam certos indivíduos a sua cultura particular, a tradições ou formas de vida que, desse modo, os indivíduos não poderiam abandonar, já que fixaria sua identidade de uma forma substancial. Tomando como exemplo as lutas feministas, Habermas tem insistido que as identidades das formas de vida mudam pelos confrontos, com outras posições acerca das necessidades, que se dá no meio público-político e que pretendem incidir no poder administrativo. Com a mudança acerca da entidade das mulheres a respeito dos padrões da igualdade de gêneros, também se alteram o catálogo de valores e as normas da sociedade. Isto comporta uma modificação na esfera privada e também dos limites entre ela e a esfera pública. Isso estabelece uma relação de identidade e diferença, no que propriamente consiste o

---

[18] Liberdade comunicativa é a possibilidade de tomar postura frente a pretensões de validez manifestadas em termos de reconhecimento intersubjetivo.

[19] Nada pode anular a distância reflexiva que comporta a liberdade de dizer *sim* ou *não* que possui o indivíduo já que nas sociedades democráticas "no hay idea de la vida buena, no hay orientaciones valorativas o identidades culturales de tipo sustancial que puedan quedar sustraídas a la revisión y a la crítica", Wellmer, "Condiciones de una cultura democrática" em *Finales de Partida*, p. 83.

[20] Habermas, "La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho", p. 210.

espaço público, onde as identidades parciais se afirmam em situação de alteridade a outras. Como sugere Habermas, para dar uma ideia da dispersão temática e identitária da opinião pública, a diversidade dos atores na sociedade civil fragmenta a possibilidade de conceber a produção de sentido acerca do político como unitário e imutável[21]. É por isso que a ideia da soberania popular não pode ser entendida como alojada, só, nas instituções e os mecanismos de configuração de maiorias estatais nem tampouco na sociedade civil exclusivamente, já que esta se vê impedida de decidir em termos políticos legítimos. Debe-se entender (à soberania popular) como anônima e

> encuentra su, por así decir, lugar carente de lugar, en las interacciones que se dan entre la formación de la voluntad común, institucionalizada en términos de Estado de derecho, y los espacios de opinión culturalmente movilizados[22].

Deste modo, a soberania popular, entendida de uma forma procedimental, e ancorada no duplo jogo de institucionalização da vontade e dispersão dos processos de comunicação e formação não institucionalizada da vontade e da opinião, faz lugar aos diversos modos de vida que se articulam no jogo de diferença, identidade e reconhecimento. A democracia radical significa a compreensão de que os resultados dos processos de formação da vontade são falíveis e sempre adquirem seu conjunto de razões dos contextos contingentes desde sua origem. Isso é uma caução importante a toda substancialização da soberania em um sujeito coletivo, seja este o povo (como categoria pre-política, natural), a classe ou a etnia.

A *eticidade* democrática representa o marco formal de uma cultura política habituada à liberdade, onde os indivíduos se prestam ao mútuo reconhecimento da autonomia e do direito à autorrealização[23].

---

[21] "Los límites sociales internos rompen y fragmentan ese texto *uno* «del» espacio público, que se extiende radialmente en todas las direcciones y cuya escritura prosigue sin cesar, lo rompen y fragmentan, digo, en múltiples textos pequeños para los que entonces todo lo demás se convierte en contexto; pero siempre pueden construirse de un texto a otro puentes hermenéuticos. Los espacios públicos parciales se constituyen con ayuda de mecanismos de exclusión, pero como los espacios públicos no pueden llegar a formar organizaciones ni sistemas, no hay ninguna regla de exclusión sin cláusula de denuncia", *FV*, p. 455.

[22] Habermas, "Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda" em *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 278.

[23] "El concepto de una eticidad democrática no define, por tanto, de por sí un ideal

A soberania popular entendida em termos de política deliberativa é uma racionalidade da diferenciação e, às vezes, da inclusividade.

de vida buena sino la forma de una coexistencia comunicativa a la vez que igualitaria de una pluralidad de ideas del bien que compiten unas con otras… eso incluye un momento centrífugo de desgarramiento, escisión, de disociación, de negatividad, de pluralización del bien", Wellmer, *Finales de partida*, p.91

Parte V: Considerações finais

As três posições revisadas e contrastadas, em nosso trabalho, objetivaram pensar a democracia em condições de diversidade inerradicável, o *factum* do pluralismo. Os três autores fazem uma forte aposta a continuar com o conteúdo normativo da modernidade, mas a reconstrução desse conteúdo e as possibilidades concretas da razão prática são distintas. Dessa distinção, que temos revisado com algum detalhe, surgem as diferenças no momento de precisar o conceito de soberania popular e o de racionalidade política, e o tipo de relação que se estabelece entre eles.

A relação entre razão secularizada, mundanizada, e a soberania é central na modernidade política. Pensar essa relação, desde a perspectiva moderna de igualdade e liberdade de todos os indivíduos, é pensar na procura de algum procedimento que institucionalize esses elementos normativos básicos. Com a pergunta acerca à racionalidade política se intenta esclarecer os argumentos em que se assentam a demanda de obediência e os motivos que cada indivíduo encontra em sua razão particular para obedecer ao soberano.

A soberania popular remete a autoridade última ao povo, mas isso diz pouco no momento de precisar a maneira em que se tomam as decisões por parte do povo, o tipo de unidade que é o povo, e o caráter que assume a racionalidade das disposições no exercício da soberania.

Como temos tratado de mostrar neste trabalho, a relação entre racionalidade e soberania na democracia assume diversas interpretações no que diz respeito à concepção que se tem da vigência e validez dos direitos, sejam individuais ou coletivos.

Temos visto que a acotada concepção da razão pública em Rawls leva-o a uma despolitização dos conflitos pela redução do que pode ser submetido a tratamento na opinião pública. O temor liberal à intromisão das maiorias na esfera privada é o que leva a Rawls a colocar a razão pública como alheia à opinião pública. Isso se deve ao fato de não diferenciar tratamento público de assuntos da esfera privada,

de sua regulação política. Além disso, sua postura não percebe que o conteúdo concreto dos direitos é dependente das interpretações que se fazem deles. Acresce-se, ainda, o fato das interpretações que se enfrentam no debate pelos direitos estão impregnados pelos modos de vida particularizados que coexistem na sociedade. Os princípios da justiça que imperam em uma sociedade bem ordenada dependem da abstração dessas posições sobre um bem denso e complexo. As formas de vida diversas, que são constituídoras da identidade individual, não permanecem alheias às questões de decidibilidade política, como Rawls pretende que ocorra. Também, como mostramos, Rawls é ambíguo quando afirma que não tem obrigação política para os cidadãos e que algumas liberdades podem se limitar em procura da estabilidade e seguridade públicas. Mas discernir quando está em perigo a estabilidade, a forma a responder o quê é a estabilidade e até onde chega a limitação da liberdade, são questões conflitivas que não podem se substrair à deliberação dos envolvidos. Rawls pensa a democracia articulada em termos de instituções estatais e rechaça a ideia de uma politização da sociedade civil, que faria surgir uma espessura diferente aos conflitos acerca dos bens que forçam a uma decisão política. Como Habermas tem insistido, o modelo normativista de Rawls não conta com o suficiente cepticismo acerca a utilidade de desenhar uma concepção ideal da justiça, que procede de perceber a natureza conflitiva das sociedades contemporâneas.

Em Taylor a democracia é entendida como um modelo político que é inclusivo, mas que, por sua própria dinâmica, exclui. Se entende como um processo de mutação normativa e luta pelo reconhecimento das particularidades; isso coloca no centro da política nas sociedades modernas, o conflito de interpretações acerca das diversas demandas que reclamam de legitimidade. A compreensão do papel da cultura, articulada na linguagem que estatue o significativo, como transfundo normativo, impõe uma contextualização socio-histórica para entender a política. Em sociedades multiculturais os conflitos políticos têm a ver, enfatiza Taylor acertadamente, com formas de vida que disputam reconhecimento na esfera política. A política da diferença se encarga de estabelecer mediações entre as posturas éticas, mas não pode ter um sentido transformador das posições que se apresentan na esfera pública. Como vimos, em Taylor, há uma certa substancialização das particularidades. Se bem que este autor perce-

be que a modernização social e as perturbações que ela traz aparelhada mediante sua dinâmica sistêmica sobre a vida dos homens, é algo que tem que, e pode, ser combatido pelos processos de formação da vontade livre que atenda a restringir a instrumentalização crescente; como se mostrou, é inadequada sua perspectiva política. Ao estabelecer a exigência de que certas particularidades tenham que ser protegidas, e fomentadas, mediante leis que estipulem um âmbito de discriminação positiva (que por outro lado é possível desde outra justificação), desprove à soberania popular dessa inextricável conexão com os direitos humanos. E é a respeito a essa conexão que os indivíduos em todo momento têm a capacidade, normativamente assentada, de decidir continuar ou não em certa e determinada forma de vida. Também, se agrega a isto o fato que em sociedades post-convencionais a identidade do indivíduo, como também dos grupos, é em devir. A soberania popular não pode estar restringida pela determinação de fins culturais particulares que gozariam de imunidade no que diz respeito à decisão de seus integrantes de abandonar um conjunto de crenças e fins.

Em Habermas, ao ficar a racionalidade política ligada à formalidade de um procedimento, pode ser vinculada conceitualmente à soberania popular desubstancializada. Nada excede à razão pública, mas esta está sempre em devir porque não tem um sujeito que a detente, senão que consiste no se constituir sempre cambiante das relações intersubjetivas na sua face política.

Democracia radical quer dizer que o poder administrativo se relaciona, e antagoniza, com o poder comunicativo. E este se constitue no livre jogo da participação irrestrita na esfera público-política. Ninguém pode, tampouco o desenho da teoria filosófica, limitar os temas en que os indivíduos intervêm, porque um dos aspectos da disputa política é a estipulação da agenda política. Que tem de ser tratado e que pode pretender de tematização e regulação política, é um assunto que não pode ser pre-decidido antes do exercício dos procedimentos formais e informais aonde se constitue a vontade coletiva.

A soberania popular entendida deliberativamente não

> reconoce ausencia de coerción y, por tanto, fuerza legitimante a ningún consenso que no se haya producido bajo reservas falibilistas y sobre la base de libertades comunicativas anárquicamente

desencadenadas. En el rebullir, en el torbellino e incluso vértigo de esta libertad no hay ya puntos fijos sino es el que representa el procedimiento democrático mismo[1].

[1] *FV*, p. 255.

Bibliografía

Arendt, H., *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973.

Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003.

Benhabib, S., "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimimacy" in Benhabib (edit), *Democracy and difference. Contesting the boundaries od the political*, Princeton, Princeton UP, 1996.

Berlin, I. *Four essays on liberty*, Oxford, OUP, 1969

Bernstein, R. (ed.), *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1991.

Bobbio, N., "Kant y las dos libertades" en *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid, Debate, 1985.

Bobbio, N., "Hegel y el iusnaturalismo" en Amengual, G. (ed.), *Estudios sobre la "Filosofía del derecho" de Hegel*, Madrid, CEC, 1989.

Cohen, J. y Arato, A., *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1992.

Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, G. Gili, 1994.

Habermas, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.

Habermas, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.

Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975.

Habermas, J., *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997.

Habermas, J., *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990.

Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1996.

Habermas, J., *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988.

Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, 1990).

Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.

Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990.

Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994.

Habermas, J., *Necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991.

Habermas, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991.

Habermas, J., *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.

Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Buenos Aires, Taurus, 1990.

Habermas, J., *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.

Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.

Hegel, G., *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1988.

Hegel, G., *Escritos de Juventud*, Madrid, FCE, 1978.

Held, D., *Modelos de democracia*, México, Patria, 1992.

Herrera Lima, M. (ed.), *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*, México, Patria, 1993.

Hobbes, T., *Leviatán*, Madrid, Sarpe, 1988.

Honneth, A., *The Struggle for recognition*, Cambridge, MIT Press, 1996.

Ilting, K. "La estructura de la «Filosofía del Derecho» de Hegel" en Amengual, G. (ed.)

Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951.

Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, El Ateneo, 1951.

Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1994.

Kant, I., *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1996.

Kant, I., *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1986.

Keane, J., *Vida pública y capitalismo tardío*, México, Alianza, 1992.

Keane, J., *Democracia y sociedad civil*, México, Alianza, 1995.

Lefort, C., "El problema de la democracia" en *Opciones*, Santiago de Chile, mayo-agosto 1985

Locke, J., *Segundo tratado del gobierno civil*, Buenos Aires, Alianza, 2000

Lukes, S., *Individualismo*, Barcelona, Península, 1975.

MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1988.

Macpherson, C., *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 1981.

Macpherson, C., *The political theory of possesive individualism*, Oxford, OU Press, 1990.

McCarthy, T., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1992.

Marx, K., "Manuscritos económicos-filosóficos" en Marx-Engels, *Escritos económicos varios*, México, Grijalbo, 1966.

Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política,* México, Siglo XXI, 1982,

Marx, K., *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Cambridge, CUP, 1970.

Marx, K., "Sobre la cuestión judía" en Marx y Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Grijalbo, 1986.

Marx-Engels, *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1973.

Mouffe, Ch., *The Democratic Paradox*, London, Verso, 2000.

Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, Buenos Aires, FCE, 1991.

Offe, C., *Contradicciones en el Estado del bienestar*, México, Patria, 1991.

Pelczynski, Z. "La concepción hegeliana del Estado" en Amengual, G. (ed.)

Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1993.

Rawls, J., *Liberalismo político*, México, FCE, 1995.

Rawls, J., *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986.

Rasmussen, D. (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, MIT Press, 1990.

Riedel, M., *Metafísica y Metapolítica II*, Buenos Aires, Alfa, 1977.

Riedel, M., "El concepto de la «Sociedad Civil» en Hegel y el problema de su origen histórico", en Amengual, G. (ed.), *Estudios sobre la "Filosofía del derecho" de Hegel*, Madrid, CEC, 1989.

Pitkin, H., *Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia*, Madrid, CEC, 1984.

Ripalda, J., *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: Hegel*., México, FCE, 1978.

Rosemblum, N. (edit.), *El liberalismo y la vida moral*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

Rousseau, J., *Del contrato social,* Madrid, Alianza, 1996.

Rousseau, J., *Sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1996.

Taylor, Ch., *Philosophical Papers. Volume 1: Human Agency and Language; Volume 2: Philosophy and the Human Sciences*, Canada, Cambridge University Press, 1992.

Taylor, Ch., *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996.

Taylor, Ch., *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

Taylor, Ch. (et al.), *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE, 1993.

Taylor, Ch. (et al.), *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.

Taylor, Ch. (et al.), "Democracia incluyente" en *Metapolítica*, México, 18, 2001.

Taylor, Ch. (et al.), "Hegel´s *Sittlichkeit* and the crisis of representative institutions" en Yovel, Y. (ed.), *Philosophy of history and action*, Dordrecht, Reidel, 1978,

Thiebaut, C., *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

Walzer, M., *Las esferas de la justicia*, México, FCE, 1993.

Walzer, M.,"La crítica comunitarista del liberalismo", *Agora* 4., Buenos Aires, 1996

Wellmer, A., *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona-México, Anthropos-UAM, 1994.

Wellmer, A., *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996.

Wellmer, A., "Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración" en Giddens, A. *et al.*, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1991.

Wollin, S., "Fugitive Democracy" en Benhabib, (ed.) *Democracy and difference.*

colección poliedros

A questão em torno à constituição da soberania por o 'todos' originam, cremos, três perguntas acerca do poder e seu uso legítimo: quem, como, por quê. Parece-nos que circundante dessas três perguntas, em uma trama de diferenciações e matizes que formam uma rede muito dispersa, se seguem, articulando as respostas com que as diversas posições em filosofia política tentam compor a diversidade com a unidade.

A ideia de democracia moderna nasce com uma suspeita sobre a sua viabilidade. Rousseau é quem primeiro formula essa precaução como problema central, Hegel a refina e Marx a radicaliza. Desde então seguem uma sucessão de interrogantes que perduram até nossos dias. Neste livro, trataremos de desenvolver uma articulação entre essas questões na atualidade tendo como alvo a noção de soberania popular, mediante a confrontação de três posições acerca da democracia e a medida da razão política. Nos referimos a posições de J. Habermas, J. Rawls e C. Taylor, quais sejam, a democracia procedimental de cunho deliberativo, o liberalismo político e o comunitarismo afim à modernidade.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE VILLA MARIA

ISBN 978-987-1727-42-1