



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

LUANDA DIAS SCHRAMM

ENTRE O UNIVERSALISMO E O PARTICULARISMO

Novos espaços da cidadania contemporânea

Tese de doutorado

Brasília, dezembro de 2014.

Luanda Dias Schramm

ENTRE O UNIVERSALISMO E O PARTICULARISMO

Novos espaços da cidadania contemporânea

Tese apresentada ao Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Ciência Política.

Orientadora:
Profa. Dra. Marilde Loiola de Menezes

Universidade de Brasília
Instituto de Ciência Política

Brasília, dezembro de 2014.

Luanda Dias Schramm

ENTRE O UNIVERSALISMO E O PARTICULARISMO

Novos espaços da cidadania contemporânea

Tese apresentada ao Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Ciência Política. A tese foi avaliada pela comissão examinadora abaixo assinada.

Profa. Dra. Marilde Loiola de Menezes

Instituto de Ciência Política – UnB
(Orientadora)

Profa. Dra. Leone Campos de Sousa

Departamento de Ciências Sociais – UNIRIO

Prof. Dr. Gerson Brea

Departamento de Filosofia – UnB

Prof. Dr. Paulo Nascimento

Instituto de Ciência Política – UnB

Profa. Dra. Graziela Dias Teixeira

Instituto de Ciência Política – UnB

Profa. Dra. Daniella Rocha

Instituto de Ciência Política – UnB
(Suplente)

Instituto de Ciência Política

Universidade de Brasília

Brasília, dezembro de 2014

Para meu pai Carlos Otávio Schramm

AGRADECIMENTOS

À CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal, pelo apoio financeiro,

À minha orientadora de doutorado, Marilde Loiola de Menezes, pela sabedoria, generosidade e paciência na condução desta pesquisa, sem a qual não teria sido possível realizá-la.

Aos professores Gerson Brea e Paulo Nascimento, pelas valiosas críticas e sugestões, feitas em um momento decisivo do trabalho, o exame de qualificação.

Aos funcionários do Instituto de Ciência Política da UnB, bem como aos funcionários da Biblioteca, pela atenção com que sempre fui atendida.

À Karina Duailibe, Daniela Ramos, Denise Mantovani, Juliana Maia e Fernanda Mota pelas estimulantes conversas ao longo do percurso.

À minha mãe, meus irmãos e sobrinhos.

Ao André.

RESUMO

O pensamento político moderno geralmente assumiu que a universalidade da cidadania implica um status que transcende particularidade e diferença. Sejam quais forem as diferenças sociais ou grupais entre cidadãos, sejam quais forem suas desigualdades de riqueza, status e poder nas atividades diárias da sociedade civil, a cidadania dá a todos o mesmo status enquanto pares no público político. Algumas vertentes da teoria política contemporânea têm porém questionado as raízes do conceito universal da cidadania, enfatizando a questão das diferenças na construção de uma democracia mais justa e equitativa. A percepção de que a cidadania nacional universalmente colocada não atende à coexistência cultural promoveu o reconhecimento de identidades particulares e de grupos, em que demandas de minorias passaram a ser consideradas a partir da dimensão política do reconhecimento de direitos culturais a grupos específicos, por meio de uma releitura das noções de igualdade e diferença. Os deslocamentos promovidos pelas abordagens críticas desafiam as fronteiras tradicionais entre o público e o privado, possibilitando a aquisição de novos direitos e a construção de novos espaços para o exercício da cidadania nos regimes democráticos contemporâneos. A questão que orienta essa investigação é a de saber como novos espaços de cidadania são construídos *entre* perspectivas universalistas e perspectivas particularistas, por meio de uma análise dos fundamentos históricos, teóricos e normativos que sustentam a compreensão da cidadania nos regimes democráticos ocidentais. Embora o entendimento da cidadania seja comumente associado à democracia e à representação política, o conceito de cidadania tem vida própria. Nossa hipótese é a de que as teorias que fundamentam os debates contemporâneos em torno da cidadania democrática, contribuem para conferir eticidade ao liberalismo político, e assim, garantir a compatibilidade entre liberalismo e democracia.

(Palavras-chave: cidadania, diferença, desigualdade, universalismo, particularismo)

ABSTRACT

The modern political thought generally assumed that the universality of citizenship implies a status that transcends particularity and difference. Whatever the social or group differences among citizens, whatever their inequalities of wealth, status and power in the daily activities of civil society, citizenship gives everyone the same status as peers in the political public. Some aspects of contemporary political theory have however questioned the roots of the universal concept of citizenship, emphasizing the issue of differences in building a more just and equitable democracy. The perception that the universally placed national citizenship does not meet the cultural coexistence promoted the recognition of particular identities and groups, in which demands of minorities began to be considered from the political dimension of the recognition of cultural rights for specific groups through a reinterpretation of equality and difference notions. The displacements promoted by critical approaches challenge the traditional boundaries between public and private, allowing the acquisition of new rights and the construction of new spaces for the exercise of citizenship in contemporary democratic regimes. The question that guides this research is to know how new citizenship spaces built between universalist perspectives and particularist perspectives, through an analysis of the historical, theoretical and normative foundations that underpin the understanding of citizenship in Western democracies. Although the understanding of citizenship is commonly associated with democracy and political representation, the concept of citizenship has its own life. Our hypothesis is that the theories that underlie contemporary debates about democratic citizenship, contribute to confer ethics to political liberalism, and thus ensure compatibility between liberalism and democracy.

(Key words: citizenship, difference, inequality, universalism, particularism)

RÉSUMÉ

La pensée politique moderne suppose généralement que l'universalité de la citoyenneté implique un état qui transcende particularité et de la différence. Quelles que soient les différences sociales ou de groupe entre les citoyens, quelles que soient leurs inégalités de richesse, le statut et le pouvoir dans les activités quotidiennes de la société civile, la citoyenneté donne à chacun le même statut que leurs pairs dans la politique publique. Certains aspects de la théorie politique contemporaine ont cependant remis en question les racines du concept universel de la citoyenneté, en insistant sur la question des différences dans la construction d'une démocratie plus juste et équitable. La perception que la citoyenneté nationale universellement placée ne satisfait pas la coexistence culturelle promu la reconnaissance des identités et des groupes particuliers, dans lesquels des demandes des minorités a commencé à être considéré comme de la dimension politique de la reconnaissance des droits culturels pour les groupes spécifiques par le biais une réinterprétation de l'égalité et de différence notions. Les déplacements promues par les approches critiques remettent en question les frontières traditionnelles entre public et privé, permettant l'acquisition de nouveaux droits et de la construction de nouveaux espaces pour l'exercice de la citoyenneté dans les régimes démocratiques contemporains. La question qui guide cette recherche est de savoir comment les nouveaux espaces de citoyenneté construits entre perspectives universalistes et perspectives particularistes, à travers d'une analyse des fondements historiques, théoriques et normatives qui sous-tendent la compréhension de la citoyenneté dans les démocraties occidentales. Bien que la compréhension de la citoyenneté est souvent associée à la démocratie et la représentation politique, la notion de citoyenneté a sa propre vie. Notre hypothèse est que les théories qui sous-tendent les débats contemporains sur la citoyenneté démocratique, contribuent à conférer à d'éthique au libéralisme politique, et donc d'assurer la compatibilité entre le libéralisme et la démocratie.

(Mots-clés: citoyenneté, différence, inégalité, universalisme, particularisme)

SUMÁRIO

Introdução

Posição do problema

- I. Conceito de cidadania: sentidos e referências.....10
Cidadania dos antigos e dos modernos

Parte I – A Cidadania Universal

Fundamentos históricos, teóricos e normativos do racionalismo político

- Capítulo 1. A conquista do sufrágio: inclusão social e elitismo democrático.....28**
1.1 Direitos de cidadania: civis, políticos e sociais.....28
1.1.1 A cidadania *contra* os direitos sociais.....32
1.2 Rosanvallon e a cidadania universal *à francesa*.....36
1.3 Losurdo e a *luta* pelos direitos políticos.....46
1.3.1. Sufrágio universal, partidos e *bonapartismo*.....61
Capítulo 2. A cidadania na teoria democrática liberal.....76
2.1 Elitismo, pluralismo e apatia política: a visão dominante.....77
2.1.2 A *cultura cívica* e o cidadão bem informado.....83
2.1.2.1 *Modelo do cidadão bem informado*.....93
2.1.2.2 O cidadão, o indivíduo e o *tempo da política*.....97
2.2. Cidadania e democracia representativa
Os sentidos da representação política.....100
2.3 Cidadania democrática e teoria liberal
Tensão entre capitalismo e democracia.....111
2.4 Política de presença.....114
Capítulo 3. O horizonte normativo da cidadania universal
3.1 Habermas: democracia deliberativa e ação comunicativa.....119
3.1.1 Situação de fala ideal e situação social.....130
3.2 Rawls: justiça como equidade: igualdade política racional
O novo paradigma do liberalismo.....135
3.2.1 Cidadania universal e razão moral imparcial.....145
3.2.2 Republicanismo cívico, deliberação pública e ativismo político....152

Parte II – A Cidadania Diferenciada

Diferenças e desigualdades: desafios à universalidade

- Capítulo 4. Reconhecimento e diferença: horizontes da cidadania multicultural**
4.1 **Reconhecimento e (in)justiça: filosofia moral e teoria crítica.....163**
4.1.1 A luta por reconhecimento e a questão da diferença.....172
4.1.2 O caráter (a)político da teoria do reconhecimento.....178
4.2 Despolitização da teoria política contemporânea.....188
Capítulo 5. Dilemas da cidadania multicultural
5.1. A crítica comunitarista do liberalismo político.....195
5.1.1 Filosofia política aplicada.....206
5.2 Multiculturalismo e reconhecimento igualitário.....216
Capítulo 6. O Universalismo particularista e a cidadania diferenciada
Releituras feministas da cidadania
6.1 Tensões constitutivas da cidadania : a dicotomia público-privado.....223
6.2 Da difícil emancipação política das mulheres.....230
Considerações finais.....238
Referências bibliográficas.....242

INTRODUÇÃO

Posição do problema

Conceito de cidadania: sentidos e referências

Cidadania dos antigos e cidadania dos modernos

A ideia de cidadania foi gestada na experiência greco-romana que encontrou lugar na Antiguidade. A cidadania dos antigos atenienses foi uma experiência breve e demograficamente limitada, porém marcante para a história da humanidade. Até hoje nos valem das ideias surgidas nesse contexto, reinterpretadas e re-significadas conforme as condições atuais, sem no entanto perder totalmente o rastro de sua experiência primordial. A ideia de cidadania, com referência aos gregos, é comumente associada às noções de igualdade, soberania popular, governo da maioria.

A cidadania ateniense se definia pela participação efetiva nas decisões sobre questões públicas, e se fundava na crença da igual capacidade política de todos os cidadãos. A participação na esfera pública tinha como condição a vitória sobre as necessidades do trabalho e da vida familiar, dimensões da esfera privada, o que excluía a participação de mulheres e escravos. Os cidadãos eram aqueles que não estavam limitados pelo processo biológico da vida, sendo livres para participar, com seus iguais, da condução dos negócios da cidade. Ainda que marcado por condições excludentes, o potencial de emancipação política da cidadania constituía uma ameaça aos privilégios dos grupos dominantes.

Para nos referirmos às origens da ideia de cidadania, nos valem aqui da contribuição de Hannah Arendt que, inspirada na experiência dos antigos – a quem devemos a criação os conceitos de cidadania, democracia e política, desenvolve sua concepção de liberdade política.

Em *A Condição Humana*, Arendt (2004) quer traçar sua concepção de liberdade perfeita, ideal, inspirada na história da vida, do trabalho e da política das antigas cidades-estado gregas. Para conhecer o pleno alcance da liberdade humana, é preciso não ser subjugado pela necessidade. A liberdade de participar da esfera pública tinha como condição a vitória sobre as necessidades do trabalho e da vida

familiar, dimensões da esfera privada. A vida na *polis* grega caracterizava-se pela distinção entre as duas esferas, como entidades diferentes e separadas. Só poderiam participar da esfera pública os ‘cidadãos livres’, ou seja, aqueles cujas necessidades eram atendidas por outras pessoas na privacidade de seus lares, sendo livres para participar, com seus iguais, do governo da cidade ou do povo. A esfera pública é o lugar da experiência comum, da igualdade, que pressupõe a desigualdade em relação àqueles que permanecem restritos à esfera privada, e requer igualmente a pluralidade dos atores.

A ação política, naquele contexto, se realizava por meio de discursos, e a *isegoria*, ou o direito igual de falar na ágora, era um dos alicerces da democracia ateniense. A concepção grega de homem que se depreende da expressão aristotélica *zoon politikon* também enfatiza a natureza discursiva da ação política. A definição aristotélica do homem como *zoon politikon* não era apenas alheia e até mesmo oposta à associação natural da vida no lar. Segundo Hannah Arendt (2004), para entendê-la inteiramente, precisamos acrescentar-lhe a sua segunda e famosa definição do homem como *zoon logon ekhon* (“um ser vivo dotado de fala”). Aristóteles não pretendia definir o homem em geral nem indicar a mais alta capacidade humana – que, para ele, não era o *logos*, isto é, a palavra ou a razão, mas *nous*, a capacidade de contemplação, cuja principal característica é que seu conteúdo não pode ser reduzido a palavras. Assim, no domínio político, “a mais alta faculdade do ser humano é, precisamente, o falar – *logo’ ecjôn* é o que faz do homem um *dzôo’ politikon*, um ser político” (ARENDR, 2002:112)

Em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formulou a opinião corrente na polis acerca do homem e do modo de vida político; e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da polis – escravos e bárbaros – eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade de falar, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era discorrer uns com os outros (ARENDR, 2004:36).

Arendt afirma que a política é algo que se dá fora do homem, *entre os* homens, no plural. A política, no sentido arendtiano, depende da convivência humana, do acordo *incerto* e apenas *temporário* de um grande número de vontades e de intenções, portanto não exclui o conflito, que é constitutivo da ação política. A concepção horizontal de política elaborada por Arendt é interessante por propor uma

definição de ação política que se efetiva por meio do discurso, mas é limitada por não considerar formas assimétricas de exercício do poder por meio da linguagem.

Hannah Arendt concebe a ação política como a reunião de cidadãos livres em debate. Para ela, o verdadeiro poder só existe nos casos em que os homens agem livremente, aceitando decisões alcançadas após livre e apaixonada discussão. A ação política se realiza no âmbito da esfera pública, através de atos e palavras, e pressupõe a pluralidade como condição de toda vida política.¹

Para Arendt a esfera pública é uma esfera de poder a partir da influência mútua dos agentes sociais. Assim o poder é gerado na esfera pública e não existe poder individual, pois, quando dizemos que alguém tem poder, estamos querendo dizer que pessoas delegaram a este alguém o direito de agir em nome delas. E se tal grupo de pessoas desaparece também desaparece o seu representante. Arendt mostra que é o apoio do povo que dá poder as instituições e que o consentimento popular não se dá somente por meio dos votos.

A autora enfatiza a diferença entre a experiência política vivida pelos antigos (até a condenação e morte de Sócrates) e a teoria política de Platão, que visava à ordenação do espaço público e a erradicação do sentimento de ameaça vivido pelo filósofo socrático. Em seu empenho para eliminar a ‘desordem’ na polis, Platão associou a noção de governo à ideia de política e introduziu uma noção de autoridade com o sentido de comando da maioria pela minoria, uma evidência de que o espaço público-político só pode ser ordenado às custas da liberdade. Essa é uma questão decisiva para Arendt, que desejava mostrar que, dentro da tradição do pensamento político, as tentativas de eliminar os riscos próprios à atividade da ação realiza-se às custas da pluralidade humana e de sua forma política de manifestação: a liberdade.

Esse ponto é de importância histórica: um dos aspectos que nosso conceito de autoridade é de origem platônica, e quando Platão começou a considerar a introdução da autoridade no trato dos assuntos públicos na polis, sabia que estava buscando uma alternativa para a maneira grega usual de manejar os assuntos domésticos, que era a persuasão

¹ “A pluralidade é a condição humana da ação pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir.” (ARENDR, 2004:16)

(*péithein*), assim como para o modo comum de tratar os negócios estrangeiros, que era a força e a violência (*bía*) (ARENDDT, 2005:130).

Conforme a autora, a autoridade, como o fator único, senão decisivo, nas comunidades humanas não existiu sempre, embora tenha atrás de si uma longa história, e as experiências sobre as quais se baseia esse conceito não se acham necessariamente presentes em todos os organismos políticos. A palavra e o conceito são de origem romana. Nem a língua grega, nem as várias experiências políticas da história grega mostram qualquer conhecimento da autoridade e do tipo de governo que ela implica. Isso se mostra, segundo ela, de forma mais clara na filosofia de Platão e Aristóteles, os quais, de modo inteiramente diverso, mas a partir das mesmas experiências políticas, tentaram introduzir algo de parecido com a autoridade na vida pública da polis grega (ARENDDT, 2005:142)².

Arendt mostra que devido à ausência de uma experiência política válida em que baseassem a reivindicação de um governo autoritário, tanto Platão como Aristóteles, embora de modo bem diferente, foram obrigados a fiar-se em exemplos das relações humanas extraídos da administração doméstica e da vida familiar gregas, onde o chefe de família governa como um “déspota”, dominando indiscutidamente sobre os membros de sua família e os escravos de sua casa. (ARENDDT, 2005:143-144)

Hannah Arendt afirma que a teoria política construída a partir de Platão desconsidera a experiência histórica da política entre os gregos. A condenação de Sócrates foi um dos eventos cruciais, segundo a autora, que motivaram a separação entre filosofia e política, com afastamento dos filósofos pós-socráticos da vida

² Existiam dois tipos de governo aos quais eles podiam recorrer e dos quais derivaram sua Filosofia Política; um conhecido a partir do âmbito público-político e outro da esfera privada. Para a polis, o governo absoluto era conhecido como tirania, e as principais características do tirano eram governar por meio de pura violência, precisar proteger-se do povo por uma guarda pessoal, e insistir em que seus súditos tratassem de seus próprios negócios, deixando-lhe o cuidado com a esfera pública. (...) Outra experiência política da necessidade de ordem e obediência poderia ter sido proporcionada pela experiência da guerra, onde o perigo e a necessidade de tomar e de levar a cabo prontamente as decisões parece constituir uma razão inerente para o estabelecimento da autoridade. Porém, segundo Arendt, nenhum desses modelos políticos podia ser vir ao objetivo, visto que o tirano permanecia, para Platão assim como para Aristóteles, o “lobo em figura humana”, e o comandante militar estava de maneira excessivamente óbvia ligado a uma emergência temporal para que fosse capaz de servir como modelo para uma instituição permanente. (ARENDDT, 2005:142-143)

pública. Ao eximirem-se da ação política em nome de uma vida contemplativa.

Sócrates é aquele que, para Arendt, unifica duas paixões contraditórias: a de pensar e a de agir. Ele desejava instaurar um espaço de compreensão, queria tornar amigos os cidadãos da polis, “um objetivo muito compreensível em uma polis cuja vida consistia em uma intensa e ininterrupta competição de todos contra todos” (ARENDR, 2002: 98). Sócrates desejava instaurar um espaço em que as diferentes maneiras de compreender e de falar o mundo afluíssem e pudessem ser consideradas pelos cidadãos. Segundo Arendt, “Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era ajudar a estabelecer esse tipo de mundo comum, construído sobre a compreensão da amizade, em que nenhum governo é necessário” (ARENDR, 2002:100).

O pressuposto de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que ocupa nele; e que a propriedade do mundo de ser ‘o mesmo’, seu caráter comum, ou ‘objetividade’, “reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos e que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e conseqüentemente de suas *doxai* (opiniões) - , tanto você quanto eu somos humanos” (ARENDR, 2002:97)

O que Sócrates desejava, efetivamente, era fortalecer a *doxa* – a opinião dos cidadãos, que era “a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece” (ARENDR, 2002:96). Através da dialética – do diálogo socrático – procurava desvendar as opiniões dos cidadãos para si próprios, de modo que cada qual pudesse aprimorar a compreensão das realidades inerentes às opiniões dos outros. O mundo que nós temos em comum é considerado a partir de um número infinito de perspectivas diferentes, às quais correspondem os mais diversos pontos de vista. Em um fluxo de argumentos inesgotável,

O grego aprendeu a intercambiar seu próprio ponto de vista, sua própria ‘opinião’ – o modo como o mundo lhe parecia e se lhe abria (*dokei moi*, ‘parece-me’, de onde vem *dóksa* ou opinião) – com seus concidadãos. Os gregos aprenderam a compreender – não a compreender um a o outro como pessoas individuais, mas olhar o mesmo mundo da perspectiva de outro, a ver o mesmo em aspectos muito diferentes e frequentemente opostos. (ARENDR, 2002:82).

Nesse sentido, opinião é o correlato necessário de pluralidade humana irreduzível, e, portanto, da pluralidade de ‘perspectivas’ a partir das quais um mesmo assunto é considerado.

Arendt afirma que partes consideráveis da filosofia política de Aristóteles, “especialmente aquelas em que este se ergue em oposição explícita a Platão”, representam um retorno a Sócrates, e cita o trecho da *Ética a Nicômaco* (2001) em que Aristóteles explica que “a comunidade não é feita de iguais, mas ao contrário, de pessoas que são diferentes e desiguais” (ARENDR, 2002: 98). De acordo com Hannah Arendt, o elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um pode compreender a verdade inerente à opinião do outro.

Segundo Arendt, é fundamental a consideração da imprescindibilidade do outro para a construção do mundo comum. Dessa maneira, Sócrates, que achava ser ofício do filósofo contribuir para o estabelecimento de um espaço político, acreditava, também, que uma vez fundada no princípio de *isonomia* a política não requeria quaisquer tipos de governo – a forma de organização política que não faz distinção entre governantes e governados. (ARENDR, 2002: 105-106; WAGNER, 2006: 31).

Ao buscar ordenar o mundo comum com o objetivo de eliminar a imprevisibilidade da ação humana, Platão inspirou-se na figura do déspota, em que governar significa usar a coerção, forma de governo característica da vida privada. Platão usou essa ideia de autoridade para substituir a experiência da persuasão que era, na polis grega, o fundamento do convencimento político. Ao negar a persuasão, negou o pré-requisito desta: a igualdade que se encontra na base da livre argumentação.

Persuadir, *peithein*, era a forma especificamente política de se falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos pela fala e sem o uso de violência, distinguindo-se nisto dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão. (ARENDR, 2002:91)

Arendt afirma que a “oposição entre verdade e opinião foi, certamente, a mais anti-socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates” (ARENDR, 2002:92), pois, para a autora, Sócrates buscava, através da atividade de pensar, o significado e não a verdade. Hannah Arendt considera que o pensar representa um

perigo se nasce do desejo de encontrar resultados que tornem desnecessário qualquer pensamento posterior (ARENDDT, 2002:159).

A ação política, em Arendt, portanto, não depende do ‘consenso racional’, mas do reconhecimento da pluralidade de pontos de vista. Enquanto manifestação da liberdade, “a atividade da ação é criação de algo novo.”

Tal como a vivenciaram os gregos, a liberdade se dá no âmbito da convivência humana e enquanto razão de ser da política não é prerrogativa do indivíduo isolado. Manifesta-se através da ação e da palavra no espaço público político, o lugar da proximidade entre os cidadãos. (ARENDDT, 2005: 188-225)

Não se trata de obter o consenso, mas da própria construção pública do novo. Em Arendt ação é o começo: é o que instaura a liberdade. A ação só pode ser um novo começo quando o novo tem origem na pluralidade de opiniões: quando é uma construção comum. A isonomia era construída pela cidadania.

Arendt não tem a intenção de trazer a *polis* para os dias de hoje, mas a de resgatar a liberdade como razão de ser da política. A política, no sentido arendtiano, depende da convivência humana, do acordo incerto e apenas temporário de um grande número de vontades e de intenções, portanto não exclui o conflito, que é constitutivo da ação política. É por isso que a *polis* não é apenas um ideal em Arendt, mas um importante referencial teórico-histórico. Apesar de vários autores criticarem o elitismo da teoria política fundada a partir da cidadania masculina, Wagner acredita ser possível argumentar, dentro da perspectiva arendtiana, que as condições humanas foram dadas aos seres humanos, independente de gênero, portanto “Arendt pôde trazer a noção de liberdade vivida na polis para os dias atuais, e não a experiência, o que, certamente, seria impossível”³. Na atualidade, em condições históricas muito diferentes daquelas em que a *polis* se deu a conhecer, a política em toda a sua dignidade depende certamente da ação das mulheres, bem como da ação de outros grupos historicamente excluídos e discriminados (WAGNER, 2006:35).

Na democracia ateniense, a igualdade política se restringia aos cidadãos

³ Para Duarte, Arendt ficou devendo a seus leitores uma reflexão mais apurada sobre “como lidar com o problema crucial da necessidade sem que a própria exclusão do elemento político não venha trazer de volta, justamente, a tecnocracia econômica, e administrativa que suas análises vieram a recusar” (2000:286).

livres, portanto pressupunha a desigualdade constitutiva que fundamentava a distinção entre as duas esferas. Arendt então trata da despolitização da vida moderna, pela ascendência da esfera social, que dilui as fronteiras entre o público e o privado. A noção de sociedade, tal como a concebemos hoje, não existia no mundo grego. Essa reunião natural de homens, enquanto um aglomerado de pessoas que se unem visando alcançar algum fim, era vista pelos gregos como uma limitação imposta pelas necessidades de sobrevivência da espécie. A sociedade, enquanto um elemento nivelador, procura equalizar seus membros, o que aniquila a pluralidade impede a liberdade de ação política. A emergência da esfera social - instância híbrida, nem pública nem privada - se consolida, na modernidade, quando interesses privados ganham a cena pública.⁴

Arendt considera a esfera social como espaço de indivíduos isolados e das ‘massas politicamente desenraizadas’ e desconectadas dos antigos interesses de classe ou partidários que apareceram a partir da revolução industrial, na Europa – as ‘massas supérfluas’, vulneráveis às manipulações ideológicas. Em *As origens do totalitarismo*, ela define massa como as pessoas neutras e indiferentes, que “não podem ser integradas em nenhuma organização fundada no interesse comum”, pois a ruína do sistema partidário se deu quando a diferença entre as antigas classes sociais desapareceu com o surgimento das massas. Os partidos não puderam mais representar os interesses de classe e recrutar novos militantes nas novas gerações. Para a autora, as massas surgiram das entranhas da própria sociedade de classes que permitia a ascensão e participação nos partidos e nas organizações políticas apenas para uma parcela de seus membros, excluindo a maioria.

A noção de esfera pública burguesa desenvolvida por Habermas, a despeito de sua especificidade, se aproxima dessa perspectiva elitista, num lamento aristocrático diante da inclusão de novos atores na cena política, Ao perceber o vasto público como mero consumidor dos produtos da indústria cultural: “A cultura de massas recebe seu duvidoso nome exatamente por conformar-se às necessidades de

⁴ Tal noção de ação política oferece orientação sobre um tipo de democracia participativa em oposição à representativa, em que a opinião política se expressa unicamente através do voto. Não obstante seja uma concepção romântica - e aristocrática - de liberdade política, *A Condição Humana* pretende oferecer uma visão, ou inspiração, do que poderia ser um mundo de homens livres.

distração e diversão de grupos de consumidores com um nível de informação relativamente baixo” (HABERMAS, 1984:195). Ao negligenciar o caráter emancipatório da comunicação e cultura de massas, revela a mesma concepção aristocrática da cultura erudita, consonante com a visão negativa da ascensão das massas na participação política:

Apoiadas nessa possibilidade formalmente permitida de participação política, as camadas pobres, bem como as classes ameaçadas de pauperização, procuravam conquistar uma influência que deveria compensar politicamente a igualdade de oportunidades que é violada no setor econômico (HABERMAS, 1984:173).

A restrição da ação política à esfera pública burguesa na concepção habermasiana também parte de uma exclusão que se fundamenta na ideia de igualdade entre pares. A condição de ser homem, branco, letrado e proprietário enquanto constitutiva para o acesso ao público evidencia as várias exclusões nas quais a esfera pública burguesa se assentou e coloca em dúvida a validade do modelo ideal enquanto tal, pois contradiz dois dos três critérios que definem a esfera pública burguesa, segundo Habermas – a igualdade de status, o não-fechamento ao público e a problematização de temas antes restritos à esfera do Estado. (HABERMAS, 1984: cap. 2). A concepção idealizada de Habermas sobre a esfera pública burguesa desemboca num lamento elitista diante da ascensão das massas populares na vida pública, em que o debate deixa de ser ‘desinteressado’ e ‘racionalmente conduzido’, e a política torna-se defesa de interesses particularistas organizados em posições pré-estabelecidas.

A ampliação da participação tensiona o sistema político, por introduzir o conflito de interesses onde havia um grupo silenciado. Essa linha divisória entre o mundo da política (igualitário) e o da economia (desigual), uma das marcas do pensamento liberal, encontra ecos no pensamento de ambos autores.⁵

⁵ Para Miguel, Arendt apresenta uma versão mais sofisticada, argumentando que os problemas sociais, entre os quais se inclui a desigualdade material, degradam a política, que deixa de ser expressão da ação humana em coletividade para se tornar um mero ‘meio de atingir outra coisa’. Embora critique o idealismo arendtiano, afirmando que não se pode reduzir a política ‘à práxis daqueles que conversam entre si, a fim de agirem em comum’, Habermas chega a uma posição que é basicamente idêntica: os homens proprietários em sua idealizada esfera pública burguesa estão bem situados para conversarem entre si e agir em comum, pois as vozes que poderiam discordar estão ausentes. “O ponto é crucial, já que os principais desafios lançados às democracias eleitorais contemporâneas partem necessariamente da necessidade de inclusão política” (MIGUEL, 2005).

Tanto Habermas quanto Hannah Arendt compartilham uma orientação teórica geral no paradigma da sociedade de massas. A teoria da sociedade de massas, em suas diversas fontes, tem origem na decepção pelo ‘caos social’ trazido pelo progresso, nos fins do século 19, acompanhada do medo das ‘perigosas massas das classes trabalhadoras’ (BARBERO, 1997:43).

Ao pretender estudar os efeitos da industrialização nas classes populares, autores de áreas diversas se dedicaram a conceituar a ‘massa’. Tocqueville, por exemplo, percebia nos movimentos pela igualdade social e política o risco de homogeneização e uniformização cultural, pela dissolução das distinções tradicionais de casta, classe social, etc; já em Stuart Mill, a idéia de massa é usada para designar a tendência da sociedade de converter-se numa vasta e dispersa agregação de indivíduos isolados, e novamente é a supressão de hierarquias que leva à desagregação e à uniformização social. Além das teorias inspiradas na *Psicologia das multidões* de Gustave Le Bon [1895], que pretendiam pensar cientificamente a ‘irracionalidade’ das massas, caracterizadas pela regressão até um estado primitivo em que as inibições morais desapareceriam e o afeto e o instinto predominariam. Em todas as perspectivas⁶, o conceito de massa é elaborado com o intuito de racionalizar o desencanto da burguesia diante do perigo que ameaçava a ordem social burguesa. “Reduzidos à ‘movimentos de massas’, os movimentos políticos das classes populares são identificados com comportamentos irracionais e caracterizados como recaídas em estágios primitivos.” (BARBERO, 1997:48) A teoria da sociedade de massas, dessa maneira, baseia-se na negação do social como espaço de conflitos. A invocação do

⁶ Com exceção da obra *Massa e Poder*, de Elias Canetti [1960], que amplia o alcance sociológico da massa para toda a humanidade, inclusive a burguesia cultivada. A originalidade do conceito de massa elaborado por Canetti – ao contrário da leitura feita por Peter Sloterdijk (2002), é justamente sua distinção em relação às conceituações dos “velhos mestres da psicologia de massas – Gabriel Tarde, Gustave Le Bon, Sigmund Freud” (SLOTERDIJK, 2002:16-17). Canetti, em vez de definir a massa como irracionalidade e associá-la ao povo, concebe-a antes como uma “aparência tanto enigmática quanto universal”, não restrita a determinados grupos sociais, nem mesmo à era moderna, visto que seu estudo trata das ‘maltas’, formas de aglomeração humana em sociedades pouco numerosas. Trata-se, para Canetti, de um fenômeno que se define como a “a inversão do temor do contato”, em que a aproximação de pessoas, estranhas entre si, em circunstâncias específicas, permite a libertação das cargas das distâncias sociais. A massa, no estudo de Canetti assume modalidades diversas, mas que apresentam a mesma dinâmica e as mesmas propriedades. No momento definido como ‘descarga’, a meta da massa, são eliminadas as separações e todos se sentem iguais. Segundo Canetti, é monstruoso o alívio que se tem com isso. Por causa desse feliz momento em que ninguém é mais, ninguém é melhor do que o outro, as pessoas se tornam massa. Na sua tipologia, a ‘massa estanque’ que se forma nas salas de concertos de música erudita é apenas uma modalidade controlada do mesmo fenômeno (CANETTI, 1995).

povo legitima o poder da burguesia na medida exata em que essa invocação articula sua exclusão da cultura:

A racionalidade que inaugura o pensamento ilustrado se condensa inteira nesse circuito e na contradição que encobre: está contra a tirania em nome da vontade popular mas está contra o povo em nome da razão. Fórmula que resume o funcionamento da hegemonia. (BARBERO,1997:24)

Desde os primórdios do pensamento político moderno, organizou-se em torno da figura do povo a busca de um novo sistema de legitimação da ordem política. Nas diferentes formulações dessa questão, a ideia de povo oscila entre a entidade abstrata que legitima o sistema político, e a ameaça latente à estabilidade do sistema.⁷

Em Maquiavel, ora o povo é visto como a ameaça mais insidiosa e permanente contra as instituições políticas, ora tal ameaça ganha contornos benfazejos, sobretudo nos *Discorsi*, onde afirma que o povo, “mesmo quando vive mergulhado na ignorância, pode compreender a verdade”. A desunião entre povo e aristocracia por vezes eclodia em tumultos que, segundo o autor florentino, fizeram nascer leis e regulamentos favoráveis à liberdade de todos. “Cada estado deve ter costumes próprios, por meio dos quais os populares possam satisfazer sua ambição, sobretudo nas cidades onde os assuntos importantes são decididos com a interveniência do povo” (MAQUIAVEL, 2008: 32).

Sobre os tumultos e desordens que caracterizavam a república romana, Maquiavel não considerava as dissensões funestas nem o Estado como inteiramente dividido:

Os que criticam as contínuas dissensões entre os aristocratas e o povo parecem desaproveitar justamente as causas que asseguraram que fosse conservada a liberdade de Roma, prestando mais atenção aos gritos e rumores provocados por tais dissensões do que a seus efeitos salutares” (MAQUIAVEL, 2008:31).

Em Hobbes, a multidão amorfa que antecede o pacto só se pode chamar povo após o ato de autorização que institui o representante. O agregado de indivíduos muda de *status* no momento em que sucede o pacto. No *Leviatã*, a ideia de povo é mobilizada como substância distinta da multidão – embora tal multidão seja composta

de seres racionais e iguais, diferente da posição adotada posteriormente pela ilustração. Hobbes postula o princípio de igualdade radical entre os indivíduos e, como derivação, a inclusão de cada um deles em um único corpo social. A possibilidade permanente de erosão do Estado pela erupção das partes fertiliza a reflexão hobbesiana sobre as formas de consolidação da unidade social (HOLLANDA, 2005: 49). No período moderno, com a propagação dos ideais burgueses de Estado e sociedade, a concepção de cidadania tirou o ser humano da condição de súdito de um soberano absolutista, colocando-o na condição de indivíduo capaz de adquirir e exercer direitos no (perante o) Estado.

No âmbito da democracia moderna, a cidadania é a ideia que confere fundamento ao sistema político. Na construção da ideia moderna de cidadania, marcada pela emergência e consolidação dos Estados nacionais, permeia a antiga ambivalência na acepção política da figura do povo. Mais que sujeito de um movimento histórico, mais que ator social, ‘o povo’ designa aquela generalidade que é a condição de possibilidade de uma verdadeira sociedade: “O povo é fundador da democracia não enquanto população, senão só como categoria que permite dar parte, enquanto garantia, do nascimento do Estado moderno” (MARTIN-BARBERO, 1997: 24).

No ideário democrático liberal, o cidadão é figurado como um indivíduo portador de direitos e deveres – em contraste com a dispersão das multidões populares, caracterizadas como massas ignorantes e perigosas, incapazes de agir politicamente dentro dos moldes considerados legítimos. No repertório democrático moderno, a tradução política do ideal de cidadania também se efetiva por meio da associação voluntária para a defesa de interesses coletivos, com vistas à consolidação de políticas públicas socialmente mais justas. A construção ideal da cidadania se apóia nessa contradição inscrita na acepção política da noção de povo, em que a associação de inclusão abstrata e exclusão concreta contribui para promover a legitimação das desigualdades sociais.

A ideia moderna de cidadania se desenvolveu no interior do processo de consolidação dos Estados nacionais. Sua evolução seguiu um processo duplo de fusão e separação – fusão geográfica e separação funcional. Uma definição preliminar de cidadania refere-se assim ao gozo dos direitos civis e políticos de um Estado, em uma

relação de direitos e deveres. Ser cidadão significa ter a consciência de ser sujeito de direitos e de deveres perante um Estado nacional. Esse conceito jurídico-normativo de cidadania, elaborado sobre as bases da ideologia liberal-nacionalista, realça a potência negativa da dimensão política do cidadão.

Na Modernidade, o processo formação da identidade nacional – e de classe – exigiu a abdicação de outras formas de identificação. Foi necessário despir-se das referências de gênero, raça, religião, orientação sexual, a fim de se incorporar identificações inclusivas, dentre as quais, a mais homogeneizante foi a *cidadania*. Tal conceito tem sido amplamente criticado em sua insuficiência para sustentar a necessária ampliação das formas de atuação do cidadão, bem como as modalidades de sua realização em sociedades multiculturais, de práticas sociais complexas e conflitos interculturais (MELO, 2005: 118). Na maior parte das sociedades contemporâneas, a fragmentação inerente ao multiculturalismo, caracterizadora de um pluralismo identitário, apresenta-se como uma questão marcante, que pode ser percebida de diversas maneiras e em diferentes contextos.

O ideal de homogeneidade que, em um primeiro momento, foi fundamental para a formação do Estado nacional e para a delimitação das classes, passou a ser confrontado por um pensamento oposto, manifestado principalmente na segunda metade do século XX. “Exalta-se a heterogeneidade já que mesmo vigorosas forças de unificação como Estado-nação e classe social não foram, e ainda não são, suficientes para anular a pluralidade de grupos sociais” (MELO, 2005: 119).

A ideia de cidadania também está estreitamente vinculada ao processo de consolidação dos direitos humanos nas sociedades modernas. É preciso lembrar que sua dimensão normativa precedeu essas lutas sociais e se tornou, de certa forma, um referencial de garantia dos padrões já alcançados. No entanto, a dimensão que a fez surgir é de ordem das lutas políticas daqueles que se sentem excluídos de um determinado padrão social. Dessa maneira, sua dimensão normativa comporta padrões a serem mantidos, protegidos e ampliados. A cidadania está envolvida nas lutas e conquistas permanentes de direitos, de indivíduos que demandam interesses que, ao se institucionalizar, consolidam a proteção efetiva, tornando-se um bem jurídico, que se pode exigir do Estado (BOBBIO, 1992).

As reações críticas à estreiteza na concepção dominante ampliam-se e conduzem tanto à renovação conceitual da cidadania quanto ao nível pragmático dos direitos humanos. Na atual forma de sociedade, a cidadania também afirma-se pela participação e envolvimento do cidadão em movimentos sociais, no âmbito da emergente sociedade civil e esfera pública transnacional em permanente construção no mundo globalizado.

A noção de cidadania tem sido reapropriada e ressignificada por diversos autores, tendo em vista intenções semânticas e políticas distintas. Nessas releituras da ideia de cidadania, há, por um lado, o reconhecimento dos cidadãos como protagonistas sociais e políticos, participantes de questões de interesse de suas vidas numa pluralidade de pertencimentos e vínculos sociais e políticos. Por outro lado, quando a cidadania é legitimada pelo discurso dos direitos humanos, o cidadão figura como sujeito portador de direitos universais (naturais), podendo ser garantida de forma não restrita ao território de um determinado Estado. A realização da cidadania implica reconhecer e ser reconhecido pelo outro, independentemente de sua origem étnica, racial ou nacional: os cidadãos se auto-reconhecem como sujeitos de direitos humanos.

Tendo em vista as relações interdependentes entre cidadania e democracia, este trabalho tem como objetivo analisar as diferentes configurações que a ideia de cidadania assume no horizonte teórico da democracia representativa, propondo uma reflexão sobre a descontinuidade entre os domínios normativo e político da cidadania, explorando as principais tensões – teóricas e políticas – que constituem a reflexão sobre esse conceito.

A análise proposta tem o propósito desvelar alguns aspectos do movimento de gestação dos conceitos modernos de cidadania e democracia, no duplo tecido de significados e referências de que são feitos. Nesse sentido, contextualizar os termos em que se formulam os debates é já uma forma de acesso aos combates, aos conflitos e lutas que atravessam os discursos e as coisas.

A investigação trata da *ideia* de cidadania, mas ao explorar seus sentidos não podemos perder de vista aspectos importantes de sua história no pensamento e na prática política. O foco na ideia de cidadania não implica que as ideias sozinhas

tenham sido decisivas na formatação da vida política e social – “isso só é possível quando ideias estão conectadas a circunstâncias históricas e forças estruturais propícias para que desenvolvam influência suficiente para alterar a natureza e funcionamento das instituições” (HIRSCHMAN, 1979:13-15).

O lugar das ideias no processo histórico, bem como a relação entre ideias e condições sociais, não permite generalizações fáceis. Entretanto, o exame dos possíveis modos em que a política democrática pode ser transformada para capacitar mais efetivamente os cidadãos para organizarem e gerirem coletivamente suas próprias vidas não pode prescindir da análise do desenvolvimento das ideias, práticas e instituições democráticas.

A característica mais importante do conceito de cidadania é o de ser dinâmico; um processo inacabado e retomado sucessivamente, ou toda vez que as condições sociais se tornam desfavoráveis para indivíduos ou grupos numa determinada situação social. A cidadania tornou-se um lugar preferencial na luta pela legitimação de posicionamentos e interesses políticos em conflito na sociedade. A recente preocupação, na filosofia e sociologia políticas, com a questão do multiculturalismo tem colocado em relevo algumas tensões constitutivas da ideia de cidadania.

O núcleo político da cidadania reside na capacidade de poder e força dos sujeitos que demandam determinado padrão social de dignidade, sendo que tais sujeitos são conscientes das injustiças. A partir dessas premissas, cabe perguntar qual o peso histórico e político desses atores sociais de contornos mal definidos? Como pensar os novos contornos que a figura de cidadão adquire a partir dos deslocamentos promovidos pelas críticas à visão dominante de democracia? Quais as novas possibilidades, e novos problemas, que emergem desses deslocamentos?

Na primeira parte da tese, buscamos delinear os fundamentos da visão universalista de cidadania. Para isso, exploramos os referenciais históricos, teóricos e normativos que têm orientado o debate sobre a ideia de cidadania, em conformidade com a visão universalista. No primeiro capítulo, fazemos uma reconstrução histórica dos debates e das lutas em torno da universalização do sufrágio, para perceber como

esses debates e lutas conformaram e ainda hoje ajudam a conformar os termos do embate contemporâneo entre universalismo e particularismo na construção da cidadania. Após o exame dos antecedentes históricos, tratamos de dois arcabouços conceituais implicados na ideia moderna de cidadania: as teorias da democracia e da representação política, que nos fornecem os pressupostos teóricos da visão dominante de cidadania democrática.

Tendo em vista as relações interdependentes entre cidadania e democracia, o segundo capítulo tem como objetivo analisar as diferentes configurações que a ideia de cidadania assume no horizonte teórico da democracia representativa, propondo uma reflexão sobre a descontinuidade entre os domínios normativo e político da cidadania, explorando as principais tensões – teóricas e políticas – que constituem a reflexão sobre esse conceito.

A teoria democrática atual é controversa e multifacetada, e seu exame detalhado foge ao escopo desse trabalho. Consideramos, no entanto, que os diferentes sentidos que a cidadania adquiriu no processo histórico estão em estreita relação com os debates teóricos em torno da democracia, e embora o conceito de cidadania possua vida própria, independente, os sentidos associados a este conceito contemporaneamente estão estreitamente vinculados à discussão sobre a democracia. Visto que a democracia moderna é a feição contemporânea do governo representativo, outra questão importante a ser considerada é a questão da representação política. O governo representativo é o sistema político que surgiu em oposição à democracia, uma alternativa consciente ao autogoverno popular, mas que com a ampliação progressiva das franquias eleitorais, resultado de intensas lutas nos campos teórico e político, assumiu a denominação de ‘democracia representativa’ – reduzindo no entanto as possibilidades de participação popular.

No terceiro capítulo, nos debruçamos sobre as contribuições de dois autores cujas ideias constituem o horizonte normativo da visão universalista, Jürgen Habermas e John Rawls. A partir do confronto entre essas perspectivas, o intuito é mostrar como se articulam as categorias que orientam a discussão sobre a cidadania, e avaliar sua pertinência para a compreensão dos constrangimentos reais à participação política democrática, no âmbito dos regimes eleitorais contemporâneos.

Nossa apropriação desse amplo debate se concentrará na noção de cidadania inscrita nos aportes teóricos, para rastrear algumas interpretações conflitantes de cidadania, entender como algumas concepções se tornaram hegemônicas e outras permaneceram latentes para eventualmente ressurgir, e confrontar suas justificativas.

O exame dos modelos de cidadania inferidos das diferentes teorias deve considerar os pressupostos sobre a natureza da sociedade que conforma o modelo democrático em questão, suas concepções fundamentais sobre as capacidades políticas das pessoas, bem como as justificativas e premissas epistemológicas de cada modelo; deve também observar a adequação de enunciados empíricos e a aplicabilidade das prescrições normativas. Mais do que perseguir a coerência de cada concepção, o propósito é questionar o movimento que a constitui em posição. O procedimento analítico compreende dois movimentos, de enfrentamento e intercâmbio, no choque entre diferentes facetas do racionalismo liberal e nas ambigüidades que permeiam a dinâmica própria do processo político.

Na segunda parte da tese, tratamos das posições teóricas que desafiam a visão universalista, a partir da valorização política de perspectivas particularistas, que têm promovido a reconstrução da ideia de cidadania. Abordaremos mais de perto os desafios ao universalismo, nas lutas práticas e teóricas pela ampliação da cidadania, a partir da valorização positiva da diferença, enquanto questão política relevante, no âmbito da teoria política. No quarto capítulo, partimos de uma análise da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, pois tal perspectiva integra um horizonte normativo que se opõe ao universalismo racionalista do liberalismo político aqui representado por Habermas e Rawls, e constitui com eles o cenário dos debates atuais em torno da fundamentação da ação política democrática.

A ideia de cidadania universal também será colocada em questão a partir de dois espaços contemporâneos de luta pela cidadania, no quinto capítulo tratamos do multiculturalismo e no sexto capítulo da teoria feminista. Por meio do exame de algumas vertentes desses dois campos teóricos, nosso intuito é explorar as tensões constitutivas da ideia de cidadania como imersas em um *continuum* particular-

universal, e discutir alguns dos problemas que surgem da inclusão de reivindicações particularistas conflitantes.

Na análise dessas reapropriações ressignificativas do conceito, revisamos algumas vertentes críticas (internas) ao liberalismo político, além de discutir os termos da influência da teoria feminista na discussão atual sobre democracia e representação política, para mostrar como as diferentes apropriações do que aqui designamos por os arcabouços teóricos universalista e particularista, partindo das reformulações contemporâneas da teoria hegeliana do reconhecimento, que assim como a teoria rawlsiana de justiça e a teoria deliberativa habermasiana, têm em comum o fato de produzir um efeito de legitimação do liberalismo.

Partimos do princípio de que se trata, na maioria das correntes, de críticas imanentes, ou seja, internas ao liberalismo, que se propõem a corrigir alguns de seus defeitos, no intuito de aperfeiçoar suas características antidemocráticas e atenuar o caráter excludente da inclusão formal.

O caráter universal da ideia de cidadania, presente de alguma maneira em todos os autores aqui estudados, a despeito das especificidades de cada abordagem, pretende transcender particularidades e diferenças. Algumas vertentes da teoria política contemporânea têm porém questionado as raízes do conceito universal da cidadania, enfatizando a questão das diferenças na construção de uma democracia mais justa e equitativa. Os deslocamentos promovidos pelas abordagens críticas desafiam as fronteiras tradicionais entre o público e o privado, possibilitando a aquisição de novos direitos e a construção de novos espaços para o exercício da cidadania nos regimes democráticos contemporâneos.

PARTE I. A Cidadania Universal

Fundamentos históricos, teóricos e normativos do racionalismo político

Capítulo 1.

A conquista do sufrágio: inclusão social e elitismo democrático

1.1. Direitos de cidadania: civis, políticos e sociais

A principal referência da ideia moderna de cidadania é a definição elaborada por T.H. Marshall, no conhecido artigo intitulado “*Cidadania, classe social e status*” [1950], em que a cidadania “é um status concedido àqueles que são membros integrais de uma comunidade. Todos aqueles que possuem o status são iguais com respeito aos direitos e obrigações pertinentes ao status” (MARSHALL, 1967: 75). Os elementos chaves dessa definição são o pertencimento a uma comunidade, os direitos e deveres que fluem desse pertencimento e a igualdade.

A exposição de Marshall dos três elementos, que estendeu a formulação liberal de direitos civis e políticos para incorporar também os direitos sociais, é o ponto de partida para qualquer discussão sobre direitos de cidadania. Em linhas gerais, os três elementos que formam do núcleo do conceito de cidadania, cuja evolução endógena no contexto britânico foi analisada por Marshall são:

- Civil: composto dos direitos necessários à liberdade individual (ir e vir, imprensa, pensamento e fé, propriedade e justiça). A igualdade perante a lei garante o direito de defender e afirmar todos os direitos, em termos de igualdade com os outros, e ao encaminhamento processual legal. Portanto, os tribunais de justiça são as instituições mais intimamente ligadas com os direitos civis. (1967:63).

- Político: direito de participar no exercício do poder político enquanto membro de um organismo investido da autoridade política ou como eleitor dos membros de tal organismo. O parlamento e os conselhos do governo local são as instituições desses direitos.

- Social: se refere a tudo, desde o direito a um mínimo de bem-estar econômico e segurança, ao direito de participar na herança social e de “levar a vida de um ser civilizado de acordo com os padrões que prevalecem na sociedade”(1967:64) Instituições: sistema educacional e serviços sociais (Estado de bem-estar).

T.H. Marshall afirma que, nos ‘velhos tempos’, esses direitos estavam fundidos em um só, porque as instituições estavam amalgamadas. Na sociedade feudal, o status era a marca distintiva de classe e a medida da desigualdade. Não havia nenhum código uniforme de direitos e deveres com os quais todos os homens eram investidos em virtude de sua participação na sociedade. “não havia nesse sentido nenhum princípio sobre a igualdade dos cidadãos para contrastar com o princípio da desigualdade das classes”. Marshall afirma que tão logo se dissociaram, os três elementos se desenvolveram de maneira desigual, em temporalidades distintas. O autor atribui o período de formação de cada um deles a um século diferente. Direitos civis no século 18, os políticos no século 19, e os sociais ao século 20 – com “elasticidade razoável e algum entrelaçamento entre os dois últimos” (MARSHALL, 1967).

Em *Cidadania, classe social e status* – T. H. Marshall centra o foco de sua análise nas conseqüências dos processos de desenvolvimento e mudança social sobre os valores e instituições políticas. A diferenciação estrutural e especialização funcional têm efeitos igualitários e desigualitários, e o conflito é inerente ao processo. Marshall, na elaboração de seu conceito de cidadania, discute a tensão entre participação política e o desenvolvimento de uma sociedade de classes desigualitária, na interação entre igualdade política crescente e desigualdade econômica crescente⁸.

O artigo em que T.H. Marshall delineia sua concepção tripartite de cidadania surgiu de uma conferência proferida em Cambridge, em 1949, dedicada ao economista Alfred Marshall. Na obra “*The future of working classes*” (1873), o autor homenageado defendia que livre mercado, com coerção por parte do Estado e

⁸ O debate entre as teorias rivais da *integração* da sociedade, predominante nos Estados Unidos, e da *coerção* da sociedade, desenvolvida na Grã-Bretanha, é o pano de fundo da reflexão de Marshall. Enquanto a ideia de integração social enfatiza a distribuição de recursos e a uniformização de privilégios sociais e direitos políticos, a ideia de coerção pressupõe estratificação social, conflito de classes e status, e polarização do controle. O debate entre as tendências em oposição reflete uma tensão interna bipolar na sociedade industrial, e a persistente tensão dá à sociedade industrial seu dinamismo.

educação seriam medidas eficazes para ‘transformar operários em cavalheiros’. O papel do Estado deveria ser oferecer educação universal e eliminar o trabalho excessivo e pesado. Segundo T.H. Marshall, o pensamento de Alfred Marshall se afastava de uma avaliação quantitativa dos padrões de vida em termos de bens consumidos e serviços recebidos na direção de uma avaliação qualitativa da vida como um todo (1967:61).

Alfred Marshall aceitava como “certo e adequado” um raio amplo desigualdade quantitativa econômica, mas condenava a diferenciação ou desigualdade qualitativa entre o ‘homem civilizado’ e o que não o é. Tomando como modelo de ‘boa vida’ o modo de vida característico da burguesia, pretendia estender aos operários esse padrão. Partindo de uma perspectiva colonialista comumente aceita à sua época, acreditava que ‘recursos mundiais’ e a produtividade (nacional) seriam suficientes para fornecer as bases materiais necessárias para capacitar cada homem a tornar-se um cavalheiro. Alfred Marshall postulava uma espécie de igualdade humana básica associada ao conceito de participação integral na comunidade – cidadania – que o autor não julgava inconsistente com as desigualdades que diferenciam os vários níveis econômicos na sociedade. “A desigualdade do sistema de classes sociais pode ser aceitável desde que a igualdade de cidadania seja reconhecida”(in MARSHALL, 1967:61).

A cidadania, assim definida, consiste nos direitos legais aos quais todos os ‘homens civilizados’ têm direito, sendo o Estado responsável pela concessão desses direitos.⁹ Partindo dessa premissa de igualdade política identificada com o status de cidadania, T. H. Marshall analisa como a ideia de cidadania foi enriquecida com uma nova substância e investida de um conjunto formidável de direitos. Então questiona: “É ainda verdade que a igualdade básica quando enriquecida em substância e concretizada nos direitos formais da cidadania, é consistente com as desigualdades das classes sociais?”(MARSHALL, 1967:62).

Marshall sugere que no contexto pós-guerra ‘a sociedade’ admite que os

⁹ Alfred Marshall, porém, deplorava qualquer tipo de intervenção estatal, na defesa da liberdade do mercado competitivo, a não ser no caso de direitos incontestáveis como a educação infantil, que requer coerção por parte do Estado. Concebia a cidadania em termos de ‘cavalheirismo’ como um ‘modo de viver que brota dentro de cada indivíduo’ e não algo imposto de fora – referindo-se antes às obrigações, não aos direitos de cidadania..

dois ainda sejam compatíveis, e afirma: “tanto assim que a cidadania em si mesma se tem tornado, sob certos aspectos, no arcabouço da desigualdade social legitimizada”. Marshall, porém, nega que a igualdade básica possa ser criada e preservada sem invadir a liberdade do mercado competitivo, o funcionamento do mercado dentro de certos limites é característica inevitável da cidadania moderna (1967:63). O liberalismo tende a rechaçar conquistas da política social como paternalistas e prematuras, doadas aos estratos sociais ainda não mobilizados em torno de um consciência comum.

Segundo Marshall, porém, através da política social a igualdade política modificou a desigualdade econômica. No setor econômico, o direito civil básico é o *direito de trabalhar*, isto é, de “seguir a ocupação de seu gosto no lugar de escolha” – direito anteriormente negado pela lei e costume, que destinava certas ocupações a certas classes sociais, por regulamentos locais e pelo uso do aprendizado como um instrumento de exclusão em vez de recrutamento (1967:67).

A história dos direitos em seu período de formação é caracterizada pela adição gradativa de novos direitos a um status já existente e que pertencia a todos os membros adultos da comunidade Marshall introduz, nesse ponto, uma ressalva importante, quando se refere à cidadania como status pertencente a todos os membros adultos da comunidade: “ou talvez se devesse dizer a todos os homens, pois o status das mulheres ou, pelo menos das mulheres casadas era, em certos aspectos importantes, peculiar”. (MARSHALL, 1967:68).

A mudança do trabalho servil para o trabalho livre assalariado marcou a transformação da cidadania de uma instituição local em uma nacional. “Esse caráter democrático ou universal do status se originou naturalmente do fato de que era essencialmente o status de liberdade e, na Inglaterra do século 17, todos os homens eram livres” (MARSHALL, 1967:69).

Os direitos políticos diferem no tempo e no caráter. O início dos direitos políticos não consistiu na criação de novos direitos para enriquecer o status já gozado por todos, mas na ‘doação’ de velhos direitos a novos setores da população. Para Marshall, os direitos políticos, no século 18, eram deficientes não em conteúdo, mas na distribuição, quando o direito de voto era monopólio de grupos privilegiados.

Segundo Marshall, se, no século 19, a cidadania na forma de direitos civis era ‘universal’, os direitos políticos não estavam incluídos nos direitos da cidadania, antes constituíam privilégio de uma classe limitada, cujos limites foram ampliados por reformas sucessivas.¹⁰

O autor britânico argumenta, porém, que a cidadania não era vazia de significado político. Não conferia um direito, mas reconhecia uma capacidade. “Nenhum cidadão são e respeitador da lei era impedido, devido ao status pessoal, de votar. Era livre para receber remuneração, adquirir propriedade, ou alugar uma casa para gozar quaisquer direitos políticos que estivessem associados a esses feitos econômicos” (MARSHALL, 1967:70) Foi, segundo o autor inglês, próprio do capitalismo do século 19 tratar os direitos políticos como um produto secundário dos direitos civis. No século 20 essa posição foi abandonada e os direitos políticos foram associados direta e independentemente à cidadania como tal.

1.1.2 A cidadania *contra* os direitos sociais

Ao avaliar o impacto inicial da cidadania sobre as classes sociais e a desigualdade social, entre final do século 19 e o século 20, Marshall aponta seu caráter contraditório, visto que a cidadania consiste no status de igualdade política formal e a classe social, por outro lado, é um sistema de desigualdade. Como a cidadania pode estar baseada em um conjunto de ideais, crenças e valores, é compreensível, para Marshall, que o impacto da cidadania sobre a classe social tomasse a forma de um conflito entre princípios opostos Marshall distingue dois tipos de classe: num a classe se assenta numa hierarquia de status e expressa a diferença entre uma classe e outra em termos de direitos legais e costumes estabelecidos que possuem o caráter coercivo essencial da lei.

¹⁰ A *Lei de 1832* promoveu algumas mudanças significativas para a extensão dos direitos políticos, entre elas a abolição dos distritos desprovidos de recursos, a ampliação do direito de voto aos “arrendatários e locatários de base econômica suficiente”, e o rompimento do monopólio ao reconhecer as reivindicações políticas daqueles que podiam oferecer a ‘evidência de sucesso na luta econômica’ (1967:69). posteriormente, a Lei de 1918 não estabeleceu a igualdade política em termos de direitos de cidadania, foi a adoção do sufrágio universal que transferiu a base dos direitos políticos do substrato econômico para o status pessoal..

Em sua forma extrema, as diferenças entre os níveis sociais não equivalem a diferenças no padrão de vida, porque não há nenhum padrão comum pela qual aquelas possam ser medidas. Nem há direitos compartilhados por todos. O impacto da cidadania sobre tal sistema estava condenado a ser profundamente perturbador e mesmo destrutivo. “Os direitos dos quais o status geral da cidadania estava imbuído foram extraídos do sistema hierárquico de status da classe social, privando-o de sua substância essencial”. Nesse sentido, a igualdade implícita no conceito de cidadania minou a desigualdade do sistema de classe. A classe social do segundo tipo não é tanto uma instituição em seu próprio direito como o produto derivado de outras instituições. “Não se estabelecem nem se definem as diferenças de classe pela leis e costumes da sociedade. elas emergem da combinação de uma variedade de fatores relacionados com as instituições da propriedade e da educação e a estrutura da economia nacional.” (MARSHALL, 1967:76) .

O crescimento da cidadania coincide com o desenvolvimento do capitalismo, “que é o sistema não de igualdade, mas de desigualdade”. Marshall indaga como é possível que esses dois princípios opostos possam crescer e florescer, lado a lado, no mesmo solo? O que fez com que eles se reconciliassem e se tornassem, ao menos por algum tempo, aliados ao invés de antagonistas? Para Marshall, no século 20, a cidadania e o sistema de classe capitalista estão em guerra. A participação nas comunidades locais e associações funcionais foi, segundo a análise histórica de Marshall, a fonte original dos direitos sociais.

A regulamentação salarial reivindicada pelos operários fabris era inicialmente considerada incompatível com a nova concepção de direitos civis na esfera econômica, “com sua ênfase no direito de trabalhar onde e em que fosse do agrado do indivíduo e sob um contrato livremente estipulado”. A regulamentação de salários infringia esse princípio individualista do ‘contrato de trabalho livre’. Marshall mostra como o divórcio entre os direitos sociais e o status de cidadania fazia com que as reivindicações dos pobres fossem tratadas não como parte integrante de seus direitos de cidadão, mas como uma alternativa a eles: como reivindicações que só poderiam ser atendidas somente se deixassem de ser inteiramente cidadãos.

Os indigentes abriam mão, na prática, do direito civil da liberdade pessoal

devido ao internamento na casa de trabalho e eram obrigados por lei a abrir mão de quaisquer direitos políticos que possuísem:

O estigma associado à assistência aos pobres exprimia os sentimentos profundos de um povo que entendia que aqueles que aceitavam a assistência deviam cruzar a estrada que separava a comunidade dos cidadãos da companhia dos indigentes (MARSHALL, 1967:71).

A regulamentação das atividades fabris e criação de leis trabalhistas – *Factory Acts* – proporcionaram melhoria das condições de trabalho e redução da jornada de trabalho, mas o benefício aos empregados não era extensível a todos os homens adultos, por respeito a seu status como cidadão. Nessa perspectiva, a proteção se limitava às mulheres e crianças.

As mulheres deveriam ser protegidas porque não eram cidadãs. Se desejassem gozar da cidadania tinham de desistir da proteção, com base na alegação de que medidas protetivas coercitivas afrontavam o direito civil de efetuar um ‘contrato de trabalho livre’. No fim do século 19 tais argumentos tinham se tornado obsoletos, e o código industrial se tornou um dos pilares do edifício dos direitos sociais. A história do direito à educação guarda semelhanças com a legislação industrial, com diferenças significantes.

A educação está diretamente relacionada com a cidadania por estimular o desenvolvimento de cidadãos em formação. O direito à educação é um direito social de cidadania genuíno “porque o objetivo da educação durante a infância é moldar o adulto em perspectiva (1967:73)”. Nesse ponto, para o autor, não há nenhum conflito com os direitos civis do modo pelo qual são interpretados em uma época de individualismos. “Os direitos civis se destinam a ser utilizados por pessoas inteligentes e de bom senso que aprenderam a ler e escrever”(1967:73). A educação é, assim, um pré-requisito necessário da liberdade civil. “Há, nesse caso, um direito individual combinado a um dever público de exercer esse direito” (1967:74).

De acordo com Marshall, com o passar do século 19, tornou-se cada vez mais notório que a democracia política necessitava de um eleitorado educado e de que a produção científica se ressentia de técnicos e trabalhadores qualificados. O dever de auto-aperfeiçoamento e auto- civilização é, nesse sentido, um dever social e não somente individual porque o bom funcionamento de uma sociedade depende da

educação de seus membros. Dessa maneira, o desenvolvimento da educação primária pública durante o século 19 constituiu o primeiro passo decisivo em prol do estabelecimento dos direitos sociais da cidadania no século 20. (MARSHALL, 1967:74)

Embora no século 19 tenham sido construídas as fundações dos direitos sociais, o princípio dos direitos sociais como uma parte integrante do status de cidadania ou foi expressamente negado ou não admitido definitivamente (MARSHALL, 1967:73) O autor ressalta que não há nenhum princípio universal que determine o que esses direitos e obrigações serão, mas as sociedades nas quais a cidadania é uma instituição em desenvolvimento criam uma imagem de uma cidadania ideal em relação a qual o sucesso pode ser medido e em relação a qual a aspiração pode ser dirigida. Ele assinala a importância desse ideal normativo:

A insistência em seguir o caminho assim determinado equivale a uma insistência por uma medida efetiva de igualdade, um enriquecimento da matéria prima do status e um aumento do número daqueles a quem é conferido o status (MARSHALL, 1967:75) .

A despeito da especificidade do contexto analisado, a formulação de Marshall sobre o desenvolvimento e extensão dos direitos de cidadania – civis, políticos e sociais - configura um modelo de cidadania que permanece válido, mas que tem sido confrontado com reivindicações de direitos que não se encaixam perfeitamente na moldura de igualdade política que abstrai as desigualdades sociais.

Ainda que se articule nas três dimensões, a base sociológica do conceito de cidadania elaborado por Marshall, somente a complementa, ao dar relevância à questão do pertencimento social; mas revela a sensibilidade do autor para as desigualdades sociais estruturais que, como veremos ao longo de todo o trabalho, constituem o limite a ser superado para a cidadania democrática. No entanto, a legitimidade dos direitos sociais tem sido desafiada com o renascimento do liberalismo clássico sob a perspectiva conhecida como Nova Direita (LISTER, 1997: 29).

A tipologia apresentada por Marshall está ancorada nos debates sobre teoria democrática de seu tempo, e no contexto histórico no qual o autor está imerso. Os conceitos, mesmo conservando seus respectivos alicerces, são re-apropriados em

horizontes históricos e culturais específicos. Em função de novas questões colocadas pela democracia contemporânea, além dos direitos elencados por Marshall, alguns autores apontam o surgimento de novas categorias e novos direitos, incluindo os chamados ‘direitos culturais’ (WALZER, 2008: 65-95; MENEZES, 2012).

Parte da literatura sobre cidadania tem enfatizado o aspecto participativo do pertencimento a uma comunidade, ligando os direitos elencados por Marshall com abordagens derivadas da tradição denominada republicanismo cívico. Partindo da tipologia dos direitos distinguidos por Marshall, nossa proposta consiste em reinterpretar as lutas políticas no campo das ideias que conformaram a cidadania moderna, à luz das questões colocadas pelas teorias políticas contemporâneas que orientam os debates atuais sobre a cidadania.

1.2 Rosanvallon e a cidadania universal *à francesa*

Pierre Rosanvallon em *Le sacre de citoyen* (1992), traça a história da ‘sagração do cidadão’. Nos momentos imediatamente posteriores à Revolução, o princípio de igualdade política não está em questão, todos os indivíduos têm o mesmo peso na decisão e legitimação política.

Um homem, uma voz, um voto. A equação simples se nos impõe com a força da evidência. A igualdade diante da urna eleitoral é para nós a condição primeira da democracia, a forma mais elementar de igualdade, a base mais indiscutível do direito.¹¹

O caráter hoje incontestável do sufrágio universal, pedra angular de todo o sistema político, é, porém, segundo o autor, uma unanimidade bastante recente. Durante a primeira metade do século 19, as elites liberais denunciavam o sufrágio universal como uma ameaça de subversão da política pelas ‘paixões do número’.

E se as mulheres só votam há meio século, isso parece uma questão longínqua em nossas mentes, extraordinariamente distante, que nos remete ao que nos parece ser um tipo de era pré-histórica da sociedade moderna, quase incompreensível. (ROSANVALLON, 1992:11)

¹¹ « Un homme, une voix. L'équation simple s'impose à nous avec la force de l'évidence. L'égalité devant l'urne électorale est pour nous la condition première de la démocratie, la forme la plus élémentaire de l'égalité, la base la plus indiscutable du droit ». (ROSANVALLON, 1992: 11)

As interrogações sobre a oportunidade política e a validade filosófica da extensão a todos os indivíduos do direito de sufrágio estiveram, durante longos decênios, no centro da vida intelectual e dos debates políticos (1992:12). O sufrágio universal é a grande questão do século 19, “é em torno dela que se polarizaram os fantasmas sociais, as perplexidades intelectuais e os sonhos políticos”, ela amarrou todas as interrogações sobre o sentido e as formas da democracia moderna: a respeito dos direitos civis e direitos políticos, da legitimidade e do poder, da liberdade e da participação, da igualdade e da capacidade.

Se a democracia é ao mesmo tempo um *regime* (poder do povo) e uma *religião* (a celebração de uma mítica sociedade dos iguais), ela encontra na ideia de sufrágio universal sua dupla matriz, o lugar de expressão de sua ambivalência, o ponto de tensão de sua significação. (ROSANVALLON, 1992:13)

Rosanvallon destaca a *formidável ruptura intelectual* que a ideia de igualdade política introduziu nas representações sociais dos séculos 18 e 19. A igualdade política instaura um tipo de relação inédita entre os homens, distante, segundo ele, das interpretações liberais e cristãs. a ideia de igualdade política “opera uma revolução no interior mesmo da nova ordem liberal que se afirma a partir do século 17.” (ROSANVALLON, 1992:14)

O direito de voto não é, para ele, somente uma liberdade formal. A igualdade política ‘marca a entrada no mundo dos indivíduos’, afirma um tipo de ‘equivalência de qualidades’, em ruptura com ‘visões tradicionais do corpo político’. A igualdade política só pode ser formulada no quadro de uma visão atomística e abstrata da formação dos vínculos sociais. Para Rosanvallon, a igualdade não pode ser pensada a não ser na perspectiva de um individualismo radical, contrariamente a outras formas de igualdade, que podem perfeitamente se acomodar a uma organização hierárquica ou diferenciada do social.

A igualdade política definida nesses termos aproxima e anula “aquilo que há de mais naturalmente diferente entre os homens: o saber e o poder” (1992:15). Para Rosanvallon, é a forma ‘mais artificial e mais exemplar’ de igualdade. Nem as categorias da justiça distributiva, nem as da justiça comutativa conseguem apreendê-la, o sufrágio universal é um tipo de sacramento de igualdade entre os homens.

Rosanvallon retém de Claude Lefort a convicção de que a teoria marxista herdada não fornecia as ferramentas necessárias para o tipo de crítica à hierarquia e defesa do pluralismo e experimentação que políticas esquerdistas parecem demandar desde 1968. Por meio de sua narrativa da modernidade, gerada pela reflexão sobre as origens profundas do totalitarismo, Lefort sugere que o totalitarismo emerge da extirpação do político como tal. Em sua tese (LEFORT,1972), supervisionada por Raymond Aron, Lefort adota a visão de Maquiavel a respeito da inevitabilidade do conflito, para criticar a tradição marxista em sua esperança, em nome da unidade pós-política, de transcender a divisão. Rosanvallon segue Lefort na tentativa de considerar a questão da emancipação política a partir do ponto de vista das teorias ‘realistas’ da dominação (Maquiavel, La Boétie, Pareto), em vez de considerá-la pelo prisma da teoria marxista, em que dominação é sobretudo dominação econômica, da qual a dominação política é simplesmente uma derivação (JAINCHILL e MOYN, 2004:115). Rosanvallon, seguindo a crítica de Lefort ao ponto-cego da visão marxista, argumenta que a ideia de autogestão, cujo exame marcou o início de sua carreira acadêmica, demanda a “reabilitação do político”, e portanto a rejeição das cegueiras da utopia e da tecnocracia, que pretendem ambas transcender o político/a política.

O desejo de reabilitar o político tem sido um tema central ao longo de sua carreira, retomando a ideia de autogestão concebida como uma nova forma de liberalismo político, segundo ele inteiramente separada do liberalismo econômico. Para Rosanvallon, o liberalismo político corretamente impôs limites ao Estado e respondeu à necessidade de flexibilidade pluralista, sem nunca resolver o problema de adaptação às mudanças tecnológicas e industriais, e assim permaneceu congelado no século 18, sendo incapaz de ultrapassar os limites da questão das liberdades públicas e individuais. Então ele atribui a si mesmo a tarefa de descobrir formas políticas bem adaptadas a uma sociedade complexa e desenvolvida.

Assim, a teoria da autogestão recuperaria elementos do liberalismo político de sua implicação inicial com a defesa da propriedade individual e “atualizaria Locke”. Mas também corrigiria o liberalismo político assegurando que o liberalismo não se restrinja à função negativa de impedir a intervenção predatória do Estado na sociedade, sem também propiciar meios mais positivos de criar uma sociedade civil vibrante e pluralista. Segundo o autor, enquanto a ideia de autogestão herda do marxismo a crítica da sociedade burguesa e do liberalismo o princípio de

reduzir o poder do Estado e tornar a sociedade civil soberana, ela vai além de ambos (ROSANVALLON, 19976:41-8).

Jainchill e Moyn (2004:116) argumentam que é decisivo para a compreensão da história da democracia de Rosanvallon constatar que ele começa sua carreira intelectual com o impulso de desenvolver um novo tipo de liberalismo, um liberalismo democrático. Lefort e Rosanvallon se denominam como esquerda independente, para definir uma visão nova e pós-comunista de política radical. Rosanvallon adota uma *visão patológica de democracia*, presente na obra de Furet, como premissa para a tese de que o objetivo da política moderna precisa ser um ordenamento liberal da sociedade que castiga necessariamente os fundamentos democráticos da legitimidade moderna à luz do apoio àqueles fundamentos facilmente promove o totalitarismo e formas terroristas de controle. (JAINCHILL e MOYN, 2004:117).

Rosanvallon compartilha com os outros intelectuais que Furet reuniu ao seu redor - associados com o *New French Thought* e o neoliberalismo francês - o intuito de refletir sobre o problema do totalitarismo e o problema do político em geral. Em seus trabalhos iniciais, Rosanvallon seguiu a crença geral de Furet na onipresença da ameaça totalitária. Mas em nome de sua própria aspiração democrática original, o autor procurava evitar a redução da democracia ao terror e encontrar uma nova maneira de pensar sobre a institucionalização.

À consensual rejeição do totalitarismo no pensamento francês de então, Rosanvallon acrescenta outra missão: “um trabalho imenso precisa ser feito agora na definição de alternativas positivas para manter nossa ambição de transformar a sociedade” (1979:5). Pierre Rosanvallon então estende a crítica do totalitarismo ao espectro totalitário presente na história do próprio liberalismo. Em *Le capitalisme utopique*, o autor tenta mostrar o desejo proto-totalitário por homogeneidade monística e transparência harmoniosa que ele percebia latente nas visões do mercado no século 18. “A utopia liberal econômica do século 18 e a utopia socialista política do século 19 parecem ser (turn out to be) duas faces iguais e opostas da mesma representação da sociedade” (1979:5-6).

Em vez de rejeitar a crítica do totalitarismo Rosanvallon procura estendê-la e enraizá-la profundamente nas origens do próprio liberalismo (e não apenas na

democracia). “Todos os fundamentos intelectuais do liberalismo utópico abrem caminhos (paths) muito mais brutais. A recusa do político, a utopia de uma sociedade transparente, a crítica de estruturas sociais intermediárias autônomas: tudo está no lugar para ... uma sociedade totalitária” (1979:160). Como resultado, Rosanvallon afirma que “é talvez a modernidade mesma que agora seja necessário interrogar e botar atrás das grades.” (1979:229). Razão e vontade, racionalismo e voluntarismo, harmonia econômica e unidade política: cada par emerge na visão de Rosavallon, como a dupla face da mesma patologia. (JAINCHILL e MOIN, 2004:120)

Nessa leitura do liberalismo utópico, o autor se apóia na reinterpretação do antropólogo francês Louis Dumont sobre as origens históricas e o caráter distintivo da modernidade. Em seus estudos sobre a sociedade indiana, seu sistema de castas, o colonialismo e a formação da Índia moderna, Dumont oferece um nítido (strict and stark) contraste entre sociedades holista e individualista, ressaltando a contingência e a raridade da última contra a prevalência da primeira na história humana, e marca a passagem da hierarquia para a igualdade – do holismo ao individualismo – como o ponto de mutação/virada na história ocidental (e humana). para Dumont, foi o cristianismo que tornou essa transição possível, pois foi a única tradição cultural humana que inventou o individualismo. O anti-totalitarismo de Rosanvallon também encontrou em Dumont a explicação de que os regimes políticos totalitários do século 20 foram tentativas fúteis, mas violentas, de retorno à totalidade holística, rebeliões contra (mas dentro) do universo individualista moderno.

Em *Le capitalisme utopique* Rosanvallon tenta tirar legitimidade do liberalismo nos mesmo termos em que invalida a democracia voluntarista. Mas ao estender o veredicto negativo ao liberalismo racional, para Jainchill e Moyn, ele permanece negativista e vitou uma cura potencial para a modernidade endossada por Furet – liberalismo – apenas piorando a doença original. (JAINCHILL e MOYN, 2004:124). Na conclusão de *Le capitalisme utopique*, Rosanvallon rejeita a ilusão de que o governo da lei e os direitos do homem possam promover um conteúdo suficiente para o liberalismo e fala de “uma teoria política simultaneamente realista e revolucionária”, como um “projeto crítico para o futuro da democracia” (ROSANVALLON, 1979:230)

Rosanvallon, bem como outros intelectuais neoliberais, retoma os temas dos debates dos anos 1970: o fim do totalitarismo, a renovação da democracia, a ultrapassagem da alternativa entre estatismo e privatismo. Para Jainchill e Moyn

(2004:125), Rosanvallon colocou mas não resolveu a questão fundamental de como imaginar a sociedade moderna comprometida com a liberdade e igualdade que poderia evitar a tentação totalitária de unidade que Rosanvallon viu nas origens de ambos, liberalismo e democracia. E se dedicou então à ousada porém difícil empreitada de buscar no passado fontes de solidariedade política compatíveis com a necessidade de pluralismo social.

Sua primeira trilogia da história da democracia na França deixa clara sua devoção à democracia liberal como o *telos* da política moderna, enquanto também ilumina as patologias das quais tanto o liberalismo quanto a democracia são, em sua visão, dotados. A revisão da história da democracia francesa se organiza em torno da tensão conceitual entre liberalismo e democracia. Ele divide sua obra a partir do que chama de a “tripla experiência” da democracia na França, ressaltando a especificidade do caso francês: a experiência do individualismo e igualdade política; o empoderamento do coletivo; e a reconciliação entre a soberania popular e o governo representativo.

Ele propõe escavar as origens e tensões do sufrágio universal, da representação democrática, e da soberania popular, desde a revolução. Sua revisão da história da democracia francesa se organiza em torno da tensão conceitual entre liberalismo e democracia. Ele divide sua obra a partir do que chama de a “tripla experiência” da democracia na França, ressaltando a especificidade do caso francês: a experiência do individualismo e igualdade política em *Le sacre du citoyen* (1992); o empoderamento do coletivo em *Le peuple introuvable* (1998); e a reconciliação entre a soberania popular e o governo representativo em *La démocratie inachevée* (2000).

A convicção de Rosanvallon, inspirada em Loius Dumont, de que o advento do indivíduo é a característica singular mais distintiva da modernidade, leva o autor a narrar a experiência francesa de individualismo e igualdade política no primeiro volume de sua trilogia, que trataremos mais detidamente: *Le sacre de citoyen* (1992). Nessa obra ele retrata a emergência do sufrágio universal na França, na história de uma dupla transição: de simples consentimento ao auto-governo, por um lado; e do povo figurado como um corpo ao indivíduo autônomo, do outro.

Pierre Rosanvallon curiosamente pertence ao movimento denominado segunda esquerda, e também se assume como representante do ‘neoliberalismo

francês'. Inspirado na proposta de seu mestre François Furet, que revisou a história da revolução francesa no intuito de demonstrar o caráter totalitário da democracia, como se a democracia tendesse fatalmente ao terror. Rosanvallon pretende ampliar essa ideia de Furet para o liberalismo. O autor escreveu duas trilogias, uma faz uma recuperação da história do sufrágio e da democracia representativa na França, por meio da análise dos debates que se deram durante o período pós-revolucionário. A segunda trilogia trata das transformações da democracia no século 21, elabora uma crítica à política eleitoral, a partir do diagnóstico de mal estar na democracia eleitoral e crise de representação política, o autor analisa formas alternativas de ação contra-democrática e formas emergentes de legitimidade democrática, que desemboca na ideia da sociedade dos iguais. As duas trilogias compõem juntas sua visão sobre a configuração histórica das relações entre democracia e liberalismo, e apresentam uma continuidade na obra de Rosanvallon.

A despeito de seu impulso democrático inicial, e de sua alegada posição à esquerda da chamada “nova teoria francesa”¹², a obra de Rosanvallon também cumpre um papel legitimador do liberalismo, frente às aspirações emancipatórias presentes no ideal democrático. Ao desqualificar a representação política eleitoral, ele se posiciona ao lado da perspectiva contemporânea de criminalização da política eleitoral, único espaço de abertura do sistema político, que se submete periodicamente à autorização popular.

O sufrágio censitário e todas as tentativas de diminuir a participação popular nas decisões políticas, comprovam o propósito elitista de transformar o direito de sufrágio em um meio de os ricos comprarem poder político. A desqualificação da política eleitoral, no entanto, deslegitima a única instância em que o povo tem alguma possibilidade de intervir no sistema político e, nesse sentido, também possui um caráter despolutizador, ao eliminar a política em benefício da economia, ou seja, se os cidadãos não se sentem representados pelos políticos eleitos, deixemos aos detentores de poder (econômico) não eleitos a condução das questões públicas.

¹² Tal como apresentou-se ao ambiente acadêmico estadunidense “*new french theory*”, com o intuito de distinguir-se da constelação “*french theory*”, título que abrigava no imaginário anglófono americano, autores como Foucault, Deleuze, Derrida, Lévi-Strauss, Sartre, Bourdieu, entre outros.

A sua segunda trilogia parte das premissas da patologia democrática e da opacidade da representação política, e opera com três categorias que se articulam na sua análise das feições assumidas pela democracia contemporânea. São elas: imparcialidade, reflexividade e proximidade. Essas categorias se articulam na definição de igualdade política em Rosanvallon, e caracterizam aquilo que o autor denomina por ‘sociedade dos iguais’. Em *La contre-démocratie*, Rosanvallon designa o conjunto de instrumentos de vigilância e avaliação dos governos que concorrem ao exercício da cidadania. Esses instrumentos que exercem um contra-poder para limitar o “absolutismo dos governantes” que foram legitimados pela sagração das eleições. Tais instrumentos porém também podem concorrer para o enfraquecimento da democracia, e revelar a distância que separa governantes de governados. Face a uma sociedade mobilizada mas dividida, os governos veem sua capacidade de agir ser fortemente limitada. Enquanto que se abre caminho aos excessos populistas, fundados sobre a promessa de uma política que respondesse às aspirações de um povo ficcionalmente reunificado.

Para Rosanvallon, não se trata de opor a essa crise da democracia representativa uma democracia participativa, que seria esperado que exprimisse a verdadeira vontade do povo. Mas sim se encontrar o caminho de uma nova relação positiva com a política fundado sobre a adesão a um projeto que recupere o sentido de viver juntos. Em *La légitimité démocratique*, o autor afirma: “O povo é a fonte de todo poder democrático”. Mas a eleição não garante que um governo esteja a serviço do interesse geral, nem que ele subsista. É porque um poder não é doravante considerado como plenamente democrático se não for submetido ao controle de testes e validação ambos concorrentes e complementares da expressão eleitoral majoritária. Ele deve respeitar uma tripla exigência de distanciamento de posições partidárias e interesses particulares (legitimidade de imparcialidade), consideração das expressões plurais do bem comum (legitimidade de reflexividade), e de reconhecimento de todas as singularidades (legitimidade de proximidade). Daí o autor aponta como resultados desta “revolução da legitimidade” o desenvolvimento de instituições como as ‘autoridades independentes’ e as ‘cortes constitucionais’, bem como a emergência de um governo sempre atento aos indivíduos e às situações particulares.

No último volume da segunda trilogia, o autor define os princípios que fundamentam a sociedade dos iguais: singularidade, reciprocidade e comunalidade, como condições de uma solidariedade mais ativa. Em sua filosofia da igualdade,

como uma relação social que permitir além das teorias da justiça próprias à reflexão contemporânea. O autor parte do diagnóstico do crescimento exponencial da desigualdade, que ele chama de “uma verdadeira contra-revolução”:

Os fatores econômicos e sociais que engendraram essa situação são bem conhecidos. Mas a parte da ideia de igualdade também desempenhou um papel maior ao conduzir à deslegitimação do imposto e as ações de redistribuição, ao produzir ao mesmo tempo uma forma de resignação e de impotência face as desigualdades.

Não há nada de mais urgente, portanto, segundo o autor, do que refundar a ideia de igualdade para sair dos impasses do tempo presente. Rosanvallon explica que Rawls e Habermas fizeram muito para renovar o pensamento político, mas lamenta que suas abordagens à teoria política tenham um caráter muito normativo, ignorando a complexidade da experiência democrática atual e de sua evolução não-linear ao longo do tempo. Um problema proeminente é o salto entre a legitimação procedimental, conferida por eleições, e ‘confiança política substantiva’, crescentemente retirada dos governantes, de todo modo corretamente votados e investidos dos cargos.

A democracia contemporânea, entendida nesses termos, é um ‘caso mais rico’ do que os modelos exíguos propostos por Schumpeter e seus seguidores, como veremos no próximo capítulo, que a concebem como apenas um método de seleção de governantes, de mera escolha entre elites concorrentes pelo poder. Sua ideia pretende ser concebida não no espírito do minimalismo, mas de um “realismo positivamente preocupado”, que naturalmente permaneceria imperfeito, e seria responsável por uma perversão em particular – a patologia do populismo, em que algumas formas de contra-democracia ameaçam engolir a própria democracia. (ver: ROSANVALLON, 2006: 269-78)

Mas se esse perigo demanda vigilância, o balanço dos recentes desenvolvimentos é de longe menos negativo do que as convencionais expressões de desilusão com os destinos do governo representativo. O verdadeiro “fenômeno memorável” do período não foi, para Rosanvallon, nem um declínio no engajamento político, nem uma elevação da onda dos mercados desregulados, mas o crescimento da sociedade civil auto-organizada, expandindo uma ‘democracia indireta’ em torno e além dos sistemas eleitorais. Esse ganho trouxe consigo uma perda de saliência da esfera política, concebida de forma restrita. (ROSANVALLON, 2000:393).

A ‘história filosófica do político’ proposta pelo autor tem o intuito de unir conhecimento e ação, buscando superar esse impasse ao formular uma teoria da

democracia não mais divorciada da ação para trazê-la à vida. (ROSANVALLON, 2006:322).

Perry Anderson, na obra “*The New Old World*” (2009), afirma que apesar de a abordagem de Rosanvallon à democracia, passada e presente, ser empiricamente muito mais rica do que teorizações de uma posição original ou razão comunicativa, essa vantagem é mais limitada do que parece, e tem seu preço. Anderson afirma que na ‘história filosófica do político’ de Rosanvallon há mais filosofia do que história (ANDERSON, 2009:205), ele compara-o às visões do passado na obra de Foucault, que consistem antes em parábolas para instrução presente, do que verdadeiros estudos historiográficos, reunindo evidências que corroborem filosofemas concebidos independente delas.

Mais claramente do que nos casos de Rawls e Habermas, como veremos adiante, essa é uma proposta apologética. Enquanto ambos esboçam uma ordem normativa inscrita nas instituições e entendimentos existentes nas sociedades ocidentais, ainda que na prática sejam frequentemente distorcidas por ambos autores, Rosanvallon se move na direção oposta, buscando mostrar, na segunda parte da sua obra, que consiste numa incompreensão da nossa democracia existente supor que ela falha em realizar os valores da soberania popular, aos quais ela preenche de maneiras mais sutis e mais ricas do que usualmente imaginado.

Para Anderson, a função do argumento de Rosanvallon é a de uma compensação ideológica, em vez de lamentar a queda do sistema eleitoral como veículo da vontade popular, nós deveríamos celebrar a emergência de formas não eleitorais de *accountability* e do bem comum.

A enorme gama de substitutos arregimentados para este fim beira às vezes o cômico: não apenas cortes constitucionais, procissões de rua ou comissões de auditoria, como também bancos centrais, agências de classificação de risco e ‘conversações políticas’, das quais nós somos solenemente informados que há 15 milhões por dia na grã-bretanha.¹³ (ANDERSON, 2009: 207)

Todos esses substitutos à política eleitoral são, para Rosanvallon, medidores de saúde democrática. Anderson enfatiza que o objetivo do exercício é claro, como Rosanvallon o coloca: ‘uma certa dessacralização da vida eleitoral’ e a ‘multiplicação de autoridades funcionais’ são essenciais pra aquela soberania

¹³ Cf. ROSANVALLON, 2008: 327.

complexa em que, pela primeira vez, a ‘democracia pode ser total e completamente liberal’”. (ROSANVALLON, 2000: 407-8).

Na situação atual de questionamento dos efeitos antidemocráticos do ideário neo-liberal, Rosanvallon assume a tarefa não tanto de ataque ao velho, mas de embelezamento do novo, por meio de uma interpretação construtiva das mudanças que sobrevieram, como um trabalho em andamento na direção de um futuro ainda mais (total e completamente) liberal. “O resultado é um incapacitante quociente de eufemismo”, conferindo às suas respostas um “penetrante ar de brandura que inevitavelmente limitou seu apelo”. A dimensão social desse liberalismo – o sentido no qual Rosanvallon reivindica sua posição à esquerda nos compromissos republicanos – não compensa essa desvantagem (ANDERSON, 2009).

1.3. Domenico Losurdo e a *luta* pelos direitos políticos

Da democracia como hoje a entendemos, faz parte em qualquer caso o sufrágio universal, cujo advento foi por muito tempo impossibilitado pelas cláusulas de exclusão estabelecidas pela tradição liberal em detrimento dos povos coloniais e de origem colonial, das mulheres e dos não-proprietários. E estas cláusulas foram por muito tempo justificadas, assimilando os excluídos a “bestas de carga”, a “instrumentos de trabalho”, a “máquinas bípedes” ou, na melhor das hipóteses, a “crianças”. O mito hoje dominante também quer fazer crer que democracia e livre mercado capitalista se identificam.

Losurdo ressalta que o mercado do Ocidente liberal comportou, durante séculos, a presença da escravidão-mercadoria: os antepassados dos atuais cidadãos negros foram, no passado, mercadorias a ser vendidas e compradas, e não consumidores autônomos.”, e ele enfatiza que é justamente a história dos países em que a tradição liberal está mais profundamente enraizada se mostra inextricavelmente entrelaçada com a história do instituto da escravidão.:

Um dos primeiros atos de política internacional da Inglaterra liberal, nascida da Gloriosa Revolução de 1688-1689, foi arrancar da Espanha, com a paz de Utrecht, o Asiento, o monopólio do tráfico negreiro. Do mesmo modo, dever-se-ia saber que só em 1865 foi abolida nos Estados Unidos a escravidão dos negros, os quais, por outro lado, mesmo depois

de tal data, continuaram por muito tempo a ser submetidos a formas de servidão ou semi-servidão.(LOSURDO, 2004:9).

Losurdo, na contra-mão de Rosanvallon, propõe fazer a reconstrução histórica da *luta* pela conquista dos direitos civis, políticos, econômicos e sociais, ou seja, a reconstrução histórica “da luta travada pelos escravos reduzidos a “bestas de carga”, pelos “instrumentos de trabalho”, pelas “máquinas bípedes” ou pelas “crianças” para serem reconhecidos em sua plena dignidade humana, que devia ser subtraída às oscilações do mercado junto com o direito à vida, ao trabalho, à saúde, à instrução.

Trata-se de uma história não só longa, atormentada e marcada por revoluções, mas também de uma história que procede de modo tortuoso e em ziguezague, no sentido de que, às vezes, a vitórias exaltantes se seguem derrotas desastrosas: à experiência exaltante da emancipação, ou seja, da conquista de direitos anteriormente não desfrutados, bem pode se seguir a amargura da des-emancipação, ou seja, da perda dos direitos arduamente conquistados. Superadas na sua forma tradicional, as cláusulas de exclusão e as discriminações tendem a se apresentar sob forma nova. (LOSURDO, 2004:10)

O sufrágio universal (masculino) na França foi primeiro conquistado e depois perdido, sendo reintroduzido por Luís Napoleão, mas no âmbito de um regime em que o momento “democrático” se limitava à aclamação plebiscitária de um líder carismático e incontestado, que, desvencilhado de partidos, sindicatos e qualquer outro obstáculo, fala diretamente ao povo e pretende ser seu intérprete exclusivo. E o que o autor denomina *bonapartismo*, fenômeno que tem uma longa história atrás de si e que, sob novas formas, continua a agir no presente¹⁴. (LOSURDO, 2004:9)

¹⁴ O autor cita os casos da Inglaterra de 1924, quando os conservadores, em minoria no país, conquistaram, graças ao sistema uninominal, uma maioria não só absoluta mas até esmagadora na Câmara dos Comuns; e das eleições estadunidenses de 2000, quando o derrotado Al Gore conseguiu mais votos do que o vencedor George W. Bush. O autor chama a atenção para um fenômeno inquietante no caso estadunidense: o triunfo do *monopartidarismo competitivo*. “Por um lado, no plano jurídico, toda uma série de normas e de casuísmos dificulta a apresentação de candidaturas fora dos dois partidos oficiais; por outro, as grandes empresas de televisão são livres para convidar aos debates por elas organizados os candidatos considerados merecedores de atenção e para excluir os candidatos de risco para o sistema e a ideologia dominantes. E assim a competição eleitoral se reduz a um duelo televisivo e midiático entre os dois contendentes.” (LOSURDO, 2004:11). No contexto brasileiro, vale ressaltar a partidização das grandes empresas de mídia impressa e audiovisual, claramente alinhadas aos interesses econômicos e políticos de oposição ao programa vencedor nas últimas quatro eleições presidenciais. (ALDÉ, MENDES e FIGUEIREDO, 2006; FERES JÚNIOR, 2014).

Segundo Losurdo, nos países de tradição liberal mais consolidada, afirmou-se um tipo de mecanismo eleitoral que, além de reduzir a competição à disputa entre dois líderes mais ou menos carismáticos e de marginalizar os partidos organizados com base num programa – em primeiro lugar, os partidos ligados às classes subalternas, não hesita em cancelar o próprio princípio da soberania popular.

Assim como Rosanvallon, Losurdo acredita que para compreender a gênese e os problemas da democracia moderna, convém remontar à Revolução Francesa. “Com efeito, é no curso do processo de radicalização de tal revolução que emerge a reivindicação do sufrágio mais ou menos universal (limitado à população masculina) e direto.”¹⁵

Às transformações democráticas do sistema eleitoral correspondem, no período de radicalização jacobina da revolução, intervenções decisivas do Estado no campo econômico: começa a ser reivindicada uma política econômica que hoje definiríamos como redistribuidora de renda, através, por exemplo, do imposto progressivo.” É significativo que Robespierre condene como contraditória em relação à Declaração dos Direitos do Homem a restrição censitária dos direitos políticos, teorize ao mesmo tempo o direito à vida como o primeiro entre os ‘direitos imprescritíveis do homem’.

Depois do Termidor, a burguesia liberal termina por se ver diante de um dilema: por uma lado, adere ao regime representativo em função absolutista e anti-feudal; por outro, deve impedir que a representação política confira uma excessiva influência às massas populares.

Daí, portanto, o retorno a uma política de rígida restrição censitária dos direitos políticos: a crítica à política social dos jacobinos tem lugar *pari passu* com a crítica ao sistema eleitoral democrático. Particularmente visado é o imposto progressivo, denunciado como sinônimo de ‘lei

¹⁵ “Depois da jornada de 10 de agosto de 1792, que marca o ato de nascimento da Comuna revolucionária de Paris, junto com a distinção entre cidadãos ativos e passivos também é posta em discussão a instituição dos ‘corpos eleitorais’ e do sufrágio em dois graus, o qual, ainda que como medida provisória, fora mantido em vigor pela Assembleia Legislativa” (LOSURDO, 2004:15). Se as eleições ainda são caracterizadas pelo sistema eleitoral de duplo-grau e pela exclusão dos dependentes, o sufrágio universal (masculino) e direto é sancionado pela Constituição de 24 junho de 1793. “Por certo, as condições concretas em que se desenvolvem as eleições para a Convenção, enquanto já se antevê a sombra do Terror, não garantem nem o segredo, nem a plena liberdade do voto e os desdobramentos dramáticos da situação interna e internacional impedem que a Constituição aprovada entre em vigor; e, no entanto, essa primeira contestação radical que atinge a discriminação censitária permanece como um fato de grande relevância histórica.”(LOSURDO, 2004:16)

agrária' e, portanto, de atentado ao direito de propriedade (LOSURDO, 2004:16).

A ideia de excluir os não-proprietários dos direitos políticos é compartilhada por vários autores nesse debate, entre eles Benjamin Constant e Alexis de Tocqueville. Para Constant, as medidas que comportam isenção tributária ou um tratamento fiscal favorável para os pobres não só “penalizam injustamente ‘a riqueza’, mas terminam por tratar ‘a pobreza como privilégio’ e por instituir ‘no país uma casta privilegiada’, da qual, no entanto, surpreendentemente, fazem parte não os nobres ou os ricos, mas os miseráveis”(GUILLEMIN, 1958:76 in LOSURDO, 2004). Para a tradição liberal, segundo Losurdo (2004:17), trata-se, exatamente, de neutralizar politicamente essas massas em condições de indigência ou literalmente famintas:

Qual é o meio mais adequado para conseguir tal objetivo? A burguesia pós-termidoriana reintroduz tanto a restrição censitária dos direitos políticos (...) quanto o sufrágio em dois graus, como instrumento adicional para filtrar socialmente os organismos representativos e protegê-los contra qualquer contaminação plebeia e popular. (LEFEBVRE, 1984:34 in LOSURDO, 2004)

Losurdo ressalta que, do ponto de vista de Constant, essa última cláusula do sistema eleitoral torna difícil, se não impossível, a identificação da massa do povo com seus representantes, reduzindo, em vez de ampliar, a margem de consenso e trazendo o risco de criar o vazio em torno do governo e dos organismos legislativos. (CONSTANT, 1970:86 in LOSURDO, 2004:17) Para Losurdo, é por isso que a restrição censitária se impõe numa medida ainda mais drástica do que no passado. Para que os miseráveis não se transformem numa “casta privilegiada”- ou seja, se aproveitem do poder político ou da influência exercida sobre ele para impor uma redistribuição de renda e melhorar de algum modo sua condição material - , o exercício dos direitos políticos deve constituir privilégio exclusivo das classes ricas; caso contrário, expõe-se a ordem social existente a riscos intoleráveis.(LOSURDO, 2004:17).

Losurdo considera equivocada a apresentação de Tocqueville como teórico da democracia, quando ao contrário, deveria ser incluído claramente entre seus críticos, pelo menos se se considera parte integrante da democracia o sufrágio universal e direto:

O autor de *Democracia na América* partiu das mesmas preocupações sociais que observamos na tradição liberal anterior a ele: é nitidamente

contrário a uma intervenção do poder político no campo econômico, a qualquer hipótese de redistribuição de renda e, conseqüentemente, a um sistema eleitoral capaz de favorecer tais desastrosas eventualidades. (LOSURDO, 2004:17)

Losurdo refere-se ao célebre discurso de Tocqueville na Assembleia Constituinte, em 12 de setembro de 1848, em que ele se posiciona contra a reivindicação do ‘direito ao trabalho’:

O liberalismo econômico de Tocqueville vai até o ponto de debitar às ‘doutrinas socialistas’ a regulamentação legislativa e conseqüente redução do horário de trabalho (*le travail de douze heures*), a qual se torna assim objeto de uma condenação inapelável¹⁶. E, igualmente, é liquidada como expressão de socialismo e despotismo qualquer medida legislativa voltada para atenuar a miséria das ‘classes inferiores’, mediante o controle do ‘nível dos aluguéis’¹⁷ até uma redistribuição de renda bastante limitada deve ser considerada como um ataque inadmissível à liberdade e à propriedade; destituídos de legitimidade é um regime político que mesmo ‘ao assegurar aos ricos o gozo de seus bens, proteja ao mesmo tempo os pobres do excesso de sua miséria, exigindo dos primeiros uma parcela do supérfluo para conceder o necessário aos segundos’¹⁸ (LOSURDO, 2004:18).

Se para Constant era preferível neutralizar politicamente as massa populares mediante a restrição censitária dos direitos políticos, Tocqueville preferia fazê-lo mediante o recurso a um sistema eleitoral de vários graus, tomando o sistema do país por ele visitado e adotado como modelo. A despeito da amplitude do sufrágio, Tocqueville atribui a estabilidade política e social dos Estados Unidos ao amplo espaço conferido ao sistema eleitoral de segundo grau, o qual, sem necessidade de recorrer a discriminações patentes e muitas vezes percebidas como odiosas, consegue, apesar disso, e de modo ainda mais eficaz, proteger os organismos representativos da influência, ou da excessiva influência, das massas populares. O senado, eleito em dois graus, é, para ele, o recinto onde se encontram os homens ilustres da América, a elite da nação. Em contraste evidente com a Câmara do Representantes, eleita por voto direto. Tanto para Constant quanto para Tocqueville, o sufrágio universal direto é considerado funesto e incompatível com a liberdade política e social:

Ambos recusam a ideia de uma representação política autônoma dos ‘elementos vulgares’ ou dos ‘homens pertencentes às classes inferiores’

¹⁶ TOCQUEVILLE (1951, vol.8, p.38).

¹⁷ TOCQUEVILLE (1951, vol.15, II, p.182).

¹⁸ TOCQUEVILLE (1951, v.16, p.126).

que, desgrazadamente fazem sentir sua presença na Câmara dos Representantes em Washington, num plenário cujo acesso não é nem barrado nem pela discriminação de senso cara a Constant nem pelo sistema eleitoral de segundo grau caro a Tocqueville. (LOSURDO, 2004:20)

Tocqueville chega a afirmar que vê na eleição em dois graus “o único meio para pôr uso da liberdade política ao alcance de todas as classes do povo.” (TOCQUEVILLE, 1968:240 in LOSURDO, 2004:19). Vale lembrar que se trata, nesse contexto, da noção de liberdade política dos modernos, uma concepção negativa de liberdade, calcada na ideia de libertação da ocupação com questões públicas, que, nesse caso, também assume os sentidos associados à ideia de liberdade de pensamento desinteressado, próxima do registro habermasiano do ‘debate livre entre iguais’. O sistema eleitoral de segundo grau é chamado por Tocqueville a desempenhar a mesma função de neutralização política das classes populares e de depuração social dos organismos representativos que Constant atribui ao monopólio dos direitos políticos por parte dos proprietários.¹⁹

Losurdo demonstra que apesar da alegada ausência de discriminação censitária de direitos políticos no contexto norte-americano, opinião compartilhada por Tocqueville e por Marx – que observa, em , a “eligibilidade passiva”, como algo já sancionado nos Estados Unidos²⁰. Embora Marx ressalve que a propriedade privada teria sido suprimida *politicamente* – sem alterar o fato de que, justamente no momento em que é declarada destituída de relevância política, como um fato atinente exclusivamente à esfera privada, a riqueza pode exercer, sem perturbações, sua influência e seu domínio, tanto ele quanto Tocqueville se equivocam, para Losurdo, ao interpretar de tal modo os Estados Unidos, generalizando e absolutizando uma tendência realmente em curso, desprezando os episódios de resistência, e o fato de que, longe de ter desaparecido, a discriminação censitária se expressa através da

¹⁹ Losurdo pondera que , nos escritos políticos do período seja possível encontrar uma declaração que julga oportuno estender gradualmente o círculo dos direitos políticos, ultrapassando os limites da classe média, de modo a tornar a vida pública mais variada e mais fecunda e a atrair o interesse das classes inferiores, de maneira regular e pacífica, para as questões políticas”(TOCQUEVILLE, 1951, vol.3, II, p.737). Mas essa extensão do direito de voto deve alcançar apenas indivíduos ou uma camada bastante restrita dos excluídos (LOSURDO, 2004:21).

²⁰ Em *A questão judaica*, a América aparece como “o país da emancipação política realizada”, e em *A ideologia alemã*, como “o exemplo mais perfeito de Estado moderno”, o qual assegura o domínio da burguesia sem excluir *a priori* nenhuma classe social do gozo dos direitos políticos. (MARX e ENGELS, 1955, vol.1, p.352; e vol.3, p.62 in LOSURDO, 2004:26)

discriminação étnica e racial e, nesta forma, se revelará muito mais tenaz do que na Europa. (LOSURDO, 2004:26)

Evocada para explicar, e condenar, a democracia antiga, a escravidão é tranquilamente ignorada pela tradição liberal quando se trata de contrapor à violência e à turbulência plebeia da tradição revolucionária francesa a democracia americana, cujo desenvolvimento, celebrado como ordenado e pacífico, repousa, na realidade, em amarras que mantêm presas as classes “perigosas” já nos lugares de produção. (LOSURDO, 2004:31)

É o próprio Tocqueville quem nota que, para os senhor brancos do Sul do Estados Unidos, o valor social mais elevado é constituído pela *oisiveté*, pelo *otium*, enquanto ‘o trabalho se confunde com a ideia de escravidão’²¹. Assim, além dos direitos políticos, o trabalho também se vê privado dos direitos civis. No Norte os negros são livres e, em teoria, nem mesmo são excluídos do sufrágio. “Mas é sempre o liberal francês quem observa que, se por um lado, ‘em quase todos os estados nos quais a escravidão foi abolida, concederam-se aos negros os direitos eleitorais’, por outro, ‘se ele se apresenta para votar, arrisca a vida’”²² (LOSURDO, 2004:27).

Para Losurdo, a condição dos negros constitui um aspecto essencial de uma realidade mais geral, que inclui os imigrantes e *indentured servants*, na prática, ‘semi-escravos’ provindos da emigração europeia, que aceitavam contratos temporários como ‘aprendizes’, na esperança de se estabelecer no Novo Mundo: “É uma relação definida como ‘*escravidão legal*’ por Sieyès²³, que recomenda sua extensão à França com o objetivo de regulamentar a posição econômica e social da ‘última classe, composta de homens que só têm os braços’”(LOSURDO, 2004:27). Losurdo lembra que essa mesma classe, em outra ocasião, foi definida pelo próprio Sieyès, como o conjunto dos ‘cidadãos passivos’²⁴, a quem seria absurdo atribuir qualquer papel na vida política. Portanto, além dos negros, existe uma outra categoria importante a ser excluída nos Estados Unidos dos direitos políticos e até, em ampla medida, dos civis: “para justificar a discriminação censitária contra os trabalhadores assalariados, Constant os assimila, entre outras coisas, a ‘estrangeiros’ não

²¹ TOCQUEVILLE, 1968:441 e 407.

²² TOCQUEVILLE, 1968: 404.

²³ SIEYÈS, 1985:76.

²⁴ Em *Le sacre du citoyen*, Rosanvallon recupera o debate intelectual em torno das noções de cidadania ativa e cidadania passiva. (cf. ROSANVALLON, 1992:55-131)

interessados numa ‘prosperidade nacional’, cujos elementos constitutivos ‘não conhecem’ e da qual participam pouco ou nada²⁵.”(LOSURDO, 2004:28)

Losurdo salienta que Tocqueville, nas cartas a seus amigos e correspondentes americanos, se ocupa explicitamente da condição dos imigrados nos Estados Unidos, mas em termos peculiares: Enquanto se adensam as nuvens que dali a alguns anos levariam à Guerra de Secessão, o liberal francês atribui o agravamento da crise à ‘rápida introdução no Estados Unidos de homens estranhos à raça inglesa’, e que, justamente por isso, fazem com que a America corra ‘o perigo maior’²⁶ (...) E mais ainda: ‘O que me espanta é este número prodigioso de estrangeiros que faz de vocês um povo novo’²⁷.

Seja como for, para Losurdo, não faz sentido “pintar como campeão da democracia” um autor que denuncia a inexistência de oposição à imigração maciça (e ao conseqüente abastardamento da população americana original) como uma das ‘grandes culpas’²⁸ da classe dirigente estadunidense.

O fato é que Tocqueville nunca pensa a democracia em termos realmente universais. Só assim se explica o paradoxo pelo qual, por uma parte, descreve com lucidez e sem indulgência o tratamento desumano imposto a peles-vermelhas e a negros e, por outra, insiste no fato de que os Estados Unidos constituem o único verdadeiro modelo de democracia (LOSURDO, 2004:29)

Tocqueville observa que o preconceito racial parece ser mais forte nos estados que aboliram a escravidão do que naqueles em que a escravidão ainda existe, e ‘em nenhuma parte se mostra tão intolerante como nos estados em que a servidão sempre foi desconhecida’²⁹. Tal preconceito exclui o negro, mesmo aquele teoricamente livre, do gozo não só dos direitos políticos mas também dos civis, dado que a sociedade o entrega efetivamente desarmado à violência racista: ‘Oprimido, pode lamentar-se, mas só encontra brancos entre seus juízes’³⁰. Como aponta Losurdo (2004:30), isto não impede que Tocqueville celebre a América como o único país no

²⁵ CONSTANT, 1970:100.

²⁶ TOCQUEVILLE, 1951, vol.8, III, p.229.

²⁷ “Desgraçadamente, todo dia lhes traz tantos elementos estranhos que logo vocês não serão vocês mesmos: todos os argumentos que se podiam fazer sobre sua natureza se tornaram cada vez mais incertos. Com efeito, misturados como são a tantas raças, quem poderia dizer agora qual é a natureza de vocês?” (TOCQUEVILLE, 1951, vol.7, p.177 e 182).

²⁸ TOCQUEVILLE, 1951, vol.7, p.177.

²⁹ TOCQUEVILLE, 1968: 404.

³⁰ TOCQUEVILLE, 1968: 404.

mundo em que a democracia vigora ‘viva, ativa, triunfante’, a sorte de peles-vermelhas e negros não chega nunca a ofuscar esse quadro tão luminoso.

Para neutralizar politicamente as massas populares, e amortecer a tendência à redistribuição de renda própria da democracia, Constant recorre à restrição censitária dos direitos políticos e Tocqueville recomenda o recurso às eleições indiretas, “transfigurando e desentendendo o modelo americano”; John Stuart Mill chama a atenção para um método recomendado como novo, depois de ter feito um balanço e uma reformulação, de algum modo mais moderna e elegante, dos métodos tradicionais, conforme a análise de Losurdo. Na verdade, não passa do velho método censitário apresentado com outra roupagem argumentativa e uma nova preocupação: “Nesse meio tempo, na França, o sufrágio universal (masculino) se impôs definitivamente e, mesmo que esteja ‘regulamentado’ e inutilizado pelo regime bonapartista, torna-se de todo modo cada vez mais difícil contestá-lo em princípio” (LOSURDO, 2004:31-2).

O autor inglês leva isso em conta, reconhecendo a necessidade de que o sufrágio seja o mais amplo o possível, mas sempre com a preocupação de que a maioria dos votantes seja composta de trabalhadores manuais, subsistindo o duplo perigo: o de um ‘nível demasiado baixo de inteligência política’ e o de uma ‘legislação de classe’. Stuart Mill recomenda então a representação ampliada proporcional ao imposto. Dessa maneira, não teriam direito a uma representação política autônoma aqueles que se demonstram pobres demais para ser submetidos à tributação (*no representation whitout taxation*) – compreensão que emerge de um princípio caro à tradição liberal, segundo Losurdo, pelo qual não é lícita nenhuma tributação que não seja aprovada pela representação parlamentar (*no taxation without representation*). A discriminação censitária, em Stuart Mill, se esforça para assumir uma face mais moderna e mais aceitável, considerando inadmissível que uma pessoa participe do sufrágio sem saber ler, escrever e ‘sem possuir os primeiros rudimentos de aritmética’³¹. Mill justifica a exclusão dos analfabetos com o argumento de que conceder o sufrágio a ‘um homem que não saiba ler’ é o mesmo que dá-lo a ‘uma criança que não saiba falar’. Considerados como analfabetos ou crianças, esses seres a quem o duro trabalho impede conseguir a cultura e a maturidade cívica remetem

³¹ STUART MILL, 1961:151. (in LOSURDO, 2004:33.)

sempre à mesma classe social à qual ambos os autores liberais (Mill e Constant) negam a cidadania política.

Escrevendo algumas décadas depois de Constant, Mill parece propenso afrouxar as amarras da discriminação censitária, mostra-se e é mais possibilista acerca da indireta ‘influência sobre o espírito do legislador’ que é lícito e oportuno atribuir às ‘opiniões e desejos das classes operárias mais pobres e mais grosseiras’, as quais, mesmo assim, não podem ser admitidas ‘ao exercício pleno do direito de sufrágio na condição atual da sua moralidade e da sua inteligência’³². (LOSURDO, 2004:34)

Agora, os cidadãos tradicionalmente considerados “passivos”, podem tomar a iniciativa de comunicar as suas opiniões àqueles “ativos”, os quais, no entanto, continuam a ser os únicos titulares dos direitos políticos em sentido estrito (LOSURDO, 2004:34).

Diante desses argumentos particularistas em favor da exclusão política daqueles considerados incapacitados, então cabe questionar: como é que fica a ‘universalidade do sufrágio’, apesar de tudo afirmada como princípio?

Em Mill, a plena realização da universalidade do sufrágio, requeria que se atuasse para que ‘o imposto incida de forma visível até nas classes mais pobres’ e os ‘meios de aquisição’ do ‘saber elementar’ exigido para o exercício dos direitos políticos ‘estejam ao alcance de todos’³³. Losurdo nota que em Mill, enquanto o sufrágio universal é conjugado no futuro, “adiado até o momento em que tiver desaparecido o analfabetismo e não houver mais indivíduos tão pobres que necessitem da assistência pública e não possam ser submetidos a um nível mínimo de tributação”, as exclusões são conjugadas no presente. “O filósofo que, não obstante, teve o mérito de questionar e condenar a exclusão das mulheres da esfera dos direitos políticos³⁴ não consegue superar a lógica da discriminação censitária, apesar de algumas homenagens formais ao princípio de sufrágio universal”. (LOSURDO, 2004:35)

Porém, “com o olhar voltado para o movimento ascendente de reivindicação da extensão dos direitos políticos, o liberal inglês indica um outro método para neutralizar ou limitar ao máximo a influência política das classes populares”. Para Mill, as pessoas dotadas de ‘melhores qualidades’, devem ter direito a uma ‘influência superior’. E portanto, ainda que conjugado no futuro, o sufrágio

³² MILL, 1916:185. (idem)

³³ MILL, 1916:153 e 151. (idem)

³⁴ MILL, 1971 (Idem)

universal não deve, nessa linha argumentativa, ser igual para todos: aos melhores e mais inteligentes deve ser assegurada, já pela via legislativa, uma influência superior na vida pública.

Losurdo caracteriza fenômenos como esse retorno do voto censitário como um processo de des-emancipação, que ressurgem alguns anos depois na América, mediante a imposição de um exame preliminar voltado para verificar o nível de alfabetização e de cultura do eleitor (2004:33-34).³⁵

A verificação do nível de inteligência dos eleitores era vista pelo teórico do voto plural como simplesmente decorrente das distinções de classe, em que os proprietários, patrões e membros de ‘profissões liberais’ e todos aqueles que exercessem ‘uma dessas funções de maior relevo’ teriam direito a três votos³⁶. A desconfiança em relação à democracia em Mill deve-se ao terror que nele suscitam ‘a ignorância e especialmente o egoísmo e a brutalidade das massas’³⁷.

O voto plural, sistema eleitoral proposto por Mill com o objetivo de conciliar ampliação do sufrágio e hegemonia das classes proprietárias e cultas, foi adotado em escala limitada na França durante a Restauração e, “por um curioso destino”, segundo Losurdo, o voto plural “orienta, na prática, todas as tentativas de des-emancipação que ocorrem nas décadas subseqüentes: foi assim depois da Comuna de Paris; foi assim na Itália, logo depois da marcha sobre Roma; e foi assim, de novo, na França, depois do colapso da Terceira República”³⁸ (LOSURDO, 2004:37 e 39-43, 219-221).

Entre os burgueses predominava a visão derivada de Constant segundo a qual os não-proprietários titulares de direitos políticos seriam inevitavelmente levados a perseguir objetivos predatórios e anárquicos e até mesmo demolir a sociedade. Nesse sentido, a indevida emancipação política das classes populares comporta a des-emancipação de fato das únicas classes capazes de dirigir o país.

³⁵ Ver também em Rosanvallon (1992: 271-327) os debates sobre os critérios e exigências da ‘ordem capacitária’ que excluíam os iletrados do sufrágio.

³⁶ MILL, 1916:158 in LOSURDO, 2004

³⁷ MILL, 1916:246 (idem)

³⁸ Losurdo salienta que ainda hoje não falta quem proponha, nos rastros Mill, o voto plural, e cita um artigo de J. Farkas, publicado na parte de “opinião” do *New York Times*, sob o título “Um homem, ¼ de voto”, em que o autor propõe um “sistema de representação proporcional que dê peso ao voto de cada homem de acordo com sua capacidade comprovada de operar escolhas inteligentes”. (cf. OKUN, 1990:9 in LOSURDO 2004:37).

Como se vê, é simplesmente um mito apologético a tese de um amadurecimento espontâneo do pensamento liberal, que progressivamente se abre a uma extensão cada vez mais ampla do sufrágio. De resto, ainda nos nossos dias, autores como Mises e Hayek apontam no sufrágio universal a causa única das providências despóticas e totalitárias da redistribuição de renda emanadas pelo welfare state, até no Ocidente (LOSURDO, 2004: 39, 261-264, 267-270).

Mas para Losurdo a tese dos apologistas da tradição liberal se mostra insustentável, não apenas por passar por cima das gigantescas lutas políticas e sociais empreendidas pelas massas populares excluídas dos direitos políticos, mas também porque confere ao processo histórico de conquista e extensão do sufrágio um caráter linear que não corresponde de modo algum à realidade.

O autor alerta que já a primeira reforma eleitoral realizada pela Inglaterra liberal, em 1832, aquela que começa a introduzir os elementos constitutivos do regime representativo moderno, apresenta características contraditórias³⁹. O autor faz consideração análogas em relação à França. Depois de 1789, a burguesia liberal introduz uma discriminação censitária mais severa do que a existente no momento das eleições dos estados gerais, acontecidas, como vimos, num “sufrágio quase universal”, mesmo que controlado, no tocante ao terceiro estado, mediante um sistema eleitoral de vários graus. Como na Inglaterra, também na França os primórdios do regime representativo moderno são caracterizados pelo entrelaçamento entre emancipação e des-emancipação. O desenvolvimento histórico posterior vê a ferrenha alternância entre reivindicações e medidas de emancipação e tentativas e medidas de des-emancipação:

A jornada de 10 de agosto de 1792 impõe um sufrágio masculino quase universal, sucessivamente cancelado pelo Termidor. Algo análogo se verifica depois da revolução de 1848, que sanciona o sufrágio universal (masculino). Mas eis que, em maio de 1850, a burguesia liberal não hesita em pisotear a Constituição que havia jurado dois anos antes. Esta afirmava (art.25): ‘são eleitores, sem condições de censo, todos os franceses acima de 21 anos e que gozem dos direitos civis e políticos’. E, no entanto, com uma espécie de ‘golpe de Estado parlamentar’, são privados da emancipação política recém conquistada aqueles que, obrigados a contínuos deslocamentos em busca de emprego, não podem exibir um certificado de residência estável.(LOSURDO, 2004:40).

³⁹ O sufrágio em muitas cidades era democrático, mais democrático antes do que depois de 1832; e, “se por um lado a grande lei de reforma atenuou muitos abusos e varreu algumas anomalias, por outro privou dos direitos políticos inúmeros eleitores pobres e criou um descontentamento que alimentou o movimento cartista” (Cf. POLLARD, 1938:164 in LOSURDO, 2004:40). Ver também MARSHALL,

Sob esse aspecto, vale retomar a opinião de Thiers, para quem a multidão vil, indigna dos direitos políticos, deve ser des-emancipada: ‘Universal não quer dizer todos, mas quer dizer o maior número possível no espírito da Constituição’⁴⁰ – ou da ordem social existente.

Para conquistar o consenso popular, Luís Napoleão reintroduz o sufrágio universal masculino, embora controlando-o do alto de um regime que Losurdo analisa as principais características. Seu livro, bem como o de Rosanvallon, mostra que não faltaram tentativas de substituir o regime bonapartista por um regime liberal que dificilmente manteria de pé o sufrágio universal direto. Nesse contexto, florescem as propostas mais variadas que prevêm o voto plural em favor dos ‘mais inteligentes’, o sufrágio em vários graus ou ainda o retorno à discriminação censitária explícita. “essa última opção revela-se logo muito perigosa ou inteiramente impraticável por causa das reações populares que poderia provocar. Não é mais possível, ou de todo modo é desaconselhável, colocar abertamente em discussão o princípio do sufrágio universal. Trata-se, quando muito, de ‘regulamentá-lo moralizá-lo, depurá-lo’, como afirma Thiers (...), mas evitando suscitar a impressão de querer reintroduzir a discriminação censitária”. (LOSURDO, 2004:41)

Nos Estados Unidos, país clássico da des-emancipação segundo Losurdo, além dos negros, primeiras vítimas desse processo, também os brancos pobres são submetidos a medidas de des-emancipação através da *poll-tax*, isto é, o imposto eleitoral, e do *literacy test*, que mede o nível de alfabetização. No plano federal, as *registration laws*, que atribuem a cada cidadão a tarefa de efetuar o próprio registro nas listas eleitorais e tornam essa tarefa cada vez mais complicada e custosa, com o resultado (e a intenção) de desencorajar a participação das classes mais pobres.

Assim como a tenaz restrição censitária dos direitos políticos não é um incidente de percurso ou uma inadvertência da tradição liberal, Losurdo afirma que também a des-emancipação “não é uma ocasional recaída num erro ou pecado de juventude”. Ao analisar as implicações relativas aos imigrantes e aos brancos americanos, o autor mostra que a pressão operária e popular tinha conseguido arrancar em vários estados uma legislação social que limitava e regulamentava o trabalho de

⁴⁰ HUARD, 1991:;11 in LOSURDO, 2004:41

mulheres e crianças, bem como impunha, nas fábricas e lugares de trabalho, algumas medidas gerais de segurança. De acordo com Losurdo,

Tratava-se de uma legislação que, embora amplamente desrespeitada e muitas vezes anulada pelos tribunais em nome da liberdade de contrato, era, no entanto, percebida pelas classes dominantes como uma ameaça e relacionada com os danos do sufrágio universal e da influência política das classes consideradas perigosas (LOSURDO, 2004:43).

Sieyès, que teorizou a distinção entre cidadãos ativos e passivos, considerava como um ponto pacífico que a ‘multidão sem instrução’ fosse obrigada a um trabalho ‘forçado’ e, portanto, fosse ‘privada de liberdade’, também propôs introduzir na França o trabalho servil ou semi-servil, a que deveriam ser submetidos os cidadãos passivos ou as ‘máquinas de trabalho’⁴¹.

Como fundamento e justificação da discriminação censitária, há uma antropologia e uma ontologia, ou – para recorrer a uma categoria hoje no centro do debate sociológico e do debate político (...) – um processo de racialização, que torna totalmente estranhos os cidadãos ativos e à elite dominante os excluídos da cidadania. (LOSURDO, 2004:46)

Para compreender melhor o significado da discriminação censitária que acompanhou tenazmente a história da tradição liberal, o autor acredita que é preciso compreender o processo de racialização voltado contra certos estratos sociais. Para Sieyès, ‘uma grande nação é necessariamente composta por dois povos’, por duas raças de algum modo diferentes e de valor essencialmente diverso, dado que, por uma parte, temos os verdadeiros ‘produtores’ ou os ‘chefes da produção’, por outra os ‘instrumentos humanos de produção’; por uma parte, “as pessoas inteligentes” ou ‘as pessoas de bem’ (*gens honnêtes*), por outra “os operários que só tem a força passiva” e são simples ‘instrumentos de trabalho’ (SIEYÈS, 1985:75 e 89 in LOSURDO, 2004:47).

Losurdo chama atenção para a metáfora que acompanha como uma sombra a história da tradição liberal até os nossos dias, aquela que compara os excluídos da cidadania a ‘estrangeiros’. Antes de Constant, Sieyès já concebia o trabalhador manual como sinônimo não só de estrangeiro, mas também de estranho à civilização, de membro de uma raça inferior: ‘nessa multidão imensa de instrumentos

⁴¹SIEYÈS, 1985:81 e 236 in LOSURDO, 2004:45

bípedes’, não existe ‘um só que seja capaz de entrar em sociedade’ e fazer parte do círculo restrito de pessoas verdadeiramente ‘civilizadas’(*policés*)⁴².

Quer aplicada ao escravo em sentido restrito, quer ao trabalhador manual que desempenhava um trabalho semi-servil, resta o fato de que a metáfora em questão teve um papel importante na negação dos direitos políticos. Uma outra metáfora, aparentemente mais inócua, que também revela a relação entre discriminação censitária e racialização dos excluídos, a que a tradição liberal recorre para definir e justificar a exclusão da esfera da cidadania dos trabalhadores assalariados, que, “obrigados a trabalhar dia e noite, permanecem numa situação de eterna dependência” e, portanto, são semelhantes a “crianças” dotadas de uma singular característica: a impossibilidade de se tornarem, mais cedo ou mais tarde, maiores de idade (LOSURDO, 2004:49). Essa metáfora aparece em Constant (1970:99), bem como em outros autores da tradição liberal, como Locke, que vê o servo assalariado como parte da ‘família do patrão’(1974:85); Mill, que teoriza o despotismo em relação aos ‘bárbaros’ ou aos membros das ‘sociedades atrasadas’, em que ‘a raça mesma pode ser considerada menor de idade’ (1981:33); e Sieyès, que não só divide a sociedade em dois povos nitidamente distintos e contrapostos, como também define o povo destinado a fornecer os ‘instrumentos humanos’ – ou melhor, ‘bípedes’ – da produção como a ‘multidão sempre criança’ (1985:80).⁴³

Os operários e as classes populares em luta pelo reconhecimento do direito à coalizão ou dos direitos políticos percebem, de certo modo, que a discriminação contra eles se entrelaça estreitamente com uma antropologia que, considerando-os estrangeiros não só em relação com a comunidade em que vivem mas também, em última análise, à civilização, relega-os à condição de raça inferior, negando-lhes a dignidade plena de homens⁴⁴.

Porém, para Losurdo, independentemente de tais expressões espontâneas das classes populares, “se se quiser encontrar uma crítica aos processo de racialização não é certamente à tradição liberal clássica que se pode fazer referência” (2004: 50). O autor reconhece em Rousseau uma acusação à tradição liberal que, para definir o

⁴² SIEYÈS, 1985:81

⁴³ in LOSURDO, 2004:49

⁴⁴ Losurdo aponta que na Paris imediatamente subsequente à Revolução, os jornais operários acusavam os ‘nobres burgueses’ por se obstinarem a ver nos operários não ‘homens’, mas ‘máquinas’ chamadas a produzir só para as ‘necessidades’ de seus patrões (SEWELL Jr., 1987:339 in LOSURDO, 2004:50)

trabalho assalariado, continua a se servir das categorias já utilizadas na antiguidade clássica em referência ao escravo, a quem era negada a dignidade humana.

Se Locke compara o trabalhador assalariado a uma “besta de carga” e Burke treveja contra a “multidão suína”, Rousseau censura as classes superiores pela tendência de assimilar ao “boi” ou a um animal doméstico os “infelizes oprimidos por um trabalho incessante”.⁴⁵ Por fim, a metáfora (cara a Constant e implicitamente já presente em Sieyès) que assimila os trabalhadores assalariados a estrangeiros ou a membros de um povo diferente e inferior àquele constituído pelas classes dominantes é criticada antecipadamente pelo filósofo genebrino, quando sublinha que, num Estado bem ordenado, ninguém pode se sentir “estrangeiro”⁴⁶. (LOSURDO, 2004:50)

Losurdo lembra que Robespierre, que se considerava discípulo de Rousseau, definia o “regime democrático” como aquele em que “o Estado é verdadeiramente pátria de todos os indivíduos”, todos admitidos num plano de igualdade, “à plenitude do direito de cidadão”. O autor também lembra que não é por acaso que em Marx, o ponto de partida da crítica à sociedade capitalista seja a denúncia do fato de que, nela, os operários (nos termos do Manifesto) são apenas instrumentos de trabalho que custam mais ou menos de acordo com a idade e o sexo (LOSURDO, 2004:51).

O autor se posiciona contra o mito do desenvolvimento espontâneo do liberalismo em direção à democracia. O mito, para Losurdo, não resiste à investigação histórica. “É um dado de fato que precisamente os países com uma tradição liberal mais consolidada acumularam um considerável atraso histórico no próprio terreno da emancipação política” (2004:51)⁴⁷.

1.3.1. Sufrágio universal, partidos e *bonapartismo*

Na cena política moderna, o partido político é o lugar por excelência da tensão entre a totalidade do corpo político e o fragmento dos interesses particulares. Embora o partido não contradiga o paradigma da representação como produção de unidade política, introduz o tema do conflito na política ao instituir a disputa na

⁴⁵ ROUSSEAU, 1971, vol.2, p.330

⁴⁶ ROUSSEAU, 1959, vol.3, p.255

⁴⁷ O autor aponta três marcos, ou etapas, da conquista do sufrágio (1792, 1848, 1917) e mostra como à conquista se seguiam as tentativas de restrição dos direitos políticos das classes populares (LOSURDO, 2004: 56-60).

definição sobre o interesse geral. “O partido é, portanto, fragmento que não se descola do princípio de totalidade, posto que funda seu discurso na referência a todo o povo.”(HOLLANDA, 2009:65) A visão do partido político como unidade elementar do moderno regime de democracia representativa deriva de um longo amadurecimento da ideia de legitimidade dos fragmentos institucionais. E, mais especificamente, da ideia de oposição como elemento orgânico da política.

Nas origens da democracia norte-americana, o confronto entre a diversidade real das partes e o princípio forte e ideal de união e harmonia do todo, fez com que a primeira geração de estadistas americanos vivesse o tema da divisão de opiniões como drama político. “A suposição de uma oposição legítima, reconhecida e organizada de maneira livre e potencialmente apta a substituir o governo existente por meios pacíficos, não constitui, enfim, o repertório político do constitucionalismo republicano dos pais fundadores da nação”. (HOLLANDA, 2009:66)

A verdadeira aceitação do partido político, bem como a concepção associada de oposição política legítima, surgiu apenas com a segunda geração de líderes políticos americanos, quando o sistema partidário começou a ser visto como favorável ao interesse público, e não mais um imperativo indesejado da vida política.

Nesse argumento emergente, o partido não era mais descrito como mal em si mesmo, mas como instrumento neutro, passível de bons ou maus usos. Embora interesses locais e visões particulares possam degenerar em facções, esse não seria, nessa nova perspectiva, um caminho necessário dos partidos, cuja existência legítima deve reportar-se a princípios gerais. A vida partidária salutar serviria como disciplina moral, com grande ênfase no exercício da lealdade, do patriotismo e da subordinação do indivíduo ao coletivo. Nessa lógica emergente, a oposição começou a ser aceita como fato desejável da política e não mais rejeitada como equívoco. (HOFSTADER, 1992:203 in HOLLANDA, 2009:70).

Não se trata portanto de povoar a cena política com grupos que enunciam interesses particulares, mas com personagens que pronunciam leituras distintas acerca do interesse coletivo. O fundamento dessa aceitação em nada se assemelha, portanto, à máxima liberal que vincula a múltipla persecução dos interesses privados à produção do bem público. “trata-se, ao contrário, da parte que se reporta ao todo e lhe propõe um modo de existência”. (HOLLANDA, 2009:70-71)

O ‘princípio da distinção’ apontado por Bernard Manin (1997) como paradigma da representação política moderna, presume que nem todas as classes

sociais são capazes de produzir opinião. A capacidade de ter uma opinião implica, nesse sentido, pensamento e conhecimento analítico, e ocupa um lugar superior e acessível a poucos. As massas escravizadas pelas restrições materiais e vulnerável à imprevisibilidade dos desejos e volições, são o que sobra do reconhecimento da opinião como ‘faculdade restritiva’ de um ‘sujeito cognoscente privilegiado’, ‘descolado do reino da escassez imediata’ e ‘apurado pelo exercício da razão’. (HOLLANDA, 2009:83)

Na França, Luís Napoleão, o presidente golpista, restabeleceu o sufrágio universal cancelado pelo golpe de mão da burguesia liberal. Mas a extensão dos direitos políticos está ligada, nesse contexto, não a um projeto de emancipação social, mas a uma precisa preocupação política. Após a concessão de direitos políticos à população torna-se difícil, inviável ou mesmo catastrófica, a des-emancipação explícita, que pretende excluir da cidadania aqueles que a ela tinham sido admitidos. O sufrágio universal constitui o novo princípio de legitimidade, em relação ao qual não é sábio e prudente retroceder. Sua violação alimenta e exaspera a oposição e, longe de consolidar a ordem social existente, termina por fazê-la correr vários perigos⁴⁸.

Se, no momento da supressão do sufrágio universal, Thiers expressa, como vimos, todo seu desprezo pela ‘multidão vil’, e se os liberais ou liberal-conservadores continuam a manifestar seu aristocrático desgosto em face do ‘populacho’ (*populace*) ou da ‘canalha’ (*canaille*), Luís Napoleão fala sempre de ‘povo’ ou de ‘massa’, sem atribuir uma conotação negativa nem mesmo a esse último termo. Em sentido pejorativo, no entanto, fala das ‘paixões da multidão’ (LOSURDO, 20004:62)

O autor ressalta que o povo cujo apoio se quer obter não é certamente aquele organizado autonomamente em partidos e sindicatos. Luís Napoleão se apresenta não como o ‘representante de um partido’, mas como intérprete da nação e das suas melhores tradições.

⁴⁸ Losurdo comenta que mesmo prescindindo das reações populares, as medidas restritivas decididas pela burguesia liberal se revelariam contraproducentes até num plano meramente técnico, o cancelamento de 3 milhões de eleitores, em sua maioria camponeses, com a lei de 31 de maio, é apontado por Napoleão III como responsável pela radicalização política: “esta imensa exclusão serviu de pretexto ao partido anárquico, que camufla seus planos detestáveis referindo-se a um direito violado e a ser reconquistado” (1861, vol.3, p.261 in LOSURDO, 2004:62)

Os partidos e os grupos políticos organizados, e os órgãos de imprensa a eles ligados, são denunciados como instrumentos de coerção e de sufocamento da espontaneidade do eleitorado, o qual deve ser ‘libertado’ de tudo isso para se entregar à relação direta, e subalterna, com o líder local e, em nível nacional, com o líder carismático e insubstituível da nação(LOSURDO, 2004:63).

Dessa maneira, o sucesso e a consolidação do projeto bonapartista pressupunham a dissolução e a marginalização dos partidos, bem como a liquidação de um sistema eleitoral que se baseava neles e promovia um enorme distanciamento do presidente com relação à investidura e aclamação popular. O modo de funcionamento do regime bonapartista concilia-se com o voto uninominal, que personaliza a luta eleitoral, reproduz a relação entre líder carismático e massa amorfa e desarticulada, e permite ao presidente imperador “destacar-se acima de todos como o único intérprete da nação, que só a ela responde”. O princípio universalista opera aqui no sentido de suprimir interesses conflituais associados à coletividades organizadas. O povo uno é o núcleo dessa operação simbólica, que se materializa na universalidade do sufrágio.

Luís Napoleão acreditava que, findo o reino das castas, só se pode governar com as massas. Portanto, para ele, é preciso organizá-las e discipliná-las para que possam ser ‘dirigidas e iluminadas sobre seus verdadeiros interesses’.

Losurdo nota que em relação à tradição liberal precedente, a multidão não é mais ‘vil’, mas continua a ser ‘criança’, incapaz de articular um discurso e uma representação política autônoma. A multidão, ou seja, as ‘massas’ e os ‘povos’ podem ser arrastados e guiados pela ‘influência de um grande gênio’, elemento de estabilização, que reorganiza e reordena a sociedade, ao subjugar e domesticar as ‘massas’:

A tarefa do tutor da multidão criança é assumida agora não pelos proprietários e notáveis, mas pelo representante único e supremo da nação, que, precisamente por se colocar nitidamente acima das classes e do conflito social, pode bem escutar e acolher – ou pode bem assumir ares de quem é o único disposto e capaz de escutar e acolher – as vozes e as exigências até das camadas mais humildes da população (LOSURDO, 2004:65).

O bonapartismo é assim um novo modelo de controle político e social das massas, no âmbito do qual o sufrágio universal é neutralizado pela posição

absolutamente eminente do presidente imperador, que “por uma lado busca as boas graças das classes consideradas perigosas mediante algumas concessões limitadas (...) e, por outro, busca canalizar e desviar o descontentamento para o exterior, erguendo o estandarte da missão da França no mundo”. Losurdo aponta que a novidade do regime político desorientou a tradicional elite liberal. Tocqueville se escandaliza com o intervencionismo econômico e, mesmo reconhecendo o peso da ‘miséria’ que se abate sobre as ‘classes inferiores’, condena as medidas de Napoleão III como ‘socialismo puro e simples’. Na realidade, afirma Losurdo, o novo regime político é herdeiro, crítico, da tradição liberal, bem mais do que da tradição jacobina: “nas novas condições, trata-se sempre de garantir a segurança da propriedade e da esfera privada contra a intrusão de um poder político prevaricador, que se nutre do *pathos* do *citoyen* e das reivindicações sociais das classes populares.”(2004:67)

A admissão à cidadania de amplas camadas populares é simultânea ao processo de expansão colonial da Inglaterra que comportou a imposição de uma escravidão mais ou menos camuflada ou de formas de trabalho semi-servil com o sacrifício das populações subjugadas. “As categorias e as metáforas pó muito tempo utilizadas para designar certas camadas sociais dentro da metrópole capitalista agora são reservadas de modo exclusivo para as populações coloniais”(LOSURDO, 2004:82). A partir desse momento, tais populações coloniais é que são identificadas por John Stuart Mill com os ‘bárbaros’, ou com as raças ‘menores de idade’⁴⁹ (LOSURDO, 2004: 45-51).

A des-racialização das classes nas metrópoles capitalistas progressivamente admitidas à cidadania e, de qualquer modo, não mais consideradas simplesmente como máquinas de trabalho ou instrumentos vocais caminha *pari passu* com uma configuração horripilante, e com a racialização, das populações coloniais (LOSURDO, 2004:82)

Losurdo compara o desenvolvimento da Inglaterra com o dos Estados Unidos, mostrando que pouco depois do fim da Guerra de Secessão iniciou-se um processo de des-emancipação que atingiu setores limitados de brancos pobres; assim como na Inglaterra, a extensão do sufrágio deixa de fora alguns setores das classes

⁴⁹ O liberal inglês vai até o ponto de colocar certos povos primitivos só um pouco acima das espécies animais superiores (MILL, 1916:39)

populares. Nos Estados Unidos a exclusão dos direitos alcança sobretudo, e de modo particularmente pesado, os negros submetidos, como sabemos, a formas de trabalho semi-servil junto com certos imigrados não-europeus, enquanto na Inglaterra a força de trabalho semi-servil reaparece nas colônias. “Mas idêntica ou bastante semelhante é a ideologia que, nos odios países, discrimina racialmente os excluídos da cidadania, integrando ou buscando integrar, ao mesmo tempo, amplos setores de trabalhadores manuais, des-racializados ou emancipados.(LOSURDO, 2004:84)

Na França Losurdo também vê como evidente a relação entre a extensão da cidadania na metrópole capitalista e projeção externa do processo de racialização pela expansão colonial.

Se os trabalhadores franceses celebram, com a admissão dos direitos políticos, sua elevação ao ‘patamar de homens’, para o exército francês, que leva adiante a conquista da Argélia, ‘os árabes são como animais maleficos’. Isto, pelo menos, segundo o juízo de Tocqueville⁵⁰, que, por outro lado, convencido da impossibilidade de tratar os árabes ‘como se fossem nossos cidadãos e nossos iguais’, apela a seus concidadãos no sentido de evitar semear ‘estupor e confusão’ nos ‘povos semicivilizados’, enchendo-os de noções erradas e perigosas’, como poderia ser a de igualdade⁵¹ (LOSURDO, 2004:84).

A denúncia da multidão sempre criança é retomada no século 20 por alguns autores, numa linha de continuidade com a tradição liberal clássica. Para Mises, a massa demonstra sua permanente imaturidade política com a propensão ao socialismo e ao ‘intervencionismo’ do poder político no campo econômico ou até apenas com a reivindicação do imposto de renda progressivo (MISES, 1927:138 e 1922:481 in LOSURDO, 2004: 243-244). O autor austríaco justifica a discriminação censitária como instrumento indispensável para defender a propriedade contra os ‘impostos funestos’ a que inevitavelmente os não-proprietários recorreriam, uma vez obtido ou conquistado o acesso aos direitos políticos e aos órgãos representativos (LOSURDO, 2004: 15-17). Em sua polêmica contra a tributação progressiva, Mises critica severamente a democracia:

Quem se levanta contra os ricos, quem busca suscitar de algum modo o ressentimento dos mais pobres pode contar com um grande número de seguidores. A democracia cria apenas as condições para a explicitação

⁵⁰ TOCQUEVILLE, 1951, v.15, I, p.224

⁵¹ TOCQUEVILLE, 1951, vol.3, p. 324

desse espírito, que, latente, está sempre presente por toda a parte. Esse é o escolho contra o qual até agora naufragaram todos os Estados democráticos. A democracia do nosso tempo está no caminho certo para seguir o destino deles. (MISES, 1922:60 in LOSURDO, 2004:244)

Losurdo pondera que embora Mises não hesite algumas vezes em tomar explicitamente a democracia como alvo, o autor austríaco prefere, em geral, proceder de modo mais cauteloso, limitando-se a uma radical reinterpretação: o mercado é a democracia autêntica e pacífica, em cujo âmbito ‘cada centavo representa um voto’⁵² e qualquer mandato pode ser revogado a qualquer momento pelo consumidor, o qual, portanto, é o verdadeiro ‘dono da produção’. Dessa maneira não há outra democracia a reivindicar além do mercado que já existe e que, caso necessário, trata-se de proteger contra uma democracia que, baseada no sufrágio universal e até na representação proporcional, termina inevitavelmente por revelar a tendência pueril e egoísta da multidão a interferir ou intervir no mundo da economia, da propriedade e do mercado (LOSURDO, 2004:246).

A teoria da democracia como mercado no reconduz a outro autor austríaco. Também em Schumpeter o ponto de partida é a crítica ao sufrágio como direito subjetivo irrenunciável. “Se a lei pode estabelecer um limite de idade para o exercício de direitos políticos, a lei pode prescrever outras limitações e restrições”. Segue-se daí que o sufrágio é uma função social e não um direito subjetivo. Para Schumpeter, a democracia não é definida pela extensão do direito de voto, pois um certo grau de discriminação nunca faltará.⁵³

Losurdo aponta a fraqueza desse argumento, diante da impossibilidade de propor a assimilação da *momentânea* exclusão dos menores de idade da esfera dos direitos políticos, “que certamente estão fadados a conseguir”, à exclusão *permanente* de uma classe social ou de um grupo étnico considerado (em virtude de uma racialização que, exatamente por isso, é levada a se desenvolver muito além do âmbito estritamente político) para sempre incapaz de se elevar ao nível da maturidade e da plena capacidade de compreender e querer. (LOSURDO, 2004:248)

⁵² MISES, 1922: 57 e 435 in LOSURDO, 2004:246

⁵³ Schumpeter exemplifica essa afirmação com os Estados Unidos, em que estão excluídos da cidadania plena os orientais e, no Sul, algumas vezes nem os negros têm o direito de voto (SCHUMPETER, 1984:233-263). Para Losurdo, pôr no mesmo plano a exclusão dos menores de idade, por um lado, e dos negros e orientais, por outro, significa de fato retomar a categoria da eterna criança, e salienta que, nos anos em que Schumpeter escreve – nos anos 1940 – além de ser excluídos dos direitos políticos, os negros são submetidos a linchamento pela tentativa de inscrição nas listas eleitorais ou por atividades sindicais. (LOSURDO, 2004:247)

A partir dos pressupostos teóricos de Schumpeter, assim como não é possível reivindicar o sufrágio como direito subjetivo irrenunciável, também não é possível condenar a des-emancipação, “nem aquela em prejuízo dos negros dos imigrados, além dos brancos pobres, nem a outra que teve lugar, no Terceiro Reich, em prejuízo dos judeus” (LOSURDO, 2004:249).

Schumpeter fundamenta sua reinterpretação da democracia, como veremos adiante, partindo do fato de que não é possível definir de modo unívoco nem o povo chamado a decidir, nem o ‘bem comum’, que deveria ser objeto de uma suposta ‘vontade popular’.

Os eleitores não decidem as questões. Mas tampouco escolhem os membros do parlamento entre uma população elegível com mentalidade perfeitamente aberta. Em todos os casos normais, a iniciativa está com o candidato que busca o cargo de membro do parlamento e com a liderança local. Os eleitores limitam-se a aceitar essa solicitação em preferência a outras ou a recusar-se a aceitá-la.”(SCHUMPETER, 1984: 352).

Um partido, para Schumpeter, não é, “como a doutrina clássica (ou Edmund Burke) nos deseja fazer crer, um grupo de homens que pretendem realizar o bem comum ‘em função de algum princípio sobre o qual todos concordem. (...) Um partido é um grupo cujos membros se propõe agir combinadamente na luta competitiva pelo poder político”. E conclui:

Partido e máquina política são simplesmente a resposta ao fato de a massa eleitoral ser incapaz de qualquer ação que não seja o ‘estouro da boiada’ e constituem uma tentativa de regular a competição política que é exatamente semelhante às práticas correspondentes de uma associação comercial (SCHUMPETER, 1984:353).

Segue-se então a necessidade de uma reformulação da democracia que, renunciando a velha ideia e reivindicação de governo do povo, entenda-a como competição pacífica entre líderes ou lideranças diversas. Nesse sentido, no plano político a democracia é análoga ao mercado, com a concorrência e a suposta pluralidade de escolhas que ele comporta. Losurdo sublinha o fato de que, depois de todos os argumentos sobre a impossibilidade de se definir em termos unívocos um ‘bem comum’, ‘acessível a toda pessoa normal com os meios do raciocínio e da discussão’, a categoria antes banida e ironizada por Schumpeter é com efeito

pressuposta na possibilidade de uma liderança competitiva tornar-se uma liderança monopolista, e assim instaurar um estado de exceção.

Ao comentar a possibilidade de instauração de um estado de exceção, prevista em ‘praticamente todas as Constituições, inclusive a dos Estados Unidos, Losurdo afirma que em vez de resolver os problemas inerentes à democracia, o elitismo de Schumpeter agrava-os ainda mais:

Reduzindo o papel do povo à escolha de líderes ou de um grupo de líderes, confere a este ou a estes o poder de provocar um estado de exceção que não só comporta gravíssimos sacrifícios para os cidadãos obrigados a combater e morrer, mas implica, no plano interno, o recurso à ditadura e a suspensão daquela ‘liderança competitiva’ que deveria consolar o povo por causa da renúncia à soberania a ele atribuída pela teoria democrática clássica (LOSURDO, 2004: 250-251).

O que se evidencia aqui é o limite básico de toda definição da democracia a partir exclusivamente de critérios formais, e de regras do jogo. Sua validade pressupõe, ao contrário, a existência de um mínimo denominador comum em uma sociedade, “de modo que esta possa enfrentar unitariamente eventuais estados de exceção externa e evitar o surgimento de estados de exceção interna, isto é, conflitos político-sociais tão agudos que determinem uma situação de emergência”, a qual, segundo o reconhecimento dos próprios autores empenhados numa definição meramente formal da democracia, termina por colocar em crise ou anular estas mesmas regras do jogo que deveriam definir a essência irrenunciável do regime político em questão (LOSURDO, 2004:251).

No âmbito do mercado político democrático, de acordo com a teoria de Schumpeter, pelo menos em princípio, cada qual é livre para propor sua candidatura ao comando político – em uma nota de rodapé, o autor austríaco afirma “quer dizer, livre no sentido de que qualquer pessoa é livre para instalar uma fábrica têxtil”(SCHUMPETER, 1984: 339 nota 6) .

Losurdo observa que se esta é uma condição absolutamente necessária para que se possa falar de democracia, nela não se encaixariam os Estados Unidos, onde, “no momento em que o grande economista escreve”, os negros e os orientais são excluídos da cidadania. Assim, excluídas as crianças e as outras categorias, a definição de livre mercado político encontra as mesmas dificuldades e oscilações que

o economista austro-americano sublinha a propósito da definição de ‘povo’ (LOSURDO, 2004:252).

O autor nos mostra como essa leitura da comunidade política segundo o modelo do mercado não é destituída de precedentes históricos. Ao lado da categoria de divisão do trabalho, existe uma outra, igualmente extraída do mundo da economia, “que acompanha como uma sombra a história da tradição liberal”, aquela que assimila a sociedade propriamente dita a uma sociedade por ações. Losurdo reconhece essa visão em Burke, para quem certamente ‘todos os homens têm direitos iguais’, sem prejuízo ao fato de que o ‘dividendo’ é repartido ‘proporcionalmente ao capital aplicado’; e em Sieyès, para quem ‘os verdadeiros acionistas da grande empresa social’ são os ‘verdadeiros cidadãos ativos, os verdadeiros membros da associação’, enquanto os outros, os não-proprietários, não tendo aplicado nenhum capital, não têm direito de participar da gestão da sociedade por ações, e, portanto, só podem ser cidadãos passivos⁵⁴ (2004:254).

Reduzindo a comunidade política a uma sociedade de ações, Sieyès confere plena legitimidade a distinção entre cidadãos passivos e ativos, enquanto declara destituída de fundamento a reivindicação de um direito subjetivo ao sufrágio. Também Schumpeter, partindo da redução da democracia ao mercado, justifica a exclusão deste ou daquele grupo étnico ou social da esfera dos direitos políticos. Mas atualmente, num momento em que não parece mais possível recolocar abertamente em discussão o princípio do sufrágio universal, a redefinição e a limitação da democracia revelam-se importantes sobretudo sob um outro ponto de vista. “Em virtude da assimilação das classes subalternas, que aspiram a ver garantidos o direito à vida e a dignidade de uma existência humana, são remetidas àquele mesmo mundo da distribuição das mercadorias que contavam transcender” (LOSURDO, 2004:256).

A categoria de *mercado político* reduz a ideia de igualdade política à igualdade existente entre os produtores ou consumidores de mercadorias. Losurdo afirma que o “individualismo repressivo” (LOSURDO, 2004:159-165) consiste no elemento central de continuidade da tradição liberal, que pretende compreender a comunidade política a partir exclusivamente da divisão do trabalho e segundo o modelo do mercado.

⁵⁴ SIEYÈS, 1985: 199 in LOSURDO, 2004: 254

A noção de democracia, tal como a concebemos hoje, é fruto de um deslocamento de sentido, segundo Raymond Williams: “Com freqüência, hoje se remonta ‘democracia’ a precedentes medievais e se lhe confere autoridade grega. Mas o fato é que, apenas com exceções ocasionais, democracia nos registros que possuímos era até o século 19 um termo fortemente desfavorável” (WILLIAMS, 2007:125).⁵⁵

A democracia era, na antiguidade e até o final do século 19, uma noção utilizada pelos detratores da política ateniense, referindo-se pejorativamente ao governo do povo, *demos* – ou dos muitos, *polloi*. Segundo Hannah Arendt, a palavra democracia foi cunhada originalmente por aqueles que se opunham à isonomia e pretendiam dizer: “O que vocês chamam de ‘não-governo’ é de fato, apenas uma outra espécie de governo; é a pior forma de governo, o governo pelo *demos*” (ARENDR, 1990: 30).

Williams afirma que foi somente a partir do final do século 19 e início do século 20 que uma maioria de partidos e correntes políticas se uniram em uma ‘declaração de fé’ na democracia, e se deu o surgimento do que ele chama de definição ortodoxa de democracia, que se converteu na definição dominante no mundo contemporâneo. O sentido negativo de democracia como governo da multidão, para Williams, um forte sentido de classe, se manteve como significado predominante entre os séculos 18 e 19, e chegou a ser contrastado com a ideia do governo de representantes eleitos. A noção derivada de democracia representativa, defendida por Hamilton em 1777, refere-se ao sentido mais antigo e desfavorável de democracia:

Quando se investe total ou parcialmente o corpo coletivo de pessoas dos poderes deliberativos e do judiciário, deve-se esperar erro, confusão e instabilidade. Mas uma democracia representativa, em que o direito de eleição está bem assegurado e regulamentado, investe pessoas selecionadas do exercício das autoridades legislativa, executiva e judicial (*in* WILLIAMS, 2007:127).

Para Williams, é desse uso norte-americano alterado que se desenvolveu um sentido moderno dominante. Bentham formulou um sentido geral de democracia

⁵⁵ São Tomás de Aquino definiu democracia como poder popular, em que as pessoas comuns, por força dos números governavam – oprimiam – os ricos; e todo o povo agia como um tirano.

como “governo *pela* maioria do povo” e em seguida distinguiu democracia *direta* de democracia *representativa*, recomendando essa última porque proporcionava continuidade e podia ser aplicada a sociedades grandes. Não obstante a pertinência dos argumentos práticos de continuidade e alcance, Williams ressalta o caráter político desse deslocamento de sentido:

Democracia era ainda um termo revolucionário ou no mínimo radical até meados do século 19, e o desenvolvimento especializado de democracia representativa foi ao menos em parte uma reação consciente a esse entendimento, para além das razões práticas de alcance e continuidade (WILLIAMS, 2007:128)

Além do mais, no que diz respeito ao *povo*, Williams ressalta as diversas tentativas de se limitar o sentido de ‘o povo’ a certos grupos qualificados: homens livres, proprietários, os sábios, os homens brancos, homens, e assim por diante. Dessa maneira, traça-se, de acordo com o autor, o desenvolvimento da democracia muito mais pelas instituições que usam essa modalidade do que pelas relações entre todo o povo e uma forma de governo. “Quando se define democracia como um processo de eleição, pode-se afirmar que essas constituições limitadas são plenamente democráticas: o modo de escolha dos representantes é considerado mais importante que a proporção do ‘povo’ que toma parte dele.”⁵⁶ Assim, na definição de democracia como governo dos representantes eleitos, a ideia de poder popular assume um caráter predominantemente retórico, visto que quem governa de fato não é o povo. A separação entre profissionais e profanos é um desenvolvimento contraditório em relação à democracia na experiência dos antigos. Mas, segundo Williams, uma das mudanças mais significativas no significado de democracia é essa associação exclusiva com uma das formas originais.

Em nossos dias, em condições muito diversas da experiência dos antigos, a democracia converteu-se em um termo carregado de positividade, mas passível de apropriações múltiplas e controversas, e cumpre atualmente uma função legitimadora nos regimes políticos ocidentais. Conforme assinala David Held (1996), a democracia tem evoluído através de intensas lutas sociais, sendo frequentemente sacrificada

⁵⁶ As teorias da democracia liberal, como veremos adiante, atribuem uma “primazia funcional à legitimação da autoridade sobre a articulação dos interesses por parte dos diferentes grupos existentes na sociedade”. (FINLEY, 1978:119).

nessas lutas.

Após o fim da Segunda Guerra, uma nova expansão da democracia se impõe, não só por causa do colapso das ditaduras fascistas. O sufrágio feminino é finalmente implementado em países como Itália e França; o desaparecimento dos vestígios do voto plural na Inglaterra; nos Estados Unidos começam a ser recolocadas em discussão as discriminações contra negros e pobres introduzidas no final do século 19. Não só se assiste a universalização dos direitos políticos mas a eles também se atribui um conteúdo material, em inúmeros países, os governos declaram querer buscar uma política de pleno emprego e de segurança social para todos, considerando os obstáculos de ordem econômica e social que ameaçam suprimir a liberdade.

Nesse momento, ao lado de uma democracia formal, também é teorizada uma ‘democracia substancial’. A reivindicação de uma democracia que também tenha conteúdos econômico-sociais se difunde amplamente, fazendo-se presente em autores como Popper, que em *A sociedade aberta e seus inimigos* tece considerações sobre a relação entre as dimensões formal e material da liberdade. O filósofo alemão Popper termina por extrair a crítica ao liberalismo formulada por Losurdo: “não há só uma coação física, há também uma coação econômica que pode reduzir a uma condição de substancial ‘servidão’ até indivíduos juridicamente livres” (2004:259-260).

Ainda que o Estado proteja seu cidadãos contra o risco de ser tiranizados pela violência física (como ocorre, em princípio, sob o sistema do capitalismo desenfreado) ele pode não atingir nossos fins se não conseguir proteger contra o abuso do poder econômico. Num Estado deste tipo, quem é economicamente forte é ainda livre para tiranizar quem é economicamente fraco e privá-lo de sua liberdade (POPPER, 1981:163)⁵⁷

Nesse mesmo contexto deve ser colocada a reflexão que Norberto Bobbio desenvolve nos anos 1950-1960, em que mesmo insistindo no caráter irrenunciável da liberdade ‘formal’ e das suas garantias jurídico-institucionais, considerava mérito dos Estados socialistas ter iniciado uma nova fase de progresso civil em países politicamente atrasados’, introduzindo institutos tradicionalmente democráticos, de

⁵⁷ in LOSURDO (2004: 260).

democracia formal, como o sufrágio universal e a eletividade dos cargos; e de ‘democracia substancial’, como a coletivização dos instrumentos de produção’ (cf. BOBBIO, 1977:164 e 280).⁵⁸

Depois das turbulências políticas verificadas no século 20, em uma sociedade caracterizada pelo grande desenvolvimento das forças produtivas e da riqueza social, o reconhecimento objetivo dos direitos sociais e econômicos parecem, para Losurdo, ter passado a fazer parte da consciência comum: “não é mais lícito restringir o significado da liberdade à sua dimensão formal, ainda que esta seja essencial”(LOSURDO, 2004: 261)

O partido político organizado nasce no rastro do movimento de reivindicação de emancipação por parte das classes subalternas. A necessidade de organização nas classes trabalhadoras fez com que, durante todo um período histórico, se contrapôs o partido operário organizado e o partido burguês de opinião: “ao partido burguês, pelo menos aparentemente des-ideologizado, contrapõe-se um partido operário ou popular, que busca realizar internamente um grau mais ou menos alto de coesão, inclusive ideológica.”. Tais partidos representam o surgimento na cena política de classes sociais anteriormente consideradas como um conjunto de ‘instrumentos de trabalho’ ou ‘máquinas bípedes’, que agora começam a reivindicar o reconhecimento da dignidade de homens e indivíduos.

As coalizões operárias foram inicialmente desestimuladas e até proibidas por serem acusadas de ‘pisotear a liberdade de trabalho dos indivíduos’ com o intuito de defender ‘supostos interesses comuns’. “É em nome deste individualismo repressivo que por longo tempo se golpeia e reprime o nascente movimento sindical”(LOSURDO, 2004:163). A dissolução ou o drástico cerceamento dos partidos políticos organizados também terminam por agir no mesmo sentido da proibição das coalizões, em nome do mercado e das razões do indivíduo.

Losurdo afirma que o desenvolvimento da imprensa operária e popular no século 19 não pode ser separado da história do processo de organização política e sindical das classes subalternas nem da história da reação das classes dominantes a tal processo.

⁵⁸:in LOSURDO, 2004: 259).

É uma precisa ação política, e não só a objetividade do processo econômico, que determina o desaparecimento dos jornais partidários e sindicais, que permitem as classes subalternas expressarem-se autonomamente, pelo menos em certa medida, e agora, ao contrário, são suplantados por uma imprensa que se jacta de ser independente mas é controlada pela grande propriedade (LOSURDO, 2004:159).

As diferentes reinterpretações da democracia e do regime representativo como mercado político e como mecanismo procedimental para a produção de líderes, ou como simples ‘isonomia’, não só expurgam os direitos sociais e econômicos do catálogo dos direitos, como compatibilizam democracia com exclusão da esfera da cidadania política de determinadas camadas sociais e étnicas. A democracia assim redefinida se presta magnificamente à relegitimação em chave democrática dos regimes mais oligárquicos.

O formalismo de uma definição baseada exclusivamente no correto funcionamento das regras do jogo termina por considerar irrelevantes não só direitos políticos (para não falar dos materiais) mas também os direitos civis dos cidadãos⁵⁹. Ao considerar a miséria de amplas massas como um questão meramente privada, é possível considerar os direitos do homem como meramente formais. Assim, a renúncia à categoria de democracia substancial é análoga à liquidação dos direitos sociais e econômicos.

Com base na definição mínima de democracia, mostra-se tranquilamente possível considerar como democrático um regime que, depois de ter privado dos direitos políticos parte considerável dos seus cidadãos, vá ao ponto de condená-los, com sua política econômica e internacional, à morte por inanição ou ao sacrifício de massa na guerra – por mais justificada que ela possa ser (LOSURDO, 2004:277).

Apesar de estarmos diante de um quadro variado e contraditório, a tendência principal, no âmbito de um processo ainda em curso, é a de redução teórica da democracia. Uma vez que esta não consegue realizar suas promessas, nem quanto aos direitos materiais nem quanto à participação dos cidadãos nas escolhas políticas, procede-se a uma redefinição mínima que a adapta ao sistema político existente.

⁵⁹ Nas perspectivas liberais antidemocráticas mais extremadas, como a representada por Hayek (1969), por exemplo, freqüentemente se recusa a reconhecer a universalidade do sufrágio como um direito subjetivo, como se não fosse nada mais do que uma graciosa concessão, a ser efetivada segundo as circunstâncias.

Capítulo 2.

A cidadania na teoria democrática liberal

A maioria dos autores que trabalham os sentidos do conceito de cidadania tende a confrontar duas tradições no debate sobre a democracia, que promovem concepções distintas de cidadania: o liberalismo e o republicanismo cívico. Na verdade, ambas tradições integram o espectro da democracia liberal (MACPHERSON, 1977), sob a alcunha de liberalismo, porém, costumam figurar as vertentes que se desenvolveram a partir da proposição de Schumpeter (1942), cuja teoria, construída sobre as bases da ‘teoria das elites’

Em “A democracia domesticada”, Miguel (2002a) discute as bases antidemocráticas da teoria da democracia que se tornou dominante, na chamada ‘teoria das elites’, que negava a possibilidade da democracia, e cujo diagnóstico foi adotado na construção da democracia liberal. a partir da caracterização weberiana das democracias de massa, foi acrescida das contribuições das vertentes economicista e pluralista do pensamento liberal, e tornou-se a teoria democrática dominante no pós-guerra. Um dos pressupostos centrais dos teóricos da democracia liberal é a concepção do processo político como mera agregação de interesses formados na esfera privada (MIGUEL, 2005; VOGEL, 2002).

O liberalismo contribuiu para a formulação da noção de cidadania universal, baseada na afirmação de que todos os indivíduos nascem livres e iguais, mas também reduziu a cidadania a um estatuto legal, indicando os direitos que o indivíduo detém contra o Estado. A forma como esses direitos são exercidos, as noções de vida pública, atividade cívica e participação política são estranhas ou irrelevantes às definições de cidadania que se enquadram na moldura restrita da democracia liberal, sobretudo em sua versão minimalista.

Conforme Moses Finley, a teoria moderna da democracia “confere primazia funcional à legitimação da autoridade sobre a articulação dos interesses por parte dos diferentes grupos existentes na sociedade” (FINLEY, 1988:119). As reações ao domínio dessa corrente pretendiam restituir alguma substância do ideal democrático herdado dos antigos, e recuperaram aspectos de perspectivas do

liberalismo anteriores à chamada “revolução democrática” (LEFORT, 1987).

Outras vertentes mais recentes da teoria democrática também promovem noções concorrentes de cidadania, e esse conceito impactado pelas críticas à teoria democrática hegemônica tem sido apropriado para significar todo o tipo de reivindicações por direitos, às vezes colocando em cheque concepções conflitantes de cidadania. Nas diferentes versões da crítica à concepção liberal, cada autor caracteriza as correntes teóricas segundo seus próprios termos, e sugere desdobramentos em outras teorias democráticas, com suas próprias concepções de ‘boa cidadania’. Nas próximas seções, trataremos de algumas das correntes da teoria democrática atual, para perceber como constroem seus modelos de cidadania, para então abordar as reações críticas que contribuíram com outras interpretações da ideia de cidadania.

2.1 Elitismo, pluralismo e apatia política: a visão dominante

Uma característica comum entre os representantes da corrente dominante da teoria democrática é a concepção da democracia como um método político de competição entre líderes. Para Schumpeter, o pai fundador dessa corrente, a democracia é uma teoria dissociada de ideais ou fins, é apenas um tipo de arranjo institucional para se chegar a decisões políticas, que consiste na competição dos líderes, aqueles que potencialmente tomam as decisões, pelos votos do povo.

A democracia é destituída de todo elemento de participação popular, a participação política é papel exclusivo das lideranças. Ao cidadão comum, o único meio de participação é o voto no líder, visto como forma de controle contra governos tirânicos. Embora afirme que o método democrático permite, em princípio, que qualquer pessoa possa competir em eleições livres, “Schumpeter pensava que, na verdade, era necessária uma classe política ou dominante para fornecer candidatos à liderança” (PATEMAN, 1992:13). A teoria democrática de Schumpeter pressupõe que os cidadãos comuns são desinformados, apáticos e desinteressados.

O ‘analfabetismo político’ caracteriza mesmo os eleitores mais instruídos. A incompetência política dos cidadãos comuns, entretanto, não consiste em um

obstáculo ao funcionamento da democracia, visto que os cidadãos só decidem quem tomará decisões sobre políticas concretas em seu lugar.

Assim, a concepção de cidadania que se depreende da teoria dominante da democracia está fundada em diferentes competências técnicas exigidas para a participação ativa no campo político, e no monopólio profissional da produção das formas de expressão e de percepção politicamente atuantes e legítimas. Há uma defesa da separação entre os politicamente atuantes e os politicamente passivos. Tal concepção procedimental de democracia não se preocupa com o conteúdo das decisões políticas, nem com os meios para implementá-las. Reconhece, porém, a importância das liberdades civis como condições necessárias ao funcionamento do método democrático.

Esse modelo de democracia, melhor definido por C.B. Macpherson como um “modelo oligopolístico” (1977:89), apenas os membros das elites políticas, nos partidos e cargos públicos, é que têm participação efetiva. O papel político dos cidadãos é severamente limitado e até mesmo retratado como uma infração indesejada no funcionamento normal da tomada de decisão pública (HELD, 1996:198). Segundo Macpherson, o caráter democrático do elitismo competitivo reside tão somente na ideia de ‘proteção contra a tirania’ (MACPHERSON, 1977:90-1), em que a periodicidade eleitoral consiste em um obstáculo aos excessos da liderança política.

Nadia Urbinati faz uma retificação a essa definição minimalista de democracia, afirmando duas virtudes da competição eleitoral: ao passo que ela ensina os cidadãos a se livrarem dos governos pacificamente, ela também os faz participar do jogo de tornar a si mesmo livres dos governos. Dessa maneira, o direito ao voto, segundo ela, engendra uma vida política rica, promove agendas políticas concorrentes, condiciona a vontade dos legisladores de uma forma constante, não apenas no dia da eleição. Encoraja o desenvolvimento amplo de formas extra-eleitorais de ação política, realça o paradoxo da visão instrumentalista de representação:

A qual, por um lado, refere-se à opinião do povo como fonte de legitimidade e, por outro, sustenta que os representantes tomam decisões boas e racionais conforme se protegem de uma ‘opinião popular sempre manipulável’ (URBINATI, 2006:204).

Robert Dahl adota a concepção procedimental de Schumpeter, mas introduz-lhe pressupostos do pluralismo e propõe uma série de critérios para classificar o “grau” de democratização das diferentes nações. Dahl pretendia corrigir a ausência de intermediários no modelo de Schumpeter, pois se opunha à dicotomia do modelo composto somente por cidadãos e políticos, desconsiderando a participação dos cidadãos em múltiplas associações, como sindicatos, organizações empresariais, grupos de pressão, comunidades religiosas e de vizinhança, que se encarregam de articular e agregar suas demandas para então promove-las diante das autoridades.

Em *Poliarquia*, Dahl caracteriza o complexo institucional da democracia moderna, distinto do modelo da assembleia democrática e da democracia no sentido ideal. A poliarquia (agregado de indivíduos com interesses específicos), então, é um processo que resulta da combinação de esforços de indivíduos, organizados em grupos, na luta competitiva pelo poder político. Assim redefinida, a democracia, para Dahl, consiste em processos através dos quais os cidadãos comuns exercem controle sobre seus líderes. “Uma característica chave da democracia é a contínua responsividade do governo às preferências dos cidadãos, considerados como politicamente iguais”(DAHL, 1997:25).

Ao postular a responsividade como característica distintiva de seu sistema democrático, Dahl pretende realçar o papel, ainda que limitado, do cidadão comum; e ao utilizar o termo poliarquia, para preservar a democracia enquanto um ideal, pretende corrigir a ausência de intermediários no modelo schumpeteriano, incluindo múltiplos centros de poder entre os indivíduos (líderes) e os eleitores. Dahl, nesse ponto, apresenta uma diferença significativa em relação aos demais autores da corrente liberal, visto que em Schumpeter não há possibilidade de manifestação crítica por parte dos cidadãos eleitores – embora ele mencione a existência de uma cultura política de tolerância à diversidade de opinião como uma das condições necessárias à democracia – a única forma de controle dos líderes é a recusa em reelegê-los. Em Dahl, a atenção se volta para as condições que impediriam ou favoreceriam o desenvolvimento de uma oposição organizada. A responsividade, em Dahl, pressupõe a existência de oportunidades para formular preferências, expressá-las a seus concidadãos e ao governo, individual ou coletivamente, a consideração igualitária dessas preferências, independente de seu conteúdo ou fonte (DAHL,

1997:26).

Dahl então enumera oito garantias institucionais que servem para classificar os diferentes regimes políticos dos países conforme seu grau de democratização. São elas: liberdade de associação, liberdade de expressão, direito de voto, elegibilidade, direito dos líderes de disputar apoio, fontes alternativas de informação, eleições livres, instituições eleitorais, exigências processuais, sociais e burocráticas.

É importante notar as premissas do modelo pluralista poliárquico: múltiplos centros de poder, interesses diversos e fragmentados, propensão ao contrabalanceamento de poder entre os grupos. Dahl, ao refletir sobre os critérios ideais e as instituições políticas requeridos por governos democráticos de larga escala, detecta duas dimensões da democracia: a primeira pressupõe a existência de um conjunto de direitos e oportunidades que os cidadãos podem escolher exercer. Implicam um corpo complexo de direitos e oportunidades: participar da eleição de representantes, liberdade de expressão, oposição, discussão e deliberação, formar associações, etc.

Porém, o autor ressalva que ter direitos e oportunidades não é estritamente equivalente a usá-los. A segunda dimensão da democracia é então a participação real na vida política “que eu possua o direito de discutir política livremente com meus concidadãos não necessariamente significa que eu vá na verdade engajar-me na discussão política”. Entretanto, “a existência contínua de uma ordem democrática parece requerer que os cidadãos, ou ao menos alguns deles, às vezes, realmente participem na vida política exercendo seus direitos e ajam nas oportunidades garantidas a eles”(DAHL, 1997:38).

Dahl afirma ser um erro comum interpretar a democracia como se estivesse incorporada apenas nessa segunda dimensão, ver a democracia simplesmente como uma questão de participação política. Tal visão é errônea, segundo ele, porque ignora o que bem pode ser o elemento mais importante da democracia, sua primeira dimensão. Essa visão ignora os direitos e oportunidades políticas fundamentais que, como um ideal e na prática, são elementos intrínsecos da democracia. Para Dahl, o fato de os cidadãos não usufruírem plenamente de todos os

direitos e oportunidades promovidos por um sistema democrático não deveria ser interpretado como significando que eles são indiferentes à posse desses direitos (1997:39).

Apesar de a maioria dos cidadãos na maioria dos países democráticos possam ver a participação na vida política como nem muito urgente nem muito recompensador, e talvez muitos possam estar insatisfeitos com o funcionamento de seus governos, a superior maioria dos cidadãos valoriza seus direitos e oportunidades que seus sistemas democráticos promovem a eles. Dahl não vê aí uma inconsistência interna: a insatisfação com o funcionamento do governo pode, em longo prazo, enfraquecer a confiança dos cidadãos, mas outros cidadãos também podem concluir que devem participar mais ativamente para sanar os defeitos percebidos. (naturalização da apatia política). Para ele as fontes de informação estão sob o manto da poliarquia, livres da tutela do Estado, mas não do mercado, ocorrendo assim uma neutralização recíproca por concorrência. Desta forma não dá atenção a economia política da comunicação de massa.

Para Held, o problema desta abordagem é que ela esbarra em uma negligência à existência de sistemáticos desequilíbrios na distribuição de poder, influência e recursos (HELD, 1996:208). Dahl também “confere pouca ênfase à análise dos constrangimentos envolvidos na manifestação de pontos de vista divergentes que não estão vinculados a qualquer tipo de proibição ou impedimento formulado pelos detentores do poder estatal” (VOGEL, 2002:16)

Sartori (1994) compartilha os pressupostos de Schumpeter a respeito da incapacidade política dos cidadãos comuns: eles são apáticos, desinformados e desinteressados. O analfabetismo político, mesmo com alto grau de instrução, se deve à especialização e profissionalização da atividade política. Sartori concebe a democracia como proteção, e concorda com os princípios do pluralismo (regra da maioria, valorização positiva da contestação e oposição entre os líderes). Por meio da noção de *poliarquia de mérito*, pretende justificar a autoridade do ‘mais competente’ diante do cidadão comum, e defende a exclusão dos menos competentes, contribuindo para a consolidação da concepção tecnocrática da política. Urbinati qualifica essa

concepção tecnocrática como uma abordagem não-política da política, por ser guiada pela competência, cujo paradoxo é que “a despeito de ela se arrogar ser a marca registrada das liberdades civis e econômicas e do constitucionalismo, ela abre caminho para uma teoria das instituições que é tão insensível à representação quanto a teoria de Rousseau do governo direto.

Ele supõe que o representante deva ser surdo à opinião pública para tomar boas decisões. “No centro desse paradoxo está a visão formalista, geralmente não revelada, da participação dos cidadãos como veredicto eleitoral do soberano ... e uma visão estreita da deliberação democrática como um processo que envolve exclusivamente eleitos e refere-se a decisões autorizadas” (URBINATI, 2006: 205).

Pitkin (1964: 54) afirma ser essa uma visão incompleta e distorcida. Nessa ótica a eleição funciona para conferir poder e legitimidade a uma classe profissional que delibera acima das cabeças dos cidadãos, cuja única função é aceitar ou recusar seus líderes e nunca molestá-los enquanto eles tocam seus negócios, já que devem compreender que uma vez que tenham eleito um indivíduo, a atuação política é problema deste e não deles. O papel do Estado é o de árbitro imparcial e elemento neutro, negligenciando assim o conteúdo das decisões políticas.

Anthony Downs pressupõe a prevalência do interesse pessoal como decorrência da própria natureza humana, e considera a política como ‘meio’ para realização de ambições privadas. Por meio da aplicação de métodos de análise econômica ao estudo da democracia eleitoral, Downs, partindo de uma concepção estreita de racionalidade econômica, pretende definir o tipo de comportamento racional para o governo e para o cidadão. Downs considera a apatia e o desinteresse dos eleitores como um elemento fundamental para o bom funcionamento das instituições da democracia representativa.

Moses Finley concebe a apatia como uma “reação de retraimento provocada pela desigualdade de acesso de diferentes grupos de interesse àqueles que detêm o poder decisório” (1988:119). A separação entre profissionais e profanos, influentes e apáticos, para Pierre Bourdieu, é resultado da desigual distribuição dos instrumentos de produção de uma representação do mundo social explicitamente formulada (BOURDIEU, 2006:164-5). O que está em jogo nas lutas sobre o

significado do mundo social é o poder sobre os esquemas classificatórios e os sistemas de classificação que estão no princípio das representações e, por meio destas, de mobilização e desmobilização dos grupos. Os profissionais do campo se enfrentam com o propósito de impor os princípios legítimos de visão e di-visão do mundo social.

2.1.2 A cultura cívica e o cidadão bem informado

Os debates sobre a noção de cultura cívica tem como principal referência a obra de Gabriel Almond e Sidney Verba, *The Civic Culture*, publicada em 1963. Os autores pretendiam investigar a expressão do sistema político de uma determinada sociedade nas percepções, sentimentos e avaliações da sua população (1963:13). *Cultura política* é um conceito multidisciplinar, criado a partir da combinação das perspectivas sociológica, antropológica e psicológica no estudo dos fenômenos políticos. A abordagem tinha como objetivo teórico contribuir para o entendimento do complexo problema da estabilidade democrática, e pressupunha que a consolidação da democracia dependeria do enraizamento em uma cultura política democrática (VERBA, 1980:394).

Almond aponta a sociologia de Max Weber como uma das influências teóricas do conceito de *cultura política* pelo papel fundamental atribuído a valores, atitudes e sentimentos, e pela importância das orientações subjetivas para as mudanças estruturais. Os tipos de dominação são modos de legitimação de regimes políticos baseados em valores (ALMOND, 1980:11-12). “O tema da relação entre a cultura dos cidadãos e o desempenho dos regimes políticos não é novo remonta aos filósofos gregos da antiguidade, passando por autores modernos como Tocqueville” (Porto, 2003:40). Os estudos de *psico-antropologia* foram outra inspiração na elaboração do conceito de cultura política. “O objetivo era incorporar nas análises da política da sociedade de massas contemporânea uma abordagem comportamental, que levasse em conta os aspectos subjetivos das orientações políticas, tanto do ponto de vista das elites quanto do público dessa sociedade” (KUSCHNIR e CARNEIRO, 1999:227).

A propensão à adoção de certos valores era vista como fruto da socialização na infância, motivação inconsciente e mecanismos psicológicos. Na elaboração do conceito, Almond e Verba (1963:11-13) inspiraram-se em trabalhos oriundos de várias áreas do saber dedicadas ao estudo das dimensões subjetivas da política, tendo como principal referência a *Escola de Cultura e Personalidade* que se desenvolveu nos Estados Unidos dos anos 1920 até o final da década de 1960. Influenciados pelo contexto histórico e político dos Estados Unidos no Período entre-guerras, antropólogos como Edward Sapir, Margaret Mead e Ruth Benedict dedicaram-se ao estudo sobre o *caráter nacional*. O conceito de cultura de Almond e Verba se vale das formulações desses autores e tem sido bastante utilizado nos estudos de comportamento político, sem que seja feita uma exposição mais detalhada de seus fundamentos teóricos (KUSCHNIR e CARNEIRO, 1999:228).⁶⁰

A partir dos resultados de *surveys* realizados com cidadãos dos Estados Unidos, Grã-bretanha, Alemanha, Itália e México, “*Civic Culture* inscreveu definitivamente o conceito de cultura política nos estudos de política comparada” (PORTO, 2003:40) O estudo de Almond e Verba contribuiu para a legitimação do método do *survey* e das técnicas de amostragem como ferramentas privilegiadas para apreender a realidade, como forma de acesso às crenças e sentimentos das pessoas; também deu origem a uma longa tradição de pesquisa voltada à identificação das características e efeitos das culturas políticas nacionais, no intuito de classificá-las.

Em *The civic culture*, Almond e Verba definem *cultura política* como a distribuição particular de padrões de orientação sobre os objetos políticos entre os membros da nação (1963:13). A orientação dos indivíduos sobre o sistema político se divide, nessa perspectiva, em componentes *cognitivos* (conhecimentos e crenças),

⁶⁰ O conceito foi proposto como uma renovação da noção de *caráter nacional*, que procurava, na história da constituição de um povo, características que definiriam sua ordenação política. Os estudos do *caráter nacional*, porém, eram, segundo Almond e Verba, baseados apenas nas impressões subjetivas dos autores e, no contexto pós-II guerra mundial, passaram a ser vistos como preconceituosos. Elaborado no contexto de uma certa desilusão com as expectativas iluministas de progresso da humanidade, sob influência do medo da ameaça autoritária no pós-guerra, o conceito de *civic culture* foi marcado pelo entusiasmo com o avanço de técnicas de pesquisa e abordagens metodológicas que prometiam tratar questões dessa natureza com maior objetividade. O intuito dos representantes dessa corrente era portanto romper com o impressionismo da ideia de *caráter nacional*, por meio da aplicação do ‘método científico’, em que a *cultura política* seria a variável independente. Daí a possibilidade de utilizar análises estatísticas e amostras probabilísticas foi justificada como garantia de maior objetividade e precisão nos estudos (ALMOND, 1980:14). Os estudos sobre o *caráter nacional* tornaram-se, segundo Almond, pouco convincentes, em virtude da rápida profissionalização das ciências sociais no pós-guerra, tornando obsoleta sua explicação da relação entre valores, ideias e política, devido ao surgimento de técnicas de pesquisa consideradas mais objetivas e neutras.

afetivos (sentimentos) e *avaliativos* (juízos e opiniões) sobre o sistema político. “A partir da identificação das características cognitivas, sentimentos e avaliações dos cidadãos sobre os processos e instituições políticas de seu país, este enfoque permite investigar a relação entre esta distribuição de orientações nos públicos de massa e o desempenho dos regimes políticos” (PORTO, 2003:39). Os indicadores utilizados para medir o grau de consolidação de orientações e valores democráticos nos públicos de massa são o *apoio difuso* à democracia e a *confiança interpessoal*, variável central: “um sentimento de confiança nos outros atores políticos é um aspecto crucial em uma cultura política democrática” (VERBA, 1969: 536).

Os autores então distinguem três tipos de cultura política: a *paroquial*, típica das sociedades tradicionais, de caráter mais afetivo do que cognitivo, em que os indivíduos não teriam expectativas em relação ao sistema político; a cultura política *submissa*, típica dos sistemas centralizados autoritários, em que os indivíduos possuem uma orientação mais estruturada sobre o sistema político, mas não consideram sua participação ativa no sistema, têm atitude passiva e sentimento de competência política limitado; e a cultura política *participante*, típica das sociedades democráticas, em que os indivíduos possuem atitudes explícitas sobre o sistema e adotam uma postura mais ativa sobre seu papel na sociedade.

O estudo concluiu que uma orientação cívica predominava apenas entre os cidadãos dos Estados Unidos e da Grã-bretanha, enquanto os alemães e italianos se caracterizavam pela cultura de ‘isolamento’, com alto nível de informação e baixa participação, além de alienação e falta de confiança interpessoal. Já o México, na conclusão dos autores, padeceria de duas inconsistências básicas: baixa expectativa e grande orgulho, alto grau de competência política e baixos níveis de participação real em associações voluntárias e outras atividades políticas. Os autores ressaltaram o caráter inadequado das orientações cognitivas e a falta de experiência política dos cidadãos mexicanos, e concluíram que existem ‘aspirações democráticas’ na cultura política do país.

Depreende-se da conclusão do estudo que a ‘boa’ cultura política seja aquela em que os cidadãos possuem um auto-entendimento de seu papel participativo, pois “é próprio da democracia que as pessoas acreditem que têm influência no governo”; mas sua ação política seja do tipo submisso. Assim, os cidadãos julgam poder interferir nas decisões, mas não o fazem.

Na tradição anglo-americana de análise da democracia, as qualidades individuais de civilidade, tradição e tolerância das elites, e apatia moderada e deferência das massas, são vistas como salvaguardas da democracia. O cidadão envolvido e ativo na vida política, com uma participação informada e racional, mas, ao mesmo tempo, propenso à passividade, confiança e deferência à autoridade – é o protótipo desse padrão.

Ao partir da definição ao mesmo tempo limitada e elitista de participação política do cidadão, a abordagem da *civic culture* promove a exclusão de qualquer atividade que não esteja de acordo com as regras do jogo. A estabilidade política é então resultado da passividade combinada à crença no próprio poder; outras formas de participação ficam no terreno da crença, pois sua real efetivação teria um potencial desestabilizador. Wiatr ressalta que a apatia política também pode ser lida como envolvimento crítico no sistema, em vez de simples passividade, e a participação em movimentos radicais anti-sistema não deixa de ser uma expressão democrática de opinião (WIATR, 1980:116-117).

A adoção do modelo democrático liberal de cidadania para avaliar outras culturas revela o etnocentrismo da abordagem, alvo de muitas críticas. O conceito de cultura política esteve historicamente vinculado a valores anglo-americanos impossibilitando o entendimento de outras formas ou definições de democracia (PYE, 1995:266). Camp (2001) também questiona o viés etnocêntrico da concepção de democracia pressuposta no modelo, pois outras sociedades podem partir de uma definição distinta de democracia. No caso da América Latina, por exemplo, os cidadãos da região dão maior ênfase à igualdade social e econômica (*in* PORTO, 2003)⁶¹.

⁶¹ A aplicação dessa abordagem para caracterizar a cultura política na América Latina procura nas características culturais da região as perspectivas da democracia. As questões colocadas por essa abordagem procuram dar conta dos obstáculos criados pelas culturas políticas dos países latino-americanos para o desenvolvimento de práticas e instituições democráticas, e identificar perspectivas para a construção de uma cultura política democrática na região (PORTO, 2003). Com base nos dados das pesquisas do projeto *Latinobarómetro*, Lagos (2001) busca identificar o grau de *apoio difuso* à democracia nos países da região, bem como analisar os fatores que favorecem ou criam obstáculos para a consolidação democrática. A noção de *cultura política* define *confiança interpessoal* como uma das orientações mais fundamentais para o bom desempenho e a legitimidade da democracia. Diante dos baixíssimos índices de *confiança interpessoal* verificados entre indivíduos dos países latino-americanos, estudos realizados sobre as culturas políticas latino-americanas têm questionado a importância desse índice para a consolidação de práticas e instituições democráticas. (PORTO, 2003:50-51; POWER e CLARK, 2001; SELIGSON, 2001; RENNÓ, 2001). Moisés explica os baixos índices de legitimidade democrática no Brasil por meio de variáveis estruturais, instrumentais e simbólicas, que levam em conta o efeitos das desigualdades econômicas e sociais, e atribui às elites o

A inclusão dos Estados Unidos e Grã-bretanha no estudo é justificada pelos autores por representarem ‘exemplos bem sucedidos de governos democráticos’, e por permitirem identificar atitudes que estão associadas com a estabilidade democrática. (ALMOND e VERBA, 1963:35). “A democracia e os valores anglo-americanos adquirem assim o *status* de modelo, a partir do qual são julgados outros valores e regimes políticos. (PORTO, 2003:43)

O critério de homogeneidade para determinar o grau de congruência entre a cultura e o sistema revela uma concepção homogênea das culturas políticas, em que a cada tipo de cultura corresponde um tipo de sistema. Um sistema democrático pressupõe uma cultura cívica (ALMOND e VERBA, 1963:13-30). A definição dos Estados Unidos como modelo ideal de cultura política, por sua homogeneidade interna e congruência entre cultura e sistema, ignora a exclusão dos negros no sul do país; assim como as subculturas identificadas em outros países, que partilhavam valores políticos diferenciados, são vistas como sinal de fraqueza da cultura política. Apesar de Almond e Verba afirmarem que sua classificação não implica tratar as culturas políticas como entidades homogêneas, vários autores criticam tal abordagem por tentar identificar ‘a’ cultura política de uma nação, ignorando as diferenças internas que a compõem (PORTO, 2003:42; DIAMOND, 1994:8; CRAIG e CORNELIUS 1989; LANE, 1992; KNIGHT, 2001)

O conceito sofreu muitas críticas com a emergência da teoria da *escolha racional*, em que modelos baseados na economia neoclássica ressaltavam os cálculos e motivações racionais dos indivíduos, eliminando a ênfase nos fatores culturais. O principal foco de críticas diz respeito à relação estabelecida entre cultura e estrutura política, ou ao papel da cultura política no processo político. Para Almond e Verba, a cultura política forma o contexto da ação política e provê o ambiente para mudança ou continuação de um certo regime político. A crítica da escolha racional nega a postura defendida por Almond e Verba sobre a direção de causalidade na relação entre cultura política e estrutura política, e sustenta que a primeira é apenas efeito da segunda. A estrutura política seria a variável independente, no caso.

Almond, em avaliação posterior, fez um balanço das principais críticas, que incidiriam principalmente na controvérsia sobre a direção de *causalidade* da

fracasso em fazer a transição democrática, por deixar incompleta a institucionalização da nova democracia, impedindo o desenvolvimento da cultura política democrática (MOISÉS, 1995:186).

relação entre cultura política e estrutura política (1980:26). Nas décadas de 1960 e 1970, a abordagem foi alvo de críticas de movimentos de esquerda e de direita. Correntes de pensamento marxista denunciavam as instituições existentes como representantes da ideologia capitalista. Nessa perspectiva, a classe social (ou o *status* étnico) determinariam atitudes e valores ou estes seriam mera falsa consciência, imposta pelos mecanismos capitalistas de socialização, como as universidades e os meios de comunicação. A crítica marxista questionava a capacidade explicativa do conceito, alegando a falta de preocupação com variáveis econômicas e políticas, o que impossibilitaria uma real avaliação dos interesses e posicionamentos do cidadão. À direita a crítica partiu sobretudo da teoria da escolha racional, apontando que as pesquisas da abordagem denominada culturalista eram desnecessárias e dispendiosas, visto que as motivações para a ação seriam sempre definidas pelo cálculo custo/benefício. “Os estudos de política, mercado e modelos de barganha, derivados de instrumentos da economia, confrontavam e deslegitimavam a teoria da cultura política, partindo do pressuposto dos atores racionais maximizadores de curto prazo”. Almond afirma que o significado desse confronto foi desproblematizar a *cultura política* e a tomar como dado da realidade (1990:152).

A década de 1980 foi um momento de revitalização da noção de cultura política, “o ambiente acadêmico tornou-se novamente propício ao ecletismo metodológico, com o refluxo do domínio das abordagens racionalistas e marxistas nas ciências sociais” (ALMOND, 1994:12). Algumas das críticas foram, em certa medida, incorporadas ao debate e levaram a reelaborações do modelo (PUTNAM, 1993, 2001; DIAMOND, 1994; INGLEHART, 1997).

A noção de cultura política ressalta a importância dos valores, crenças e conhecimentos na explicação do comportamento político. Tal perspectiva, inicialmente, não abria muito espaço para a influência das instituições nas crenças sobre o sistema político, nem se preocupava em entender o efeito do sistema político na cultura política. Com o desenvolvimento das pesquisas e do debate em torno da noção de cultura política, a definição adquiriu matizes menos deterministas, e o seu conteúdo passa a ser resultado da socialização na infância, da educação, da exposição aos meios de comunicação, de experiências adultas com o governo, com a sociedade e com o desempenho econômico do país. Segundo Lijphart, a relação entre cultura política e estrutura política é mais complexa para Almond do que pensa a maior parte dos autores que criticam a ausência de uma descrição precisa sobre o tipo de relação

(1980:37-38). Lijphart assume que a estabilidade democrática é a variável dependente no modelo, mas a identificação da variável independente é mais difícil. Para ele, a *cultura política* deve ser vista como *uma das* variáveis independentes relacionadas à situação de estabilidade democrática e, mesmo que seja definida como variável independente isso não implica uma relação de *causalidade* envolvida na afirmação, indica apenas que há *covariância* (1980:48). Lijphart mostra que em *The civic culture* a cultura e estrutura políticas já eram vistas como interdependentes e mutuamente reforçadoras, o que para ele fica claro pelo uso de termos como ‘congruente’ e ‘apropriado’. A cultura política e a estrutura política só são separadas no nível analítico para permitir o estudo de sua congruência. Além do mais, o destaque conferido à dimensão cognitiva no processo de incorporação de valores – ou seja, no processo e aprendizagem com a realidade política – demonstra a influência da estrutura política na incorporação da cultura. Visto que a cultura é aprendida na infância e juventude e também na fase adulta, os valores mudam com o tempo, embora sejam em grande medida resistentes. A herança histórica, transmitida intergerações, e não apenas a experiência individual, está ligada à formação de cultura política (VERBA, 1969:551-553). Almond adota então uma relação de causalidade flexível⁶², apoiado na defesa feita por Lijphart, defende que há uma relação de mão dupla e de causalidade cruzada entre as duas dimensões. Nessa visão da relação, a estrutura política é causa e efeito da cultura política (STREET, 1993:100-101).

A busca de contextualização dos modelos de análise da escolha racional, ao incluir no cálculo as instituições, regras, valores e crenças, motivou a elaboração do modelo de “racionalidade cultural”, que consiste numa tentativa de conciliação da teoria da cultura política com a teoria da escolha racional; em que a cultura política não é mais uma alternativa ao comportamento racional, mas sim um tipo de racionalidade, a *racionalidade cultural* (WILDAVSKI, 1987; LANE, 1992). Nessa perspectiva o contexto cultural passa ser mais um dos elementos que compõe o cálculo custo/benefício do indivíduo.

⁶² Diamond (1994:9) reconhece a postura flexível de Almond sobre a relação causal de mútua influência entre cultura e estrutura políticas. A complexidade da relação é atestada pela influência de variáveis como mudanças sócio-econômicas, situações internacionais e pelo funcionamento do próprio regime no comportamento e nos valores da população de um país. Para ele, a cultura política é uma variável interveniente na explicação da sobrevivência de um regime político, ao lado de outras variáveis como história, estrutura social, mudança econômica, instituições políticas e ambiente internacional (1994:238).

Todavia, a junção entre as duas teorias mais se aproxima de uma redução da cultura à uma categoria ainda mais restrita, como um simples elemento no cálculo do indivíduo maximizador de utilidade, agora constrangido por um contexto cultural. Se antes a escolha racional havia desproblematizado a noção de *cultura política* e a transformado em um dado da realidade, nessa perspectiva a cultura torna-se um elemento no cálculo.

Nesse contexto de renovação da abordagem culturalista, Street (1993), pretende contribuir para ampliar o sentido de cultura política, conferindo à cultura o papel de molde para a ação política. A cultura política passa a ser vista como componente integral da ação política, meio pelo qual as preferências políticas são ensinadas e criadas. Street concebe a relação entre cultura e estrutura de maneira complexa, não havendo uma dimensão nítida entre as duas esferas. Não existe, para ele, nenhum elo imediato entre estrutura e cultura, mas que as avaliações da ordem política não podem negligenciar aspectos culturais (1993:104-105).

A análise da formação e sustentação da cultura política tende a enfatizar a *institucionalização* e as formas de *mediação* da cultura, principalmente por intermédio dos meios de comunicação (1993:111). Street adota uma perspectiva interpretativa, baseada na interconexão entre estrutura política e cultura política, em que a cultura tem uma posição constitutiva na ação política, vista como uma questão central na vida do cidadão, e não apenas uma disposição frente a políticas públicas. (1993:101) Os estudos sobre os efeitos dos meios de comunicação no comportamento político e sobre os valores pós-modernos também têm contribuído para essa redescoberta (1993:96)

Para Almond e Verba a cultura política proporciona a ligação entre o âmbito micro dos comportamentos individuais e o âmbito macro do funcionamento dos sistemas políticos. São as atitudes e opiniões *individuais*, não apenas políticas, coletadas pelos *surveys* que constituem o material empírico para a definição das características da *civic culture*. O fenômeno coletivo, a cultura, é definido pelo comportamento individual tomado de forma agregada, e essa variável está relacionada ao funcionamento geral do sistema político. Para Street, apesar de tentarem englobar os níveis macro e micro de análise política, Almond e Verba não conseguem descrever de forma clara a relação entre esses níveis. Além disso, o enfoque comparativo não permite discussão aprofundada da relação entre cultura e estrutura política em cada país. (1993: 98-99)

Pateman critica a adoção acrítica da teoria descritiva da democracia em *The civic culture*: “os teóricos empiricistas da democracia, como Almond e Verba, nunca questionam a definição de democracia a que se referem, embora assumam e comprometam-se em detectar a existência e uma cultura política democrática” (PATEMAN, 1980:61). Pateman argumenta que a corrente democrática liberal refere-se a duas tradições teóricas distintas, a definição *procedimental* de democracia, e a abordagem *participativa* da democracia, inspirada nas ideias de Stuart Mill e Rousseau. “Por não se aterem a essa distinção, os empiricistas restringem-se à visão schumpeteriana, o que os deixa à mercê das acusações de defensores do *status quo*” (PATEMAN, 1980:59).

O compromisso com princípios liberais e individualistas dessa tradição de análise da democracia impede, segundo ela, o reconhecimento de alguns problemas, observados empiricamente nas próprias pesquisas (1980:60). Pateman critica ainda a omissão de Almond e Verba em relação às diferenças marcantes baseadas em *status* ocupacional e gênero detectadas na cultura política da Inglaterra e dos Estados Unidos. As diferenças de orientação política entre membros de grupos ocupacionais e de gênero são creditadas apenas aos distintos processos de socialização política a que ambos estão sujeitos (PATEMAN, 1980:77). Por conta da definição insuficiente de democracia, os autores negligenciaram as relações entre classes sociais e diferenças de gênero com as orientações de participação e atividade política. Essas relações, empiricamente comprovadas, são tomadas como dados e aceitas como preferências individuais que, casualmente, apresentam um padrão coerente de distribuição. Além disso, a relação entre diferenças internas na cultura política e igualdade formal institucionalizada jamais é questionada pela abordagem almondiana (PATEMAN, 1980:60). As subculturas identificadas são consideradas apenas uma indicação do caráter pluralista dessas sociedades (PATEMAN, 1980:71-75).

Wiatr (1980:105) também critica a não utilização da experiência histórica dos países para descrever a formação das culturas políticas evitando uma avaliação da relação entre a estrutura das classes sociais e os valores políticos. Ele aponta a contradição entre os papéis de igualdade política dos cidadãos com papéis desiguais na sociedade e na economia, problemática não incorporada na discussão sobre cultura cívica (WIATR, 1980:115). O grande problema, para Wiatr, é compatibilizar pluralismo e competição política com concentração de renda e desigualdades econômicas. Wiatr também questiona a ausência de crítica às estruturas políticas para

descrever as discrepâncias entre as visões normativas de democracia e a realidade política. “A culpa é sempre das disposições psicológicas dos indivíduos”(1980:117).

Outras criticam apontam a incapacidade da abordagem da *civic culture* de definir as variáveis associadas à *formação* da cultura política. Já vimos que a noção atribui grande importância ao processo de socialização (que teria lugar em espaços sociais distintos como a família, a história e o trabalho) na definição do comportamento político. A simples referência à socialização política, entretanto, não é suficiente para descrever a complexidade do fenômeno. A suposição que permite estabelecer a relação entre o processo de socialização e o comportamento político nos modelos de cultura política exige o reconhecimento de que as respostas dos atores a situações sociais objetivas não ocorrem em um estágio único, onde nenhum conteúdo subjetivo intervém. “Ao contrário do que propõe os modelos básicos da teoria da escolha racional, hoje dominantes na ciência política, as respostas se dão através de orientações mediadas pela avaliação subjetiva que o ator realiza destas situações sociais” (KUSCHNIR e CARNEIRO,1999:228).

A noção de socialização, no conceito de cultura política de Almond e Verba, é entendida no sentido definido pela psicologia funcionalista de Talcott Parsons, como inculcação de valores. Apesar de ter sido elaborado a partir de um esforço multidisciplinar que incluiu a antropologia, através do diálogo com as teorias sobre o *caráter nacional*, a abordagem da *civic culture* restringiu significativamente o sentido de cultura, devido não somente às necessidades de operacionalizar o conceito, mas também pela rejeição de alguns pressupostos básicos da noção antropológica de cultura, que estava em pleno processo de reconstrução crítica.

2.1.2.1 Modelo do cidadão bem informado

O sentido de cultura enquanto cultivo das humanidades artístico-literárias também se faz sentir na *civic culture*. No modelo de Michigan, perspectiva psicológica do comportamento eleitoral derivada da abordagem culturalista, a decisão do voto é produto de “um complexo feixe de causalidades” (CAMPBELL, 1967) que mostra como as forças sociais atuam nos indivíduos. Variáveis estruturais como escolaridade, nível de renda, posição de classe, etc, são amalgamadas no processo de socialização política, que forma os *campos atitudinais* dos indivíduos. Nessa perspectiva, é a variável educação que comanda a relação entre classe social e

identificação partidária, “devido sua importância na formação dos níveis de conceitualização política” (FIGUEIREDO, 2008:44).

Em Inglehart (1988) e nos demais autores que identificam os níveis educacionais dos cidadãos – e a decorrente noção de *sofisticação política* – como determinante da existência de cultura política, está implícita a figura do povo como elemento irracional potencialmente perturbador do sistema. Apesar da pertinência das desigualdades estruturadas no acesso ao ensino formal, tal perspectiva repousa nos mesmos pressupostos da perspectiva ‘ilustrada’ – contra o povo em nome da razão – que não reconhece capacidade de ação política legítima das classes populares nos moldes da cidadania modelo.

Transposta para a escolha eleitoral, tudo se passa como se o nível de informação naturalmente produzisse escolhas melhores, como se as elites, por não estarem sujeitas à satisfação das necessidades da vida privada, escolhessem seu candidato com base em visões do interesse geral, do bem público. É inegável a importância da educação formal para a construção de uma ‘cultura política democrática’, mas aos membros das classes populares, menos instruídos, possuem conhecimentos e experiências próprias, oriundas de seu contexto sócio-cultural, que as capacita a ler criticamente os discursos dominantes. O que é fundamental é o repertório de discursos disponíveis. O discurso midiático também fornece ‘atalhos cognitivos’ (LIPPMANN, 1922), que orientam a interpretação das questões políticas.

O papel dos meios de comunicação de massa na construção das culturas políticas é outra omissão importante nos estudos de cultura política. Porto (2003:52) afirma que os pesquisadores dessa corrente não têm analisado de forma apropriada as fontes da cultura política e pouco consideram sua relação com a mídia. Um dos problemas mais importantes do estudo da *cultura política* nos termos da corrente que se desenvolveu a partir da obra de Almond e Verba é a “desconsideração do papel dos meios de comunicação na construção de valores, orientações e atitudes democráticas”.

As poucas menções aos meios de comunicação tendem a incluí-los entre as fontes da cultura política, mas de maneira superficial, como simples fontes de informação. Verba, por exemplo, ao identificar as fontes das atitudes políticas, afirma que tais atitudes se formam a partir de experiências fora do campo político e com a operação do processo político, que inclui “exposição a comunicações sobre política” (VERBA, 1969:550-551). Moisés também menciona brevemente a importância dos

meios massivos e da indústria cultural na integração e conformação de um vasto ambiente informacional, mas também considera o papel dos meios como simples fontes de informação (1995).

Já Scott (1969:390), no estudo da cultura política mexicana, caracteriza os meios de comunicação como “agências de socialização que contribuem para criar normas passivas de relação dos cidadãos com o governo”, sem contudo identificar os meios e o modo como influenciam as normas (PORTO, 2003:52). Craig e Cornelius usam dados de investigações sobre o papel da imprensa na glorificação da figura do presidente e na eliminação de informações críticas sobre o governo. (1989 *in* PORTO, 2003). Almond também atribui aos meios um potencial desestabilizador, no sentido de induzir à mudança cultural, mas como fonte de informação. “Os meios de comunicação jogam um papel central na *volatilidade* de certos aspectos da cultura política, contribuindo também para reforçar a influência do nível cognitivo na determinação de atitudes e comportamentos” (ALMOND, 1990:152).

Putnam (2001) propõe uma análise do declínio do capital social entre os cidadãos norte-americanos, e aponta os meios de comunicação, em especial a televisão, como variável importante para a explicação do declínio da participação cívica. O aumento na exposição aos meios impacta negativamente a participação política, debilitando o sentimento de conexão social dos cidadãos. O argumento de Putnam já foi criticado por atribuir um papel essencialmente negativo aos meios na construção de valores e atitudes democráticas. Alguns autores defendem que o tipo de programa e outros fatores contextuais podem contribuir positivamente na construção de capital social nas audiências (SHAH, 1998 *in* PORTO, 2003).

Na América Latina, aos baixos índices de participação política dos cidadãos da região não são explicáveis pela influência nefasta desagregadora dos meios de comunicação, (RENNÓ, 2000). Porto (2003) demonstra que o hábito de ver telejornais afeta de forma positiva o envolvimento de pessoas em associações. A partir de dados do *Latinobarômetro*, Lagos (1996) demonstra a posição central da televisão no continente como a principal fonte de informação, vista como a instituição de maior credibilidade. Lagos então constrói um *índice de atenção política*, a partir do grau de *exposição aos meios*, para verificar a relação entre mídia e cultura política, e encontra uma correlação positiva com as atitudes democráticas dos cidadãos.

Outros autores, porém, apontam o papel da mídia na disseminação de atitudes de desconfiança entre os cidadãos, o que constituiria um obstáculo a

consolidação da cultura política democrática, ao veicular notícias essencialmente negativas sobre o mundo da política, conferindo grande espaço à denúncias de irregularidades e corrupção (PORTO, 2003: 54). Denúncias contribuem para o aumento da transparência das instituições políticas, mas estabelecem uma conexão direta entre corrupção e democracia nos públicos de massa, o que, para alguns autores, enfraquece as bases de legitimidade da democracia (PORTO, 2000; 2003). Para Porto, os meios de comunicação contribuem para criar alguns obstáculos à construção de uma cultura política democrática na América Latina: “Certamente, a solução para estes problemas não passa pela censura ou por impedir que a mídia continue com suas investigações. A liberdade de imprensa permanece como um dos requisitos mais importantes para a consolidação da democracia na região. Todavia, jornalistas e empresas de comunicação têm a responsabilidade de separar a desonestidade de políticos particulares da *performance* da democracia e suas instituições.”(2003:54)

A concepção dominante de democracia costuma considerar a participação política em termos de níveis de informação dos eleitores, em que cidadãos bem informados exerceriam suas liberdades e deveres civis com plena consciência, sobretudo na decisão do voto. No entanto, a realidade dos baixos níveis de informação das classes mais populares põe em questão esse modelo do 'cidadão bem informado' (PORTO, 2003b). Tal perspectiva atribui forte ênfase à informação, desconsiderando outros aspectos interpretativos envolvidos no processo de formação de preferências políticas.

Atualmente, a mídia é a principal mediadora do nosso acesso aos acontecimentos da esfera política. Os meios de comunicação de massa desempenham importante papel em regimes democráticos, não como meros transmissores de informação, mas como novos agentes do processo político, para alguns autores substituindo instituições políticas tradicionais como os partidos políticos, ao oferecer ao público interpretações autorizadas dos eventos (MANIN, 1997, ALDÉ, 2004).

A mídia não reflete simplesmente os acontecimentos, mas cria uma interpretação deles aos interpretá-los e reorganizá-los numa lógica própria. “Mesmo quando espelham a realidade, os media a enquadram: refletem de volta para a sociedade não apenas os eventos, não a realidade midiaticizada, mas uma concepção particular de política encarnada na vida política dessa sociedade” (HALLIN e MANCINI, 1984).

O papel do cidadão na visão liberal sempre foi bem definido e limitado, ancorado na profunda divisão entre o público e o privado. A participação se restringe aos períodos eleitorais e constitui muito mais uma forma de controle dos governantes do que a possibilidade de envolvimento efetivo no processo de tomada de decisões. O papel central no sistema político cabe às elites. O cidadão deve ser ativo, mas sem questionar os limites do sistema competitivo ou congestionar o Estado com um excesso de demandas (PATEMAN, 1980:62-65).

Quando novos conteúdos tornam-se objeto do discurso público, com o surgimento movimento sociais que se seguiram ao feminismo, o sujeito político definido enquanto indivíduo cidadão enraizado na teoria democrática liberal não encontra mais facilmente seu lugar de enunciação. O rompimento da separação entre os domínios público e privado, com a politização do privado em áreas como discriminação racial e de gênero, ecologia, diversidade étnico-cultural e religião, contribuiu para questionar a corrente dominante de estudos sobre cultura política, assim como os padrões tradicionais da cultura liberal democrática ocidental (STREET,1993:193).

Ao longo dessa discussão sobre os fundamentos e aplicações da perspectiva da *civic culture*, pudemos perceber dois sentidos de cidadania sobrepostos, ambos derivados da concepção iluminista do indivíduo: o cidadão como indivíduo abstrato incorpóreo portador de direitos, e o cidadão do ponto de vista de suas competências para a participação cívica. Essa segunda concepção fundamental à ideia de *cultura cívica*, carrega sentidos gestados em contextos anteriores à consolidação da democracia representativa, em que a ampliação do sufrágio era vista com suspeita, e a participação cívica na esfera pública era uma prerrogativa de pessoas mais qualificadas que a multidão incapaz. O conteúdo substantivo da *cultura política* possui assim raízes anti-democráticas, enquanto seu caráter igualitário é considerado apenas em sentido procedimental, consiste no direito formal do eleitor abstrato ao voto.

O termo *públicos de massa*, entre os autores da corrente culturalista, pretende designar o agregado de cidadãos comuns, em uma acepção aparentemente neutra. O povo enquanto público de massa, todavia, também pode ser lido em

oposição às elites, ou aos ‘verdadeiros cidadãos’, para designar os desprovidos de sofisticação política. Em alguns momentos, os modelos teóricos de cidadania e democracia subentendidos parecem assumir características de um discurso legitimador, que se presta ao exercício continuado das formas tradicionais de dominação. Do ponto de vista do eleitor, a igualdade política formal não eliminou as profundas desigualdades sociais estruturais, e ainda impôs um pesado pressuposto cognitivo ao cidadão comum (ALDÉ, 2004).

Embora a noção de *cultura política* de Almond e Verba tivesse em seu cerne a preocupação com as formas e possibilidades de manutenção dos ordenamentos políticos, que poderia abrir espaço para uma visão mais ampla do poder político, a operacionalização do conceito restringiu seu alcance à dimensão comportamental. A redução da política aos fenômenos observáveis (mensuráveis e classificáveis), acabou deixando de lado uma variedade de formas culturais de contenção das dissensões sociais e de manifestação do poder político. A crítica da estreiteza das noções de cultura e de política no conceito que se tornou hegemônico nos coloca em certos impasses e tensões teórico-metodológicas, que levantam algumas questões: Que tipo de teoria é capaz de compreender e explicar a experiência política do ponto de vista do cidadão? Como pensar a relação de representação a partir dos representados?

2.1.2.2 O cidadão, o indivíduo e o *tempo da política*

Mesmo adotando um sentido restrito de política como esfera autônoma e institucionalizada, a perspectiva denominada antropologia da política trouxe importantes contribuições no sentido de questionar aspectos importantes do ideal de cidadania da democracia liberal.

A noção de ‘*tempo da política*’ procura caracterizar o momento das eleições não em termos puramente procedimentais, mas como um momento específico na vida dos cidadãos comuns, em que eles percebem a política como parte de suas vidas. O momento das eleições é frequentemente visto como um tempo de barganhar compromissos, redefinir alianças, reordenar relações sociais e fronteiras internas ao ambiente social (PALMEIRA, 1992; PALMEIRA e HEREDIA, 1995).

Nesse sentido, as disputas eleitorais envolvem estratégias de obtenção de aliados e seguidores que destacam e maximizam, em intensidade e extensão, as diferenças que permeiam a vida política. Assim, segundo Teixeira, estamos longe dos

valores da cidadania, de “um tipo de identidade que pretende operar independentemente de qual seja o enraizamento social dos indivíduos em questão: não importa quem você seja, você idealmente é sempre portador de direitos e deveres universais. Na política, ao contrário, você tem de ser alguém”. Enquanto o líder político é marcado pela distinção, ao eleitor é negado o direito de existir enquanto um sujeito social singular (TEIXEIRA, 2002:54).

Teixeira aponta uma falácia fundamental por trás da natureza política perversa atribuída ao domínio das relações de bases pessoais, familiares e privadas, ou em outros termos “os *interesses pessoais*, as *relações personalistas* e a *lógica de favores* que, tradicionalmente, teriam orientado grande parte do eleitorado” (TEIXEIRA, 2002:52).. Tal falácia consiste na redução da perspectiva moral universalista ao modelo político no qual historicamente se realizou – os modernos estados nacionais.

Não se trata, como na perspectiva escolha racional, de postular o interesse egoísta como fundamento da ação política, mas de reconhecer que os mediadores legítimos da construção da solidariedade no ambiente democrático excluiriam as relações recíprocas entre pessoas. Sem fazer qualquer elogio simplista das virtudes da agência individual, Teixeira propõe investigar a eficácia instrumental da manipulação das diferentes identidades pessoais, “afinal, essa instrumentalização não é empreendida apenas pelos adeptos de práticas denominadas de nepotismo, familismo, paternalismo, coronelismo ou assistencialismo, ou seja, práticas sociologicamente pautadas em relações pessoais ou personalizadas” (TEIXEIRA, 2002: 55).

A autora ressalta que o manejo do pertencimento é um elemento crucial à própria dinâmica das democracias representativas modernas, e as eleições são momentos privilegiados para sua realização pelos políticos profissionais e também pelos eleitores. O reconhecimento de que as hierarquias e as relações personalizadas são intrínsecas à dinâmica política revela os limites da retórica da igualdade que compõe o ideal de cidadania:

A matéria prima que originou o ideal da cidadania foi a experiência cotidiana em sua variabilidade e dinamismo que, em determinado momento histórico, logrou ser traduzida politicamente em anseios de liberdade e igualdade para todos indistintamente. Agora, esta diversidade está a exigir outras conversões, outras representações de pertença social. (TEIXEIRA, 2002:58)

Teixeira afirma que a relação de representação democrática tem sido focalizada sobretudo a partir do pólo do representante, mas muito pouco tem sido dito acerca de quais grupos podem, e quais não podem, legitimamente postular uma representação política. A ênfase é posta na dinâmica interna ao campo já aceito como adequado, deixando de fora a discussão sobre aqueles que nunca poderão ser incluídos sob as regras vigentes, considerados apenas em sua inadequação.

Nesse modelo de existência política, os pertencimentos que podem ser legitimamente postulados, segundo a autora, são os sindicais, comunitários, ideológicos e sobretudo aqueles referenciados em interesses nacionais, exceto as relações familiares e pessoais. “Dessa perspectiva, às relações pessoais e familiares não é atribuída qualquer transcendência política construtiva, adquirindo negatividade radical no mundo político moderno” (TEIXEIRA, 2002:56).

Isso se deve, para Teixeira, porque tais relações evocam dois valores que as democracias modernas têm dificuldade em incluir política e juridicamente: a hierarquia e os direitos particularistas. Não se trata, para a autora, de defender tais valores, mas de reconhecer que a hierarquia e as relações pessoais são intrínsecas à dinâmica política, inclusive às democracias participativas e igualitárias contemporâneas; revelando, assim, os limites da retórica da igualdade que compõe o ideal de cidadania.

Até aqui fizemos um breve percurso pelas teorias da democracia liberal, no intuito de como a ideia de cidadania é formulada pelas teorias democráticas dominantes, e que modelo de cidadania emerge dessas abordagens. Na seção seguinte nosso foco é o conceito de representação política, cujas diferentes acepções são significativas para a compreensão dos limites práticos e teóricos à aproximação dos ideais democráticos, por meio da ampliação dos direitos de cidadania e da prática cidadã.

2.2 Cidadania e democracia representativa

Os sentidos da representação política

A popularidade contemporânea do termo representação política associado às ideias de democracia, justiça e liberdade, obscurece o fato de que grande parte da

história do conceito e da prática da representação tenha pouco a ver com democracia ou liberdade (PITKIN, 1967:2).

Embora o conceito de representação tenha se ligado à ideia de democracia, as instituições e práticas que incorporam algum tipo de representação existem em qualquer sociedade numerosa e articulada e nada têm a ver, em princípio, com a ideia de autogoverno popular. O fenômeno da representação transcende os limites do governo representativo e antecede o conceito moderno de representação como *agir em nome de* alguém; e, mesmo quando a palavra passou gradualmente a significar agência, nem o conceito nem as instituições às quais se aplicava eram ligados a eleições ou democracia, nem era uma questão de direito.

Em *The concept of representation*, Pitkin (1967) propõe compreender como o conceito de representação entrou no campo da agência e da atividade política, por meio de uma análise etimológica sociopolítica do conceito. A autora pressupõe que os vários usos de uma família singular de palavras são relacionados. Sua abordagem consiste em pensar o que a representação é, pelo que a representação significa (PITKIN, 1967:225). Assim, o sentido da representação não se encontra apenas na história do governo representativo, mas também na representação artística, como um ator representa um personagem no palco, ou na produção de representações em um contrato legal (PITKIN, 1967:7).

Pitkin analisa os múltiplos significados que se anexaram ao termo representação e chama atenção para contextos não políticos no estudo da representação, tentando mostrar que a polissemia da palavra representar impacta os usos da noção de representação política. Em termos gerais, representar significa reproduzir em um meio diferente, e pode assumir um sentido artístico ou teatral (ser imagem de / atuar como), designar uma relação de significação (ser indício de alguma coisa), ou de substituição (simbolizar), e ainda assumir um sentido jurídico (agir como procurador). Em todos esses usos subjaz a ideia de ‘tornar presente’, tornar presente algo que, no entanto, encontra-se ausente.

O termo é de origem latina, embora em latim seu significado original não denote agência, governo ou quaisquer instituições que pudessem constitui-se em exemplos de representação política. A palavra *repraesentare* significava ‘tornar presente’; ou ‘apresentar novamente’ e, no latim clássico, seu uso era quase inteiramente reservado para objetos inanimados não tinha a menor relação com pessoas representando outras pessoas, ou com o Estado.

O uso do termo representar no sentido de agência se tornou comum para designar a atuação de cavaleiros e burgueses no parlamento inglês. No início, o comparecimento ao parlamento era visto como um dever e respondia às necessidades e conveniências do rei (PITKIN, 1967:244). Só gradualmente essa forma de representação começou a ser usada como forma de defender interesses locais e de controle sobre o poder do rei.⁶³

O reconhecimento gradual de que o membro poderia promover o interesse de sua comunidade, além de comprometê-la com o pagamento de tributos fez com que os cavaleiros e burgueses que iam ao parlamento começassem a ser vistos como servidores ou agentes de suas comunidades. Eles eram pagos pela comunidade e, quando retornavam, podiam ser solicitados a prestar contas do que haviam feito no parlamento.

Entre os séculos 14 e 17 houve o desenvolvimento gradual da ação unificada de cavaleiros e burgueses no parlamento: eles descobriram que tinha queixas comuns, e começaram a apresentar petições comuns, em vez de apresentar apenas petições separadas. “Essa ação conjunta avançou passo a passo com uma consciência de si mesmos como um corpo único”, e a evidência etimológica sugere que toda a família de termos parece ter sido aplicada primeiramente ao parlamento como um todo, ou aos ‘comuns’ como grupo (PITKIN, 2006: 22-27).

A palavra representação sofreu uma mudança gradual de concepção e valoração até que no século 17 o direito de *eleger* um membro do parlamento tornou-se um dos sagrados e tradicionais ‘Direitos do Ingleses’, transformado em um dos ‘Direitos do Homem’ pelas revoluções francesa e americana. Então a representação passou a significar participação popular, ligada à ideia de autogoverno, e incorporada às nossas instituições (PITKIN, 1967:3).

⁶³ na língua francesa, o desenvolvimento do termo foi semelhante ao latim, em que a palavra *repræsenter* era usada para imagens e objetos inanimados que encarnam abstrações, antes de vir a significar algo como uma pessoa agindo por outras. Na língua inglesa, a mesma sequência de desenvolvimento, a partir da palavra *represent*, no final do século 14, que significava “trazer a própria pessoa, ou outra pessoa, à presença de alguém”, “simbolizar ou encarnar completamente”, “trazer à mente”. O adjetivo ‘representativo’ significa “que serve para representar, figurar, retratar ou delinear”. Ao mesmo tempo, surgiu o substantivo ‘representação’, que significa “imagem, figura ou pintura”. O sentido de ‘atuar para’ só foi aparecer depois do século 15. A língua alemã tem três palavras comumente traduzidas por *represent* em inglês: *vertreten*, *darstellen*, *repræsentieren*. *Repræsentieren* é mais formal e possui conotações mais elevadas, relativas ao bem comum, bem do Estado, etc. *Darstellen* significa ‘retratar’ ou colocar algo no lugar de’, enquanto *vertreten* significa ‘atuar como agente para alguém’, num sentido mais próximo de *repræsentieren*, embora com conotações de interesses privados, egoístas. (Cf. PITKIN, 1967:241-252; 2006:18-20).

A politização da ideia de representação parece ter ocorrido, conforme a análise de Pitkin, contra o pano de fundo de uma expansão geral e da fluidez nessa região conceitual, que possibilitou a transição do antigo ‘pôr-se no lugar de outros’, pela via da substituição, para algo como ‘atuar para outros’.

Pitkin reconhece em Hobbes o primeiro exame da ideia de representação na teoria política. No *Leviatã*, Hobbes define a representação em termos de autorização, especialmente nos termos dos aspectos formais da agência legal: um representante é alguém que recebe autoridade para agir por outro, que fica então vinculado pela ação do representante como se tivesse sido a sua própria. Hobbes salienta o caráter constitutivo da representação:

Uma multidão de homens se torna *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem a multidão. Porque é a unidade do representante, e não a *unidade* do representado, que faz a pessoa ser *una*. (HOBBS, 2008:141- grifos do autor)

Hobbes questiona o suposto direito divino dos reis ao conceber a representação como delegação dos poderes individuais ao soberano, como meio de garantir a manutenção da paz e a segurança dos súditos. Porém, sua definição de representação como simples autorização pode ser interpretada como se defendesse a irresponsabilidade do soberano em relação aos súditos. O soberano não precisa prestar contas de seus atos, pois nada o obriga em relação aos representados, eles é que, por meio de um contrato entre si, se submetem à sua obrigação. O contrato não é feito entre representantes e representados, mas entre os representados, portanto, a eles cabe a responsabilidade pelos atos do soberano:

Como o direito de portar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros, não pode haver quebra do pacto por parte do soberano; conseqüentemente nenhum dos súditos pode liberar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de que o soberano transgrediu seus direitos. É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente nenhum pacto com seus súditos (HOBBS, 2008:150-151).

Para Pitkin, a autorização é um importante indício de representação. Hobbes propõe uma visão verdadeira, porém parcial, da representação, que a define nos termos de uma transação que tem lugar antes da representação começar (PITKIN,

1967:39). Pitkin considera simultaneamente a plausibilidade e a inadequação da ideia de autorização. Não há representação sem autoridade para submeter a outros. Contudo, a despeito da ampla aceitação da visão hobbesiana de que representar é ser autorizado a agir em nome de outros, existem outros usos e definições de representação que não são compreensíveis do ponto de vista da autorização.⁶⁴ (PITKIN, 1967:42) A ideia de autorização enfatiza apenas a capacidade de submeter outros, não sua obrigação de agir em conformidade a alguma norma exterior ou agir de acordo com considerações específicas.⁶⁵

Pitkin apresenta duas visões formalistas, que concebem a representação em termos de arranjos formais que a precedem e iniciam (*autorização*), e arranjos formais diametralmente opostos que a seguem e a completam (*accountability*). Na perspectiva da representação como autorização, o momento crucial é a eleição: a delegação da autoridade dos eleitores ao representante eleito, que inicia a representação. A *periodicidade eleitoral*, por sua vez, é o critério fundamental da ideia de *accountability*, em que a eleição é o momento de sancionar ou não o governo anterior. A *accountability* consiste em um mecanismo formal para garantir a *responsividade* dos representantes, ou seja, para torná-los sensíveis aos interesses dos eleitores. É um mecanismo de controle sobre os representantes eleitos que, no desenho institucional, asseguraria o ‘bom funcionamento’ do sistema. A *accountability* significa a disponibilidade para prestar contas das decisões tomadas de modo livre, portanto pressupõe que a autonomia dos representantes se submete aos representados, por meio do processo eleitoral com revalidação periódica. A eleição consiste em um critério definidor externo à atividade de representar. A *accountability* é complementar à autorização e igualmente formalista, ou seja, desprovida de conteúdo substantivo.

Além dos aspectos formais que caracterizam o fenômeno da representação política, Pitkin também analisa o conteúdo substantivo da representação. A substancialidade da representação política diz respeito ao tipo de relação que se

⁶⁴ Conforme Pitkin, a ideia de autorização parece explicar alguns usos dos substantivos ‘representação’ e ‘representante’, e do verbo ‘representar’, mas não dá conta de outras palavras da mesma família: “*It cannot tell us what ‘misrepresenting’ or ‘misrepresentation’ might be, nor can explain the noun ‘representativeness’ or the adjective ‘representative’ where is more or less synonymous with ‘typical’*”. (PITKIN, 1967:48-49)

⁶⁵ A autora também afirma que a ideia de autorização, por seu foco em ações, direitos e responsabilidades, também ignora os tipos de representação por objetos inanimados (PITKIN, 1967:54).

estabelece entre o representante e aqueles em nome de quem ele age. Se representação significa somente o direito formal de agir em nome de outros, renovável a intervalos periódicos, “então não pode haver algo como representar bem ou mal” (PITKIN, 1967:55). As visões formalistas definem o representante como alguém que foi eleito (autorização), ou que está submetido à eleição (*accountability*), mas não iluminam o que acontece *durante* a representação. Pitkin segue dois caminhos na análise substantiva da representação: *quem é* o representante? O *que faz* o representante? Esses dois caminhos correspondem a dois sentidos diferentes atribuídos ao termo ‘representativo’.

A questão sobre *quem é* o representante é definida nos termos da ideia de representação descritiva: pela similaridade ou espelhamento de características; ou da representação simbólica: pelo uso de símbolos para construir uma imagem de unidade. Enquanto a representação simbólica exerce uma função integradora, a ideia de representação descritiva pressupõe que o corpo de representantes deveria consistir numa amostragem do eleitorado, ou da estrutura social, de modo que contenha membros dos grupos sociais na proporção em que são encontrados na sociedade. Efetuar uma representação descritiva e criar um símbolo são formas de representação que denotam alguma atividade, não apenas no sentido formalista, mas substancial. Pitkin reconhece a relevância da representação descritiva e simbólica para a vida política, ainda que sejam visões parciais, que não se aplicam a outros aspectos da representação (autorização e *accountability*), nem à compreensão da representação como ação política, como agir em lugar de outros (PITKIN, 1967:89).

Para Pitkin, tal concepção considera o ato de representar simplesmente como uma forma de substituir ou “pôr-se por”, em vez de pensá-lo como uma atividade. Nesse caso a representatividade consiste na posse de atributos específicos, e, nessa ótica, uma amostragem aleatória, ou sorteio, seria um método mais efetivo de selecionar representantes, do que a eleição. A autora concebe a representação descritiva uma noção ingênua, que supõe que a similaridade entre representante e representado seja coextensiva à defesa dos interesses dos representados. A definição descritiva da representação se sustenta na ideia de representatividade, em que representativo é entendido como sinônimo de mediano ou típico, enquanto a compreensão de representativo como seletivo orienta uma concepção elitista da representação, em que cabe aos melhores a capacidade de detectar e realizar o bem comum, e fundamenta a defesa da independência dos representantes.

O sentido substantivo da atuação do representante é analisado nos termos da controvérsia entre ‘mandato’ e ‘independência’⁶⁶. Nesse sentido, a questão que se coloca é se um representante deve fazer o que os eleitores querem (mandato), ou o que ele acha melhor (independência)?

Nesse debate, Pitkin retoma Hamilton, Jay e Madison, autores que apresentam, nos artigos *Federalistas*, o governo representativo como um ‘substituto para o encontro pessoal dos cidadãos’, que pode assegurar o ‘bem público’ sem a distração de vários interesses particulares conflitantes (PITKIN, 2006:35). Nesse sentido, a representação “não apenas torna possível uma grande república, mas é também um meio de trazer conflitos sociais perigosos para um fórum central único, no qual podem ser controlados e tornados inofensivos pelo equilíbrio” (PITKIN, 2006: 37). A defesa da ideia de ‘mandato’ também é feita por autores como James Mill, para quem os interesses dos representantes devem ser identificados com os da comunidade; e Stuart Mill, que afirma a importância de todos os governados terem voz no governo, “porque é difícil esperar que aqueles que não têm voz não sejam injustamente preteridos por aqueles que têm”. Para Pitkin, em todas as formas de liberalismo existe, no final, “algo como um interesse público objetivo, que deve de alguma maneira incluir e abarcar o verdadeiro interesse próprio de longo alcance de cada um” (PITKIN, 2006:40).

Burke, um dos primeiros defensores da independência dos representantes afirma que o governo é um ‘fiduciário’, deve defender não os interesses de seu distrito particular, mas o interesse da nação como um todo. Sob esse ponto de vista, os governantes compõem uma ‘aristocracia natural’, são naturalmente virtuosos e sábios, o que faz da Câmara dos Comuns a ‘clara imagem dos sentimentos da nação’. Burke também distingue entre o chama de representação virtual e efetiva. A representação efetiva significa ter voz, de fato, na escolha do representante, enquanto a virtual significa ‘uma comunhão de interesses e uma simpatia de sentimentos e desejos entre aqueles que agem em nome de uma imagem qualquer do povo (PITKIN, 2006:32).

Pitkin retoma o debate entre os autores que postulam o representante como delegado que conduz o mandato de um eleitorado que ele defende, e os autores que pensam que o representante deve atuar como um ‘fiduciário’, que faz avaliações independentes sobre a coisa certa a fazer sob as circunstâncias políticas. O que

⁶⁶ O mesmo dilema aparece de outras formas: como ‘mandato imperativo’ e ‘mandato livre’, ou do representante como *delegado* ou como *fiduciário*.

constitui o representante é, para alguns autores, o fato de que ele é autorizado a agir por um conjunto de instituições oficiais que circunscrevem o grupo representado. Outros enfocam a demanda de que um legítimo representante deve ser responsável ou prestar contas diante daqueles que representa, para que o representante não aja apenas em função de seus interesses particulares.

Pitkin argumenta que esse é um debate mal colocado, e adota uma posição conciliatória, reconhecendo a plausibilidade de ambas perspectivas: os representantes devem fazer o que querem os representados e devem poder decidir livremente o que fazer. Assim, o representante deve ter liberdade para decidir como agir diante de circunstâncias cambiantes, ou não há representação. Mas o representante não pode permanecer alheio aos anseios de seus constituintes, ou também não há representação, pois aqueles que estão ausentes não se farão, de algum modo, presentes.

Pitkin defende a representação como algo que envolve tanto a autorização como a *accountability* e argumenta que todas essas conceitualizações aparentemente divergentes são na verdade aspectos diversos de um complexo conjunto de instituições e práticas representativas.

A *accountability*, espécie de termo médio entre mandato livre e mandato imperativo⁶⁷, ocorre durante todo o mandato, embora se cristalize na eleição. Trata-se de um processo político, não meramente técnico, e um importante indicador da qualidade da representação política.

Pitkin discute algumas dificuldades de se estudar empiricamente a representação política. O representante moderno, diz a autora, age no interior de uma rede elaborada de pressões, demandas e obrigações, e há consideráveis desacordos entre legisladores sobre a maneira mais adequada de desempenhar seu papel. Os constituintes não são um grupo organizado com interesse identificável que possa ser defendido pelo representante, os interesses locais e nacionais nem sempre são conciliáveis. Além disso, o eleitor que deve ser representado não é o cidadão “racional, informado e politicamente ativo” que a fórmula parece requerer (PITKIN, 1967:215-219).

Um dos principais problemas da representação política nas democracias de massa consiste na questão da manutenção dos vínculos entre representantes e representados. Young propõe unificar os aspectos discernidos na análise de Pitkin em

⁶⁷ Essa definição encontra-se em Miguel (2005:29)

uma concepção de representação como um processo diferenciado e mediado no espaço e no tempo.

Na qualidade de um relacionamento prolongado entre os eleitores e seus agentes, a representação oscila entre momentos de autorização e de prestação de contas: é um ciclo de antecipação e retomada entre os eleitores e o representante, no qual seus discursos e ações devem carregar vestígios de um momento ao outro (YOUNG, 2000; 2006:151).

Para Young, conceber a representação como relacionamento diferenciado entre atores plurais dissolve o paradoxo posto pela situação na qual uma só pessoa representa as experiências e opiniões de muitas outras. Contra a pretensão universalista, a autora afirma que não há uma específica vontade do povo que possa ser representada. Uma vez que o eleitorado é internamente diferenciado, o representante não se põe por ou se reporta a uma opinião ou interesse compartilhado por todos os eleitores que ele deva expressar e defender (YOUNG, 2006:149).

A autora defende que devemos avaliar o processo de representação de acordo com o caráter do relacionamento entre os representantes e os eleitores: “O representante inevitavelmente irá se afastar dos eleitores, mas também deve estar de alguma forma conectado a eles, assim como os eleitores devem estar conectados entre si.” Os sistemas de representação não são suficientemente democráticos, segundo Young, não porque os representantes não se pautam pela vontade dos eleitores, mas por causa da perda de conexão entre eles. A conexão e a manutenção desses vínculos representativos dependem em grande medida dos fluxos de informação nas sociedades midiáticas.

A fraca capacidade de interlocução dos cidadãos comuns com seus representantes, a dificuldade de se fazer ouvir nos espaços de representação formal a enorme assimetria e os custos (de tempo e dinheiro) de obtenção de informação são índices de desigualdade que demonstram a fragilidade desses vínculos. Nesse cenário, outro problema é a exigência imposta ao ‘eleitor ideal’, que deve ter a capacidade de assimilar, processar, pesar e avaliar as informações disponíveis, para então votar. Além disso, a multifuncionalidade da representação política, em que um voto corresponde a múltiplas demandas, interesses, opiniões e perspectivas, dificulta a prestação de contas e a responsabilização dos agentes públicos.

Em uma reflexão posterior, Pitkin (2006) assume uma postura mais crítica em relação à representação política, em que a participação democrática, ao alegar que as instituições representativas, inicialmente projetadas para abrir o domínio público para o povo comum anteriormente excluído, têm, de fato, servido para desencorajar a cidadania ativa.

Para Pitkin, apenas a participação democrática direta proporciona uma alternativa real para o dilema entre mandato e independência, no qual o representante ou é um mero agente de interesses privados ou é um usurpador da liberdade popular periodicamente eleito. No primeiro caso, absolutamente ninguém tem acesso à vida pública, já que não há nenhuma. No segundo, a antiga distinção entre governante e governados venceu outra vez, os assuntos de governo se tornam privilégio de poucos (PITKIN, 2006:43).

Tal postura corresponde a um afastamento e uma simplificação em relação à concepção de representação defendida pela autora, ao dissociar os termos da controvérsia mandato – independência, e uma visão unilateral das motivações que orientam a configuração atual das instituições representativas. A ampliação das franquias eleitorais no governo representativo é geralmente vista como a realização da democracia, mas a incorporação das classes subalternas foi implementada para evitar a realização da democracia, diante do temor da presença popular, temor generalizado do risco de redistribuição da riqueza. O voto universal se apresenta como única forma de ação política aceitável, que deslegitima manifestações coletivas e outras formas mais contundentes de ação, como greves e barricadas. O caráter problemático do voto como meio de realização da democracia, segundo Albert Hirschman,,

Não é o fato do resultado das eleições ser preparado em vista da forma do poder econômico e político na sociedade, mas o fato de tirar a legitimidade de outras formas mais diretas, intensas e ‘expressivas’ de ação política que, além de mais eficientes, são mais satisfatórias (HIRSCHMAN, 1983:125-126).

Na visão de Hirschman, o sufrágio é antes um meio de conservação do que de mudança, que privilegia uma forma de ação e não outras, e viabiliza a formação e expressão de um determinado tipo de interesse. O voto é a expressão de uma versão individualista do mundo social, favorece a expressão de interesses individualistas e desfavorece a expressão de interesses coletivos.

O governo representativo se instituiu como uma alternativa conscientemente escolhida ao autogoverno popular (MANIN, 1997). Uma característica desigual discutida e deliberadamente introduzida do governo representativo é a exigência de que os representantes sejam socialmente superiores àqueles que os elegeram. Segundo Manin, a ideia comum de que a natureza não democrática do governo representativo reside na restrição das franquias eleitorais, que foram gradualmente ampliadas ao longo dos séculos 19 e 20, ofusca a percepção de que, independente dessas restrições, havia também uma série de arranjos e circunstâncias que assegurariam que os eleitos seriam de um nível social mais elevado do que o eleitorado, objetivo comum alcançado de maneiras diferentes na Inglaterra, França e Estados Unidos. O governo representativo foi instituído com a plena consciência de que os representantes eleitos seriam e deveriam ser cidadãos distintos, socialmente diferentes daqueles que os elegeram. (MANIN, 1997:94)

Segundo Hirschman (1983), o voto induz à apatia, pois limita as possibilidades de envolvimento cívico, o exercício da paixão política e a participação cidadã. Além disso, o sistema eleitoral funciona no sentido de impedir a radicalização de plataformas, devido à conformação centrípeta da dinâmica eleitoral.

O mecanismo eleitoral consiste, a partir desse ponto de vista, em um modelo conservador, despoliticizador, assombrado pela desconfiança permanente da participação popular. Entretanto possui elementos contraditórios, pois o voto introduz incerteza no processo político, além do mais, a legitimidade da política eleitoral requer o atendimento de algumas demandas. O direito de voto propiciou a permeabilidade do sistema político aos não detentores de poder, mas, ao mesmo tempo, a conquista do direito de voto significou o estabelecimento de uma barreira à participação, pois o voto passou a ser a única forma legítima de intervir nas questões políticas, o que levou ao enfraquecimento das possibilidades de mobilização e ao arrefecimento da disputa política.

Bourdieu observa a questão da relação entre o voto e as condições sociais nas quais ela não só se exprime, mas também se produz. A lógica do voto, que geralmente se tem como paradigmática da democracia, é duplamente desfavorável aos dominados: de um lado, os agentes não possuem, todos no mesmo grau, os

instrumentos, principalmente o capital cultural, que são necessários para produzir uma opinião dita pessoal, no duplo sentido de autonomia e de conformidade com a particularidade dos interesses ligados a uma posição particular.

De outro lado, o modo de produção atomístico e agregativo caro à visão liberal é favorável aos dominantes que, por terem a seu favor as estruturas da ordem social, podem se contentar com estratégias individuais (de reprodução), ao passo que os dominados não têm chance alguma de se desligar da alternativa da demissão (abstenção) ou da submissão, fora da condição de fugir à lógica, para eles profundamente alienante, da escolha individual (BOURDIEU, 2005:75-76).

O ideal distante, na visão de Bourdieu, seria desenvolver um modo de formação de opiniões tão pouco desigual quanto possível, capaz de dar a todos chances iguais de produzir e impor opiniões conforme seus interesses.

Não se pode sair realmente da adição mecânica de preferências operadas pelo voto senão deixando de tratar as opiniões como coisas suscetíveis de ser mecanicamente somadas, mas como sinais que podem ser mudados pelo intercâmbio, pela discussão, pela confrontação, não sendo o problema a escolha, como na tradição liberal, mas a escolha do modo de constituição das escolhas (BOURDIEU, 2005: 79).

Para fugir à agregação mecânica das opiniões atomizadas “sem cair na antinomia do protesto coletivo”, é preciso, segundo Bourdieu, trabalhar para criar as condições de um modo realmente coletivo de fabricação da ‘vontade geral’ (ou da opinião coletiva), ou seja, fundado na permuta regulada de uma confrontação dialética que suponha um acordo sobre os instrumentos de comunicação necessários para estabelecer o acordo ou desacordo, e capaz de transformar os conteúdos comunicados e aqueles que os comunicam.

A democracia representativa, uma das variantes do governo representativo, surgiu no interior de uma tradição fortemente antidemocrática. A democracia representativa só se tornou possível quando os teóricos do liberalismo perceberam que o voto universal não ofereceria riscos ao direito de propriedade e nem a perpetuação das distinções de classe (MACPHERSON, 1978). Assim, a cidadania moderna se constitui a partir de uma compreensão que foi e tem sido projetada para ajustar um esquema de governo democrático a uma sociedade dividida em classes.

2.3 Cidadania democrática e teoria liberal

Tensão permanente entre democracia e capitalismo

Conforme Claus Offe, a teoria política liberal do século 19 e o marxismo clássico concordaram plenamente em um ponto básico: tanto Marx como seus contemporâneos liberais, tais como Mill e Tocqueville, estavam convencidos de que o capitalismo e a democracia plena (baseada no sufrágio universal e igualitário) não podiam se misturar. “É óbvio que chegaram a essa convergência analítica a partir de pontos de vista diametralmente opostos” (OFFE, 1984: 356).⁶⁸

Examinando a experiência das sociedades capitalistas do século 20, Offe constata que existe uma série de evidências contra a hipótese do século 19, no que concerne à incompatibilidade entre a democracia de massa, definida como sufrágio universal e igualitário numa forma de governo parlamentar ou presidencial, e as ‘liberdades burguesas’, definidas como uma forma de produção baseada na propriedade privada e no trabalho assalariado “livre”. Segundo Offe, a coexistência desses dois elementos passou a ser conhecida como democracia liberal (idem: 357). O autor então propõe investigar quais os arranjos e mecanismos institucionais que podem ser considerados responsáveis pelo padrão da coexistência, que comprovou sua durabilidade além de todas as expectativas do século 19., bem como os limites desses arranjos. Ele argumenta que a compatibilidade continuada do liberalismo e da democracia, “tão inconcebível tanto para o liberalismo clássico quanto para o marxismo clássico (incluindo Kautsky e a Segunda Internacional)”, emergiu historicamente em função do aparecimento e do gradual desenvolvimento de dois princípios mediadores: (a) os partidos políticos de massa e a competição partidária e (b) o Estado de bem estar keynesiano. “Trata-se de uma *versão específica* da

⁶⁸ Os escritores liberais clássicos acreditavam que a liberdade e a independência eram as realizações mais valiosas da sociedade, que mereciam ser protegidas, em qualquer circunstância, contra as ameaças igualitárias da sociedade de massa e da política democrática de massa, ameaças essas que, de acordo com seu ponto de vista, levariam necessariamente à tirania e à “legislação de classe” pela maioria destituída de propriedades e de educação (cf: por exemplo, o argumento de J.S. Mill sobre a necessidade de se limitar a extensão dos direitos do voto igualitário, no cap. 8 de seu Princípios do Governo Representativo). Marx, por sua vez, analisou a constituição democrática francesa como uma forma política que exacerbava as contradições sociais, através da supressão das garantias políticas das camadas socialmente dominantes, e da concessão de poder político aos subordinados. (OFFE, 1984:356)

democracia, uma versão com igualdade política e participação de massa, que é compatível com a economia de mercado capitalista. E, de forma correspondente, é um *tipo específico* de capitalismo capaz de coexistir com a democracia” (OFFE, 1984: 360 - grifos do autor)

No final da década de 1960 organizou-se um movimento neoconservador composto por um grupo de intelectuais reunidos em torno das revistas *Commentary* e *The Public Interest*, que pretendia proteger-se contra os ‘excessos de democracia’, diante da ameaça do ‘abismo da igualdade’ (MOUFFE, 1996:37). Esse movimento lançou uma ofensiva contra a onda democrática representada pelo surgimento dos movimentos sociais nessa década, ao denunciar o excesso de exigências que essa multiplicação de novos direitos impunha ao Estado e o perigo que essa explosão de reivindicações igualitárias representava para o sistema de autoridade. Paralelamente um grupo de neoliberais atacava as políticas redistributivas da socialdemocracia e denunciava a crescente intervenção do Estado na economia, e pregava, em coro com Milton Friedman, um retorno ao capitalismo de livre mercado.⁶⁹ Para ambos os grupos em combate o alvo era, de fato, a articulação entre liberalismo e democracia, ou o potencial subversivo da ideia de democracia em confronto com a preservação das relações sociais dominantes.

Em outro contexto intelectual, o alvo da crítica não é a democracia, e sim o liberalismo, visto como responsável, devido ao individualismo profundamente arraigado, pela destruição de valores comunitários e pela progressiva deterioração da vida pública. Para Mouffe (1996:38), esse tipo de crítica, com variantes tanto esquerdistas quanto conservadoras, é original porque opera no quadro de uma redescoberta de uma tradição até então bem oculta nos Estados Unidos: a do ‘republicanismo cívico’.⁷⁰

⁶⁹ Para uma análise dessa dupla ofensiva contra a democracia, neoliberal e neoconservadora: Mouffe, C. “Democracy and the New Right”, *Politics and Power*, London, 1979; e também Steinfels, P. *The neoconservatives*, New York, 1979.

⁷⁰ Mouffe alude a uma reorientação relativamente recente na interpretação da revolução americana, que iluminou a importância do republicanismo cívico no período revolucionário: “Contra a interpretação dominante, que encarava essa revolução como uma ruptura de tipo racionalista com o Velho Mundo, influenciada sobretudo pelas ideias de Locke, o trabalho de historiadores como Bailyn (*The Ideological Origins of the American Revolution*, 1967) e Wood (*The Creation of the American Republic*, 1969) demonstrou que ela foi profundamente influenciada pela cultura do humanismo cívico”, e só mais tarde a concepção clássica da política em que os indivíduos participam ativamente na *res publica*, se desvia

Essa tradição afirma no seu discurso político que a verdadeira realização humana só é possível quando cada um age como cidadão de uma comunidade política livre e autogerida. Trata-se, como veremos mais adiante, de uma linguagem política que faz uma síntese entre elementos aristotélicos e maquiavélicos, em que as noções de bem comum e virtude cívica desempenham um papel fundamental. Foi para essa tradição que apelaram os autores que criticaram o individualismo liberal, afirmando que ela permitira aos cidadãos do Estados Unidos conservar um certo sentido de comunidade que lhes possibilitaria resistir aos efeitos corrosivos do individualismo.

A revitalização da tradição do chamado republicanismo cívico costuma ser apresentada como a solução para a crise que atravessa as sociedades ocidentais em geral e a sociedade norte-americana em particular; uma crise que, para os autores dessa corrente, consistiria na destruição do elo social devido à promoção liberal do indivíduo, que só sabe cuidar dos próprios interesses e rejeita qualquer obrigação suscetível de embaraçar sua liberdade. “Enquanto os neoconservadores pensam que é a ideia democrática que está na origem das dificuldades do sistema da democracia liberal, para os autores denominados comunitaristas o essencial é o desaparecimento da virtude cívica e a identificação de uma comunidade política em que a cidadania implica direitos, mas também deveres” (MOUFFE, 1996: 40).

A ilusão liberal de que a harmonia poderia nascer do livre jogo de interesses privados coloca em questão a própria existência do processo democrático. A crescente privatização da vida social e do desaparecimento de um espaço do público só podem ser solucionados pela restauração do valor da participação política.

Essa investigação incorpora a preocupação de saber quais os limites (e também as possibilidades) da cidadania democrática no âmbito do liberalismo político. O que interessa perceber, para os propósitos dessa tese, é a tensão permanente presente na articulação entre democracia e liberalismo. Se, para Offe, a compatibilidade entre capitalismo e democracia era garantida pela política partidária e

no sentido de um novo paradigma: o da democracia representativa, em que as pessoas já não são entendidas como estando ligadas por uma identidade de interesses, “mas como um aglomerado de indivíduos hostis que se unem para benefício mútuo na construção de uma sociedade”(WOOD, 1969: 607). Wood demonstra como surgiu uma nova fórmula de governo que implicava uma concepção do político como um compromisso entre interesses formulados exteriormente à própria ação política (In MOUFFE, 1996: 39).

pela socialdemocracia keynesiana, acreditamos ser possível atribuir essa função, na atual circunstância histórica caracterizada pela ascensão dos novos movimentos sociais e pelo deslocamento das questões redistributivas às lutas políticas por reconhecimento.

2.4 Política de presença

Atualmente, a percepção da não efetivação das promessas da *accountability* tem motivado o surgimento de perspectivas que promovem a revalorização da representação descritiva (PHILLIPS, 1995; WILLIAMS, 1997; YOUNG, 2000, 1990). Considerando a ausência, no debate público, de grupos que representam clivagens sociais importantes, Anne Phillips (1995) defende a ideia de uma “política de presença”, em contraposição aos modelos dominantes formalistas de representação política (autorização e *accountability*) que, segundo a autora, enfatizam o que ela denomina “política de ideias”, uma visão normativa da representação eleitoral ligada a noção de interesses, em que a identidade do representante é considerada irrelevante. O representante é visto como intermediário técnico, cuja identidade não é importante.

A ineficácia da defesa dos interesses de grupos minoritários reivindica a presença dos integrantes desses grupos no debate público. Anne Phillips ressalta que a presença tem um efeito simbólico, que independe do resultado das políticas adotadas. A presença manifesta e atribui valor às diferenças. A defesa da política de presença se justifica também pela distribuição mais equitativa do poder político entre os grupos, além de ser uma espécie de reparação de injustiças e um remédio para a exclusão histórica.

Phillips apresenta duas objeções à ‘política de ideias’, que indicam a necessidade de presença política: o caráter constitutivo da representação política e a concentração de poder político em determinados grupos. O representante ajuda a formar interesses, estes não estão dados de antemão. Os representados também são constituídos no processo de representação. A concentração da vocação política em determinados grupos também é efeito de exclusões sistemáticas, que produzem a apatia e a ‘falta de interesse’. Tais objeções, porém, não eliminam a importância da política de ideias, antes solicitam a intensificação do diálogo entre representantes e

representados para reduzir essas assimetrias. Os interesses não são dados fixos, nem meros reflexos das clivagens sociais, nem somente construídos na esfera privada, eles são definidos (constituídos) na relação entre representantes e representados. A política de presença, nesse sentido, consiste em um passo importante para o aprimoramento dessa relação, mas não é a única solução. Antes, é uma medida que se opõe à inércia das desigualdades.

Phillips adverte que as crenças e prioridades políticas das pessoas não refletem simplesmente necessidades pessoais ou condições materiais. Algumas críticas à representação especial de grupos incidem sobre a suposição de que um grupo qualquer teria um conjunto de atributos e interesses comuns que poderia, em tese, ser representado.

Young admite a validade de algumas críticas à ‘lógica identitária’: “numa versão dessa crítica, nenhum representante único poderia falar por qualquer grupo, já que os indivíduos que o compõem têm relacionamentos por demais entrecruzados”. Para Young, entretanto, as demandas por representação especial de grupos marginalizados não parecem ser afetadas por essas críticas, pois “no contexto das disputas práticas muitos acreditam que tais medidas são a melhor forma de dar voz a muitas questões, análises e posições injustamente excluídas”. (YOUNG, 2000:81-120)

Young afirma que tais práticas representativas diferenciadas são um importante instrumento de inclusão política. As objeções à representação de grupos, segundo a autora, partem de ‘mal-entendidos’ sobre a natureza da representação em seu sentido mais geral: “muitos dos discursos sobre a representação assumem implicitamente que a pessoa que representa se põe numa relação de substituição ou identidade com os muitos representados”. Contra a concepção de representação como substituição, partindo da contribuição de Pitkin, Young propõe conceituar a representação como “um relacionamento diferenciado entre atores políticos engajados num processo que se estende no espaço e no tempo”(YOUNG, 2006:141-142).

A primazia conferida à representação proporcional de mulheres e minorias étnicas e raciais, em relação à representação de classe, se justifica na medida em que seus defensores se preocupam com a “construção de uma nova agenda política, com a articulação de vozes previamente silenciadas, e o desenvolvimento de novas tarefas e prioridades”. À medida que forem incorporadas à agenda política, essas demandas perdem em parte sua urgência, como se deu com a questão de classe (PHILLIPS,

1995:174-175)⁷¹. Nesse sentido, a importância da presença política reside nas maneiras em que ela pode transformar a agenda pública, pela modificação da composição das elites políticas. Phillips defende um tipo de relação entre política de presença e política de ideias, em que a presença busca complementar a representação de ideias, mas não elimina a necessidade de manter o diálogo entre propostas. Tal relação é marcada pela tensão de compatibilizar diferentes mecanismos de *accountability*.

Young (2000), como Phillips (1995), propõe uma fusão entre política de ideias e de presença, e distingue três modos gerais pelos quais uma pessoa pode ser representada: interesses opiniões e perspectivas. Em cada uma das modalidades uma pessoa pode ser representada de diversas maneiras. A representação especial de grupos oprimidos ou desfavorecidos é justificada pela representação da perspectiva, e evita o problema de atribuir opiniões ou interesses comuns a todos os membros desses grupos. A noção de perspectiva social pressupõe que pessoas diferentemente posicionadas têm diferentes experiências, histórias e compreensões sociais, derivadas daquele posicionamento. A pessoalidade da experiência comum não é representável, ou passível de delegação. Young afirma que a inclusão de perspectivas sociais marginalizadas promoveria um acréscimo de conhecimentos, vivências e pontos vista na discussão pública, com impacto na política eleitoral e em outras esferas de debate.

A política de presença apresenta inúmeras dificuldades de aplicação, devido à complexidade das desigualdades sociais. Além disso, a promoção de justiça globais também produz injustiças locais, as políticas de ação afirmativa, por exemplo, sempre produzem descontentes, que se vêem como ‘perdedores’. Porém, as formas de exclusão e injustiça estrutural, por serem naturalizadas, reduzem a frustração dos excluídos, pela introjeção da inferioridade.

Mas é o reconhecimento dessas desigualdades que torna necessária a adoção de medidas para garantir a representação de grupos minoritários, ainda que, no processo unificar requerido pela representação de grupos possa, como diz Young, “congelar relações fluidas numa identidade unificada, o que pode criar exclusões

⁷¹ Aqui vale ressaltar que a ideia de crise da representação passa pelo esvaziamento da categoria de classe social na luta política contemporânea, caracterizada pela pluralização de identidade, a partir dos movimentos sociais dos anos 1960 impulsionados pelo feminismo. Porém, a questão de classe, embora não seja mais a principal categoria identitária de pertencimento, não deixou de ser relevante, e atravessa as demais categorias identitárias que se articulam na atualidade. A questão da organização do mundo material permanece estruturando as práticas por meio das quais as pessoas se posicionam e mobilizam pertencimentos.

opressivas” e efeitos indesejáveis. Como alerta Young, “tanto a ideia quanto a prática de promover a representação específica de minorias são controversas.” (YOUNG, 2006:140).

A ideia de representação descritiva salienta a enorme distancia que separa os representantes dos eleitores e orienta o desenho de alguns arranjos institucionais no sistema eleitoral, que pretendem contribuir para a redução das desigualdades entre o corpo de representantes eleitos e as características específicas dos eleitores. A adoção do sistema de cotas tem se mostrado a experiência mais relevante de garantia de presença política, porém a questão coloca, como sempre, algumas dificuldades práticas, sobretudo na definição e atribuição de relevância às clivagens sociais, em um contexto de pluralização das identidades e pertencimentos entrecruzados e sobrepostos. Algumas perspectivas sociais não se farão presentes no corpo de representantes eleitos, portanto precisam se articular, para se fazer ouvir no diálogo com outros grupos.

O critério de exclusão histórica também não é muito viável, pois inclui a maioria da população, e também minorias qualitativas e quantitativas como as etnias indígenas, cuja diversidade dificilmente pode ser representada em sua abrangência. Essas dificuldades indicam que não há solução meramente técnica, ou teórica, tais definições e atribuições de relevância a pertencimentos, bem como a própria formação de identidades coletivas, são questões decididas ou articuladas na própria dinâmica da luta política. Visto que a qualidade da representação democrática nos regimes eleitorais de tipo ocidental depende, entre outros fatores, da manutenção dos vínculos entre representantes e representados, a política de presença coloca outros obstáculos e também outras possibilidades ao aprimoramento dos vínculos representativos.

Até aqui analisamos os pressupostos teóricos que conformam a cidadania nas teorias da democracia e da representação política, bem como os antecedentes históricos dos debates e das lutas pela ampliação dos direitos de cidadania, movendo-se entre perspectivas universalistas e particularistas na justificação da inclusão, e também da exclusão, de pessoas na esfera política.

A série mais ampla de eventos em que estão inseridas as lutas pelo sufrágio, pelos direitos políticos e sociais e contra a racialização da diferença, é a da

construção do conceito universal de homem e da humanidade como gênero, que constitui o fio condutor das revoluções do mundo contemporâneo e está bem longe de ter se concluído.

Nos capítulos seguintes, mostraremos como o discurso universalista do racinalismo político se efetiva atualmente por meio de dois fundamentos normativos do liberalismo político que orientam a discussão sobre a ação política democrática legítima, com pretensões de universalidade.

Capítulo 3.

O horizonte normativo da cidadania universal

3.1. Habermas: democracia deliberativa e ação comunicativa

A exigência do debate racionalmente conduzido

Jürgen Habermas é referência normativa dominante na crítica às limitações das visões minimalistas de democracia que restringem o exercício da política ao âmbito das instituições formais. A democracia deliberativa, corrente que se desenvolveu principalmente a partir da obra de Habermas, é o parâmetro teórico-normativo para julgar as limitações dos regimes concorrenciais contemporâneos. Sua teoria da ação comunicativa também estabelece critérios de racionalidade desinteressada que servem para julgar a (des)qualificação da discussão pública nas sociedades contemporâneas. Habermas atribui grande importância às interações discursivas no processo de formação de preferências; no entanto, como veremos, parte de uma concepção idealizada da ação política e das interações comunicativas, além de possuir um caráter inegavelmente elitista - embora em um sentido distinto da teoria dominante.

Habermas trabalha com a ideia de esfera pública, mas não no sentido de Arendt, onde todo componente da esfera pública possui uma virtude cívica que o leva a agir corretamente. Habermas questiona a existência dessa qualidade inata. Para ele a virtude cívica é conquistada a partir do ‘uso racional das regras do discurso’. O choque de argumentos é então abolido em prol de um consenso.

As apropriações da noção de esfera pública habermasiana se desdobram em duas áreas de investigação: estudos sobre movimentos sociais e sociedade civil, e estudos dos meios de comunicação de massa. Ambas se inspiram na ideia do desenvolvimento de uma esfera dialógica e interativa a que pertencem os movimentos sociais e associações voluntárias. Nesse sentido, o espaço público constituído pela ação comunicativa consiste numa “forma de ação que interrompe o contexto de uma interação específica a fim de questionar a legitimidade moral dos assuntos em questão” (AVRITZER e COSTA, 2006: 63-92).

A noção de democracia deliberativa que se desenvolveu a partir de Habermas pretende recuperar um fundamento normativo, no qual o conceito de espaço público, ou esfera pública, constitui o elemento central no processo de reconstrução da teoria crítica, que procura estabelecer uma nova relação entre teoria crítica e teoria democrática. O modelo possui duas dimensões: (1) esfera para interação legal de grupos, que propõe estabelecer uma relação argumentativa crítica com a organização política, em vez de uma relação participativa direta, e consistiria no terceiro caminho na teoria democrática, para além do debate entre elitistas-pluralistas e participativos; (2) tensão entre a autonomia da crítica cultural e a comercialização do processo de produção cultural, com a conseqüente perda de autonomia do campo cultural.

A noção de esfera pública habermasiana, é comumente entendida como um âmbito da vida social protegido de influências não-comunicativas e não racionais, como o poder, o dinheiro e as hierarquias sociais. A argumentação pública que nela se realiza constringe os participantes do debate a aceitar como única autoridade aquela que emerge do melhor argumento (GOMES, 2006).

Essa visão racionalista do processo político, “leva a ignorar ou minimizar o caráter de impermeabilidade à discussão racional de boa parte dos obstáculos que impedem a efetivação do seu próprio ideal”, pois o acesso à discussão é “condicionado pela posse de certas competências, que permitem o desenvolvimento da capacidade de formulação de argumentos racionais.” (MIGUEL, 2002a: 133) Além disso, “a exigência de consenso, em especial, paralisa a ação política, preservando o *status quo*. Mas a própria deliberação também pode ser paralisante e protelatória”, e assim sentido, funcionar como uma ‘via de cooptação’.

Para os deliberacionistas, a busca da concordância é uma característica própria da ação discursiva. O modelo utópico da “situação de fala ideal” pressupõe que: 1) qualquer contribuição pertinente ao debate pode ser apresentada; 2) apenas a argumentação racional é levada em conta; e 3) os participantes buscam atingir o consenso. O problema mais evidente desse modelo, segundo Miguel (2002b), é o da ‘atribuição de pertinência’ ou da ‘capacidade subjetiva que grupos e indivíduos em diferentes posições na estrutura social têm de produzir ‘contribuições pertinentes a diferentes debates’. (MIGUEL, 2002b). A idealização habermasiana também ignora as desigualdades que marcam a comunicação face a face.

As diferentes posições sociais dos interlocutores contaminam a situação de fala que, portanto, é marcada por assimetrias. Status, dinheiro, poder ou domínio do padrão culto condicionam, de formas muito sutis, o acolhimento que é dado à intervenção de cada um dos falantes e, na aparência, não agridem as exigências do ‘livre debate entre iguais’. (MIGUEL, 2002: 124.) Além do mais, “ao contrário do que prevê o ideal deliberativo, nas situações concretas de fala, a identidade do emissor não é irrelevante para a consideração que é dada a seu discurso. As diferentes posições na sociedade conferem diferentes graus de eficácia discursiva a seus ocupantes.” (MIGUEL, 2002b: 132)

Habermas suspeita de todas as formas de mediação, tanto na representação política quanto nos meios de comunicação, caindo numa “identificação errônea da mediação com alienação” (YOUNG,1990:233). A comunicação face a face, modelo no qual se fundamenta a ‘ação comunicativa’ é um modelo impróprio para o entendimento da política, exatamente por descartar a questão da representação, e, de modo geral, pela desconsideração da ‘irracionalidade’ das preferências políticas e da luta permanente pela atribuição do sentido considerado legítimo. Alguns avanços do modelo deliberativo, segundo Miguel, são a atenção expressa aos aspectos comunicativos da interação política e o reconhecimento do problema decisivo da formação de preferências. Mas esbarra nos mesmos limites da democracia liberal, pela dificuldade de articular igualdade política e desigualdade econômica:

Um elemento capital da democracia é a capacidade que os diferentes grupos sociais têm de avançar na afirmação dos próprios interesses, algo que não é garantido apenas por regras institucionais, mas depende das condições de acesso ao debate público, da existência de fóruns próprios em que possam exercer seu auto-entendimento e, num nível ainda mais básico, do usufruto de condições materiais mínimas que propiciem o engajamento na atividade política (MIGUEL, 2002:120 e 2003)

De fato, a questão da inclusão de novos atores na cena política, com a ampliação do sufrágio, ou, em outros termos, o universalismo político, têm sido apontadas por vários autores como uma das principais dificuldades de se pensar as configurações dos regimes contemporâneos que se autodenominam democráticos (BENHABIB,1996; MIGUEL, 2002a, 2002b). A igualdade na democracia ateniense se restringia aos cidadãos livres, portanto pressupunha a desigualdade constitutiva que fundamentava a distinção entre as esferas pública e privada. A restrição da ação

política à esfera pública burguesa na concepção habermasiana também parte de uma exclusão que se fundamenta na ideia de igualdade entre pares. A condição de ser homem, branco, letrado e proprietário enquanto constitutiva para o acesso ao público evidencia as várias exclusões nas quais a esfera pública burguesa se assentou e coloca em dúvida a validade do modelo ideal enquanto tal, pois contradiz dois dos três critérios que definem a esfera pública burguesa, segundo Habermas – a igualdade de status, o não-fechamento ao público e a problematização de temas antes restritos à esfera do Estado (cf. HABERMAS, 1984, cap. 2).

Habermas vê à sociedade humana constituindo-se a partir de unidades mínimas de ação, que não é a do indivíduo isolado, mas de seus processos comunicativos. No modelo comunicativo de Habermas, dois interlocutores podem estabelecer um processo comunicativo porque compartilham um substrato cultural comum: uma língua comum. A ação comunicativa existe por causa de um consenso inconsciente sobre o que significa o que está sendo falado, um consenso não problemático. Este consenso é possível pelo compartilhamento de critérios de validação.

Nessa perspectiva, o termo “entendimento”, significa ter compreendido o que foi dito, mas pode indicar também estar de acordo com o que foi dito. O acordo ou decisão consensual é conduzido pelo processo comunicativo, uma vez se produziu o entendimento. Habermas afirma que esse entendimento advém da racionalidade imanente à linguagem e o consenso é fruto da racionalidade do melhor argumento. Habermas considera a linguagem como um *medium* universal de incorporação da razão. Os pensamentos só são acessíveis enquanto representados, “portanto em estados de coisas expressos através de proposições” (HABERMAS, 1997a:28).

Os elementos do modelo habermasiano de processo comunicativo são a cultura e a linguagem compartilhadas, os mundos internos dos participantes, o mundo objetivo que compartilham e o mundo social que estabelecem. O conjunto desses elementos é o que conforma o mundo da vida. Os agentes participantes da comunicação movem-se dentro do horizonte do mundo da vida.

O termo “mundo da vida”, em Habermas, refere-se ao âmbito da ação no qual predominam os processos consensuais. A distinção entre mundo da vida e sistema pretende identificar diferentes aspectos da interação e cooperação social. O mundo da vida refere-se aos recursos de base, contextos e dimensões da ação social que possibilitam a cooperação nas bases de um mútuo entendimento: sistemas

culturais com significados compartilhados, normas institucionais que estabilizam padrões de ação e estruturas de personalidade.

O mundo da vida é uma espécie de esfera privada em que os sujeitos chegam a um entendimento sobre as outras esferas do sistema social através do processo comunicativo. Com a ideia de mundo da vida, Habermas mostra a racionalidade dos indivíduos mediada pela linguagem e comunicabilidade⁷². A ação comunicativa que se efetiva na linguagem é uma forma de relacionamento entre os sujeitos que permite a articulação de valores, a elaboração e o questionamento de normas. Esta é a diferença entre o agir comunicativo e o agir estratégico, enquanto no primeiro há a busca do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade, no segundo, um indivíduo age sobre o outro para atingir os fins que ele a priori definiu como necessários. O mundo da vida seria, pois, a profundidade de experiências e vivências “pré-reflexivas”, o fundo de certezas, realidades e evidências que não são postas em questão. É uma base cognitiva sólida sobre a qual pode se estabelecer a comunicação, que consiste nas regras da linguagem e em determinados enunciados com os quais “todo mundo” está de acordo, que valem também como regras⁷³.

Oposto ao mundo da vida é o sistema, enquanto conjunto da malha social que tende ao equilíbrio auto-regulado por meio da especificação funcional dos diferentes subsistemas. A ação de cada indivíduo é determinada mediante cálculos interessados, maximizadores de utilidade. O sistema se constitui de uma série de mecanismos anônimos dotados de uma lógica própria que, nas sociedades avançadas, têm cristalizado em dois subsistemas sociais diferenciados regidos por regras

⁷² Husserl criou o conceito de mundo da vida (*lebenswelt*) para referir-se ao contexto das comunicações humanas como limites intransponíveis. Essa noção pressupõe que existe uma atitude natural nos homens, em que cada sujeito vive sua relação cotidiana com o mundo segundo uma posição espontânea em relação à realidade exterior.

⁷³ Entretanto, enunciados consensuais não são enunciados desprovidos de estratégia, são antes estratégias bem sucedidas de dominação simbólica, tão mais eficientes quanto mais permanecerem inconscientes e inquestionados. Essa definição do mundo da vida como espaço privilegiado da ação comunicativa, que se constitui de evidências inquestionadas, regras de linguagem e enunciados monovalentes se aproxima da definição de língua em Saussure, como sistema de normas fixas que regulam as manifestações individuais (fala). Embora a língua enquanto sistema de normas seja o produto de uma reflexão sobre a linguagem, Saussure pressupõe sua incorporação e efeito normatizante sobre os falantes, como algo natural, pelo menos em perspectiva sincrônica.

estratégicas e meios materiais ou técnicos: o subsistema político-administrativo (burocrático) e o subsistema econômico.

A “colonização do mundo da vida” consiste no problema da intromissão dos diferentes sistemas no mundo da vida. A colonização sistêmica é frequentemente associada às tentativas de regulamentação estatal que manifestam a interferência do poder estatal na vida privada, mas que também podem ser vistas como proteção de direitos, não somente como contaminação de interesses impuros no mundo da vida.

A categoria do mundo da vida tornou-se central para entender o agir comunicativo por meio da ação intersubjetiva, como um acervo de padrões de interpretação transmitidos cultural e linguisticamente. Sua separação em relação ao sistema é a manifestação local da divisão fundamental entre racionalidade crítica e racionalidade instrumental; quando a comunicação não é perturbada por relações de poder e quando o interesse comum se encontra dentro de uns horizontes compartilhados de significado, a racionalidade comunicativa se orienta para o mútuo entendimento.

Para Habermas, numa sociedade emancipatória, predominam as ações comunicativas, que significa resolução dos conflitos humanos com base em discussões racionais. O processo de emancipação implica, então, um processo de racionalização e de diferenciação do mundo de vida, que promoveria o aperfeiçoamento da comunicação entre os sujeitos. O mundo emancipado é aquele em que o mundo vivido tem supremacia sobre o mundo do sistema.

O conceito de mundo da vida foi posteriormente revisado por Habermas, que passou a referir-se ao *lebenswelt* como se fosse uma intuição central de um mundo circundante originário, em alusão aos elementos que destacam seu caráter intersubjetivo. O que ele propõe é uma integração de ambas as perspectivas (*lebenswelt* e sistema) na conceituação da sociedade como uma entidade sistêmica que é, ao mesmo tempo, mundo vivido. A sociedade é então definida como “um sistema que tem que cumprir condições para a manutenção dos mundos da vida socioculturais”, ou complexos sistematicamente estabilizados de ação de grupos socialmente integrados. A perspectiva da integração social centra-se no mundo da vida e nos modos em que o sistema se integra por meio de um consenso garantido normativamente *ou* atingido mediante a comunicação.

Habermas então situa seu conceito de razão comunicativa no âmbito de uma teoria reconstrutiva da sociedade, em que a razão prática, em vez de orientar uma teoria normativa do direito e da moral, se transforma num “fio condutor para a reconstrução do emaranhado de discursos formadores da opinião e preparadores da decisão, na qual está embutido o poder democrático exercitado conforme o direito” (HABERMAS, 1997a:21).

A noção de razão comunicativa, de acordo com Habermas, se distancia da ideia de razão prática como *fundamento normativo* universal, na medida em que a fundamentação das normas sociais, sob o ponto de vista da razão comunicativa, nasce do consenso alcançado pelo diálogo, e não em um imperativo categórico com pretensão de aplicabilidade universal. Mas o *horizonte normativo* da ação comunicativa revela um inegável caráter conservador em defesa das normas e estruturas vigentes, ao tomar como ponto de partida “a força social integradora de processos de entendimento não violentos, racionalmente motivadores, capazes de salvaguardar distâncias e diferenças reconhecidas, na base da manutenção de uma comunhão de convicções” (HABERMAS, 1997a:22).

Ao mesmo tempo, a razão comunicativa também resvala na pretensão de universalidade ao presumir uma essência imutável teleológica de uma ‘racionalidade linguística’ abstrata que atribui a primazia da língua, separada das condições sociais de produção e reprodução, que estrutura tais condições.

O que torna a ação comunicativa possível é o *medium* linguístico, através do qual as ações se interligam e as formas de vida se estruturam. Tal racionalidade está inscrita no *telos* linguístico do entendimento, formando um *ensemble* de condições possibilitadoras e, ao mesmo tempo, limitadoras. (HABERMAS, 1997a:20)

Na construção do seu modelo de ação comunicativa, Habermas se vale das ideias do lingüista C.S.Pierce. Pierce, ao tratar da dúvida como estatuto da ciência, cuja única possibilidade de sanção se daria não no nível dos cientistas, indivíduos, mas no da comunidade científica, ajuda Habermas a sustentar a ideia do consenso como fundamento das normas sociais. O autor alemão, entretanto, extrapola essa ideia da validade construída por práticas de argumentação na comunidade científica para uma comunidade de interpretação ilimitada: “Ora, o que é válido para o entendimento no âmbito da comunidade comunicativa dos pesquisadores, vale

também, *mutatis mutandis*, para as comunicações do dia-a-dia.” (HABERMAS, 1997a:34).

A noção de comunidade interpretativa não pode ser expandida para qualquer interação comunicativa sem que se perca o fundamental de sua definição: a circunscrição de práticas discursivas compartilhadas internamente e distintas das práticas de outras comunidades interpretativas⁷⁴. Uma comunidade interpretativa revela padrões de autoridade e práticas socialmente coordenadas, em que sentidos compartilhados estruturam as interações da comunidade. Habermas reconhece essa função estruturante, mas a atribui à ‘força ilocucionária’ da linguagem, sem perceber como a linguagem é também estruturada pelas práticas sociais: “O conceito do agir comunicativo atribui às forças ilocucionárias da linguagem orientada para o entendimento a função importante de coordenação da ação” (HABERMAS, 1997:25).

Uma comunidade interpretativa é antes interessada do que neutra. Mesmo a produção de sentido que se efetiva no interior da comunidade científica não serve como modelo ideal de ação comunicativa, visto que o reconhecimento da relevância produção dos cientistas depende da concessão de prestígio conferida pelos pares detentores de maior capital simbólico, situados no centro do campo acadêmico, e não do mérito da discussão científica, racionalmente orientada pelo entendimento e para o consenso.

Na teoria da ação comunicativa de Habermas, há a visão da política como atividade que se realiza por meio do discurso, e a compreensão de que as preferências mudam na discussão. Porém, tal perspectiva ignora o caráter agônico, os conflitos de interesses, e a luta política inscrita no uso das palavras, além da desigualdade nas condições de produção de argumentos racionais. Habermas defende a ideia de que a política possa ser feita sem poder e conflitos de interesse, desconsidera que a política consiste na promoção de ordens do mundo social que favorecem e desfavorecem grupos sociais, e que sempre estão em jogo posições de prestígio e critérios de distinção.

A teoria da ação comunicativa se sustenta sobre o pressuposto de uma ‘situação de fala ideal’, em que a discussão não é enviesada pelas condições sociais do falante, uma situação que obedece a duas condições: nenhuma contribuição é vetada de antemão (igualdade e ausência de coerção) e só os argumentos racionais são

⁷⁴ Para uma revisão do conceito de comunidades interpretativas, em um registro distinto do proposto por Pierce, Schramm (2006).

levados em conta. Para Habermas, a situação de fala ideal não é um ideal arbitrário, e de fato se tornou o ideal normativo hegemônico na crítica dos regimes realmente existentes, embora em posicionamentos recentes Habermas tenha diminuído as exigências desse ideal e acomodado seu esquema conceitual deliberacionista à perspectiva elitista da democracia. Independente da validade desse ideal, as situações de fala real são sempre marcadas pela hierarquia, distinção e poder vinculados ao falante, as distinções de classe marcam a fala, o tom de voz, a sintaxe, a concordância, o sotaque.

As posições sociais interferem na eficácia discursiva. A capacidade de produzir um argumento racional depende de treinamento, além disso, ao eleger o argumento racional como a única maneira legítima de produção de sentido e intercâmbio discursivo, Habermas contribui para justificar a censura às formas de expressão dos dominados, freqüentemente carregadas de apelo emocional e indignação, por falta do cultivo das disposições incorporadas do ‘bom debate público’, mas não por falta de razoabilidade. A tonalidade afetiva é também motivada por reivindicações de justiça, portanto própria de quem está em situação de desvantagem. A valorização excessiva das regras do debate racional entre ‘iguais’ deslegitima a fala dos despossuídos e desiguais, e assim constitui um obstáculo às possibilidades de transformação social. (MIGUEL, 2002b, BOURDIEU, 2008)

A democracia deliberativa também tende ao conservadorismo, em parte pelo caráter protelatório da deliberação racional que tem como meta o consenso; e principalmente pelo irrealismo das exigências que legitima um modelo determinado de ação política como ideal. A deliberação exige agentes políticos desinteressados e abertura mental para a aceitação de argumentos contrários mais convincentes. O desinteresse é, nesse sentido, produto do *debate* público, que leva naturalmente ao raciocínio sobre o *interesse* público.

A exigência de abertura mental nunca é preenchida de modo pleno. Primeiramente porque nós vemos o mundo a partir dos nossos valores, posições e interesses; depois porque a experiência real mostra que os debatedores mais treinados na ‘argumentação racional’ são os mais convictos de suas próprias ideias e os mais contumazes no convencimento dos demais. Além do mais, o interesse público alvo do debate racional de agentes políticos desinteressados é que quase sempre o interesse privado travestido de universal pela argumentação racional.

Habermas não considera o caráter eminentemente conflituoso da política. O ponto central da disputa política é o *conflito de interesses*, que estrutura toda a luta política. A democracia deliberativa acredita que os interesses possam ser suprimidos. Em micro-cosmos relativamente homogêneos como a esfera pública burguesa e a àgora ateniense, as disputas se concentravam em torno de *opiniões*, visões de mundo que diferiam, mas que, de alguma maneira, emergiam das mesmas posições sociais, portanto compartilhavam interesses vinculados a essas posições.

Na política democrática contemporânea, a inclusão de grupos anteriormente aliados do processo político ampliou significativamente a relevância do conflito de interesses, sobretudo por causa da manutenção de desigualdades sociais numa condição de igualdade formal. O ‘raciocínio público entre iguais’ presume uma igualdade que não existe, e esconde a desigualdade que é aprofundada pela suposição de igualdade. Os consensos gerados escondem conflitos que não se manifestam devido à incapacidade de expor discordâncias.

A concepção idealizada da esfera pública burguesa permanece como um referencial histórico-mítico, sobre o qual se assenta a teoria da ação comunicativa. O café como espaço público ideal, deslocou-se para o mundo da vida, espaço das relações interpessoais cotidianas em que predomina o agir comunicativo, em vez do agir estratégico, característico das relações indiretas entre pessoas, mediadas por operadores sistêmicos, como o dinheiro e o poder. A denúncia de colonização do mundo da vida pelo sistema, em que as relações de mercado invadem a vida social, parece pressupor uma ‘idade de ouro’, que nunca existiu, em que as relações interpessoais não seriam permeadas por relações de poder. Da mesma maneira, ao conferir à cotidianidade um aspecto de candura e harmonia, também contribui para a manutenção das desigualdades da vida privada, ao desconsiderar o caráter inerentemente conflitivo da vida social, sobretudo nas manifestações microfísicas do poder que sempre estão presentes nas relações humanas. O mundo da vida não é impermeável aos mecanismos de distinção que operam mesmo à revelia dos atores sociais.

Em obra recente, Habermas (1997) apresenta uma visão menos crítica da sociedade, ao enfatizar a articulação em vez da distinção entre mundo da vida e sistema, promovendo uma acomodação com as teorias liberais da democracia. Habermas defende sua concepção de política deliberativa como aquilo que constitui

“o âmago do processo democrático” (1997b:18). Nessa teoria, segundo ele mais normativa que o modelo liberal e menos do que o modelo do republicanismo cívico, a formação da opinião e da vontade estão no centro do processo político:

Na teoria do discurso, o desabrochar da política deliberativa não depende de uma cidadania capaz de agir coletivamente e sim, da institucionalização dos correspondentes processos e pressupostos comunicacionais, como também do jogo entre deliberações institucionalizadas e opiniões públicas que se formaram de modo informal. (HABERMAS, 1997b:21)

O ideal deliberacionista que em sua elaboração inicial se opunha ao modelo dominante erigido a partir de Schumpeter, rebaixou suas expectativas normativas e o tom crítico para aparecer em uma versão mais conciliatória. Assim, o novo modelo canônico de teoria democrática conjuga competição eleitoral com formas de ‘debate ampliado na sociedade’, em ‘interlocução com o poder administrativo’. Nesse modelo, que tem se difundido amplamente, e consiste numa espécie de democracia concorrencial com ênfase no debate, diminuem as exigências do ‘debate racional livre entre iguais’; a deliberação não é mais tanto um ideal, mas uma prática efetiva, em que uma ‘esfera pública plural virtual’ geraria uma ‘opinião pública enquanto poder comunicativo’ que, por meio das eleições, se converte em poder administrativo:

A teoria do discurso conta com a intersubjetividade de processos de entendimento, situada num nível superior, os quais se realizam através de procedimentos democráticos ou na rede comunicacional de esferas públicas políticas. (HABERMAS, 1997b:21-22)

Ainda que os parâmetros normativos das elaborações anteriores fossem irrealistas e elitistas, a reação conciliatória de Habermas, ao incorporar em seu modelo as críticas adversárias sem questionar a incompatibilidade dos pressupostos, é menos profícua para uma compreensão crítica das instituições políticas contemporâneas, além de não enfrentar os impasses colocados por suas abstrações teóricas em confronto com a ‘realidade’. O Habermas hodierno aceita tranquilamente a visão elitista de democracia como método de seleção de governantes (vale ressaltar a afinidade procedimental entre a democracia eleitoral e a deliberativa), mas passa ao largo das questões levantadas pela ideia de representação política, tanto a respeito da relação de delegação de poder e manutenção de vínculos representativos, quanto em

relação à função representativa desempenhada pelas instituições midiáticas, as duas formas principais de mediação da política nas democracias de massa.

A despeito dos posicionamentos diferenciados e da evolução interna de sua obra, Habermas revela sua herança frankfurtiana na distinção entre as duas formas de ação social. A dialética do esclarecimento trata de como a razão iluminista, em vez de promover o progresso espiritual da humanidade, se converteu na razão instrumental, produtora de massificação cultural e totalitarismo político. A ideia de razão vista como um fim em si mesmo é o que está por traz do debate desinteressado naturalmente orientado para o entendimento da situação ideal de fala. A razão vista como um meio para obter fins é o que caracteriza a ação estratégica. A defesa do projeto iluminista de emancipação do homem pela racionalidade, e a crença na universalidade da razão iluminista são os limites da proposta habermasiana. Além de desconsiderar as desigualdades realmente existentes, contribui para sua reprodução. A teoria deliberacionista carece de uma compreensão materialista das relações sociais e discursivas, que permita estudar a relação que existe entre a reprodução material e a reprodução simbólica da sociedade, ou seja, a relação que existe entre poder e linguagem.

3.1.1. Situação de fala ideal e situação social

Para Habermas a situação de fala real aponta para a ideal, pela suposição de compreensão mútua e pelo reconhecimento da igualdade do outro. Para ele, qualquer situação de fala carrega em si esse ideal que deve ser resgatado. Porém, não é possível criar espaços de igualdade em sociedades desiguais.

As condições para trocas comunicativas, que Habermas crê presentes na situação de fala, se materializam nas ‘pretensões de validade’ (comunicabilidade, verdade, correção e sinceridade) que também são bastante problemáticas. A *comunicabilidade* (inteligibilidade ou compreensibilidade) já é em si dialógica, conflitiva, envolve confronto entre significações possíveis. A *verdade* enquanto adequação ao mundo objetivo só faz sentido numa visão positivista, que não reconhece que o mundo ‘objetivo’ é constituído (inter)subjetivamente. A objetividade do mundo objetivo⁷⁵ não existe a não ser como sentido hegemônico, signo

⁷⁵ Habermas se apóia na distinção entre 3 mundos proposta por Karl Popper. O mundo *social* seria a totalidade de relações interpessoais reguladas legitimamente. O mundo *objetivo* é a totalidade das

naturalizado, o que se confirma com a configuração em *proposições* lógicas, que podem ser verdadeiras ou falsas, em vez de *enunciados*, que sugerem significados. A correção, enquanto adequação às normas sociais compartilhadas, precisa ser relativizada, pois tais normas tampouco são inequívocas; são sustentadas discursivamente, com apresentação de razões. A sinceridade, entendida como adequação ao mundo do falante, é a mais questionável das pretensões de validade. Visto que o mundo interior subjetivo é inacessível aos outros, a sinceridade só é aferível pela observação da coerência entre fala e comportamento, só obtível em longo prazo, pela consistência prolongada do comportamento.

Mikhail Bakhtin [1929], por sua vez, afirma a natureza dialógica do diálogo interior⁷⁶. No confronto entre a multiplicidade de vozes e discursos que nos habitam, a sinceridade como correspondência entre pensamento (vontade) e ação é impossível, a não ser como definição arbitrária de um centro pela interiorização de normas, ou pelo esforço consciente de supressão interna das vozes discordantes, que tampouco seria plausível, pois um indivíduo é um equilíbrio tenso entre diversas reticularidades, discursos.

Outro ponto falho do critério é inferir uma intenção a partir de um comportamento. A coerência entre fala e comportamento é um dos fatores que condiciona a eficácia de um ato de fala, mas o ato de fala já consiste em uma forma de ação, da qual se exige consistência com ‘psiquismo interior’, para usar os termos de

entidades sobre as que se podem elaborar enunciados verdadeiros. O mundo *subjetivo* consiste na totalidade das próprias vivências e que o emissor pode manifestar de forma veraz diante de uma audiência. Uma das inconsistências da teoria da ação comunicativa está não em pressupor a existência de um mundo objetivo, mas de considerá-lo acessível por meio de proposições lógicas. O mundo objetivo é uma construção intersubjetiva.(HABERMAS, 1997a)

⁷⁶ O livro *Marxismo e filosofia da linguagem* (1986 [1929]) é uma tentativa de abordagem sociológica da linguística, por meio do estudo das relações entre linguagem e sociedade, “sob o signo da dialética o signo”. Bakhtin destaca a importância das questões de linguagem para a teoria marxista e o estudo da ideologia, por colocar no centro de suas preocupações a questão da produção de sentido. O autor parte da premissa de que a linguagem é constitutiva do homem, e possui caráter sociológico por pressupor interação. Bakhtin concebe o discurso como a linguagem em sua totalidade concreta e viva. O evento social que é a interação verbal consiste na realidade fundamental da linguagem. A unidade básica do discurso é o *enunciado*. Ele ressalta o papel decisivo do contexto de enunciação na compreensão do sentido do enunciado. A enunciação é de natureza social, pois reflete a estrutura social e refrata as interações verbais de uma época e de um grupo social determinados. A *enunciação* é uma réplica do diálogo social ininterrupto. Ela só existe dentro de um contexto social. A palavra (o enunciado) é o produto da relação recíproca entre falante e ouvinte, remetente e destinatário. A palavra é uma arena onde se confrontam valores sociais contraditórios. “cada palavra se apresenta como uma arena em miniatura onde se entrecruzam e lutam os valores sociais de orientação contraditória. A palavra revela-se, no momento de sua expressão, como o produto da interação viva das forças sociais” (BAKHTIN, 1986:66).

Bakhtin. Entretanto, da passagem do psiquismo interior ao enunciado proferido em uma situação social de fala particular, se processa uma transformação no discurso, que em si já é dialogicamente diferida por adaptar o enunciado ao interlocutor e ao contexto social de enunciação. Das exigências contidas nessas pretensões de validade, depreende-se que Habermas desconsidera o caráter fluido, contraditório e conflitual da dialógo social ininterrupto, o que o coloca na posição oposta a Bakhtin.

A contribuição de Bakhtin está em mostrar como as relações de poder estão indissolúvelmente inscritas no uso da linguagem, e assumir a tensão que todas as práticas teóricas têm que assumir entre os textos e práticas sociais, pois o poder e a política não são questões exclusivamente de linguagem e textualidade, entendidas em si mesmas, alienadas dos contextos de produção de sentido. Os discursos só fazem sentido em suas afiliações com práticas, instituições, classes, grupos, profissões, gêneros, etnias. O poder e a política são inseparáveis das questões de linguagem pelo fato de se materializarem em representações que mobilizam pertencimentos; e, ao mesmo tempo, os esquemas classificatórios da linguagem são categorias políticas, de apreciação e percepção do mundo. Nomear é classificar, é dispor desigualmente, é hierarquizar.

Habermas se aproxima de Saussure quando propõe explicar, com o auxílio das ‘regras da linguagem’, “o modo como significados idênticos podem manter-se em meio à variedade de suas respectivas realizações linguísticas” (HABERMAS, 1997a:33). Mas ele aprofunda a primazia atribuída à língua por Saussure, pois atribui à língua abstrata uma racionalidade intrínseca e supra-social, não somente na perspectiva sincrônica e não somente como opção metodológica, mas como um fundamento *a priori* de todo entendimento. Apesar de situá-lo em um nível muito elementar, o do entendimento idêntico em relação ao sentido dos termos referidos na discussão como aquilo que possibilita (e limita) a comunicação, Habermas não leva em conta a marca da polêmica inscrita na polissemia das palavras, em que a definição dos sentidos dos termos está sempre em jogo na discussão.

Os membros de uma determinada comunidade de linguagem têm que supor que falantes e ouvintes podem compreender uma expressão gramatical de modo idêntico. Eles supõem que as mesmas expressões conservam o mesmo significado na variedade de situações e dos atos de fala nos quais são empregadas. (...) Tais regras emprestam uma forma determinada aos eventos linguísticos, numa relação fonética, sintática e semântica, reconhecível e solidificada através das variações (HABERMAS, 1997a:29).

Pierre Bourdieu fornece o contraponto à perspectiva habermasiana ao enfatizar a concentração da capacidade de produzir discursos sobre o mundo social. Bourdieu, por meio da noção de *competência cultural*, aponta a necessidade de intermediação para o entendimento das questões políticas (o que reforça a importância dos partidos e da mídia), e a concentração da falta de interesse nos mesmos grupos sociais. Nesse sentido, a capacidade de produção de um argumento racional é desigualmente distribuída na sociedade, que exclui grupos desfavorecidos pela introjeção da inferioridade (desapossamento, auto-exclusão). A linguagem política é assim um mecanismo de exclusão, em que o discurso especializado da política impede a compreensão e a expressão por parte dos dominados.⁷⁷

Em Habermas, o discurso político é primeiramente caracterizado como sistêmico e estratégico, em contraste com o ideal da esfera pública iluminista. A partir da formulação da teoria da ação comunicativa, entretanto, Habermas já admite que a ação política combine aspectos comunicativos, que buscam o consenso; e estratégicos, que buscam o controle. Os dois aspectos se articulariam na ideia do consenso obtido pelo diálogo como fundamento das normas sociais. Nesse sentido, o que é próprio do discurso político é a tensão permanente entre o caráter instrumental e comunicativo. Tal consideração é pertinente, mas a distinção entre agir estratégico e comunicativo (ou ‘sistêmico’ e ‘vivido’) é uma distinção meramente analítica, feita para estabelecer um parâmetro normativo, que tem pouco a esclarecer sobre qualquer processo real de interação discursiva. A busca pelo entendimento é também uma busca pelo êxito - tanto no sentido de compreensão mútua como no sentido de eficácia simbólica. O entendimento consensual pode ser visto como uma tentativa bem sucedida de dominação do sentido que apaga outras significações e entendimentos possíveis.

⁷⁷ Habermas ignora outros aspectos da linguagem fundamentais para a produção intersubjetiva de sentido. A noção de *heteroglossia* pretende esclarecer como a linguagem é estratificada em múltiplos discursos sociais, cada um representando um sistema de crenças específico, um modo de ver o mundo. Diferentes grupos sócio-ideológicos se referem a pelo menos uma entre as contradições sócio-ideológicas que constituem a linguagem em qualquer momento. (TODOROV, 1981: 291) Apesar da ênfase na luta dialógica entre as diferentes linguagens sociais da *heteroglossia* (rastros de diferentes gerações, profissões, épocas) o autor não centra o foco em nenhuma categoria específica, como classe. As noções de *dialogismo* e *heteroglossia* não autorizam, porém, uma abertura total de sentido. *Heteroglossia* é a condição constitutiva da possibilidade de consciência independente, na qual qualquer tentativa de impor um discurso unitário monológico como a ‘verdade’ é relativizado pelo contato dialógico com outro discurso social, outra visão de mundo (BAKHTIN, 1992).

O discurso político também coloca alguns problemas para a realização das pretensões de validade que condicionam a ação comunicativa. A exigência de inteligibilidade é problemática, visto que introduz elementos de incompreensibilidade como condição de sua eficácia, assim como o discurso acadêmico, como marcas de superioridade e distinção. A pretensão de verdade é inconsistente, pois a controvérsia política quase sempre envolve fatos e dados inverificáveis, são disputas que não são resolvidas pela argumentação racional, por se tratarem de conflitos entre interesses antagônicos irreconciliáveis, apenas passíveis de acordos negociados incertos e momentâneos. O critério de adequação às normas não faz sentido para o jogo político - a não ser em termos dos procedimentos institucionalizados – pois o que está em jogo na política é a própria definição e re-definição de normas. A sinceridade, principalmente no senso comum dos eleitores, tem uma importância aparentemente central para a política, mas não constitui um valor nos processos políticos, pois as exigências de coerência são mais complexas e cruzadas. O político não fala só por si mesmo, deve lealdade ao partido, aos grupos que o sustentam, aos eleitores (aderidos e almejados), ou seja, ele representa interesses múltiplos e contraditórios, do conjunto de forças sociais que o apóiam. O que importa não é se o que ele diz ou faz é o que ele realmente pensa, mas os compromissos públicos que assume; é o que o seu discurso projeta e suas ações em relação a esses discursos.

Outra questão problemática na concepção habermasiana é a ideia de ‘comunicação não-perturbada’, que traz implícita a noção da linguagem como algo transparente, e do consenso como algo que surge do processo de depuração inerente ao agir comunicativo.

Em *Mudança estrutural na esfera pública* (1989) Habermas lamenta o que ele percebe como declínio da política, com a transformação da discussão pública desinteressada e racional em que vencia o melhor argumento na defesa de interesses pré-constituídos na esfera privada, em que a publicidade – como propriedade que têm as coisas públicas (transparência) foi substituída pela propaganda.

A compreensão dos elementos que configuram os discursos da mídia a partir do aparato conceitual habermasiano parte desse registro negativo, no esteio da noção de indústria cultural cunhada por Adorno e Horkheimer, que pretende explicar o papel da mídia na reprodução da dominação capitalista, e pensa o desenvolvimento da comunicação de massa como decadência, banalização e mercantilização da cultura

(entendida como sinônimo de erudição). Em elaborações posteriores, num sentido semelhante, o conjunto dos meios de comunicação de massa é percebido como *sistema*, que contribui para a *colonização do mundo da vida*.

Em obras mais recentes, a mídia (enquanto conjunto dos meios de comunicação de massa) perde essa conotação negativa, desaparece do modelo e dá lugar a uma noção etérea dispersa em âmbitos fluidos que se materializa numa ‘esfera pública mais ampla’. Habermas afirma que a esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, visto que ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula o modo de pertencimento a organizações, e ela tampouco constitui um sistema, pois, mesmo que seja possível delinear seus limites internos, exteriormente ela se caracteriza por “horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis”. A esfera pública é então redefinida como uma rede ‘adequada’ para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; “nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos” (HABERMAS, 1997b:92).

Bourdieu, por sua vez, propõe pensar os a linguagem em sua vinculação com práticas e instituições, mas ele enfatiza antes a desigualdade das condições em que se realiza a luta pelo sentido legítimo, propiciando a compreensão dos mecanismos que contribuem para a manutenção das estruturas de dominação.

3.2. Justiça como equidade: igualdade política racional

O novo paradigma do liberalismo

John Rawls propõe uma concepção de justiça, por meio da definição de princípios de justiça que pessoas livres e racionais escolheriam em uma situação de igualdade, sem ser influenciadas pelas circunstâncias particulares dos participantes. É esse o papel da “posição original” que, com seu véu de ignorância, esconde dos participantes o seu exato lugar na sociedade, e tudo o que poderia ser prejudicial à sua

imparcialidade.

John Rawls é um dos alvos preferenciais de críticos contemporâneos do liberalismo. Desde a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, em 1971, que o paradigma deontológico, baseado nos direitos, deu fim à supremacia do utilitarismo no pensamento teórico anglófono, e tornou-se o novo paradigma liberal. Chantal Mouffe afirma que, a partir de Rawls, todas as críticas ao liberalismo terão que ser confrontadas com aquela que é considerada sua elaboração mais avançada (MOUFFE, 1996: 41). Habermas argumenta que Rawls, com essa obra, reabilitou as “questões morais reprimidas durante muito tempo e apresentou-as como objeto de pesquisas científicas sérias” (2002:65). “Rawls andava em busca de um algoritmo para a escolha racional, ou seja, de um ponto de Arquimedes que garantisse o caráter universal da sua teoria de ‘equidade’” (MOUFFE, 1996: 41).

Em *Uma Teoria da Justiça*, seu problema era determinar quais os princípios de justiça que pessoas livres e racionais escolheriam, se colocadas em uma situação de igualdade, a fim de definirem os termos fundamentais de sua associação. Diferentemente do utilitarismo, Rawls não concebe a pessoa como um indivíduo puramente racional que procura exclusivamente seu próprio bem estar, mas como uma ‘pessoa moral’, capaz de não somente ação racional, entendida no sentido instrumental de auto-interesse – apoiada na visão do homem enquanto maximizador de utilidade – mas também daquilo que ele chama de ‘razão razoável’, implicando considerações morais e um senso do justiça na organização da cooperação social. É o método que ele designa por ‘construtivismo kantiano’, indicando que ele trabalha com uma noção de pessoa à maneira kantiana, como uma pessoa moral, livre e igual.

Para um liberal de tipo kantiano como Rawls, que defende uma forma de liberalismo em que o direito não deve depender de qualquer concepção utilitária, é importante que aquilo que justifica o direito não seja a maximização do bem estar geral ou qualquer outra concepção determinada do bem e que a defesa dos desejos individuais seja prioritária em relação ao bem estar geral. Por isso, Rawls afirma que o ‘razoável’ deve prevalecer sobre o ‘racional’, porque a exigência de termos de cooperação equitativos tem de delimitar as fronteiras da liberdade exercida pelos indivíduos na definição e busca dos próprios interesses.

É esse o sentido da prevalência do direito sobre o bem, um quadro de direitos e liberdades fundamentais sobre as diferentes concepções de bem permitidas aos indivíduos. Rawls considera que o objetivo não é simplesmente aumentar o bem estar da sociedade como um todo, se isso implicar o sacrifício de um certo número de indivíduos, visto que é necessário tratar cada pessoa como um fim em si mesmo, e não como um instrumento – preceito que, segundo ele, não é respeitado pelo utilitarismo, que concebe os indivíduos como unidades de cálculo na maximização do interesse geral e, ao agregá-los, homogeneiza-os e sacrifica seus interesses privados em nome da unidade da maioria (RAWLS, 2000: 446-452).

Rawls então propõe-se a garantir os direitos fundamentais e a liberdade dos indivíduos de forma muito mais completa do que o utilitarismo⁷⁸, porque sua teoria da justiça é construída de uma maneira que respeita sua pluralidade e especificidade. Contudo, para que o acordo sobre os princípios de justiça seja verdadeiramente equitativo é necessário encontrar um ponto de vista que não seja influenciado pelas circunstâncias particulares dos participantes e de seus interesses.

É esse o papel da “posição original” que, com seu véu de ignorância, esconde dos participantes o seu exato lugar na sociedade, seus talentos, seus objetivos, e tudo o que poderia ser prejudicial à sua imparcialidade. A posição original designa, portanto, uma situação heurística de liberdade e igualdade que permite aos participantes selecionar, no processo de deliberação, os princípios de justiça para organizar a cooperação social entre pessoas livres e iguais.

A ideia da posição original é estabelecer um processo equitativo de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos. O objetivo é usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria. De algum modo, devemos anular o efeito das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um véu de ignorância. Elas não sabem como as várias alternativas irão afetar seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais. (RAWLS, 2002:146-147)

⁷⁸Ver: BRAGA, Antonio F.S. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

O autor considera que sua teoria de justiça oferece uma resposta plausível para a questão de determinar os princípios de justiça que devem reger os termos da cooperação social entre pessoas livres e iguais. Para Mouffe, Rawls pensa ter formulado com êxito um princípio direto que permite fazer funcionar os valores da liberdade e da igualdade nas instituições sociais, “resolvendo assim, o conflito que há duzentos anos persiste no pensamento democrático” (MOUFFE, 1996: 41).

Dessa maneira, não existe um critério independente de justiça e é o próprio processo que garante a justeza do resultado final. A adoção do método de construtivismo kantiano conduz Rawls à formulação de dois princípios de justiça: (1) Todos possuem o mesmo direito ao mais extenso sistema de liberdade total compatível com uma liberdade idêntica para todos os outros; e (2) as desigualdades econômicas e sociais devem ser tratadas de tal modo que (a) confirmem maiores benefícios para os mais desfavorecidos (esse é o chamado ‘princípio da diferença’); e (b) estejam ligadas a funções e posições abertas a todos em condições de igualdade justa de oportunidades.

Nesse esquema, o primeiro princípio tem prioridade sobre o segundo, e a cláusula (b) tem prioridade sobre a (a), de maneira a tornar impossível a legitimação de quaisquer restrições à liberdade ou igualdade de oportunidades com o argumento de que contribui para melhorar a condição dos mais desfavorecidos. Rawls resume assim a concepção geral de sua teoria da justiça:

Todos os bens primários – liberdade e oportunidade, rendimento e riqueza e as bases do amor próprio – devem ser distribuídos igualmente, a menos que uma distribuição desigual de algum ou de todos esses bens venha a beneficiar os mais desfavorecidos (RAWLS, 2000: 302-303).

No artigo “The basic liberties and their priority” – finalizado em 1982 e reproduzido na conferência VIII de *Political Liberalism* (1996) – Rawls enfatiza dois pontos:

As liberdades básicas mencionadas no primeiro princípio de justiça são especificadas por uma lista como a seguinte: liberdade de pensamento e liberdade de consciência; liberdades políticas e liberdade de associação. (...) nenhuma prioridade é atribuída à liberdade enquanto tal, como se o exercício de algo chamado ‘liberdade’ tivesse um valor preeminente e fosse o principal, senão o único, fim da justiça política e social. (RAWLS, 1996: 291-292)

De acordo com Braga (2011:205), a prioridade visada por Rawls não se refere também a qualquer liberdade tomada isoladamente, mas ao esquema dessas liberdades, o qual exige que elas sejam devidamente reguladas. Por isso, é ainda mais importante o segundo ponto:

Para entendermos a prioridade das liberdades básicas, devemos fazer uma distinção entre a restrição dessas liberdades e sua regulação. A prioridade dessas liberdades não é infringida quando elas são meramente reguladas, como elas precisam ser, a fim de se combinarem num esquema unitário, e adaptadas a certas condições sociais necessárias ao seu exercício continuado e duradouro. (RAWLS, 1996:295)

Para combinar as liberdades básicas num esquema politicamente adequado e duradouro, é preciso regulá-las, e isso equivale a interferir no seu exercício toda vez que ele, considerado em termos individuais, tiver efeitos danosos para a manutenção do esquema (politicamente justo)⁷⁹.

Rawls declara que o objetivo da filosofia política numa democracia constitucional é propor uma concepção política de justiça que possa não apenas proporcionar uma base equitativa para a justificação das instituições políticas, sociais e econômicas, mas também ajudar a garantir a estabilidade de uma geração para a seguinte. O que está em jogo, para ele, é a construção de uma unidade social. Numa sociedade democrática essa unidade não pode se assentar em uma concepção comum do significado, valor e objetivo da vida, nem pode se assentar exclusivamente em uma convergência dos interesses individuais ou de grupo, porque tal base de justificação não seria suficientemente estável.

Para Rawls (1985: 235), a questão fundamental da justiça política é encontrar os princípios mais adequados para a realização da liberdade e da igualdade.

⁷⁹ A mesma ideia é repetida em outras passagens dessa Conferência VIII de *Political Liberalism*. Outro exemplo: “é preciso enfatizar que as liberdades básicas constituem uma família, e que é essa família que tem prioridade, e não uma liberdade isolada tomada por si só, ainda que, do ponto de vista prático, uma ou outra dessas liberdades básicas possa ser absoluta sob certas condições. p.356-357).

Rawls entende esses princípios como o resultado de um acordo entre as pessoas em causa à luz das suas vantagens mútuas. Assim, o ‘véu da ignorância’ serve para eliminar as vantagens negociais, que poderiam afetar o processo de decisão e distorcer o resultado.

Segundo Rawls, logo que os cidadãos se vejam a si mesmos como livres e iguais, reconhecerão que para realizarem as suas diferentes concepções de bem necessitam dos mesmos bens primários: dos mesmos direitos, liberdades e oportunidades de base, bem como dos mesmos meios, como rendimento e riqueza, e das mesmas bases sociais de amor próprio.

Consequentemente, chegarão a um acordo sobre uma concepção política de justiça que afirme que todos os bens sociais primários devem ser distribuídos igualmente, *exceto* quando uma distribuição desigual de alguns ou de todos esses bens seja vantajosa para os menos favorecidos (RAWLS, 2000: 302-3).

Os bens primários, como já observei, são coisas que se supõe que um homem racional deseja, não importa o que mais ele deseje. Independentemente de quais sejam em detalhes os planos racionais de um indivíduo, supõe-se que há várias coisas das quais ele preferiria ter mais a ter menos. Tendo uma maior quantidade desses bens, os homens podem geralmente estar seguros de obter um maior sucesso na realização de suas intenções e na promoção de seus objetivos, quaisquer que sejam eles. Os bens sociais primários, para apresentá-los em categorias amplas, são direitos, liberdades e oportunidades, assim como renda e riqueza. (RAWLS, 2002:97-98)

Em Rawls, a necessidade de formular um ‘consenso sobreposto’ razoável, ao qual todas as pessoas poderiam aderir com a devida reflexão, demanda uma concepção prévia de quem são essas pessoas. Daí o recurso à ‘pessoa moral’ – com necessidades básicas e capacidades morais – capaz tanto de reter o tipo de crenças informadas necessárias ao consenso, quanto de conferir o tipo de consentimento autônomo requerido para legitimamente fundar arranjos sociais justos. A posição original é então uma espécie de termo médio entre a concepção kantiana de pessoa, que Rawls pretende desligar da metafísica e redefini-la em termos empíricos – e os princípios de justiça que pretende construir.

Em Rawls, o ‘consenso sobreposto’ é uma resposta à questão teórica

social fundamental feita por Hobbes: “como é possível uma ordem social moral?”. A teoria de Rawls tenta redirecionar essa questão dentro dos termos da filosofia política, enquadrando-a inteiramente em termos do consentimento explícito que suas pessoas morais seriam capazes de dar em um arranjo institucional justo. Quer dizer, um acordo consciente, imparcial e razoável entre todos os envolvidos. Assim, instituições que falharem nesse teste não podem ser consideradas justas. Rawls adere a esse teste por acreditar que a estabilidade de uma ‘boa sociedade’ depende da existência de tais princípios consensualmente aceitos, que fornecem o cimento social em torno de diferenças morais e culturais. É isso que faz o alcance de uma ordem social moral possível: o ‘consenso moral sobreposto’, para além de um *modus vivendi* meramente instrumental.⁸⁰

Em reflexão posterior, Rawls tentou explicar que seu objetivo não era elaborar uma concepção de justiça adequada a todos os tipos de sociedade, independentemente de suas circunstâncias particulares, sociais ou históricas, mas apenas “resolver uma discordância fundamental sobre a forma justa das instituições sociais em uma sociedade democrática nas condições modernas” (RAWLS, 1980: 512). Rawls declarou que apenas pretendia elaborar uma concepção de justiça para as sociedades democráticas modernas, partindo das intuições comuns dos membros dessas sociedades. Seu objetivo então era articular e explicitar as ideias e princípios latentes no nosso senso comum; por isso, não reivindicava ter formulado um conceito de justiça ‘verdadeiro’, mas apenas propunha os princípios válidos para nós, em função da nossa história, das nossas tradições, das nossas aspirações e da forma como concebemos nossa identidade (RAWLS, 1980: 516-9).

Rawls reformulou, em artigos subsequentes, a caracterização inicial e genérica dos bens primários em *Uma teoria da justiça*. Em “kantian constructivism in moral theory” (RAWLS, 1980), na seção intitulada ‘autonomia racional e autonomia completa’, Rawls afirma que os bens primários “não devem ser compreendidos como meios genéricos essenciais à realização de quaisquer fins últimos que uma investigação histórica permitiria atribuir de maneira habitual ou normal às pessoas,

⁸⁰ Adrian Favell ressalta que essa não é uma reivindicação normativa: é antes uma implausível reivindicação explanatória sobre como instituições justas de fato operam no mundo real (FAVELL, 1998: 273).

sejam quais forem as condições sociais”. Essa mesma reformulação pode ser encontrada em dois artigos de 1982: “Social unity and primary goods” (RAWLS, 1982: 166-7) e “The basic liberties and their priority” (RAWLS, 1982: 308). Em ambos, Rawls admite que “Embora a determinação dos bens primários invoque um conhecimento das circunstâncias e exigências genéricas da vida, ela só faz isso à luz de uma concepção de pessoa previamente dada. (in BRAGA, 2011:224)

Rawls defende que a superioridade da abordagem deontológica sobre a teleológica reside no fato da deontologia ser a única abordagem que permite uma representação adequada da diversidade dos indivíduos e uma defesa dos seus direitos inalienáveis, e por isso é a abordagem mais adequada às democracias liberais.

O papel do princípio da igualdade equitativa de oportunidades é assegurar que o sistema de cooperação seja um sistema de justiça procedimental pura. (...) A vantagem prática da justiça procedimental pura é que não é mais necessário controlar a infundável variedade de circunstâncias nem as posições relativas mutáveis de pessoas particulares. (RAWLS, 2002:93)

Rawls tem se desviado de um enquadramento universalista e procurando conferir um caráter ‘situado’ à sua teoria da justiça, alegando que foi mal compreendido e que não tinha a intenção de colocar a questão da justiça de uma forma a-histórica⁸¹. Mas, ao afirmar, sem outras especificações históricas, que os princípios da justiça como equidade são ‘os’ princípios que pessoas livres e racionais preocupadas em realizar os próprios interesses aceitariam, numa posição original de igualdade, como definidores dos termos fundamentais de sua associação, ele deixou a porta aberta para interpretações de tipo universalista (MOUFFE, 1996: 62).

O que essa discussão revela é a incapacidade de considerar o político de forma não meramente instrumental, respeitando a separação moderna entre moral e política. Em Rawls a incapacidade de pensar o político é explicada pelo fato de ser esse o ponto cego do liberalismo, devido à sua tendência a reduzir a política a uma atividade instrumental. Seu desejo de fundamentar racionalmente os requisitos de igualdade presentes no senso comum das democracias ocidentais parte de uma

⁸¹ Nessa reavaliação, ele enfatiza também que a tarefa de articular uma concepção pública de justiça é uma tarefa social e prática, e não epistemológica, (RAWLS, 1980: 519).

concepção individualista. É porque o individualismo liberal não permite conceber o aspecto coletivo da vida social como constitutivo que existe uma contradição no cerne do projeto de Rawls. E essa limitação fundamental do liberalismo não pode ser resolvida recorrendo à moral.

Os aspectos normativos da filosofia política foram desacreditados paulatinamente pelo desenvolvimento da ciência política calcada na distinção positivista entre fato e valor, então uma variedade de questões de natureza política foram relegadas para o domínio da moral, e assim despolitizadas. O apelo de Rawls à concepção kantiana da pessoa moral e a introdução do razoável ao lado do racional permitem-lhe estabelecer limites morais à busca do egoísmo pessoal, mas não põem em questão a concepção individualista. Só no contexto de uma abordagem que dê realmente lugar à dimensão política da existência humana e que permita pensar a cidadania como algo mais que a simples titularidade de direitos é que podemos falar de valores democráticos.

Para Brian Barry, a importância de *Uma Teoria da Justiça* reside no fato de ser uma afirmação do liberalismo que isola as suas características fundamentais, “fazendo da propriedade privada dos meios de produção, de distribuição e de troca uma questão contingente, em vez de uma parte essencial da doutrina, e apresenta um princípio de distribuição que poderia, se adequadamente interpretado e com certas assunções factuais, ter implicações igualitárias” (BARRY, 1973: 166).

John Rawls considera que sua teoria de justiça oferece uma resposta plausível para a questão de determinar os princípios de justiça que devem reger os termos da cooperação social entre pessoas livres e iguais. Rawls, na leitura de Mouffe, “pensa ter formulado com êxito um princípio direto que permite fazer funcionar os valores da liberdade e da igualdade nas instituições sociais, resolvendo assim, o conflito que há duzentos anos persiste no pensamento democrático” (MOUFFE, 1996).

A pretensão de Rawls foi contestada por outro teórico do liberalismo – ou da vertente do pensamento liberal autointitulada libertarianismo, em oposição ao uso do termo ‘liberal’, no contexto estadunidense, por intelectuais simpáticos à socialdemocracia. Nesse sentido, o libertarianismo consistiria em uma tentativa de

radicalização do individualismo liberal frente a qualquer forma de controle sobre o direito à liberdade individual. O termo comporta diferenciações internas, desde o chamado *anarcocapitalismo*, ou posições ‘intermédias’ como o *minarquismo*, que defende a existência de um Estado ultramínimo, responsável por garantir a vigência dos contratos firmados entre os indivíduos livres. Alguns autores dessa linha acrescentam outros papéis ao Estado, como segurança e educação, mas a característica comum aos que se reconhecem nessa perspectiva é a defesa da ‘soberania individual’. Em *Anarquia, Estado e Utopia*, publicado em 1974, Robert Nozick tentou demonstrar que, partindo de uma posição semelhante à de Rawls, é possível chegar a uma concepção de justiça diametralmente oposta.

Enquanto Rawls é um defensor inquestionado do “Estado providência democrático liberal”, considerada por ele a forma política mais racional e justa, Nozick é um defensor do estado mínimo, que se limita a defender a lei e a ordem e elimina inteiramente a função redistributiva. Segundo ele, a justiça social não existe com o sentido de justiça distributiva, uma sociedade será justa desde que seus membros possuam “tudo aquilo a que têm direito”, independentemente das formas de distribuição de riqueza que tal implique. E tudo aquilo a que têm direito é tudo aquilo que está em previsto em contrato (NOZICK, 1974: cap.7).

Em Rawls estamos diante de uma defesa do liberalismo político que estabelece sua autonomia em relação ao liberalismo econômico. Mouffe pergunta se é possível desembaraçar o liberalismo político, por um lado, do vocabulário que herdou do racionalismo iluminista e por outro, das conotações que adquiriu em sua longa associação com o liberalismo econômico? Essa é, para ela, uma questão crucial para a construção de uma ‘filosofia política democrática moderna’. O liberalismo deontológico de Rawls constitui um exemplo dessas múltiplas articulações. Para ela é um erro entendê-los como constituindo uma única doutrina: “São possíveis muitas articulações diferentes entre essas diferentes formas de liberalismo e eu defendo que a aceitação do liberalismo político não exige que apoiemos igualmente nem o individualismo nem o liberalismo econômico, nem tampouco nos condena à defesa do universalismo e do racionalismo” (MOUFFE, 1996: 61).

Porém, vimos que a prioridade do direito defendida por Rawls só pode ser concebida no contexto de uma associação política específica, definida por uma ideia

de bem comum. Como argumenta Taylor (1997, 2000), o erro básico do atomismo reside no fato de não se dar conta da medida em que o indivíduo livre, com objetivos e aspirações próprios, cuja justa realização tenta proteger, só é ele próprio possível em um certo tipo de civilização, que foi necessário um longo desenvolvimento de certas instituições e práticas, do primado do direito, de regras de respeito mútuo, de hábitos de deliberação comum, de desenvolvimento cultural, etc., para produzir o indivíduo moderno.

3.2.1 Cidadania universal e razão moral imparcial

O pensamento político moderno geralmente assumiu que a universalidade da cidadania implica um status que transcende particularidade e diferença. Sejam quais forem as diferenças sociais ou grupais entre cidadãos, sejam quais forem suas desigualdades de riqueza, status e poder nas atividades diárias da sociedade civil, a cidadania dá a todos o mesmo status enquanto pares no público político.

Em outros termos, existe uma crença no pensamento moderno sobre a política de que em virtude de tornar-se um cidadão, alguém é imediatamente igual a outros que também são cidadãos. Iris Young (1989) argumenta que essa igualdade entendida como identidade (*sameness*) ignora tanto a particularidade e singularidade de pessoas únicas, como as diferenças existentes entre grupos distintos de pessoas. Young coloca uma questão empírica: sempre que a cidadania é localizada além do particular, naquilo que se julga ser geral e verdadeiro para todos, tem na prática excluído grupos julgados incapazes de adotar o ponto de vista geral (YOUNG, 1989:251).

Além do mais, ela tenta desenhar uma conexão lógica entre uma perspectiva sobre a cidadania como a fonte da igualdade de status e a ascensão de pressões excludentes. O ideal de um bem comum, de uma vontade geral, uma vida pública partilhada leve a pressões por uma cidadania homogênea. (YOUNG, 1989:253) A questão, para a autora, é que qualquer tentativa de estabelecer uma vontade geral ou universal não pode escapar de questões de poder, de questões sobre quem determina as normas e quem tem poder de incluir e excluir grupos particulares e indivíduos do escopo dessas definições.

As teorias Rawls e Habermas se baseiam em uma concepção a priori da razão moral, em que o ponto de vista da razão normativa universal transcende as perspectivas particularistas. A teoria de Habermas se baseia em elementos contrafatuais que definem um ponto de partida imparcial a fim de obter a universalidade a partir do diálogo moral. (YOUNG, 2012:182)

A concepção moderna do público cívico cria uma concepção de cidadania que exclui da atenção pública a maioria dos aspectos particulares das pessoas. A teoria política e a prática política normativas modernas visam corporificar a imparcialidade no domínio público do Estado. “Assim como a razão moral imparcial, esse espaço público adquire sua generalidade apenas pela exclusão da particularidade”. O paradigma do raciocínio moral, tal como é definido pelo discurso da justiça e dos direitos, consiste na adoção de um ponto de vista imparcial e impessoal sobre uma situação, “distanciado de quaisquer interesses particulares em jogo, ponderando igualmente todos os interesses e chegando a uma conclusão que esteja em conformidade com os princípios gerais da justiça e dos direitos, aplicados de forma imparcial ao caso em questão” (YOUNG, 2012:169-170).

Em uma discussão democrática em que os participantes expressem suas necessidades, as pessoas não costumam falar a partir de um ponto de vista imparcial ou apelar a interesses gerais, porém, como a satisfação das necessidades individuais depende de outros na comunidade política, as pessoas são forçadas a reconhecer o poder de outras e apelar aos padrões de referência delas, mesmo quando tentamos levá-las a reconhecer nosso poder e nossos padrões:

Somos forçados a encontrar ou criar uma linguagem comum de propósitos e aspirações, não apenas para dar a nossa perspectiva privada um disfarce público, mas por nos tornarmos conscientes, nós mesmos, de seu significado público. Somos forçados... a transformar um “eu quero” em um “eu tenho direito a”- uma afirmação que se torna negociável por meio de padrões de referência públicos. (PITKIN, 1981:347)

Young salienta que nessa passagem de uma expressão do desejo a uma demanda de justiça, “os participantes do diálogo não fazem uma pausa em suas situações específicas para adotar um ponto de vista que seja universal e compartilhado. Apenas passam da necessidade de considerar os interesses próprios ao

reconhecimento das demandas dos outros. Nesse outro sentido as alegações normativamente válidas são as generalizáveis no sentido de que podem ser reconhecidas sem violar os direitos dos outros nem submetê-los à dominação” (YOUNG, 2012: 183). Os interesses assim generalizáveis podem ser ao mesmo tempo particulares e não compartilhados, por expressarem demandas associadas à situação e necessidades de um grupo específico.

O paradigma do raciocínio moral, como aplicação imparcial de princípios gerais, descreve apenas um campo limitado da vida moral. Esse paradigma não descreve o raciocínio moral como tal, mas o raciocínio moral específico a que se recorre em contextos públicos impessoais do Direito, da burocracia e da regulamentação da concorrência econômica.

Para Young, essa “ética dos direitos” também corresponde mal às relações sociais típicas da vida familiar e pessoal, por exemplo, cuja orientação moral não requer distanciamento, e sim envolvimento e solidariedade para com as partes específicas da situação; “não requer princípios que se apliquem a todas as pessoas da mesma maneira, e sim uma compreensão matizada das particularidades do contexto social, e das necessidades que pessoas determinadas têm e expressam dentro dele” (YOUNG, 2012:170).

Partindo do questionamento da oposição entre justiça e cuidado feita por autoras que criticam a teoria moral tradicional e no entanto mantêm a dicotomia público-privado⁸², na distinção entre papéis institucionais públicos e impessoais, aos quais se aplica o ideal da imparcialidade e da razão formal, por um lado, e relações pessoais e privadas, cuja estrutura moral é diferente, por outro – Young propõe ampliar essa linha de argumentação, questionando o próprio ideal da imparcialidade como um ideal adequado a qualquer contexto moral concreto. Ela explica que o ideal da imparcialidade na teoria moral expressa uma lógica de identidade que procura reduzir diferenças à unidade. Só se atingem as posições de distanciamento e ausência de paixão que supostamente geram imparcialidade abstraindo-se das particularidades da situação, sentimento, filiação, ponto de vista. No entanto, essas particularidades ainda operam no contexto real de ação. Seguimos Young no entendimento de que o ideal da imparcialidade gera uma dicotomia entre universal e particular, público e privado, razão e paixão; “é, além do mais, um ideal impossível pois as

⁸² Como Friedman (1987) e Okin (1989), citadas por Young (2012:170).

particularidades de contexto e filiação não podem e não devem ser excluídas do raciocínio moral.” O ideal da imparcialidade cumpre funções ideológicas, ao mascarar as formas pelas quais as perspectivas particulares de grupos dominantes reivindicam universalidade, e colaborar para justificar estruturas hierárquicas de decisão (YOUNG, 2012:170-171).

Precisamente porque as virtudes de imparcialidade e universalidade definem o público cívico, esse público deve excluir a particularidade humana. Assim, “a razão normativa moderna e sua expressão política na ideia de público cívico adquirem unidade e coerência por meio da expulsão e do confinamento de tudo o que poderia ameaçar a invadir a comunidade política com diferenciação: a especificidade dos corpos e do desejo das mulheres, as diferenças de raça e cultura, a variabilidade e a heterogeneidade das necessidades, dos objetivos e dos desejos dos indivíduos, a ambiguidade e a inconstância do sentimento. (YOUNG, 2012:188)

Young reconhece na filosofia política de Rousseau o paradigma desse ideal de público cívico. Segundo ela, para Rousseau, o povo soberano encarna o ponto de vista universal do interesse coletivo e da cidadania igual. Em sua busca de interesses individuais, as pessoas têm uma orientação particularista. Entretanto, a razão normativa revela um ponto de vista imparcial, que todas as pessoas racionais podem adotar e que expressa uma vontade geral não redutível a um agregado de interesses particulares. “Políticos e teóricos modernos proclamaram a imparcialidade e a generalidade do público e, ao mesmo tempo, muito conscientemente consideraram adequado que algumas pessoas – mais especificamente mulheres, não brancos e, às vezes, os não proprietários – devessem ser excluídas da participação nesse público”(YOUNG, 2012:185) isso sugere, segundo Young, que o ideal do público cívico como expressão do interesse geral, do ponto de vista imparcial da razão, resulta, ele próprio, em exclusão. Na prática, a imposição de homogeneidade ao público cívico exclui aqueles que não se encaixam no modelo de cidadão racional capaz de transcender corpo e sentimento’. Essa exclusão tem base dupla, na análise de Young: a tendência a opor razão e desejo, e a associação dessas características a alguns tipos de pessoas. (YOUNG, 2012:185)

Young acredita que embora haja boas razões teóricas e práticas para manter uma distinção entre público e privado, essa distinção não deve corresponder a uma oposição hierárquica entre razão e sentimento, masculino e feminino, universal e particular. (YOUNG, 2012:197)

Para Young, a imparcialidade deve ser entendida como um ideal regulador da razão, irrealizável, mas importante como objetivo. A imparcialidade não somente é impossível, como tem conseqüências ideológicas adversas. Segundo a autora, o compromisso generalizado com o ideal da imparcialidade cumpre pelo menos três funções ideológicas: sustenta a ideia de um Estado neutro, que fornece as bases para a fundamentação do paradigma distributivo da justiça; legitima a autoridade burocrática e os processos decisórios hierárquicos, que neutraliza demandas por processos democráticos de decisão; e reforça a opressão apresentando os pontos de vista dos grupos privilegiados como se correspondessem a uma posição universal.

Em vez de imparcialidade, a autora procura a ‘justeza pública’: “A imparcialidade designa um ponto de vista que qualquer pessoa racional pode adotar, distanciado e universal, que leva igualmente em conta todos os pontos de vista particulares”. Assim, desde que tenhamos agentes imparciais na posição de decidir, não há necessidade de discussão. (YOUNG, 2012:188-189)

A “repolitização” da vida pública – que teria sido despolitizada, para autores como Habermas, por exemplo, por meio da institucionalização do pluralismo de grupos de interesse – não exige a criação de um domínio público unificado no qual os cidadãos deixem para trás suas filiações de grupo, histórias e necessidades particulares para discutir o mítico “bem comum”. Young, que primeiramente endossou parte da crítica aos limites estreitos das teorias da democracia liberal e a concepção correlata de cidadania circunscrita a posse de direitos, se opõe à exigência de unidade e homogeneidade interna do republicanismo cívico.

Em uma sociedade diferenciada por grupos sociais, profissões, posições políticas, diferenças de privilégio e opressão, regiões e assim por diante, a percepção de qualquer coisa como um bem comum só pode ser resultado da interação pública que expressa particularidades em lugar de suspendê-las. Aqueles que buscam a democratização da política em nossa sociedade, em minha opinião, devem reconceituar o significado do público e do privado e a relação entre eles, para romper decididamente com a tradição do republicanismo iluminista. (YOUNG, 2012:197)

Young ressalva que apesar das possibilidades de uma ética comunicativa, o próprio Habermas mantém um compromisso com o ‘ponto de vista moral’, como o de um ‘outro generalizado’, no qual o sujeito que raciocina abstrai-se de seus próprios contextos concretos de necessidade, desejo e compromisso, e considera os outros também a partir desse ponto de vista geral. (YOUNG, 2012:196)

Young avalia que a teoria da ação comunicativa de Habermas ambígua no que diz respeito ao grau em que mantém o legado republicano de unidade e universalismo em sua definição do público como o domínio da razão, oposto a um domínio privado de desejo e sentimento.

Os teóricos republicanos insistem na unidade do público cívico: “na medida em que se define como cidadão, cada homem deixa para trás sua particularidade e sua diferença, para adotar um ponto de vista universal, idêntico para todos os cidadãos – o ponto de vista do bem comum ou da vontade geral”. a homogeneidade do público é garantida pela exclusão da cidadania de todos aqueles definidos como diferentes.

A insistência no ideal da imparcialidade funciona para mascarar a inevitável parcialidade de perspectiva que de fato orienta a deliberação moral. O ideal da imparcialidade gera uma propensão para universalizar o particular.

Onde existem diferenças entre grupos sociais e alguns grupos são privilegiados, enquanto outros são oprimidos, essa propensão a universalizar o particular reforça a opressão. O ponto de vista dos privilegiados, sua experiência e seus padrões particulares, são interpretados como normais e neutros. Se a experiência de alguns grupos difere dessa experiência neutra, essa diferença é interpretada como desvio e inferioridade. Se os grupos oprimidos questionarem a suposta neutralidade dos pressupostos e políticas vigentes e expressarem suas próprias experiências e perspectivas, suas reivindicações serão tomadas como a expressão de interesses especiais enviesados e egoístas, que se desviam do interesse geral imparcial.

O compromisso com o ideal da imparcialidade, portanto, torna difícil expor a parcialidade do ponto de vista supostamente geral e reivindicar que os oprimidos sejam ouvidos. Assim, o ideal da imparcialidade legitima as hierarquias e permite que o ponto de vista dos privilegiados apareça como universal (YOUNG, 2012:193).

Nesse sentido, a solução apresentada por Young para a dominação e a opressão é desconstruir a hierarquia:

Se a razão normativa é dialógica, há mais probabilidade de surgirem normas justas a partir da interação real de pessoas com diferentes pontos de vista que têm que olhar para fora de si mesmas ao serem forçadas a confrontar e ouvir as outras. As estruturas de decisão justas devem, portanto, ser democráticas, garantindo voz e voto a todos os grupos particulares envolvidos nessas decisões e por ela afetados” (YOUNG, 2012:194).

Young define o sentido básico do público como o que é aberto e acessível, em princípio não excludente, não implicando homogeneidade nem adoção de um ponto de vista geral ou universal. O privado é definido pela autora como o aspecto da vida e da atividade de qualquer pessoa, “o que o indivíduo escolhe retirar da vista do público”. Young não pretende negar a distinção entre os dois domínios, mas a divisão social entre as esferas pública e privada, cada uma com diferentes tipos de instituições, atividades e atributos humanos.

O conceito de público heterogêneo implica dois princípios políticos: (a) nenhuma pessoa, nenhuma ação ou nenhum aspecto da vida de uma pessoa deve ser forçado à privacidade, e (b) nenhuma instituição ou prática social deve ser excluída a priori da condição de tema apropriado para a expressão e discussão pública. (YOUNG, 2012:198).

Enquanto o público for um domínio da generalidade no qual todas particularidades são deixadas de lado, e o privado e particular, o domínio da afetividade, afiliação, necessidade, e o corpo, necessariamente existe aí uma “homogeneidade que suprime diferenças de grupo no público e na prática força os grupos formalmente excluídos a serem mensurados de acordo com normas derivadas de e definidas pelos grupos privilegiados (1989:255).

Uma perspectiva geral imparcial, afirma Young, é um mito. Pessoas necessariamente e propriamente consideram questões públicas nos termos influenciados por suas experiências situadas e percepção das relações sociais (YOUNG, 1989: 257). Nesse sentido, nossas considerações sobre justiça e inclusão são sempre derivadas de algum lugar: de nossos lugares diferentes e mutáveis dentro de relações sociais complexas e cambiantes. Young opõe-se a essa visão de harmonia social em conformidade com um bem universal:

Devemos desenvolver uma teoria democrática participativa não na premissa de uma humanidade indiferenciada, mas antes no pressuposto de que existem diferenças de grupos e alguns grupos são potencialmente ou de fato oprimidos ou estão em desvantagem (YOUNG,1989:261).

Para a autora, essa imposição de um conceito fictício universal de humanidade indiferenciada serve aos interesses dos grupos sociais que possuem o poder de construir essa ficção. A reivindicação política por direitos especiais emerge

não da necessidade de compensar uma inferioridade, mas de uma asserção positiva da especificidade de diferentes formas de vida (1989: 271). A consideração das diferenças entre grupos em relação a capacidades, necessidades, cultura e estilos cognitivos coloca um problema para aqueles que buscam eliminar a opressão, somente se a diferença for compreendida como desvio ou deficiência.

O poder social torna alguns cidadãos mais iguais que outros, e a igualdade de cidadania faz algumas pessoas cidadãos mais poderosos. A solução desse paradoxo, segundo Young, reside, ao menos em parte, na promoção de meios institucionalizados para o reconhecimento explícito e a representação de grupos oprimidos (1989:259). A autora então propõe, para contrapor-se à ideia de cidadania universal, a noção de *cidadania diferenciada* (1989: 251), que pressupõe a inclusão e participação de todos na cidadania plena. em vez de um cidadania universal, precisamos da cidadania diferenciada de grupos e do reconhecimento da heterogeneidade do público.

Conforme a argumentação de Young, pessoas podem ser ao mesmo tempo particulares e universais, é possível que as pessoas mantenham sua identidade de grupo, sejam influenciadas por suas percepções dos eventos sociais derivadas de sua experiência específica de grupo, e ao mesmo tempo manter o ‘espírito público’, no sentido de estar aberto às reivindicações de outros e não se interessarem somente em seus próprios benefícios (YOUNG, 1989: 257-258).

3.2.2 Republicanismo cívico, deliberação pública e ativismo político

A tradição do republicanismo cívico tem sido retomada no intuito de promover uma concepção diferente de cidadania, mais ativa, que enfatiza o valor da participação política e a noção de um bem comum, anterior e independente dos desejos e interesses individuais. A maioria dos autores parte do confronto entre duas grandes tradições históricas de cidadania, a do liberalismo e do republicanismo cívico, propondo uma síntese crítica (LISTER, 1997; MOUFFE, 1996; HABERMAS, 2004).

É preciso reconhecer a importância dos direitos para a moderna

concepção de cidadania, mas complementá-los por um sentido mais ativo de participação e pertencimento a uma comunidade política. As duas tradições que dão origem à ideia moderna de cidadania engendram duas concepções distintas de cidadania: a abordagem dos direitos e a abordagem da participação. Segundo a distinção de Oldfield (1990 in LISTER, 1997), o liberalismo concebe a cidadania enquanto *status* e o republicanismo cívico concebe a cidadania enquanto *prática*.

A concepção de cidadania como status, baseada em direitos, ofusca a ideia de cidadania como prática, participação política efetiva, mais próxima da tradição do republicanismo cívico. O renascimento dessa tradição é visto como uma reação ao individualismo do paradigma dominante da cidadania liberal. O republicanismo cívico afirma o caráter ativo e coletivo da política como a essência da cidadania.

Mouffe ressalta as limitações de uma tal abordagem para a política feminista e chama a atenção para os perigos potenciais que uma política de tipo comunitarista apresenta para a luta de muitos grupos oprimidos: “A insistência comunitarista numa noção substantiva de bem comum e em valores morais compartilhados é incompatível com o pluralismo, que é constitutivo da democracia moderna e que considero necessário para aprofundar a revolução democrática e albergar a atual multiplicidade de exigências democráticas.”(MOUFFE, 1996:113)

Em *Três modelos normativos de democracia*, Habermas caracteriza as compreensões liberal e republicana da política a partir das noções opostas de cidadania inscritas nas duas perspectivas, em meio ao debate desencadeado por parte dos autores que se denominam comunitaristas. Ele descreve os dois modelos de democracia sob o ponto de vista dos conceitos de cidadão do Estado e direito, e segundo a natureza do processo político de formação da vontade. O modelo liberal concebe a cidadania como o status determinado conforme a medida dos direitos individuais em face do Estado e dos demais cidadãos. “Como portadores de direitos subjetivos, os cidadãos poderão contar com a defesa do Estado desde que defendam os próprios interesses nos limites impostos pelas leis” (HABERMAS, 2004:279) Habermas fala em direitos individuais e subjetivos – que correspondem aos direitos civis na tipologia de Marshall, que possuem a mesma estrutura: Eles oferecem aos cidadãos a possibilidade de conferir validação a seus interesses particulares, de maneira que esses possam ser agregados a outros interesses privados ... e afinal

transformados em uma vontade política que exerça influência sobre a administração. Dessa maneira, os cidadãos, como membros do estado, podem controlar se o poder estatal está sendo exercido em favor do interesse dos cidadãos (2004:279).

Na concepção liberal, o status dos cidadãos é definido com base nas liberdades negativas, em que os direitos civis são a garantia da ausência de coerção e interferência estatal na condução dos negócios privados. Os direitos políticos, como vimos, são a única forma de controle dos governantes pelos cidadãos, que podem reconduzi-los ou não aos cargos por meio do voto. São direitos subjetivos, que podem ser reivindicados por indivíduos em particular.

Na concepção republicana, os direitos de cidadania são direitos positivos. Habermas vê como uma vantagem da concepção republicana o fato de “se firmar no sentido radicalmente democrático de uma auto-organização da sociedade pelos cidadãos em acordo mútuo por via comunicativa”. Como desvantagem, Habermas critica o idealismo do modelo republicano, e o fato de ele “tornar o processo democrático dependente das virtudes dos cidadãos voltados ao bem comum”. Para Habermas a política não se constitui apenas de questões relativas ao “acordo mútuo de caráter ético”, o erro da concepção republicana, segundo ele, reside em uma condução estritamente ética dos discursos políticos (2002:284).

Na concepção liberal, a formação democrática da vontade tem a função exclusiva de legitimar o exercício do poder político (mandato livre, independência dos representantes). Na concepção republicana, a função é a de constituir a sociedade como uma coletividade política, que pressupõe o comprometimento com a execução de determinadas políticas, visto que o Estado não é uma entidade separada, mas parte de uma comunidade política que se administra a si própria (Habermas, 2004: 289).

Habermas critica o peso ético excessivo que se impõe ao modelo republicano na fundamentação de sua concepção de política deliberativa. O modelo sugerido por Habermas como alternativa às concepções liberal e republicana baseia-se nas “condições de comunicação sob as quais o processo político supõe-se capaz de alcançar resultados racionais, justamente por cumprir-se, em todo seu alcance, de modo deliberativo” (2002:286). Ao fazer do conceito procedimental da deliberação o cerne da sua teoria ‘normativamente consistente’ sobre a democracia, Habermas

pretende diferenciá-la da concepção republicana do Estado como uma comunidade ética, quanto em relação à concepção liberal do Estado como defensor de uma comunidade econômica.

A teoria da democracia deliberativa pretende recuperar um fundamento normativo, no qual o conceito de esfera pública constitui o elemento central no processo de reconstrução da teoria crítica, a procurar estabelecer uma nova relação entre teoria crítica e teoria democrática.

Sua comparação se concentra na formação democrática da opinião e da vontade que resulta em eleições gerais e decisões parlamentares. Se na concepção liberal esse processo resulta em arranjos de interesses, cujas regras de formação dos acordos são fundamentadas em princípios constitucionais liberais, e na concepção republicana a formação democrática da vontade cumpre-se sob a forma de um auto-entendimento ético, a deliberação, por sua vez, compreende esse processo como um consenso a que os cidadãos chegam por ‘via cultural’, um procedimento ideal para o aconselhamento e tomada de decisões: “Esse *procedimento democrático* cria uma coesão interna entre *negociações, discursos de auto-entendimento e discursos sobre a justiça*, além de fundamentar a suposição de que sob tais condições se almejam resultados ora racionais, ora justos e honestos” (2004:286 - grifos do original).

Habermas afirma que com isso a razão prática desloca-se dos direitos universais do homem ou da eticidade concreta de determinada comunidade, e restringe-se a regras discursivas e formas argumentativas que “extraem seu teor normativo da base validativa da ação que se orienta ao estabelecimento de um acordo mútuo” (*idem*), orientação que, para ele, deriva da própria estrutura da comunicação lingüística. A concepção deliberativa retém do modelo republicano a centralidade do processo político de formação da opinião e da vontade mas, segundo Habermas, a deliberação não depende de cidadãos capazes de agir coletivamente, e sim da institucionalização das condições de comunicação do procedimento democrático, com base nos princípios do Estado de direito. A concepção republicana aborda o conjunto de cidadãos como um “agente coletivo que reflete o todo e age em seu favor”, um sujeito social totalizante, enquanto a liberal vê os cidadãos como sujeitos individuais concorrentes entre si.

Já a concepção deliberativa se concentra na intersubjetividade presente em processos de entendimento mútuo que se efetivam tanto “na forma institucionalizada de aconselhamentos em corporações parlamentares”, quanto na “rede de comunicação formada pela opinião pública de cunho político”. Na concepção habermasiana, os procedimentos deliberativos funcionam como “importantes escoadouros da racionalização discursiva das decisões de um governo”, assim, a opinião pública “transformada em poder comunicativo segundo procedimentos democráticos na pode ‘dominar’, mas apenas direcionar o uso do poder administrativo para determinados canais.”(2004:289)

O modelo possui duas dimensões: (1) esfera para interação legal de grupos, que propõe estabelecer uma relação argumentativa crítica com a organização política, em vez de uma relação participativa direta, e consistiria no terceiro caminho na teoria democrática, para além do debate entre elitistas\pluralistas e participativos; (2) tensão entre a autonomia da crítica cultural e a comercialização do processo de produção cultural, com a conseqüente perda de autonomia do campo cultural.

A democracia deliberativa, assim como as noções de esfera pública e ação comunicativa, preconizam a relação argumentativa crítica com a organização política, em vez de uma participação ativa direta. Já vimos que a esfera pública habermasiana é o âmbito da vida social protegido de influências “não- comunicativas” e “não- racionais” – tais como o poder, o dinheiro e as hierarquias sociais. A pública argumentação que nela se realiza restringe por princípio os parceiros do debate a aceitar como única autoridade, aquela que emerge do “melhor argumento” (GOMES e MAIA, 2008). Vimos também que essa visão racionalista do processo político, “leva a ignorar ou minimizar o caráter de impermeabilidade à discussão racional de boa parte dos obstáculos que impedem a efetivação do seu próprio ideal”, pois o acesso à discussão “é condicionado pela posse de certas competências, que permitem o desenvolvimento da capacidade de formulação de argumentos racionais.” (MIGUEL, 2002a:133)

A visão dos deliberacionistas de que a busca da concordância é uma característica própria da ação discursiva não é apropriada para a compreensão dos embates políticos, que apresentam um acentuado caráter agonístico, onde o êxito vale mais do que a harmonia. Vimos que ela desconsidera o fato de que os interesses,

muitas vezes, falam mais alto do que as razões, tema recorrente da reflexão sobre a política. A idealização deliberativa também ignora as desigualdades que marcam a comunicação face a face. A comunicação face a face, modelo no qual se fundamenta a ‘ação comunicativa’, como vimos anteriormente, é um modelo impróprio para o entendimento da política, exatamente por descartar a questão da representação, e, de modo geral, pela desconsideração da ‘irracionalidade’ das preferências políticas e da luta permanente pela atribuição do sentido considerado legítimo.

A teoria da democracia deliberativa consiste em uma prescrição para processos políticos e para o comportamento de ‘bons cidadãos’. Embora a teoria se apresente como uma compensação ou superação da teoria democrática dominante, os procedimentos deliberativos das elites políticas são exclusivos, não democráticos. As contribuições de autores que reelaboraram essa perspectiva também incluem os princípios de publicidade, *accountability* e inclusão.

Políticas e ações decididas por meio de procedimentos deliberativos, adquirem legitimidade democrática quando incluem a representação dos interesses e perspectivas de todos os afetados, devem ser públicas e aqueles que deliberam e decidem devem prestar contas aos demais. Em sociedades estruturadas por profundas desigualdades econômicas e sociais, mesmo o processo deliberativo formalmente inclusivo aciona um viés estrutural, visto que atores mais poderosos e socialmente avantajados têm maior acesso aos procedimentos deliberativos, logo são capazes de dominar os procedimentos com seus interesses e perspectivas. “Sob condições de desigualdade estrutural, o processo normal de deliberação na prática restringe o acesso a agentes com maiores recursos, conhecimentos ou conexões com aqueles que possuem maior controle sobre o fórum” (YOUNG, 2001:679).

A participação em processos – só formalmente – inclusivos ajuda a conferir-lhes legitimidade imerecida e falham em dar voz aos que permanecem fora do processo. Quando a crítica se volta para o conteúdo dos processos deliberativos, os efeitos não-democráticos das desigualdades estruturais se evidenciam. Interesses associados a posições sociais por vezes refletem conflitos irreconciliáveis. Não há convencimento possível por meio de argumentação racional quando as premissas para discussão são consideradas injustas por grupos oprimidos, quando a estrutura institucional constringe seriamente as alternativas políticas.

Discursos hegemônicos são complexos produtos das desigualdades estruturais. Falsos consensos são o produto de comunicação sistematicamente distorcida, em termos habermasianos, quando operam discursos hegemônicos. Young se refere ao modo como enquadramentos normativos e conceituais dos membros de uma sociedade são profundamente influenciados por premissas e termos de discurso que tornam difícil pensar criticamente sobre aspectos de suas relações sociais ou possibilidades alternativas de instituição e ação (YOUNG, 2001:686).

Young confronta duas noções de boa cidadania, a democrática deliberativa e a ativista. A teoria democrática atual, segundo ela, raramente reflete sobre o papel da demonstração e da ação direta. A teoria da democracia deliberativa, ‘uma das correntes principais da teoria democrática contemporânea’, contrapõe-se a táticas típicas do ativismo, como passeatas, boicotes e ocupações, com base na alegação de que elas confrontam em vez de engajarem na discussão pessoas com as quais os membros do movimentos discordam. Em sociedades democráticas (e no longo processo de democratização do governo representativo), muitos direitos foram conquistados através de corajoso ativismo – como a jornada de 8 horas de trabalho, o voto feminino, o direito a sentar-se em qualquer assento, etc. (YOUNG, 2001:670)

A autora aponta algumas limitações das normas da democracia deliberativa, quando entendida como princípios orientadores nas democracias existentes, em que desigualdades estruturais estão na base de injustiças significantes ou danos sociais. Aponta também algumas virtudes de praticas políticas não deliberativas para a crítica democrática.

Muitos teóricos simpatizam com ambas concepções, Young afirma que ambos são valorosos e necessários para a pratica democrática que almeje promover justiça. A autora justifica o confronto entre as duas visões de ação política em sociedades democráticas na medida em que vê com precaução as tentativas de se pôr em prática os ideais da democracia deliberativa em sociedades marcadas por desigualdades estruturais.

Young entende a democracia deliberativa como uma concepção normativa das bases da legitimidade democrática e também como uma prescrição de como os cidadãos devem ser politicamente engajados. A democracia deliberativa difere de

outras atitudes e práticas na política democrática ao exortar os participantes a se preocupar não somente com seus próprios interesses, mas a ouvir e levar em conta os interesses dos outros participantes, contanto que sejam compatíveis com a justiça.

Enquanto ideal normativo, a democracia deliberativa serve para criticar os processos políticos, Young, porém, defende processos e ações de implementação de procedimentos deliberativos nas democracias atualmente existentes, com todo seu conflito, desentendimento, e desigualdades econômicas sociais e políticas. O bom cidadão, do ponto de vista da democracia deliberativa, engajado na promoção de justiça social, busca criticar e debater através da argumentação aberta a outros, para chegar a políticas livremente aceitas por todos envolvidos (YOUNG, 2001:673).

O modelo de cidadania ativista, por sua vez, é comprometido com a justiça social e valores normativos, e com a ideia de que pessoas politicamente responsáveis devem agir para promovê-los. O ativista acredita que o funcionamento normal das instituições políticas e sociais reproduz injustiças, portanto tais injustiças não podem ser combatidas no âmbito dessas normas institucionais.

Além de ser motivado por uma ‘paixão por justiça’, o ativista é frequentemente impulsionado por raiva ou frustração, já que muitos dos seus concidadãos ignoram os constrangimentos institucionais ou os aceitam com indiferença e resignação, o ativista acredita ser importante expressar o sentimento de ultraje em relação às contínuas injustiças para motivar outros a agir (YOUNG, 2001:673).

Do ponto de vista da democracia deliberativa, o ativista representa aquele cidadão que se absteve da argumentação racional, em nome do apelo emocional e táticas disruptivas para protestar e reivindicar suas demandas, portanto é comum, na vida política das democracias, rotular o ativismo pela alcunha de extremismo, ou de acusar ativistas de não serem razoáveis.

Para Young, essa categorização é uma forma de marginalizar qualquer reivindicação que questione as instituições existentes e os termos em que elas definem as alternativas políticas. Ela responde a acusação de irracionalidade e extremismo impingida ao ativismo por meio de uma compreensão menos estreita de racionalidade.

Ser razoável, nesse sentido proposto por Young, significa ter um senso da gama de alternativas em termos de crenças e ação e engajar-se no julgamento e decisão entre as alternativas possíveis (YOUNG, 2001:676).

Uma pessoa razoável, nesse sentido, é capaz e tem vontade de justificar suas demandas e ações para outros, visto que suas ações são motivadas por reflexões sobre as causas dos problemas que enxerga na sociedade e acredita serem alteráveis. Um cidadão ativista é um ser razoável também ao considerar meios alternativos de angariar atenção para os problemas, e quase sempre está preparado para justificar o uso de meios específicos em ocasiões específicas. Como afirma Young, “enquanto não deliberativo, no sentido de engajar-se na troca ordenada de razões, a maioria dos ativistas almejam comunicar ideias específicas para um público amplo” (2001:676).

Os desafios ativistas à democracia deliberativa se situam em torno dos procedimentos deliberativos que são excludentes já que a inclusão formal não é suficiente, por causa da restrição de alternativas e do discurso hegemônico. Young propõe então deslocar a comunicação democrática de um registro normativo para uma compreensão ampla da geração da e influência sobre a opinião pública.

Nesse entendimento mais amplo, participantes articulam demandas razoáveis por justiça e também expõem as fontes e conseqüências de desigualdades estruturais na lei, os discursos hegemônicos e o ambiente da prática cotidiana. Young reconhece, entretanto, a dissonância indissolúvel entre as instâncias deliberativa e ativista. Mas ressalta que indivíduos e organizações que queiram promover justiça e combater injustiças precisam de ambas formas de ação política: envolvimento em discussões e ação direta. “As duas formas de atividade podem usualmente não ocorrer juntas, e por essa razão, uma delas é capaz de eclipsar a outra. A melhor teoria e prática democrática irá afirmar ambas enquanto reconhece a tensão entre elas” (2001:689).

Do ponto de vista epistemológico, o conceito tradicional de cidadania foi construído para justificar o funcionamento de um determinado modelo de Estado que

expressava uma sociedade de características simples e pretendia construir uma identidade nacional a partir de valores para nortear a vida em comum entre cidadãos bem localizados territorialmente. Vivemos em sociedades multiculturais, constituídas de uma pluralidade de identidades étnicas e culturais.

A ideia de sustentar a convivência humana, respeitando as diferenças próprias a cada cultura, sem prejuízo à manutenção do ideal de igualdade, e ao exercício igualitário dos direitos e das obrigações, *encerra um avanço social e político*. Os interesses da cidadania ficam sem expressão nos processos de delegação e representação que emanam da democracia representativa. A ampliação dos domínios da cidadania estimulou a crise nos Estados nacionais impulsionada, entre outros fatores pela transnacionalização da economia.

O debate atual que considera a demanda dos diferentes grupos e comunidades socioculturais envolve a necessidade de redefinição e reinterpretção da cidadania em sua ambivalência e complexidade. Deste modo, a cidadania, além de se constituir num status legal de exercício de direitos, deve ser tomada em sua complexa polivalência. A cidadania aparece como referencial de efetivação dos direitos humanos desembocando em uma pragmática de preservação e cuidados culturais, ecológicos e ambientais.

Charles Taylor pensa a política do reconhecimento como forma de enfrentar os desafios do multiculturalismo no ambiente de sociedades democráticas. Em busca de uma concepção relacional de indivíduo, ele mostra que “pensar a cidadania hoje remete à ideia de realização individual e coletiva e supera o cidadão como um sujeito vinculado unicamente a um ente, o Estado nacional.” (TAYLOR, 1985:99). O multiculturalismo de Kymlicka (1995), por sua vez, está ligado aos direitos especiais de minorias étnicas, e enfatiza a capacidade do sujeito de interferir política e socialmente nas decisões e nos assuntos que norteiam a esfera pública (seja estatal, local ou global), valorizando o potencial de poder político e de participação concreta do cidadão.

Na segunda parte deste trabalho, abordaremos mais de perto os desafios ao universalismo nas lutas práticas e teóricas pela ampliação da cidadania, a partir da valorização positiva da diferença, enquanto questão política relevante, no âmbito da

teoria política. A ideia de cidadania universal será colocada em questão a partir de dois espaços contemporâneos de luta pela cidadania, o multiculturalismo e a teoria feminista. Por meio do exame de algumas vertentes desses dois campos, nosso intuito é explorar as tensões constitutivas da ideia de cidadania como imersas em um *continuum* particular-universal, e discutir os problemas que surgem da inclusão de reivindicações particularistas conflitantes. Partimos da análise da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, pois tal perspectiva integra um horizonte normativo que se opõe ao universalismo racionalista do liberalismo político aqui representado por Habermas e Rawls, e constitui com eles o cenário dos debates atuais em torno da fundamentação da ação política democrática.

Parte II. A Cidadania Diferenciada

Diferenças e desigualdades: desafios à universalidade

Capítulo 4.

Reconhecimento e diferença: horizontes da cidadania multicultural

4.1 Reconhecimento e (in)justiça: filosofia moral e teoria crítica

O reconhecimento, sem dúvida, é uma das principais estruturas daquilo que se considera o pensamento tradicional clássico. Paul Ricoeur (2006), no livro *Percurso do Reconhecimento*, desenvolveu uma genealogia do tema mostrando a historicidade do conceito através das condições de possibilidades produzidas por determinado tempo histórico. O termo reconhecimento se impôs, a partir dos anos 1990, como uma das “palavras mestras de nossa época” (ROSANVALLON, 2008: 277). O termo reconhecimento possui muitas acepções e, de uma certa maneira, é uma das explicações de sua força. O fato de que um mesmo termo possa designar tantos problemas importantes produz um efeito de legitimação de seu uso. “A circulação social do significante através de diferentes sujeitos de preocupação coletiva contribui para convencer que a questão do reconhecimento designa um problema político digno de atenção” (RENAULT, 2013: 31).

Duas abordagens contemporâneas merecem uma apreciação mais atenta: a de Charles Taylor, que se inscreve no quadro de uma reflexão filosófica sobre as relações da justiça e da identidade, marcado pelas experiências canadenses; e a de Axel Honneth, que propõe dar prosseguimento ao projeto da escola de Frankfurt, indissociavelmente filosófico e sociológico, de uma teoria crítica da sociedade.

Na presente seção trabalharemos com dois autores que retiram o termo reconhecimento de uma posição confortável: Honneth e Taylor. Em contraposição mostraremos como o pensamento tradicional hegeliano repercute na contemporaneidade na tentativa de reatualização do conceito empreendida por Axel

Honneth. O procedimento que utilizamos para tal demonstração é observar como o conceito de reconhecimento, um dos pilares da compreensão teórica tradicional, pode ser problematizado.

Para Axel Honneth, a questão do reconhecimento coloca um problema muito mais geral do que o das reivindicações políticas relativas à diferença: o conjunto de nossas relações com a alteridade é atravessado por tentativas de reconhecimento.

A imagem positiva que tempos de nós mesmos depende do olhar, dos julgamentos, e dos comportamentos dos outros em relação a nós. Essa é a razão pela qual permanecemos sempre “à espera de reconhecimento nas interações sociais” (RENAULT, 2000: 34). Quando indivíduos ou grupos sociais são vítimas de uma negação de reconhecimento, o único meio para eles obterem reconhecimento é lutar por reconhecimento.

Tal pensamento, marcado pelas diretrizes Hegelianas, considera o mundo a partir de um eixo racional que através da dialética nos conduz à verdade, ao espírito absoluto - *Aufhebung* - conceitos que reforçam o reconhecimento como a chegada, o ponto final do pensamento.

Na obra de Hegel, *A Fenomenologia do espírito* [1807] é a exposição do traçado feito pelo espírito em direção ao conhecimento do absoluto, nessa obra Hegel parte de uma análise epistemológica dos estágios da aquisição do conhecimento – ‘certeza sensível’, ‘percepção’ e ‘entendimento’, sucessivamente – apontando a incapacidade da consciência formada pelo movimento que ultrapassa esses três estágios de produzir o conhecimento, então ele constrói a figura da ‘consciência de si’, e elabora o percurso de seu desenvolvimento na formação do ‘espírito’ (*Geist*). Sua forma de falar do conhecimento é a da *formação do espírito*.

A consciência tem de agora em diante, como consciência-de-si, um duplo objeto: um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual porém é marcado para ela com o sinal do negativo; o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição do primeiro objeto. A consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição é suprassumida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela. (HEGEL, 1992:119).

Em *Fenomenologia do Espírito, IV. A*, onde Hegel se ocupa da luta pelo reconhecimento, ele não está tratando do problema de ‘outras mentes’, do nosso direito epistemológico a ver outros como pessoas (e dos outros a nos ver como pessoa), mas do problema de como nos tornamos uma pessoa plenamente desenvolvida pela obtenção do reconhecimento de nosso status por parte dos outros. “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 1992:126).

A argumentação de Hegel é construída numa “dinâmica do mútuo reconhecimento que observa um desenvolvimento espiral em que, a cada nova forma de reconhecimento social, o indivíduo aprende a conhecer e a realizar novas dimensões da própria identidade” (INWOOD, 1997:275). Para Michael Inwood, a inovação de Hegel está em considerar as relações interpessoais não como primordialmente morais, e o reconhecimento recíproco não mais como simples exigência de moralidade (idem: 276). Isso torna possível a sua inclinação no sentido de também reconhecer o outro original e singularmente.

O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências. (HEGEL, 1992:127)

Axel Honneth publica, em 1992, a obra *Luta por reconhecimento*, em que propõe uma releitura da noção hegeliana de reconhecimento, a partir de uma perspectiva da psicologia social. No célebre capítulo em que Hegel trata da luta em que se engajam dois indivíduos para fazer reconhecer uma ao outro sua liberdade, um conflito que toma a forma de uma luta mortal e conduz à instauração da dominação do escravo pelo senhor, o termo reconhecimento remete principalmente ao fato de que a noção que um indivíduo tem de seu próprio valor depende de outrem.

A referida parte da ‘dialética do senhor e do escravo’ é um momento da ‘consciência de si desejanse’, ou seja daquela forma de consciência que necessita do objeto exterior para, ao apreendê-lo, diferenciar-se do mundo. Porém, para ter sua identidade completa, a consciência de si precisa confrontar-se com outra consciência de si. A partir daí a relação da consciência não é mais sua relação com os objetos do

mundo, mas sua relação enquanto interação social. A consciência precisa da outra como espelho, para seu autorreconhecimento. Hegel desdobra isso na trama das relações entre o senhor e o escravo, em que mostra a relação de interdependência entre esses dois elementos.⁸³

Assim como Hegel elabora o contínuo progresso da consciência de si em função do espírito absoluto, partindo da auto-distinção em relação ao mundo e aos outros, Honneth concebe a evolução da sociedade como o resultado de disputas de reconhecimento entre grupos em conflito sobre o valor das instituições sociais em um dado período. Quando o reconhecimento social é negado, essa negação aciona lutas pelo reconhecimento do valor cultural e social de grupos e indivíduos.

Assim, a integração social dos indivíduos não ocorre nem idealisticamente através de processos linguísticos transparentes, nem em um processo de otimização sistêmica destituído de sujeito, mas através do conflito. O objetivo do conceito de reconhecimento é não somente descrever injustiça, como também enfatizar que a justiça é uma questão de conflito.

A teoria do reconhecimento em Honneth tem o mérito de perceber o conflito como elemento que promove mudanças sociais, alicerçada em premissas intersubjetivas, e de discutir o papel político das emoções. Sua teoria propõe pensar a política para além das instituições formais, no processo de formação das identidades dos sujeitos (*selves*), que é visto como um processo eminentemente político, atravessado por relações de poder. Conforme Mendonça, “na teoria do reconhecimento, a política é difusa e capilarizada, evidenciando a complexidade das relações de opressão e das lutas para contestá-las” (MENDONÇA, 2012:132).

Um aspecto curioso da teoria do reconhecimento de Honneth é que, a despeito de suas dimensões crítica e normativa fundamentais, ele faz um esforço consciente para evitar referir-se à sua teoria como uma *política* de reconhecimento.

⁸³ Mas Hegel mostra também as frustrações envolvidas nesse confronto: A dialética do senhor e do escravo termina em frustração porque o senhor, ao fazer do escravo seu objeto, parece perder o que precisa para continuar a se afirmar. Como se afirmar de modo efetivo sobre um objeto que não lhe parece ter energias para reconhecer sua afirmação? Pelo lado do escravo, que é objeto, o processo também se frustra, pois, na verdade, ele não se realiza completamente. O escravo percebe-se ainda não completamente objetificado. Ele está alienado do que faz e produz, pois tudo vai para o senhor; mas, ele ainda se percebe como um espírito, pois é ele quem trabalha e transforma a natureza. (GHIRALDELLI, 2010)

Autores como Foster (1999) vêem nessa recusa do termo política o sintoma de uma fraqueza da teoria do reconhecimento de Honneth, cujo projeto de renovação da teoria crítica propunha elaborar uma teoria normativa da sociedade, que constituiria uma base segura para a crítica social identificar patologias contemporâneas e apontar direções de emancipação. O que, para Foster, consiste em uma missão claramente política.

A teoria da sociedade de Honneth recorre a exemplos históricos de movimentos sociais politizados, constitui um suporte intelectual para a crítica política das instituições e da cultura, e o modelo normativo que oferece consiste em uma intervenção crítica na filosofia política contemporânea (Deranty e Renault, 2007). Mas seu cuidado em evitar o uso do termo ‘político’ deve ser compreendido em relação à prudência empregada por Honneth no final de sua obra *Luta pelo reconhecimento*. No final do livro Honneth define a formalidade de seu modelo ético em um sentido bastante específico: aponta a incapacidade dos teóricos de oferecer qualquer interpretação substantiva do critério estrutural de reconhecimento (HONNETH, 2000: 286-300).

A formalidade do modelo de vida ética se aproxima de um tipo de agnosticismo político. Tal atitude é surpreendente visto que Honneth define seu projeto como uma tentativa de renovação da teoria crítica, que se supõe ser uma teoria da emancipação social enraizada nas lutas sociais. Honneth insiste que o reconhecimento é não apenas uma condição psicológica de individuação e autonomia, mas também uma reivindicação moral, na medida em que todo indivíduo necessita ser reconhecido em sua dignidade para manter uma relação positiva consigo. É essa a razão pela qual sua teoria do reconhecimento é basicamente uma *ética de reconhecimento*. (HONNETH, 1995b cap.16).

Para Deranty e Renault (2007), sua relutância em discutir o político e seu foco na dimensão ética se justifica na medida em que a intuição que guia seu modelo é a de que o progresso da vida social se baseia nas expectativas normativas dos indivíduos, que devem se erigir em reivindicações morais, em vez de interesses socioeconômicos. Nesse sentido, o modelo político a ser derivado do quadro de uma luta por reconhecimento é o de uma forma de ‘vida ética’, a *Sittlichkeit*, no sentido hegeliano de uma moralidade social com múltiplas camadas, e não apenas uma

moldura institucional definida por princípios legais, mas o modelo estrutural de uma “sociedade decente”, que leve em consideração as demandas individuais por reconhecimento.

Charles Taylor, filósofo da identidade e do multiculturalismo foi o primeiro a falar de uma ‘política de reconhecimento’ (TAYLOR, 1994). Vivendo entre os dois mundos do Canadá e do Québec, ele se sensibilizou desde os anos 1960 para a importância crescente das questões de identidade. O movimento pelos direitos civis nos estados unidos também participava da mesma constatação, sem que as questões fossem formuladas nos termos de uma teoria do reconhecimento. Nos anos 1990, a obra de Axel Honneth propôs reinterpretar as diferentes categorias de conflito neste quadro conjunto. Honneth distinguiu três formas de reconhecimento, cada uma ligada a uma fonte potencial de conflitos correspondentes: o amor, na esfera das relações privadas; o respeito, na esfera do direito e da vida política; a estima na vida social e no mundo do trabalho em particular.

Ao longo de seu estudo da obra de Foucault⁸⁴, Honneth se deparou com uma aporia crucial em sua metodologia: Foucault nunca renunciou à rejeição estruturalista da categoria de sujeito, nem dos conceitos e métodos correspondentes. Essa suspeição a respeito do que era percebido como um resquício de filosofia da consciência levou-o à renúncia radical dos recursos teóricos da hermenêutica. Esse abandono se tornou um problema metodológico incontornável em uma teoria que almejava explicar as regras lingüísticas estruturantes do conhecimento cultural (arqueologia).

Mais tarde, quando Foucault se deslocou de uma teoria do discurso para uma teoria do poder, a suspeita radical sobre a categoria de sujeito levou-o a uma nova aporia: como uma teoria do poder, que define o poder como o resultado de lutas entre agentes sociais, pode dar conta da estabilização e institucionalização das relações de poder, bem como a emergência de uma ordem de dominação, se ela renuncia à possibilidade conceitual de uma dimensão normativa no campo da luta social, a ideia de que a dominação social é resultado do conflito entre indivíduos e grupos sobre normas e valores? Isso resulta em um modelo teórico sistêmico, que contradiz a primeira definição de poder como resultado da luta social.

⁸⁴ Cf. HONNETH, Axel. *The Critique of Power*. Cambridge: MIT Press, 1991 [1985].

Os agentes por trás da dominação social são agora a sociedade mais ampla, *instituições*, em vez de indivíduos, classes e grupos privilegiados. Os efeitos práticos desse reducionismo teórico-sistêmico é catastrófico para uma teoria crítica da sociedade⁸⁵. Nos termos de Honneth, uma abordagem sistêmica da dominação social não é capaz de constituir uma base para postular reivindicações normativas, se se pretender normativamente neutra – como na análise dos efeitos sociais do poder, e considerar as interações sociais simplesmente como o material sobre o qual as forças sistêmicas são liberadas.

Em uma teoria que concebe o sujeito como mero suporte da estrutura, as experiências vividas de injustiça e dominação não podem ser levadas em consideração. (Honneth apresenta, de certa maneira, o mesmo problema que percebe em Foucault. Os efeitos reais da exploração econômica ou o papel da ideologia em assegurar posições de poder são aspectos marginais em sua teoria do reconhecimento).

Essa abordagem negativa da teoria social de Foucault abre um caminho negativo. Uma questão importante para a teoria crítica é sua capacidade de prover uma hermenêutica válida das lutas reais. Nesse sentido, uma teoria social deve começar pela fenomenologia da dominação. Isso significa que, contra o desprezo estruturalista da psicologia moral e social, as reivindicações morais de indivíduos oprimidos, e os efeitos distorcivos da dominação social em seus corpos e psique devem receber primazia teórica. O que significa não somente referir-se a eles como exemplos ou estudos de caso, mas conceder-lhes um papel verdadeiramente primordial na teoria.

Os conceitos chave da teoria crítica devem se originar dessas experiências. De acordo com esse negativismo metodológico, a definição de justiça será fornecida pelo critério das experiências de injustiça, em vez de pela reconstrução de nossas intuições de justiça ou pelo esclarecimento das normas de discursos de justificação.

Honneth, de qualquer modo, retem alguns impulsos fundamentais de Foucault. A definição foucaultiana de poder como o resultado frágil e aberto de

⁸⁵ Deranty e Renault ponderam que essa obra não aborda os últimos escritos de Foucault (2007:109).

conflitos entre agentes sociais (HONNETH, 1991:156-7) é incorporada no modelo do reconhecimento, tornando-se um aspecto chave da teoria de Honneth. Para ele, a principal tarefa de uma teoria crítica da sociedade é encontrar um caminho que evite tanto o perigoso descarte da hermenêutica e da fenomenologia, quanto concepções ingênuas sobre poder e relações sociais.

Em Foucault, Honneth deplorou a ausência de um tratamento conceitual da normatividade, e a falta de atenção às dimensões moral e psicológica da vida social. Ele concede a Habermas o mérito de ter reintroduzido essas duas dimensões na teoria social. Em seus primeiros trabalhos epistemológicos, Habermas argumentava que a reprodução material, o controle técnico-científico da natureza, está incrustado no processo primordial de reprodução social que ocorre linguisticamente, através de acordos mútuos sobre valores e sentidos subjetivamente constituídos.

Habermas reintroduziu a necessidade de um componente hermenêutico no estudo da integração social, mas o fez em uma proposta de hermenêutica crítica, interessada em detectar as bases sociais do discurso, que se aproxima de uma hermenêutica metodológica. Posteriormente, quando confrontado com a tarefa de fundamentar o interesse normativo na emancipação em interesses cognitivos pré-científicos e recursos sociais, o conceito intersubjetivo de ação comunicativa pretendia fornecer a tipologia de expectativas normativas e o repertório teórico para dar conta da emergência do poder social e o fenômeno de dominação social.

Porém, embora Habermas parece ter oferecido soluções para alguns dos problemas identificados em Foucault, no fim, a teoria social de Habermas, sobretudo depois da teoria da ação comunicativa, tomou uma direção muito similar a tomada por Foucault. A adoção da pragmática transcendental, em vez da antropologia filosófica, para fundamentar o potencial normativo de interação, significa que os componentes hermenêuticos e fenomenológicos da teoria da integração foram suprimidos.

A experiência subjetiva e as mediações simbólicas perderam lugar no entendimento da dominação social. Concomitantemente, a ideia evolucionista de uma racionalização da sociedade, acionada pela dissociação entre sistema e mundo da vida, levou-o a uma virada teórico-sistêmica, em contradição com o modelo anterior, calcado em uma teoria da ação. Nos últimos capítulos de *The Critique of Power*,

Honneth mostra como a reificação de duas esferas de ação levou à abstração de uma esfera livre de normas da ação instrumental e uma esfera livre de poder da ação comunicativa. Assim as possibilidades de fundamentação da teoria crítica nas experiências reais de luta social foram limitadas por premissas sistêmicas.

A originalidade da contribuição de Honneth para a teoria social, segundo Deranty e Renault (2007:95), consiste em combinar o que há de mais frutífero em Foucault e Habermas: Honneth retém de Foucault a ênfase na natureza conflitual da vida social, em nível institucional, mas também cultural, simbólico e microfísico – corpos e comportamentos – mas ele reinterpreta o conflito em termos normativos, em que os interesses dos indivíduos e grupos envolvidos no conflito são construídos como reivindicações morais identitárias.

A subjetividade individual depende de relações intersubjetivas e a autonomia individual, que funciona como o fim (*telos*) de demandas individuais de reconhecimento, é uma autonomia *descentrada*, uma autonomia que só pode ser alcançada através da socialização, e por conseguinte do reconhecimento social (HONNETH, 1995b cap.16). Honneth insiste que o reconhecimento é não apenas uma condição psicológica de individuação e autonomia, mas também uma reivindicação moral, na medida em que todo indivíduo necessita ser reconhecido em sua dignidade para manter uma relação positiva consigo. É essa a razão pela qual sua teoria do reconhecimento é basicamente uma *ética de reconhecimento*.

Se uma hermenêutica das experiências de injustiça deve assumir a forma de uma ética de reconhecimento, é porque os variados sentimentos de injustiça apontam para três esferas principais de reconhecimento. A primeira é a esfera da intimidade, em que o sujeito tem suas necessidades afetivas satisfeitas. A satisfação plena de demandas físicas e afetivas provê o sujeito com a *autoconfiança* que constitui a base para a autonomização social bem sucedida. Em termos normativos, um primeiro conjunto de prescrições é anexado à essa esfera: o respeito ao corpo e à afetividade da pessoa. A segunda esfera de reconhecimento é o reconhecimento jurídico da igual dignidade das pessoas, que confere o *respeito próprio* à pessoa que se reconhece como sujeito moral plenamente competente. Quando tal reconhecimento é negado, a demanda é por ampliação da esfera de direitos a populações e indivíduos que permanecem excluídos. A terceira esfera de reconhecimento é portanto o

reconhecimento da contribuição individual na divisão social do trabalho. Quando o reconhecimento nessa esfera é bem sucedido, ele provê a pessoa de *autoestima*.

Tal posição é questionável do ponto de vista das possibilidades de emancipação por meio da reorganização da divisão do trabalho, no intuito de combater desigualdades estruturais, tratadas por Honneth como formas de *desrespeito*. De qualquer maneira, é possível perceber nessa formulação um traço conservador que aponta para o caráter apolítico da teoria do reconhecimento de Honneth.

Em vez de problematizá-la, ele toma a divisão do trabalho como um dado da realidade, e parece sugerir que basta reconhecer a importância relativa do trabalho individual para a vida em sociedade, abdicando do questionamento sobre o caráter injusto das relações de trabalho, além de ignorar formas de exploração benevolente e de aceitação da dominação, bem como ignora a dominação simbólica envolvida na legitimação, via reconhecimento, da subordinação.

4.1.1 A luta pelo reconhecimento e a questão da diferença

Taylor, assim como Honneth, se vale da ideia de reconhecimento tal como formulada por Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*. Contra as visões julgadas demasiado estreitas de luta pela existência e choque de interesses em Hobbes e Maquiavel, que desembocavam numa concepção de Estado reduzida a um poder exterior aos homens, o jovem Hegel quis propor uma visão de uma filosofia política menos pessimista fundada sobre uma perspectiva dialética de superação dos conflitos. É a essa operação que se ligava sua ideia de luta pelo reconhecimento (ROSANVALLON, 2008:278). Taylor a retomou com sua bagagem de filósofo da identidade, enquanto Honneth, sucessor de Habermas à frente do Instituto para a Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, a religou aos trabalhos de psicologia social sobre a formação da personalidade de George Herbert Mead.

Os dois autores seguiram e aprofundaram esse trabalho sobre o conceito;

Taylor pela investigação de filosofia política sobre as regras da democracia em um mundo multicultural. Honneth, no filão da teoria crítica, com *La société de mépris* (2006). A publicação de trabalhos dedicados ao tema do reconhecimento tem crescido em volume e extensão, a ponto desse tema, ‘a busca pelo reconhecimento’, constituir um novo ‘fenômeno social total’ (CAILLÉ, 2007), e ocupar um lugar central na sociologia, bem como na filosofia política e psicologia Pierre Rosanvallon cita outros autores da filosofia e sociologia que também colocaram essa questão no centro de suas obras, como Nancy Fraser (1997) nos Estados Unidos e Emmanuel Renault (2000) na França.. A exposição à humilhação ou ao menosprezo ampliou e reinterpretou o sentimento de exploração, impondo-se como uma experiência essencial de negação de humanidade. É um fato da experiência, esta linguagem se manteve difusa no mundo social para descrever numerosas situações ressentidas como insuportáveis.

Nós nos insurgimos ou entramos em greve hoje quando nos estimamos menosprezados com a mesma determinação de quando estimamos nossos interesses lesados. As palavras *dignidade, honra, respeito, reconhecimento* são de agora em diante aquelas que evocam mais sensivelmente a ideia de uma existência positiva. Fato significativo, essa linguagem se impôs como a mais universal na ordem social e política.

Rosanvallon (2008:280) constata que essa linguagem corresponde à entrada na economia e na sociedade da particularidade de qual desenhemos os traços mais salientes (*La légitimité démocratique*, 2008), num quadro em que os grandes problemas sociais são cada vez mais tratados como feridas pessoais. Isso resulta em uma nova apreensão daquilo que se considera como um poder legítimo. Nos tempos da falta de reconhecimento, é reconhecido como tal aquele que está atento às situações individuais e endossa essa mesma linguagem⁸⁶.

Em Taylor, veremos como a noção de “política de reconhecimento” adquire sentido por meio de uma reflexão sobre as “políticas da diferença”, no quadro

⁸⁶ « Ce sont ainsi des mots identiques que sont employés par l’habitant d’un bidonville du tiers-monde et par le cadre d’une multinationale, par le jeune d’une cité harcelé par la police et par l’employé d’une entreprise brutalement fermée, par l’intellectuel malheureux et par la femme outragée ». (ROSANVALLON, 2008:279).

do debate entre liberalismo e comunitarismo. Por reconhecimento, Taylor entende “formas de representação pública daquilo que constitui o valor de uma diferença” (RENAULT, 2013 :33), em que a diferença é entendida enquanto uma diferença cultural.

A ideia de diferença⁸⁷ também pode ser entendida em um sentido mais amplo, em que a exigência de reconhecimento da diferença diz respeito aos tratos específicos de outros grupos sociais, sejam oriundos da escravidão ou da imigração, ou definidos por um *status* social inferior (como as mulheres), ou por uma orientação sexual minoritária (homossexuais e transexuais).

A integração social dos indivíduos não ocorre nem idealisticamente através de processos linguísticos transparentes, nem em um processo de otimização sistêmica destituído de sujeito, mas através do conflito. Assim, a evolução da sociedade é o resultado de disputas de reconhecimento entre grupos em conflito sobre o valor das instituições sociais em um dado período. Quando o reconhecimento social é negado, essa negação aciona lutas pelo reconhecimento do valor cultural e social de grupos e indivíduos. Deranty e Renault (2007) procuram defender Honneth da denuncia do caráter apolítico de sua teoria, embora reconheçam sua filiação ao campo da filosofia moral.

⁸⁷ Não é possível apontar um criador do termo “filosofia da diferença” contudo a expressão tem ganhado força nos trabalhos acadêmicos no sentido de aproximar os pensamentos de Gilles Deleuze, Jacques Derrida e Michel Foucault. Todos, ao tentarem romper com a filosofia tradicional platônica, dos dualismos e da valorização do Universal, tentaram pensar às margens do que é costumeiramente consagrado pelo pensamento tradicional. Deleuze ao abordar outras formas de pensamento, distantes das formas platônicas de racionalidade mostrou aquilo que não se universaliza, ou seja, o pensamento singular. Derrida ao se interessar pela “aporía”, pelas complicações que estão por trás de qualquer definição aparentemente clara e definida mostrou que o *indecidível*, o obscuro, aquilo que sempre foi expurgado pela tradição na tentativa de fazer do pensamento o lugar da clareza e da verdade, é no final das contas componente do mundo. Isso mostra a fragilidade de toda conceitualização e universalização. Levando em conta essas breves considerações podemos vislumbrar que o termo diferença une os pensadores por todos pensarem às margens do pensamento tradicional platônico. Enquanto a tradição valoriza a universalização e se afugenta das obscuridades e daquilo que não se enquadra no padrão, estes pensadores tratam das possibilidades de se fazer algo para além das binaridades e das definições acabadas. Por isso são pensadores da diferença que pensam sobre tudo aquilo que não se enquadra nas formas oficiais do pensamento representados principalmente por Platão e Hegel. Não cabe nos limites deste trabalho uma análise mais detida dessa posição teórica que se constrói sobre a questão da diferença. Entretanto, vale ressaltar que tais posições têm inspirado grande parte do pensamento crítico contemporâneo, contribuído para desestabilizar as certezas do universalismo racionalista. Derrida não deixou de abordar a questão dos imigrantes que são sempre discriminados nos países europeus de maior potência econômica e que não se enquadram nos padrões do dito cidadão normal. Foucault, por sua vez, ao abordar a loucura, a prisão, os mecanismos de controle quis mostrar o que a cultura racional é capaz de fazer com aqueles que permanecem fora do que se convencionou chamar de pensamento normal ou racionalidade.

Os autores argumentam que o negativismo metodológico adotado por Honneth, à maneira de Hegel, é consistente com o fato de que a política tem que lidar com a injustiça. A noção de justiça social, bem como o conceito político de igualdade, é um ‘conceito abolicionista’, e essa é a primeira diferença entre moral e política (2007:98). Considerando que a base motivacional para a ação política não é a representação positiva de princípios morais, mas antes experiências de injustiça. Ser a vítima de uma injustiça é antes um sentimento do que uma convicção racional.

De qualquer forma, para Emmanuel Renault, seria errôneo concluir que esse sentimento seja irracional e que ele depende apenas de fatores psicológicos, individuais, separado de preocupações com a justiça social. Ao contrário, esse sentimento potencialmente resulta de uma negação social de reconhecimento. Assim, para o autor, a ética de reconhecimento pode ser usada para elaborar um quadro normativo no próprio nível da motivação para a ação política, de maneira a descrever sua dinâmica normativa e suas reivindicações específicas de validade.

A normatividade da ação política deve ser compreendida em termos de justiça social e, na ação política, a justiça social não é pensada em termos de representações claras, mas em experiências daquilo que não é mais suportável, isto é, em sentimentos e reações práticas a situações sociais peculiares.

Para Renault, o escopo de questões morais e de questões políticas difere porque a ação política começa com a recusa de situações sociais peculiares, se desenvolve em uma disputa contra os grupos sociais interessados na permanência destas situações sociais, e almejam uma sociedade mais igualitária. A teoria do reconhecimento de Honneth, para o autor francês, é capaz de levar em consideração esses três níveis de ação política (RENAULT, 2004).

Deranty e Renault admitem, entretanto, que a lógica da ação política não pode ser concebida apenas como um esforço em direção ao consenso, mas também como uma lógica do dissenso: “um dos problemas para a teoria política é ser capaz de articular essas duas dimensões, e a teoria do reconhecimento oferece um modelo que enfatiza sua ligação irreduzível” (2007: 99).

Parece claramente que essas lutas tentam obter por meios violentos o que não foi obtido por meios não-violentos: indivíduos e grupos que negam

reconhecimento a outros devem tomar conhecimento das vítimas de sua negação pelo simples fato de que elas estão engajadas em luta contra eles. Por outro lado, dialeticamente, os autores ressaltam que essa dimensão agonística da ação política está intimamente associada com uma dimensão consensual: a experiência da injustiça, acionando a dinâmica da recusa, está associada a uma contrapartida positiva como um tipo de finalidade teleológica de uma distribuição mais igualitária de reconhecimento na sociedade. “Quando indivíduos e grupos lutam contra o menosprezo social, eles não somente lutam contra indivíduos e grupos que negam-lhes reconhecimento, eles também estão mais ou menos explicitamente mobilizados por uma dinâmica normativa visando uma ordem social que promoveria autoconfiança, auto-respeito e autoestima para todos os indivíduos” (DERANTY e REANULT, 2007: 100). É claro para Honneth esse objetivo pertence à dinâmica normativa da ação política e não necessariamente a suas metas explícitas.

Nesse desenvolvimento, um movimento social elabora algum tipo de auto-reflexão sobre suas normas e metas, bem como a caracterização de seus aliados e adversários. Um discurso político resulta dessa auto-reflexão, que deve ser julgada de um ponto de vista normativo. A teoria do reconhecimento de Honneth pretende mostrar que a questão da normatividade (ou dinâmica normativa) da ação política deve ser distinguida da questão sobre o valor dos meios e fins da ação política. Alguma forma de ação política pode se assentar sobre reivindicações legítimas sem trabalhar para uma meta legítima, ou sem utilizar meios legítimos.

Honneth pretende também assumir o ponto de vista da normatividade política em si mesma para propor um verdadeiro julgamento político do valor dessas metas, mas não de um ponto de vista externo, como o da moral. Nem toda a luta por reconhecimento é política. É por isso que, para Deranty e Renault, a chave para uma politização do reconhecimento é o conceito de ‘menosprezo social’: “É somente quando indivíduos e grupos estão lutando contra a negação de reconhecimento produzida por instituições da vida social que sua luta é política e que ela realmente envolve normatividade política” (2007:100).

É somente na medida em que a teoria do reconhecimento é capaz de explicar quando instituições produzem reconhecimento ou negam reconhecimento

que ela oferece uma definição de justiça social, e assim uma descrição do político. Na teoria de Honneth, o reconhecimento tende a ser concebido como uma interação singular do tipo ‘eu e tu’. Reconhecimento é basicamente a confirmação, por outrem, da ideia que eu tenho do meu próprio valor. Daí, segundo Deranty e Renault, se segue que o conceito possa ser aplicado a variadas insituições e à sociedade como um todo, apenas como um conceito *expressivo*: “se a maioria em um grupo social se sente desprezada, esse sentimento aparece claramente como um fenômeno social. Mas o que exatamente é social no reconhecimento e no mesnosprezo?”(2007: 99).

Nesse sentido, instituições expressam reconhecimento quando capacitam indivíduos a manter relações de reconhecimento, e expressam negação de reconhecimento quando impedem essas relações. Instituições não são o lugar do reconhecimento, mas seus resultados e suas condições externas.

É, porque são socialmente condicionados que o reconhecimento e o menosprezo são sociais. O verdadeiro lugar do reconhecimento é a interação entre demandas e respostas individuais: o reconhecimento é essencialmente pré-institucional. Partindo da premissa de que é através das lutas sociais – em que grupos tentam coletivamente promover, no plano institucional e cultural, formas ampliadas de reconhecimento mútuo – que se põe em prática a transformação normativa das sociedades, a teoria do reconhecimento de Honneth se apresenta como uma filosofia social normativa, fundamentada em uma psicologia moral. Para ele, a psicologia social de Mead permite dar à teoria hegeliana da luta pelo reconhecimento uma feição materialista:

Essa integração de uma lógica conflitual no seio da teoria do reconhecimento, Hegel a alcançou em um plano idealista, e Mead sobre um plano que pode perfeitamente ser qualificado de ‘materialista’: um e outro, em oposição a uma tradição teórica que vai de Maquiavel à Hobbes e Nietzsche, interpretam a luta social como uma força estruturante no desenvolvimento moral da sociedade” (HONNETH, 2000: 156-8).

Para Deranty e Renault (2007: 101), esse *conceito expressivo* de reconhecimento bem como a fundamentação da filosofia social na psicologia moral é responsável pelo subdesenvolvimento da questão política na teoria de Honneth. A

função de fundamentação normativa atribuída à psicologia é insuficiente e ambos os níveis: teórico e político. No nível teórico, a questão que se coloca diz respeito à relação entre subjetividades e instituições. De acordo com o conceito expressivo de reconhecimento, demandas individuais por reconhecimento são basicamente independentes das instituições: indivíduos querem ser reconhecidos porque precisam disso enquanto indivíduos, e é apenas nessa base que eles também reclamam condições institucionais de reconhecimento. Porém, os autores salientam que é inadequado analisar a subjetivação como algo que ocorre fora de uma moldura institucional. É sempre no interior de quadros institucionais que os indivíduos colocam suas demandas por reconhecimento sobre outros indivíduos e instituições.

4.1.2 O caráter (a)político da teoria do reconhecimento

Uma possível objeção a essa interpretação pode ser a de que a ética do reconhecimento perde todo conteúdo normativo e reduz-se a um conceito descritivo. Para responder essa objeção, os autores lembram que o interesse da teoria do reconhecimento é descrever a dinâmica normativa interna da ação política em vez de promover critérios abstratos para distinguir entre ações legítimas e ilegítimas. A vida ética repousa sobre uma relação positiva para conosco, porque só é possível tentar escolher o bom ou o justo se se tiver uma imagem positiva da própria existência.

A demanda por reconhecimento pertence, segundo os autores, a uma normatividade de alcance maior, mesmo que a ideia de reconhecimento não forneça por si só o critério do bom e do justo. Essa normatividade se fundamenta na noção de liberdade, interpretada tanto no sentido positivo quanto no negativo, não se restringindo a um simples conjunto de direitos formais. “O alegado déficit normativo de nossa política de reconhecimento não é nada mais do que a diferença entre moralidade, lei e política: moral e normatividade legal dependem de critérios estáticos, normatividade política depende de dinâmica prática”(2007:101).

Nos debates sobre “política de identidade”, a ligação entre identidade e política costuma aparecer de forma muito diversa ao modelo de Honneth (endossado parcialmente por Renault e Deranty). Nancy Fraser (1997) afirma que a ideia de justiça social possui dois sentidos: de um lado o reconhecimento de identidades

culturais, de outro uma distribuição igualitária de bens. Honneth replica que justiça como redistribuição pode ser conceitualizada adequadamente em termos de certos aspectos do reconhecimento da contribuição individual econômica, social e cultural para a comunidade.

Fraser acusa essa solução de produzir um grave deslocamento de questões políticas. Sua crítica se dirige a Honneth entre outros, afirmando que essa ética do reconhecimento propõe uma visão culturalista da sociedade, que deveria ver a esfera econômica como não independente, e que portanto limita a necessidade de correção da desigualdade econômica em favor da luta contra o menosprezo social e cultural.

Deranty e Renault, em defesa de Honneth, consideram essa uma abordagem injusta à sua teoria: “Quando Honneth argumenta que a teoria do reconhecimento leva a uma descrição das patologias sociais, ele claramente insiste no fato de que o objeto da crítica social deveria ser as próprias instituições patológicas”(2007:102). Mesmo assim, deve-se admitir que o posicionamento político de Honneth é ambíguo, algo que até Deranty e Renault admitem e atribuem ao conceito expressivo de reconhecimento. “Se instituições são patológicas apenas no sentido de que impedem reconhecimento, uma solução possível seria oferecer reconhecimento a indivíduos por outros meios do que as mudanças trazidas nessas instituições, por exemplo, ao oferecer um reconhecimento compensatório através de outros meios institucionais”(idem op. cit.).

Em todo caso, os autores alegam que sua interpretação política da ética de Honneth é livre dessa ambiguidade, pois argumentam que as instituições existentes produzem a experiência da injustiça social, com base na convicção de que a política tem origem nessas experiências e é definida pela luta contra tais instituições patológicas (2007: 98-101). Para eles, a normatividade política compreende duas dimensões interrelacionadas: a rejeição da ordem das coisas e o projeto de uma sociedade mais justa. Eles afirmam que nada em sua abordagem os impede de interpretar essa rejeição como uma intervenção sobre a organização econômica da sociedade: “Ao contrário, está claro que as instituições econômicas são o principal lugar para a terceira esfera de reconhecimento. É sobretudo na estrutura institucional do trabalho, e do mercado como lugar de validação social, que o valor social das atividades individuais é reconhecido ou não”(2007: 101).

Os seguidores de Honneth defendem que o uso da noção de identidade pessoal para fundamentar a normatividade do reconhecimento não leva a uma interpretação culturalista da sociedade, pois o que querem enfatizar é o aspecto institucional e dissensual (antagonístico e universalístico) que é constitutivo da identidade pessoal. De fato, essa nem é uma preocupação presente em Honneth, e parece mais adequada às apropriações da ideia de reconhecimento no contexto acadêmico norte-americano, como veremos adiante. Para eles, expressar a desigualdade econômica em termos de um “sentimento de injustiça que pode posteriormente ser formalizado e tornado explícito em um discurso crítico alternativo sobre economia política” não corrompe a crítica da economia política. Ao contrário, “mostra a base experiencial de uma crítica da economia política, e assim suas condições práticas de possibilidade”(DERANTY e RENAULT, 2007:103).

Deranty e Renault afirmam que Honneth está certo em argumentar que a demanda de distribuição igualitária é uma consequência da demanda de reconhecimento do valor dos indivíduos. De qualquer forma, eles também consideram que o reconhecimento de identidades culturais não poder ser considerado em si mesmo uma forma de justiça, mas deveria sempre estar subordinado aos critérios de justiça *definidos pelas três esferas de reconhecimento*.

Na opinião de Deranty e Renault, não é fácil estabelecer uma distinção nítida entre o reconhecimento dos três tipos de relacionamentos positivos com si mesmo e o reconhecimento da identidade. No nível da análise fenomenológica, autoconfiança, autorrespeito e autoestima estão sempre ligados às variadas características da identidade pessoal: “o reconhecimento do valor psico-biológico, moral e social da minha existência depende do reconhecimento das diferentes características da minha identidade social” (2007: 102).

Ao afirmar que a demanda de redistribuição é uma consequência da demanda de reconhecimento, os autores atribuem primazia ao sentimento de injustiça individual sobre as desigualdades estruturais efetivas: Se um empregado considera que seu salário envolve uma negação de reconhecimento do valor social da sua existência, nós podemos interpretar esse reconhecimento depreciativo como uma negação de seu valor como ser humano, ou como uma negação de sua demanda em

ser reconhecido na parte social de sua dignidade. Mas é perfeitamente claro que de seu próprio ponto de vista, seu salário é uma negação do valor específico de seu trabalho, que é uma negação de reconhecimento de sua identidade profissional (DERANTY e RENAULT, 2007:102).

Nessa perspectiva, o conteúdo normativo do reconhecimento deve ser compreendido em um sentido amplo que subsume o reconhecimento da dignidade tanto quanto o reconhecimento da identidade. Entendida dessa maneira, a exigência de reconhecimento não pode ser considerada como um critério de justiça. Ele é, todavia, capaz de produzir uma definição de justiça social apropriada ao nível específico de normatividade política e ao fato de que o domínio da justiça social compreende os variados aspectos da vida social e de nossas relações para com instituições. (Aqui, novamente, é importante enfatizar a distinção entre normas de julgamento moral e aquelas da ação política.)

Considerado do ponto de vista da teoria do reconhecimento, o conceito de uma política de identidade está sujeito a outra grande mudança. Na medida em que os elementos da identidade pessoal são produzidos em instituições, a identidade em si mesma se torna política: “O problema para os indivíduos é unificar os vários elementos de sua identidade pessoal e essa unificação deve ser alcançada em relações cognitivas. Tais elementos não são somente efeitos de instituições, porque cada indivíduo tem que tentar unificá-los por si mesmo e fazer com que sejam reconhecidos pelas instituições” (DERANTY e RENAULT, 2007:191).⁸⁸

A socialização, por sua vez, é entendida como um processo em que “os indivíduos apropriam novas identidades em instituições e tentam conformar as instituições às suas demandas, que são enraizadas em identidades”. A socialização não é apenas a internalização de papéis sociais, porque essa socialização vai junto com um esforço para transformar as instituições e os efeitos de reconhecimento que elas produzem.

⁸⁸ “Por exemplo, o empregado de uma empresa não pode ser reconhecido pela empresa como simples empregado porque ele interpreta sua identidade profissional em relação a outros elementos de sua identidade pessoal. Se ele quer recusar desconhecimento (misrecognition), em que o reconhecimento compreende apenas o modelo abstrato do empregado da empresa; ou reconhecimento insatisfatório, que se assemelha à situação de ser aceito para estar na companhia de alguém, mas com alguém que realmente não quer estar; ele tem que exigir ser reconhecido na interpretação pessoal que ele dá à sua identidade profissional.” (DERANTY e RENAULT, 2007: 191).

Assim, os autores apresentam a teoria do reconhecimento não somente como um modo de tornar a normatividade política explícita, mas também como um modo de descrever o que é político em identidades e como a socialização leva a comportamentos não apenas para a reprodução social mas também para a transformação social. Para Deranty e Renault, a normatividade imanente nas demandas por reconhecimento não é somente ética, é também política, por questionar os contextos institucionais e conter o “potencial implícito de um projeto universalista de comunidade” (2007:104).

Essa tese é reforçada, segundo eles, pela segunda tese de socialização. A construção da identidade é conformada por forças institucionais e a imposição de sua disciplina, mas contrariamente e ao mesmo tempo há também uma dimensão política no processo de construção identitária: “sujeitos possuem a habilidade de engajar-se em processos de barganha com instituições, adaptando a disciplina imposta ao seu projeto de *self*”. A força subjetiva que guia essas transações é a necessidade dos sujeitos de unificar os diferentes aspectos de sua personalidade em uma história coerente na qual eles possam fazer sentido de seu próprio valor.

Os autores reafirmam não haver distinção importante entre as esferas de reconhecimento e identidade. A identidade pessoal é a síntese de diferentes margens de identidade. Reconhecimento é então político em dois sentidos interrelacionados: primeiro, enquanto fornece a gramática da luta política, e segundo, enquanto sustenta a dimensão potencialmente política da identidade subjetiva.

Essa ideia de que há uma dimensão política fundamental em processos de formação identitária não é nova. Pode ser encontrada na teoria da socialização de Mead, em que o “*self* social é sustentado por um ‘eu’ subconsciente que constantemente questiona os papéis e normas integrados pelo *self*, e é assim capaz de apelar a uma comunidade ideal na qual diferentes normas podem ser unificadas. A teoria da socialização de Mead mostra uma maneira de resolver a dificuldade do status ontológico da subjetividade política, considerando que a agência política demanda um conceito de sujeito. A teoria da socialização de Mead define a subjetividade como um efeito de processos intersubjetivos e estabelece um modelo de uma ‘autonomia descentrada’.

Porém, para Deranty e Renault, a solução apresentada por Mead para o problema das contradições entre normas internalizadas, notadamente o apelo (político) a uma comunicação ideal como um fundamento normativo do desenvolvimento subjetivo, não é usada em todo seu potencial por Honneth. Sua saída da dialética do eu/mim deixa sem consideração o momento decisivo da universalização. A necessidade de sintonizar a teoria da socialização que sustenta a tese da normatividade política do reconhecimento, combinada com a percepção da fraqueza política da proposta de Honneth, leva os autores a uma interpretação diferente do conceito de ‘autonomia descentrada’. Emmanuel Renault acredita ser necessário retornar a uma leitura mais literal do reconhecimento e da ontologia da identidade pessoal na obra de Hegel (RENAULT, 2001).

Segundo Renault, se lermos a estrutura da filosofia do direito formalmente – como Honneth nos convida a fazer, fica claro que já em Hegel as identidades parciais do sujeito são unificadas no projeto universal metassocial. A reapropriação da filosofia política tardia de Hegel feita por Honneth se detém antes do nível político das instituições do Estado. Honneth não promove uma análise da ligação entre as três esferas de reconhecimento e a autonomia. Deranty e Renault sugerem, seguindo Hegel, que essa ligação é política, no sentido em que a construção da identidade é uma condição antropológica,

Social e cultural da política, e que a política é o estágio final na construção da identidade. (uau, o espírito absoluto). Deranty e Renault lembram o status da identidade na construção da subjetividade pelo reconhecimento na filosofia hegeliana. Toda vez que se refere à subjetividade, Hegel a define como ‘pura’ ou ‘absoluta’ negatividade, no sentido de um duplo movimento. Subjetividade é primeiramente o poder absoluto de negação enquanto o poder de abstrair de cada identidade particular, seja ela dada por natureza ou sociedade. Negatividade ‘absoluta’, ou ‘pura’, significa absoluto poder de autonegação.

Esse poder, todavia, pode consistentemente negar a si mesmo; de outro modo não seria absoluto. A negação da primeira negação, que é apenas autonegação, leva portanto à autodeterminação, ao (positing) de características positivas do *self*. Desse modo, qualquer característica positiva do *self*, qualquer identidade parcial, é

positiva apenas no sentido de que é a reflexão sobre si mesmo do poder absoluto de negar. A identidade do sujeito, como era, não tem nada de positivamente positivo sobre si mesmo. É o reflexo da negatividade em e sobre si mesmo, a negação permanente do poder de alguém para negar permanentemente, a imanência contraditória da negatividade consigo mesma (DERANTY e RENAULT, 2007:105-6).

Essa definição da subjetividade como negação é comum à ética existencialista, o que diferencia a ética do reconhecimento é que o poder de autonegação é dado à consciência em primeira instância, enquanto é construído em processos intersubjetivos na segunda. As teorias da socialização de Hegel e Mead, mostram melhor do Sartre como a socialização capacita o sujeito a aprender a dizer não (cf. HONNETH, 2000: 261-6)

O modelo hegeliano pode não ser uma definição descritiva geral da identidade pessoal, mas pode ser considerado uma definição normativa do tipo de identidade que combina com autonomia. Para um indivíduo, a autonomia é incompatível tanto com o apego exclusivista a suas identidades particulares Como no caso da identidade religiosa (em que a heteronomia pode culminar em fundamentalismo) ou da identidade sexual (que pode culminar em machismo). Cf. BALIBAR, 2001. “Homo Nacionalis: esquisse antropologique de La forme nation”. in *Nous, citoyens d’Europe*. Paris: La Découverte. Apud DERANTY e RENAULT, 2007:). , quanto com a indiferença generalizada em relação a todas suas identidades. Assim, a liberdade deve ser compreendida simultaneamente como a “possibilidade de ser algo outro do que nossas identidades particulares, como liberdade negativa, e como a possibilidade de se engajar em cada uma delas, como liberdade positiva”.

Pode parecer paradoxal, mas a defesa hegeliana da liberdade como autorrealização se fundamenta em sua definição de identidade como absoluta negatividade. Hegel oferece uma definição de liberdade consistente com uma definição de identidade removida para além de toda definição espiritualística da identidade em termos de unidade positiva e autoharmonia. Nesse sentido, Deranty faz uma crítica ao conceito de identidade como um relacionamento positivo com si mesmo de Honneth (cf. DERANTY, 2003), e essa definição de identidade como a autorreferência da negatividade é crucial na proposta de Deranty e Renault.

Para Deranty e Renault (2007:102), definir subjetividade como um círculo de negatividade permite tomar uma posição alternativa no debate entre justiça redistributiva e política da diferença. O recurso à definição hegeliana de identidade como autorreferência negativa absolve-os da acusação de reificar identidade e grupos. Essa é uma acusação interessante que Fraser faz a Young, que desenvolve seu modelo precisamente como uma objeção pósmoderna à identidade não problematizada do sujeito liberal (YOUNG, 1990: cap.1).

A acusação de Fraser parece perfeitamente válida em perceber a referência não problematizada em Young da autoconsciência dos grupos desprivilegiados. Apoiando-se firmemente em suas premissas hegelianas, ao definir identidade como o produto de uma unificação negativa de momentos definidos puramente em termos de negação recíproca, Deranty e Renault propõem uma visão dialética da identidade: Cada identidade parcial deve sua positividade apenas ao fato de ser a negação de outras possíveis identidades. Dessa maneira permanece estruturalmente aberta a essas outras possibilidades.

Essa abertura para o outro/a alteridade pode ser realizada na construção da identidade pessoal através da unificação das identidades parciais desde que se acredite que isso é concebível apenas enquanto um projeto político, que por definição deve se opor a outros projetos, mas também oferece a possibilidade de definir uma esfera de comunalidade. Isso responde à acusação de que as tendências separatistas da política de identidade destroem a própria possibilidade da política, ao colocar os grupos uns contra os outros.

Em outros termos, Deranty e Renault não aceitam que identidade (ou diferença) seja a origem da política, no sentido em que a política seria o reconhecimento da identidade. Eles acreditam exatamente no oposto: a identidade pessoal é o resultado de um processo de unificação de identidades particulares, e esse processo é essencialmente político na medida em que ele “redefine todas as nossas identidades particulares no interior de uma moldura da nossa visão de uma sociedade na qual o valor integridade pessoal se tornaria possível” (2007:102). Enquanto aceitam que a crítica de Fraser sobre a política da diferença de Young, eles aceitam reciprocamente a crítica de Young da visão redistributiva da justiça em Fraser.

Eles compartilham a desconfiança de Young em relação ao rebaixamento da teoria política em uma teoria da justiça fundada na normatividade moral. “Se a normatividade política é baseada em experiências de injustiça, então a definição de justiça deve tornar-se mais ampla do que apenas requerimentos formais para uma justa distribuição de bens”(DERANTY e RENAULT, 2007:107). A principal vantagem teórica de uma teoria política concebida sob o paradigma do reconhecimento, para Renault, é que a justiça pode ser definida em termos que incluem experiências reais de injustiça social; enquanto “todas as diferentes teorias da justiça de inspiração kantiana acabam inventando modelos teóricos que parecem incapazes de dar conta dos modernos fenômenos da exclusão, opressão e dominação”(RENAULT, 2004).

A segunda importante vantagem do foco no centro negativo da identidade é prática: O que faz a autoconsciência empenhar-se para ser reconhecida em sua luta por reconhecimento? Na ideia original de Hegel, não sua identidade, mas sua liberdade. (HEGEL, 1977:111-12). O ‘puro conceito de reconhecimento’ é uma resposta ao seguinte problema: como pode a consciência, que tem certeza de sua autonomia, fazer uma verdade dessa certeza? A resposta é que a autonomia pode tornar-se verdade apenas através do reconhecimento recíproco. Liberdade em Hegel, todavia, é apenas o outro nome do círculo de negatividade.

O terceiro momento da dialética referida anteriormente, definido como a unidade do poder de negar e do poder de autodeterminar é o momento da verdadeira autonomia (no sentido de *‘freedom of the will’*). Em uma passagem famosa da *Fenomenologia do Espírito*, em que o ‘puro conceito do reconhecimento’ é enunciado, a caracterização da autonomia como reconhecimento é apenas a transfiguração (o instante reverso) em termos positivos de um processo de negação recíproca/ autonegação. O que os indivíduos querem ver reconhecido na luta por reconhecimento não é tanto a sua identidade positiva, é antes sua identidade como negativa, sua liberdade de postular (posit) sua própria identidade. “reconhecimento é exigido como um direito ao autoempoderamento, como o direito de autocriatividade e autorrealização, não com o intuito de entrincheirar identidades fixas”. (DERANTY e RENAULT, 2007:103).

A escolha da noção de liberdade para explorar o sentido da normatividade do reconhecimento surge fora de duas considerações principais: primeiro, a ideia de liberdade fortalece a ideia de que as normas que são explicitadas na lógica do reconhecimento são diferentes de critérios ou princípios das teorias clássicas de justiça. “acreditamos que uma definição politicamente relevante deve ir além da distinção entre o bom e o justo porque a política de ser enraizada, na teoria e também na prática, nas experiências reais de sujeitos sociais. Essa já era a convicção de Honneth (1995: cap.9).

Deranty e Renault censuram Honneth por fundamentar a normatividade na psicologia moral em vez de em uma teoria da liberdade enquanto autorrealização. O relacionamento prático triplo com o self que define a estrutura da integridade, ou identidade pessoal, e provê as normas da crítica social não é, para eles, um relacionamento moral, mas como um relacionamento de liberdade. Os sujeitos engajam-se em lutas por reconhecimento para defender e assegurar sua autonomia, definida como seu poder de formular sua própria identidade através de transações com os papéis impostos de fora. Identidade pessoal definida como integridade e autonomia é estruturalmente política “porque envolve um projeto universal do *self*”.

Tal projeto presume ligar “uma crítica da sociedade existente e um projeto de comunidade”. A normatividade das lutas por reconhecimento reside, nessa perspectiva, em sua habilidade em articular demanda e defesa de uma ‘autonomia real’. Real no sentido de se opor tanto à autonomia moral kantiana, quanto à autonomia legal liberal (DERANTY e RENAULT, 2007:110).

A referência à ideia de liberdade é importante para posterior caracterização das dimensões social e crítica do reconhecimento, na proposta de Deranty e Renault, para deixar mais explícita sua relação com o projeto de emancipação social. A categoria de liberdade ou autonomia é retirada da moldura liberal, em que os princípios de justiça normativos aparecem desconectados de sua realização institucional e social, e é restituída à experiência social. Para os autores, uma teoria da justiça que se baseia em um conceito de liberdade definido pelo reconhecimento social é, então, justificadamente autointitulada uma teoria crítica da sociedade. Ela pode interpretar experiências de injustiça não apenas como relativas às expectativas subjetivas ou sociais particulares.

Pode também interpretar patologias do social como formas de alienação, isto é, como formas de vida em que as condições intersubjetivas da autorrealização – que são a representação individual da dignidade, valor e integridade próprias – são destruídas ou postas em risco. (perspectiva funcionalista/sistêmica?) Uma teoria da justiça fundamentada moralmente e legalmente pode ajudar a detectar desigualdades na distribuição de bens materiais e simbólicos, mas não possui as ferramentas conceituais para analisar as formas contemporâneas de fenômenos como exclusão, estigmatização, e desfiliação.

Deranty e Renault compreendem-nas como experiências de alienação, porque impedem a autorrealização, mas também porque nelas a dependência intersubjetiva dos indivíduos destrói sua identidade e os coloca em situações em que não há alternativa senão a adaptação à injustiça ou à luta contra ela. Entendidas como experiências de alienação, experiências de injustiça são não somente injúrias morais, como também reclamam soluções políticas.

4.2 Despolitização da teoria política contemporânea

Seria insensato tentar neste trabalho tentar esgotar os sentidos do termo reconhecimento, ou explicitar os imensos e complexos trabalhos de Honneth e Taylor. O que pretendemos é, a partir do confronto entre esses autores, mostrar aspectos que tiram o reconhecimento de uma definição simplista e acabada. Detectar a instabilidade de um conceito, não implica, porém, sua desvalorização. Partimos do princípio de que um conceito é uma ferramenta para a compreensão da realidade, ou para a produção de sentido sobre a experiência, uma ferramenta e ao mesmo tempo uma tomada de posição sobre o sentido que se pretende ver reconhecido como legítimo. Portanto um conceito é rico quando desemboca em aporias, problemas e questões insolúveis.

Acreditamos, porém, que é devido à adoção da oposição hegeliana ao ‘realismo político’ de Hobbes e Maquiavel, que a teoria do reconhecimento de Honneth é incapaz de lidar com conflitos de interesses inconciliáveis. Além do mais, o esquema explicativo de Honneth só leva em conta conflitos que chegaram a irromper à cena pública, ou a se organizar via associativismo; e não considera as

dimensões invisíveis do poder político, quando o conflito não chega nem à consciência dos agentes.

Uma dimensão fundamental do poder que passa ao largo dos conflitos analisados na perspectiva da teoria do reconhecimento é desenvolvida por autores como Steven Lukes (1990 [1974]) e Pierre Bourdieu (2005, 2006, 2007). Lukes propõe uma crítica à visão unidimensional do poder dominante na abordagem liberal pluralista, que “envolve um foco no comportamento da tomada de decisões em questões sobre as quais há um observável conflito de interesses (subjetivos), vistos como expressas preferências de política, reveladas pela participação política” (1990:11-12). Tal visão foi contestada por Bachrach e Baratz (2011 [1962]) que, na crítica à unidimensionalidade do pluralismo, incorporam à análise das relações de poder a questão do controle social da agenda da política e dos modos pelos quais as discussões potenciais são mantidas fora do processo político.

A ideia de *mobilização do preconceito* consiste assim no controle sobre o escopo da tomada de decisões pela exploração de algumas espécies de conflito e supressão de outras. Lukes reconhece o grande avanço da visão bidimensional mas a considera inadequada por três aspectos: a crítica do behaviorismo está ainda comprometida com o behaviorismo – ao supor que a não-tomada de decisões é uma forma de tomar-se decisões, os autores também pressupõem que os interesses são conscientemente articulados e observáveis, na forma de queixas abertas ou encobertas.

Para Lukes, “as decisões são escolhas, feitas intencionalmente pelos indivíduos, entre alternativas, enquanto o preconceito do sistema pode ser mobilizado, recriado e reforçado de modos que não são nem conscientemente escolhidos, nem o resultado intencional de escolhas individuais.”(1990:17) Lukes também ressalta que o preconceito do sistema também opera pelo comportamento estruturado socialmente e padronizado culturalmente, e pela prática das instituições. Bachrach e Baratz seguem os pluralistas, ao adotarem, “de modo demasiado individualista metodologicamente, uma visão do poder”. De acordo com o Lukes:

Não é o supremo e mais insidioso exercício do poder, evitar que as pessoas tenham qualquer tipo de queixas ao moldarem-se suas percepções, conhecimentos e preferências, de tal modo que aceitem seu papel na

existente ordem das coisas, seja porque não possam ver ou imaginar alternativa para ela, ou porque a vejam como natural e imutável, ou porque a valorizam como divinamente ordenada e benéfica? (LUKES, 1990:19).

Pressupor que a ausência de queixas equivale a um genuíno consenso, é apenas excluir a possibilidade de consenso falso, ou “manipulado por decreto conceitual”. Assim, a visão tridimensional do poder proposta por Lukes se assenta em uma crítica ao foco comportamentalista e ao individualismo metodológico, permitindo a consideração de muitos modos pelos quais as decisões potenciais são mantidas fora da cena política, seja através da operação de forças sociais e práticas institucionais, ou mediante decisões individuais. “falta uma perspectiva dentro da qual se examine, não só o poder de tomada de decisão e de não-tomada de decisão, como também os vários modos de supressão de conflitos latentes dentro da sociedade” (LUKES, 1990:35).

Pierre Bourdieu também define as lutas entre agentes e grupos sociais como *lutas por reconhecimento*, porém as concebe enquanto enfrentamentos simbólicos visando a imposição ao conjunto da sociedade, ou do campo social, dos princípios de visão e di-visão do mundo social, em vista de melhorar seu lugar na sociedade - sua posição relativa no espaço social. Além do mais, sua noção de *dominação simbólica* têm a vantagem de levar em conta formas mais sutis e insidiosas de exercício do poder, em que os dominados vêem a si mesmos com os olhos dos dominantes, o que naturaliza as relações de poder e subordinação, impede a manifestação do sentimento de injustiça e assim inviabiliza a luta por reconhecimento, nos termos definidos por Honneth.

A dominação ou a violência simbólica não operam na ordem das intenções conscientes. Os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de dominação, fazendo-as assim ser vistas como naturais. (BOURDIEU, 2010:46)

Pelo fato de o fundamento da violência simbólica residir não nas consciências mistificadas que bastaria esclarecer, e sim nas disposições modeladas pelas estruturas de dominação que as produzem, só se pode chegar a uma ruptura da relação de cumplicidade que as vítimas da dominação simbólica têm com os dominantes com uma transformação radical das condições sociais de produção das tendências que levam os dominados a adotar, sobre os dominantes e sobre si mesmos, o próprio ponto de vista dos dominantes. (BOURDIEU, 2010:55)

O efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua, etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus* que fundamentam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura a ela mesma. (BOURDIEU, 2010:49)

A posição de Nancy Fraser também inclui a preocupação com a questão do reconhecimento, mas de maneira intimamente relacionada à questão redistributiva: as dominações específicas das quais os grupos sociais subalternos são objeto não podem ser compreendidas adequadamente tanto que sejam concebidas seguindo somente o modelo da privação de direitos universais e desigualdade econômica. Elas devem igualmente ser descritas em termos de desigualdade de *status*, ou de desigualdade de reconhecimento.

Fraser (1997, 2009) argumenta que a ideia de justiça social possui dois sentidos: o reconhecimento de identidades culturais, e a distribuição igualitária de bens. O horizonte da teoria política contemporânea, porém, contexto que ela denomina condição pós socialista se caracteriza, entre outras coisas, por uma mudança na gramática das reivindicações políticas.⁸⁹ A (re)aparição da ideia de reconhecimento e da ‘política de identidade’ promoveram uma mudança no imaginário político, especialmente nos termos em que a justiça é imaginada. Entrelaçado aos desenvolvimentos históricos, correntes de ideologia pós-socialista procuram destituir a relevância das lutas por justiça distributiva. O descentramento da noção de classe, equacionado ao declínio das reivindicações por igualdade econômica, produziu uma falsa antítese, como se lutas por justiça racial e de gênero fossem meramente culturais, sem vínculo com distribuição.

Uma teoria crítica do reconhecimento, segundo a autora, deve ser capaz

⁸⁹ Segundo Fraser, a condição pós socialista se define por: “an absence of any credible overarching emancipatory project despite the proliferation of fronts of struggle; a general decoupling of the cultural politics of recognition from the social politics of redistribution; and a descentering of claims of equality in the face of aggressive marketization and sharply rising material inequality.” (FRASER, 1997:3)

de distinguir as reivindicações pelo reconhecimento da diferença que avancem a causa da igualdade social daquelas que retardam ou solapam-na. Para ela, uma abordagem crítica deve ser ‘bivalente’, integrando o social e o cultural, o econômico e o discursivo. Isso implica expor as limitações de modelos neoestruturalistas de análise do discurso que dissociam a ‘ordem simbólica’ da economia política. Tal abordagem crítica requer o cultivo de modelos alternativos que conectem o estudo da significação a instituições e estruturas sociais. requer também conectar a teoria da justiça cultural com a teoria da justiça distributiva.

A teoria do reconhecimento de Honneth subordina a justiça redistributiva ao reconhecimento, como se a desigualdade fosse somente *um caso* da diferença. Ele replica Fraser afirmando que a ideia de justiça como redistribuição pode ser conceitualizada adequadamente em termos de certos aspectos do reconhecimento da contribuição individual econômica, social e cultural para a comunidade. Fraser acusa essa solução de produzir um grave deslocamento de questões políticas. Sua crítica se dirige a Honneth, entre outros, afirmando que essa ética do reconhecimento propõe uma visão culturalista da sociedade, que deveria ver a esfera econômica como não independente, e que portanto limita a necessidade de correção da desigualdade econômica em favor da luta contra o menosprezo social e cultural.

Ao afirmar que a demanda de redistribuição é uma consequência da demanda de reconhecimento, os teóricos do reconhecimento atribuem primazia ao sentimento de injustiça individual sobre as desigualdades estruturais efetivas, além de ignorar a desigualdade que não é percebida como injustiça, e todas as formas de dominação simbólica que se caracterizam pela inconsciência da relação de poder por parte dos grupos dominados.

Sem desconsiderar a amplitude e diversidade do debate levantado pelos trabalhos de Habermas, Rawls e Honneth, nosso interesse em retomá-los se justifica na medida em que suas teorias têm sido apropriadas e reinterpretadas contribuindo para o desdobramento dos debates sobre a cidadania democrática, e também pela tentativa de reduzir a filosofia política à filosofia moral.

A principal limitação que pudemos discernir nas formulações dos autores analisados aqui é que suas concepções de cidadania operam no âmbito do discurso

moral, e não promovem, nesse sentido, uma compreensão propriamente política da cidadania. A despolitização da teoria política – e também da democracia, sobretudo nas perspectivas elitistas e procedimentalistas; é um aspecto comum às teorias de Honneth, Habermas e Rawls, e que se sobressai no campo da filosofia política contemporânea.

Rawls promove o velamento das desigualdades estruturais reais e uma noção reduzida de política em sua concepção de justiça. Ao restringir o caráter político da justiça às ideias intuitivas fundamentais latentes na cultura de uma sociedade democrática, faz desaparecer conflitos, antagonismo, relações de poder, formas de subordinação, repressão, e opressão.

Rawls utiliza a forma de raciocínio característica do discurso moral, cuja aplicação ao campo da política consiste em reduzi-la a um processo de negociação racional entre interesses privados, sujeitos ao limite da moral. Porém, cidadania não pode ser considerada de modo isolado, descolado das lutas no campo social que, embora por vezes lancem mão de formas não institucionalizadas e reconhecidas de ação, constituem formas de expressão política dos grupos historicamente oprimidos.

Em Honneth temos uma concepção que reconhece o papel do conflito e da luta política. O interesse da teoria do reconhecimento é porém somente descrever a dinâmica normativa interna da ação política, em vez de promover critérios abstratos para distinguir entre ações legítimas e ilegítimas. A vantagem de uma teoria política concebida sob o paradigma do reconhecimento, em contraste com a concepção rawlsiana, é que a justiça pode ser definida em termos que incluem experiências reais de injustiça social, e desse modo consiste em uma ferramenta conceitual mais adequada às realidades multiculturais do ordenamento democrático contemporâneo, mas de uma maneira que naturaliza as desigualdades estruturais, e que também contribui para o deslocamento das questões redistributivas, ao dissociá-las e ao atribuir primazia às questões de reconhecimento.

O liberalismo político contribuiu para a formulação da noção de cidadania universal, baseada na concepção de que todos os indivíduos nascem livres e iguais, mas também reduziu a cidadania a um estatuto legal, indicando os direitos que o indivíduo detém contra o Estado. O mesmo arcabouço teórico normativo que

possibilitou apropriações emancipatórias, também serviu à construção de obstáculos à emancipação. Os limites à cidadania democrática são primordialmente de ordem material, visto que as desigualdades materiais estruturam de forma diferenciada o acesso das pessoas aos instrumentos de interpretação do mundo, mas são também de ordem teórica, quando os instrumentos e percepção do mundo e da realidade social – as elaborações teóricas, cumprem a função de legitimar as desigualdades, e impedir o acesso à interpretações alternativas.

Capítulo 5.

Dilemas da cidadania multicultural

5.1 A crítica comunitarista do liberalismo político

Michael Sandel faz uma contundente crítica à teoria de da justiça de Rawls. Em *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), o alvo preferencial de Sandel é a ideia de prevalência do direito sobre o bem e a concepção de sujeito que ela implica. Se Rawls afirma que a justiça é a virtude primordial das instituições sociais é porque, afirma Sandel, o seu liberalismo deontológico exige uma concepção de justiça que não pressupõe nenhuma concepção particular de bem, de forma a servir de enquadramento dentro do qual seriam possíveis várias concepções de bem.

Na concepção deontológica, o primado da justiça é descrito não apenas como uma prioridade moral, “mas também como uma forma privilegiada de justificação. O direito é anterior ao bem não apenas porque as suas exigências têm precedência, mas também porque os seus princípios se desenvolvem de maneira independente” (SANDEL, 1982: 15).

Para que o direito exista antes do bem é necessário que o sujeito exista independentemente das suas intenções ou finalidades. Tal concepção exige, portanto, um sujeito que possa ter uma identidade anterior aos valores e objetivos que ele próprio escolhe, visto que é a capacidade de escolher, e não as escolhas feitas, que define esse sujeito. “Nunca poderá ter finalidades constitutivas da sua identidade e isso nega-lhe a possibilidade de participar numa comunidade, onde é a própria definição de quem ele é que está em causa”. (SANDEL, 1982: 150).

Segundo Sandel, na problemática de Rawls é impensável um tipo de comunidade constitutiva, a comunidade só pode ser concebida como simples cooperação entre indivíduos cujos interesses já estejam determinados e que se juntam para defendê-los e fazê-los progredir. Seu argumento principal é que essa concepção de sujeito, que se define pela incapacidade de compromissos constitutivos, é

simultaneamente necessária para que o direito possa prevalecer sobre o bem e contraditória com os princípios da justiça que Rawls pretende justificar. Já que o princípio da diferença é também um princípio de partilha, ele pressupõe a existência de um elo moral entre aqueles que vão distribuir os bens sociais e, assim, de uma comunidade constitutiva cujo reconhecimento exige.

E é precisamente uma tal comunidade que é excluída pela concepção rawlsiana de sujeito sem ligações, e definido anteriormente às finalidades que escolhe. Assim, Sandel afirma que “não podemos ser pessoas para quem a justiça é primordial e igualmente pessoas para quem o princípio da diferença é um princípio de justiça”(1982: 178). Sandel afirma que Rawls não consegue justificar de maneira convincente o primado da justiça nem a prevalência do direito sobre o bem. Para Sandel, isso demonstra a superioridade do bem comum sobre uma política de defesa dos direitos (SANDEL, 1984: 166). A prioridade do direito sobre o bem significa que não é possível sacrificar direitos individuais em nome do bem comum, mas também que os princípios da justiça não podem derivar de uma determinada noção de ‘felicidade’, como salientou Sandel (1982:156).

Mouffe salienta que é este o princípio fundamental do liberalismo: não pode existir uma única concepção de felicidade que possa ser imposta a todos. Antes, cada um deve ter a possibilidade de descobrir a sua tal como a entende, determinar para si próprio seus objetivos e tentar realizá-los a seu modo. Sandel defende que não é possível definir o direito antes do bem, porque é apenas através da nossa participação em uma comunidade que define o bem que podemos adquirir um sentido do direito e uma concepção de justiça. Mouffe afirma que esse é um argumento irrepreensível, mas que, contudo, não permite a conclusão de Sandel de que é necessário rejeitar a prioridade da justiça como virtude principal das instituições sociais, bem como a defesa dos direitos individuais, e regressar a uma política baseada numa ordem moral comum.

Segundo Mouffe (1996:46-8) uma tal conclusão se assenta num equívoco fundamental, que diz respeito à própria noção de bem comum, e em parte devido ao próprio Rawls que, anteriormente, insistia que sua teoria da justiça pertencia ao domínio da filosofia moral, porém ele reconsiderou sua concepção de justiça como política, e não como moral (RAWLS, 1985:224).

Sandel concentra sua crítica na posição defendida em *Uma Teoria da Justiça*, não considerando a evolução subsequente de seu pensamento. Rawls, contudo, altera em alguns pontos sua concepção de sujeito em artigos posteriores, de maneira bastante substancial. Mouffe salienta que ele tem enfatizado cada vez mais o papel desempenhado na sua teoria pela concepção kantiana de pessoa moral, e indica que a própria posição original inclui determinados princípios morais, afastando-o da questão da pura teoria da escolha racional (MOUFFE, 1996:46).

Rawls pretende defender o pluralismo liberal, que exige que não se imponha ao homem uma determinada concepção de bem estar ou um determinado plano de vida. Para os liberais, a moral individual é uma questão pessoal e cada um deve poder organizar a sua vida como bem entende. Daí a importância dos direitos individuais e o fato de os princípios de justiça não poderem privilegiar uma dada concepção de bem estar. Mas essa valorização da liberdade negativa não se apresenta em certa medida como uma concepção específica de bem? É por isso que autores como Michael Sandel e Charles Taylor argumentam que a prioridade do direito sobre o bem só é possível em um certo tipo de sociedade, com determinadas instituições; e é somente no interior de uma comunidade específica, que define a si própria pelo bem que postula, que o indivíduo pode existir com seus direitos.

O alvo da crítica comunitarista é a ‘filosofia do liberalismo’, pelo seu individualismo. Os autores dessa corrente denunciam a concepção ahistórica, antissocial e desintegrada de sujeito implícita na ideia de um indivíduo isolado dotado de direitos naturais prévios à constituição da sociedade, e rejeitam a prioridade do direito sobre o bem. Contra a inspiração kantiana de Rawls, os autores comunitaristas recorrem à Aristóteles e Hegel, contra o liberalismo, apelam para a tradição do republicanismo cívico. (não se trata aqui de eleger a filiação mais adequada, mas de examinar os pressupostos teóricos e normativos que fundamentam as diferentes perspectivas à luz da cidadania democrática)

Para Charles Taylor, a visão liberal do sujeito é atomista, por afirmar o caráter autosuficiente do indivíduo, o que constitui segundo ele um empobrecimento em relação à concepção aristotélica de homem como fundamentalmente um animal político, que só pode realizar sua natureza humana no seio de uma sociedade.

Taylor defende que essa concepção subjaz à destruição da vida pública por meio do desenvolvimento do individualismo burocrático, visto que é graças à participação em uma comunidade de linguagem e de discurso mútuo relativo ao justo ou injusto, ao bem e ao mal, que a racionalidade pode ser desenvolvida e o homem tornar-se um sujeito moral, capaz de descobrir o bem. Portanto, nessa perspectiva, não pode haver qualquer prevalência do direito sobre o bem. Taylor, ao referir-se a Nozick, procura mostrar o absurdo de se pretender partir da prioridade dos direitos naturais a fim de deduzir a totalidade do contexto social (TAYLOR, 1982: cap.7 in MOUFFE, 1996:44).

Com efeito, o indivíduo moderno portador de direitos é o resultado de um longo e complexo desenvolvimento histórico. As obras de Louis Dumont e Albert Hirschman, são referências importantes na compreensão desse processo. e a existência de tal indivíduo livre, capaz de escolher os próprios objetivos, só é possível em um certo tipo de sociedade (Taylor, 2000).

Alasdair MacIntyre, em *After Virtue* (1984) acusa Rawls e Nozick de proporem uma concepção de justiça que não deixa lugar para a noção, segundo ele fundamental, de ‘virtude’. Ele atribui esse problema à concepção de uma sociedade composta por indivíduos cujos interesses são definidos prévia e independentemente do estabelecimento de qualquer elo moral ou social entre eles. MacIntyre afirma que a noção de virtude só tem lugar no contexto de uma comunidade cujo ‘elo original’ seja uma compreensão comum, tanto para o bem do homem como para o bem da comunidade, onde os indivíduos identifiquem seus interesses fundamentais por referência a esses bens. O autor considera que a rejeição que o liberalismo faz de qualquer ideia de bem comum é a “fonte do niilismo que está a destruir lentamente as nossas sociedades” (1984: 256).

Michael Walzer se inscreve na corrente comunitarista, sem entretanto se opor aos ideais políticos do liberalismo. Seu projeto é o mais assumidamente preocupado em defender e radicalizar a tradição democrática liberal. Em *Spheres of Justice: a defense of pluralism and equality* (1983) Walzer parte de uma oposição ao tipo de raciocínio filosófico que presume que um pensador se desliga de todos os

laços com a comunidade a fim de descobrir verdades alegadamente universais e eternas. Em “Philosophy and democracy” (1981), Walzer apresenta essa posição de maneira mais pormenorizada. Segundo ele, o filósofo tem de permanecer na dissidência para assumir completamente seu estatuto como membro de uma determinada comunidade; e seu papel é interpretar para seus concidadãos o mundo de significados que têm em comum.

Se denuncia o racionalismo e o universalismo do iluminismo e propõe uma reavaliação de conceitos, como os de tradição ou de comunidade, fá-lo para defender mais eficazmente o ideal democrático (MOUFFE, 1996:51) Walzer critica a posição epistemológica de Rawls, mas concorda com ele no que diz respeito à prioridade da justiça e à ideia de que nas nossas sociedades ela consiste na institucionalização da liberdade e da igualdade. Porém, em *Spheres of Justice* ele concebe a igualdade de maneira distinta a de Rawls. Ele elabora uma teoria pluralista da justiça social que tem como objetivo concretizar aquilo que ele denomina ‘igualdade complexa’.

Segundo Walzer, essa é a única concepção de igualdade adaptada às sociedades modernas, “em que o grau de diferenciação é extremamente elaborado” (WALZER, 1983: 316). Ele considera que concebemos demasiado frequentemente a igualdade sob a forma de igualdade simples, o que tende a tornar as pessoas tão iguais quanto possível em termos da sua situação global. Uma tal concepção implica uma constante intervenção do Estado, a fim de evitar a emergência de todas as formas de dominação. Essa concepção, segundo ele, abre caminho para o totalitarismo, que pretende coordenar sistematicamente a distribuição de todos os bens em todas as esferas.

Walzer afirma que, se queremos fazer da igualdade um objetivo central da política e respeitar igualmente a liberdade, só podemos concebê-la como ‘igualdade complexa’. Isso exige que os bens sociais sejam distribuídos, não de maneira uniforme, mas de acordo com uma diversidade de critérios que reflitam a diversidade desses bens sociais e dos significados a eles ligados. Assim, “a igualdade é uma relação complexa entre as pessoas, mediada por uma variedade de bens sociais; não consiste em uma identidade de posse” (WALZER, 1983: 18). Para esse autor, o importante é não violar os princípios de distribuição próprios de cada esfera e evitar

que o sucesso em uma esfera implique a possibilidade de exercer preponderância em outras, como é atualmente o caso da riqueza.

Portanto, a justiça não é apenas uma questão de interpretação e aplicação dos critérios de distribuição, mas também das distinções e das delimitações entre as diferentes esferas. Assim, nenhum bem social pode ser usado como meio de dominação, e a concentração de bens sociais – tais como o poder político, a riqueza, a honra, bem como os cargos mais cobiçados – nas mesmas mãos deve ser evitada. Porém, para Walzer, não faz sentido afirmar que uma sociedade hierárquica é injusta porque a distribuição dos bens sociais não é efetuada segundo princípios de igualdade. Segundo ele, se a igualdade é nosso principal objetivo, é porque vivemos numa sociedade democrática liberal em que as instituições e os significados sociais estão profundamente impregnados deste valor, que torna possível a sua utilização para julgar o justo e o injusto.

A perspectiva adotada por Walzer pretende criticar o individualismo liberal e seus pressupostos epistemológicos, mas conservando e enriquecendo o conceito de pluralismo. Ele também defende que é possível pensar a justiça sem procurar um ponto de vista universal e sem elaborar princípios gerais válidos para todas as sociedades.

Para Walzer, só partindo de uma comunidade política específica, da tradição que a constitui e dos significados sociais comuns aos seus membros, é que a questão da justiça pode ser colocada. Nesse sentido, na medida que os princípios políticos – tanto a igualdade quanto a liberdade – são suscetíveis de numerosas interpretações, não pode haver acordo definitivo sobre a definição das noções de liberdade e de igualdade, as relações sociais em que esses princípios têm de ser postos em prática ou o seu modo de institucionalização.

Assim, filosofias políticas diferentes oferecem interpretações diferentes, mas é pelo fato de esses valores serem fundamentais na nossa tradição, é que se pode colocar os problemas da justiça nesses termos.

Para Michael Walzer, a crítica comunitarista do liberalismo é um traço intermitente e constante da política liberal e da organização social – uma crítica

recorrente: “Nenhum êxito liberal eliminará de maneira definitiva os seus atrativos. Ao mesmo tempo, nenhuma crítica comunitarista, por mais penetrante que seja, jamais será algo além de um traço inconstante do liberalismo” (WALZER, 2008: 206). O autor estabelece uma comparação entre o comunitarismo e a socialdemocracia, “que teve êxito em estabelecer uma presença permanente, lado a lado com a política liberal e, às vezes, associada a ela. (Walzer lembra que a socialdemocracia tem seus próprios críticos, de natureza anarquista e libertária (2008:207)).

De acordo com Walzer, o problema da crítica comunitarista é que ela propõe dois argumentos diferentes, e segundo ele profundamente contraditórios, contra o liberalismo. Um desses argumentos visa a prática liberal, o outro visa a teoria liberal; mas cada um dos argumentos está correto de uma forma que mina o valor do outro. O primeiro afirma que a teoria política liberal representa a prática social liberal.

Mouffe pergunta se é possível desembaraçar o liberalismo político, por um lado, do vocabulário que herdou do racionalismo iluminista e por outro, das conotações que adquiriu em sua longa associação com o liberalismo econômico? Essa é, para ela, uma questão crucial para a construção de uma ‘filosofia política democrática moderna’. Mouffe censura os críticos comunitaristas pela incapacidade de “distinguir entre o individualismo liberal como doutrina específica respeitante à natureza do sujeito humano e o liberalismo como um conjunto de instituições características do ‘Estado de direito’: defesa de direitos, reconhecimento do pluralismo, limitação do papel do Estado, separação de poderes, etc” (MOUFFE, 1996: 60).

Assim, comunitaristas como Sandel e MacIntyre, que recusam a concepção atomística do homem do liberalismo individual, denunciam a ‘retórica dos direitos e do pluralismo’ e assim rejeitam o liberalismo político.

Mouffe se contrapõe fortemente à indissociabilidade das dimensões política e econômica do liberalismo. Ela culpa igualmente Rorty (1983) por aquilo que considera ser uma ‘amalgama ilegítima’, quando ele afirma que as relações econômicas burguesas são uma componente intrínseca do liberalismo. Para Mouffe (1996: 60), seu conceito de liberalismo é extremamente ambíguo: embora distinga

corretamente os dois aspectos do iluminismo, a autoafirmação (que ela identifica com o projeto político) e a autofundação (o projeto epistemológico), ele identifica o projeto político da modernidade com um ‘vago conceito de liberalismo’, que inclui tanto o liberalismo como a democracia. Assim, o “liberalismo burguês pósmodernista” é, para a autora, uma apologia pura e simples das instituições e práticas “das democracias ricas do Atlântico norte”(RORTY, 1983: 585), que não deixa lugar para uma crítica democrática.

Mouffe, diante da confusão em torno do termo liberalismo, usado numa série de discursos diferentes, propõe distinguir duas tradições: a liberal e a democrática, pressuposto que essa distinção é fundamental para compreender a modernidade política. Ela afirma que as duas tradições só foram associadas no século 19 e que não podemos confundir essa ‘modernidade política’ com o processo de modernização levado à cabo sob o domínio das relações de produção capitalistas. “É claro que alguns liberais argumentam que não pode existir liberalismo político sem liberalismo econômico e uma economia de livre mercado, mas isso é apenas a expressão de uma das tendências do liberalismo” (MOUFFE, 1996: 60).

Ela também faz alusão a uma série de discursos filosóficos que dizem respeito à ideia de homem, aos critérios de racionalidade, à natureza da moral, etc; que são, por vezes, designados como pertencentes à ‘filosofia do liberalismo’, mas que segundo Mouffe são extremamente heterogêneos e incluem posições tão diferentes como kantismo e o utilitarismo.

Assim, para ela é um erro entendê-los como constituindo uma única doutrina: “São possíveis muitas articulações diferentes entre essas diferentes formas de liberalismo e eu defendo que a aceitação do liberalismo político não exige que apoiemos igualmente nem o individualismo nem o liberalismo econômico, nem tampouco nos condena à defesa do universalismo e do racionalismo” (MOUFFE, 1996: 61). O liberalismo deontológico de Rawls constitui um exemplo dessas múltiplas articulações. (Mouffe usa-o como ponto de partida para discutir a natureza e o papel da filosofia política numa sociedade democrática).

Em Rawls estamos diante de uma defesa do liberalismo político que estabelece sua autonomia em relação ao liberalismo econômico. Para Brian Barry, a

importância de *Uma Teoria da Justiça* reside no fato de ser uma afirmação do liberalismo que isola as suas características fundamentais, “fazendo da propriedade privada dos meios de produção, de distribuição e de troca uma questão contingente, em vez de uma parte essencial da doutrina, e apresenta um princípio de distribuição que poderia, se adequadamente interpretado e com certas assunções factuais, ter implicações igualitárias” (BARRY, 1973: 166).

Mouffe acrescenta que a obra de Rawls consiste em uma tentativa de proporcionar uma alternativa ao pensamento utilitarista, cuja hegemonia na filosofia moral liberal estava solidamente estabelecida; e afirma que Rawls tem se desviado de um enquadramento universalista e procurando conferir um caráter ‘situado’ à sua teoria da justiça. Na realidade, segundo Mouffe, Rawls alega que foi mal compreendido e que, mesmo no seu livro, não tinha a intenção de colocar a questão da justiça de uma forma ahistórica.

Mas, ao afirmar, sem outras especificações históricas, que os princípios da justiça como equidade são ‘os’ princípios que pessoas livres e racionais preocupadas em realizar os próprios interesses aceitariam, numa posição original de igualdade, como definidores dos termos fundamentais de sua associação, ele deixou a porta aberta para interpretações de tipo universalista (MOUFFE, 1996: 62).

Só posteriormente Rawls tentou explicar que seu objetivo não era elaborar uma concepção de justiça adequada a todos os tipos de sociedade, independentemente de suas circunstâncias particulares, sociais ou históricas, mas apenas “resolver uma discordância fundamental sobre a forma justa das instituições sociais em uma sociedade democrática nas condições modernas” (RAWLS, 1980: 512). Portanto, Rawls procurava uma solução para a controversa questão de como as instituições sociais deveriam ser organizadas a fim de integrarem os princípios da igualdade e da liberdade, e da forma como esses dois ideais deveriam ser entendidos e equilibrados.

Nesse desenvolvimento posterior, ele enfatiza também que a tarefa de articular uma concepção pública de justiça é uma tarefa social e prática, e não epistemológica, e afirma que o que justifica uma concepção de justiça “não é o fato de ser verdadeira em relação a uma ordem anterior predeterminada, mas a sua congruência com uma compreensão mais profunda de nós próprios e das nossas

aspirações e a compreensão de que, dada a nossa história e as tradições integradas na vida pública, essa é para nós a doutrina mais razoável” (RAWLS, 1980: 519).

Nesse ponto em que Rawls parece incorporar as críticas que recebeu do contextualismo, quais os pontos de desacordo com o comunitarismo? Rawls declara que o objetivo da filosofia política numa democracia constitucional é propor uma concepção política de justiça que possa não apenas proporcionar uma base equitativa para a justificação das instituições políticas, sociais e econômicas, mas também ajudar a garantir a estabilidade de uma geração para a seguinte. O que está em jogo é a construção de uma unidade social. Numa sociedade democrática essa unidade não pode se assentar em uma concepção comum do significado, valor e objetivo da vida, nem pode se assentar exclusivamente em uma convergência dos interesses individuais ou de grupo, porque tal base de justificação não seria suficientemente estável.

Portanto, a unidade social deveriam ser garantida por um ‘consenso sobreposto’ em relação a uma política razoável de justiça. Essa ‘concepção política de justiça’ consiste em uma concepção moral concebida para instituições políticas, sociais e econômicas. Na leitura de Rawls feita por Mouffe, tal concepção não deve ser compreendida como uma aplicação à ordem política de uma concepção moral mais geral e mais abrangente, “para respeitar a existência de um pluralismo, que deverá permitir uma pluralidade de concepções de bem, conflitantes e sem medida comum” (MOUFFE, 1996: 63).

Portanto, a ‘concepção política de justiça’ deve ser independente de doutrinas filosóficas ou religiosas controversas e nenhuma concepção moral geral poderá fornecer uma base publicamente reconhecida para uma concepção de justiça numa sociedade democrática moderna. Uma tal concepção só pode ser formulada com base em certas ideias intuitivas fundamentais, latentes no seu senso comum e incorporadas nas suas instituições (RAWLS, 1985: 225).

Para Rawls, a ideia intuitiva fundamental implícita na cultura pública de uma democracia é uma visão da sociedade como um sistema justo de cooperação entre pessoas livres e iguais. É daí que ele deriva a noção de justiça como ‘equidade’. A questão fundamental da justiça política será então encontrar os princípios mais adequados para a realização da liberdade e a igualdade (idem, ibidem: 235). Rawls

entende esses princípios como o resultado de um acordo entre as pessoas em causa à luz das suas vantagens mútuas.

Partindo da ideia de uma opção racional e do interesse próprio, ele acredita ser possível chegar a uma ideia comum de bem dos cidadãos, adequada a objetivos políticos e independente de qualquer doutrina. No entanto, essa opção está sujeita a uma série de restrições e a posição original é apresentada com o objetivo de especificar as condições de liberdade e igualdade necessárias para que o acordo seja alcançado de modo equitativo.

Assim, o ‘véu da ignorância’, que serve para eliminar as vantagens negociais, que poderiam afetar o processo de decisão e distorcer o resultado. Para Rawls, logo que os cidadãos se vejam a si mesmos como livres e iguais, reconhecerão que para realizarem as suas diferentes concepções de bem necessitam dos mesmos bens primários: dos mesmo direitos, liberdades e oportunidades de base, bem como dos mesmos meios, como rendimento e riqueza, e das mesmas bases sociais de amor próprio.

Consequentemente, chegarão a um acordo sobre uma concepção política de justiça que afirme que todos os bens sociais primários devem ser distribuídos igualmente, *exceto* quando uma distribuição desigual de alguns ou de todos esses bens seja vantajosa para os menos favorecidos (RAWLS, 2000: 302-3). Essa é a concepção geral que subjaz aos dois princípios de justiça, especificados pela justiça como equidade.

Em formulações posteriores, Rawls tende a enfatizar o fato de as ideias básicas da justiça como equidade serem entendidas como implícitas ou latentes na cultura pública de uma sociedade democrática, e abandona a descrição da teoria da justiça como parte da teoria da escolha racional (MOUFFE, 1996: 64-5). Rawls admite esse equívoco e procura retificar sua posição anterior, afirmando que o que ele deveria ter dito é que a concepção da justiça como equidade utiliza “uma determinada escolha racional, sujeita às condições razoáveis, para caracterizar as deliberações dos partidos como representantes das pessoas livres e iguais (...) não há qualquer hipótese de tentar fazer derivar o conteúdo da justiça de um enquadramento que usa a ideia da racionalidade como a unida ideia normativa” (RAWLS, 1985: 237). Ele diz ainda que

a concepção de pessoa da posição original é uma concepção política, uma concepção de cidadãos preocupados com sua identidade pública e que não pressupõe qualquer concepção específica generalizada da natureza do ser.

Rawls acredita que a superioridade da abordagem deontológica sobre a teleológica, que afirma a prioridade do direito sobre o bem, e define o direito como aquilo que maximiza o bem) reside no fato da deontologia ser a única abordagem que permite uma representação adequada da diversidade dos indivíduos e uma defesa dos seus direitos inalienáveis, e por isso é a abordagem mais adequada às democracias liberais.

Mouffe concorda com seu argumento de que em uma democracia moderna os princípios de justiça tem de ser deduzidos independentemente de qualquer concepção moral, religiosa ou filosófica e que servem como enquadramento para determinar quais as concepções de bem concretamente aceitáveis. Porém, ela discorda da forma como ele defende essa tese, que o deixa vulnerável às críticas comunitaristas: “uma vez reconhecido que a existência de direitos e uma concepção de justiça não podem ser anteriores e independentes de formas específicas de associação política – que, por definição, implicam uma concepção de bem – torna-se óbvio que nunca poderá haver uma prioridade absoluta do direito sobre o bem” (MOUFFE, 1996: 66).

5.1.1 Filosofia política aplicada

A obra de Will Kymlicka se distingue por consistir em uma tentativa de aplicar a filosofia política no contexto empírico dos debates contemporâneos sobre imigração e minorias étnicas na sociedade ocidental. Adrian Favell (1998: 255-278) explora as dificuldades metodológicas e interpretativas de combinar metas normativas e empíricas, e analisa criticamente os exemplos oferecidos por Kymlicka sobre questões multiculturais na França, Inglaterra e Estados Unidos. Favell atribui as fraquezas dessa abordagem à influência rawlsiana presente na obra de Kymlicka,

A reflexão sobre os fundamentos do pensamento ético e político aplicado – “o apelo geral da abordagem ‘rawlsiana’ tem se enraizado na dimensão normativa

que ele deu ao estudo das familiares instituições políticas e sociais liberais contemporâneas”. Seu traço distintivo é a crença de que uma reflexão formal desengajada/descomprometida sobre esses arranjos sociais – uma teoria baseada na justiça – pode revelar as necessidades básicas dos indivíduos reunidos em uma sociedade liberal, e assim proclamar as bases da democracia liberal em termos de direitos, liberdades e garantias fundamentais.

A proliferação de estudos de ética aplicada e filosofia política orientada para formulação de políticas públicas fundamentadas em métodos rawlsianos se refletiu na trajetória do próprio John Rawls, “em derivações não ideais e na especificação da aplicação contextual e política presente em seu trabalho posterior, em *Liberalismo Político*. Entre os muitos autores dedicados à pesquisa aplicada, Will Kymlicka é certamente visto como um dos expoentes de um tipo de filosofia aplicada e questões públicas sobre multiculturalismo em sociedades liberais pluralistas.

Em *Multicultural Citizenship* ([1995]), Kymlicka oferece uma defesa e uma justificação da gama de permissões e proteções especiais a grupos sociais específicos – e suas limitações, que grupos minoritários nacionais ou étnicos só podem reivindicar no contexto de uma sociedade liberal. A confiança com que o aporte de filosofia da justiça é usado para derivar posições e recomendações muito concretas, e a insistência com que argumenta que filosofia política aplicada deve de fato ir tão longe para fazer sentido aplicar teoria ideal a questões políticas reais.

Para Favell, o trabalho de Kymlicka elevou a filosofia política aplicada à atenção de vários cientistas sociais, políticos e legais interessados nesse campo aplicado, e merece uma discussão à luz desses interesses interdisciplinares mais amplos (1998: 256). Seu trabalho pode contribuir para pensar o quão longe pode o pensamento normativo baseado na justiça pode ser generalizado em questões políticas referentes ao material de estudos de caso, e se essa é a melhor maneira de se combinar interesses filosóficos e empíricos. Em suma, Kymlicka procura responder a um leitor geral à questão: qual a utilidade da filosofia política?

Favell alerta que Kymlicka defende uma série de argumentos que levariam a sérias conseqüências se fossem tomados seriamente como base para elaboração de política públicas. dois são particularmente alarmantes. O primeiro é a

hierarquia de precedência das reivindicações de direitos de minorias que Kymlicka confere a minorias indígenas nacionais sobre grupos étnicos imigrantes.

Enquanto o primeiro pode exigir direitos de grupos minoritários no intuito de proteger suas raízes lingüísticas e territoriais e sua dependência de uma cultura nacional própria, as reivindicações coletivas do último são temperadas por seu status de imigrantes na sociedade ocidental: sua demanda por direitos de minorias é então enfraquecida “por não poder reclamar uma origem territorial enraizada como fonte de sua identidade, e deve justificar concessões em termos do que seria preciso para que eles pudessem ser plenamente integrados na cultura política nacional dominante”. (FAVELL, 1998: 256)

O segundo argumento consiste na defesa da ideia de que os direitos especiais de grupos minoritários são compatíveis ideias liberais de igualdade e autonomia. Para Kymlicka, isso poderia facilitar a tomada de decisões difíceis sobre quando externamente proteger práticas culturais minoritárias da pressão majoritária por mudança e modernização, e quando a intervenção deve ser feita internamente, para assegurar que os membros de culturas minoritárias usufruam de alguns direitos e liberdades fundamentais contra suas próprias culturas.

Em *Liberalism, Culture and Community* (1989), Kymlicka se apóia no “platô igualitário” de Dworkin como uma base melhor para fundamentar direitos grupais justificáveis do que o habitual recurso ao argumento comunitarista do reconhecimento cultural, identidade coletiva ou valores comunais antiindividualistas como o melhor meio de defender grupos e culturas minoritárias. Kymlicka faz uma exigência sem precedentes nesse tipo de trabalho filosófico: a de que uma teoria de direitos minoritários/especiais desse tipo é exatamente o que é necessário para sustentar a vacilante democracia em sociedades pluralistas, e reverter situações interétnicas degradantes no mundo todo (FAVELL, 1998: 257).

Favell questiona a metodologia e a aplicação da abordagem de Kymlicka, bem como o realismo dessas metas para a filosofia política. (Em que medida a moldura teórica adotada de fato ilumina os debates nacionais a que se refere, e que levantam o tipo de questões normativas que ele espera esclarecer). Para Favell, a adoção da moldura interpretativa de Kymlicka sobre os direitos das minorias pode,

em certas situações contextualizadas, obscurecer o problema, desviar do que realmente está em questão, ou arriscar agravar a situação, se essa moldura for posta em ação.

Favell mostra como isso se deve aos resíduos da influência rawlsiana, que impõe tais limitações ao realismo e efetividade de seus argumentos. A questão metodológica crucial enfrentada pelos pesquisadores que se encontram no campo da filosofia política aplicada – como Kymlicka e Taylor, é que seus horizontes e arcabouços normativos possam ser mais adequadamente associados com o tipo de material empírico de estudos de caso que pretendem comentar.

Para Kymlicka, os direitos especiais dos grupos minoritários são não apenas proposições ideais bem fundadas de que pessoas poderiam concordar na devida reflexão dentro de um tipo de experimento de pensamento rawlsiano. Eles também são apresentados como a base de uma moldura normativa prática, que pode interpretar e julgar situações reais trazidas por problemáticas minorias nacionais e étnicas nos Estados liberais democráticos.

A reflexão de Kymlicka se vale de ilustrações/exemplos retiradas de sociedades liberais em que ele identifica os problemas de cidadania multicultural. O aporte empírico de Kymlicka extrapola seu Canadá nativo para os Estados Unidos, para sociedades imigrantes do ‘novo mundo’, como a Austrália, para problemas do ‘velho mundo’ enfrentados pela França, Inglaterra, Bélgica ou Alemanha, e até para situações envolvendo culturas minoritárias nacionais como os Bascos ou partes do leste europeu.

Uma ambição tão ampla, para Favell, levanta uma série de dúvidas uma vez que olhemos mais de perto as fontes nacionais as quais ele se refere: “quando Kymlicka fala de diferentes instrumentos e mecanismos de diferentes origens políticas nacionais – tais como direitos constitucionais específicos, formas especiais de representação política, concessões culturais, políticas sociais ou financiamentos artísticos suplementares – todos como exemplos de direitos minoritários garantidos ou reivindicados”, existe um perigo que ao identificar esses exemplos nesses termos descreve mal o que eles de fato significam em seu contexto nacional original (FAVELL, 1998: 258).

É como se ele sugerisse que existe algo de essencial além dos fatos descritivos sobre os exemplos, em virtude dos quais eles são todos “direitos de minorias”. Favell então pergunta por que deveria existir algo mais do que uma ‘semelhança familiar’ ao longo desses diferentes exemplos e casos, sejam eles indetificados como direitos minoritários ou por outro rótulo? Ele acredita que muito se perde pela imposição dessa moldura particular em todos esses exemplos de instituições liberais com seus dilemas étnicos. Favell alerta para a necessidade prioritária de se discutir três tipos de contextos: o lingüístico, o institucional e o político.

Favell cita o exemplo do contexto lingüístico, em que os termos ‘minorias’(seja étnica ou nacional) e ‘direitos minoritários’, enquanto provisões políticas para uma para uma distinta, grupos minoritários identificados dentro da população majoritária, foram aceitos como termos admissíveis para identificar os problemas envolvendo imigração, cidadania e integração. Ele cita a situação corrente na França, onde desde meados da década de 1980 um idioma e modelo Republicano fortemente individualista para lidar com os dilemas étnicos do país tem sido reafirmado ao longo do espectro político. “Oficialmente, pelo menos, a França não tem minorias e não garante direitos políticos a grupos, mas a indivíduos: whatever instituições existam para proteger ou estimular o pluralismo cultural (que é reconhecido e valorizado) são justificáveis em termos que não são inteiramente redutíveis aos de Kymlicka” (FAVELL, 1998: 259)

Para Favell, o progresso do pluralismo cultural na França, e a interessante abordagem alternativa à democracia liberal pluralista anglo-americana feita pela filosofia neorepublicana de integração (*intégration*) e cidadania (*citoyenneté*). As instituições políticas francesas devem ao menos no pior dos casos ser esclarecidas o bastante para ser poder ocupar um lugar entre democracias liberais nas quais as virtudes ideais do liberalismo político são aplicáveis: “De fato, a geração corrente de intelectuais republicanos nunca se cansa de dizer como a França contemporânea é de fato a mais alta corporificação de valores e ideais da filosofia política do esclarecimento” (FAVELL, 1998: 259). O autor cita os exemplos de Ferry e Renault (1985) e Schnapper (1994) e ressalta a importância do modo pelo qual o consenso dominante dentro de uma comunidade política liberal nomeia e identifica os objetos e

problemas da ação política pró-ativa.

“O fato de os franceses tenham escolhido conceitualizar os problemas do pluralismo cultural sem fazer referência a ‘direitos de minorias’ apenas significaria que o pesquisador comparativista deve olhar primeiro para a lógica normativa dessas intuições em termos mais próximos aos que são usados. A final de contas tem se chegado a uma conceitualização pública nacional dos problemas enfrentados a por meio de processos muito mais democráticos e públicos do que a formulação amplamente apriorística do filósofo” (FAVELL, 1998: 259).

Assim, ele mostra como uma moldura generalista de ‘direitos de minorias’ é, não obstante, uma possível formulação sistemática dos problemas do ‘pluralismo cultural’, que já impõe uma perspectiva enviesada. Favell considera mais proveitoso descrever os sentidos da linguagem ordinária de termos e conceitos políticos atuais dentro do contexto institucional e político mais amplo, no qual eles são utilizados, antes de generalizá-los comparativamente.

Em *Multicultural Citizenship*, Kymlicka parte de uma extensiva contextualização interpretativa do sujeito, apresentando aos leitores os termos essenciais do debate, “antes de cavar suas raízes fundacionais”. Para Favell essa estratégia é metodologicamente problemática, considerando que as conceitualizações iniciais – a distinção entre Estados multinacionais e poliétnicos, e entre minorias nacionais e imigrantes – ocupam um lugar central nos argumentos de Kymlicka. Sua derivação permanece enraizada no método de ‘equilíbrio reflexivo intuitivo’ característico da filosofia rawlsiana.

É o chamado rawlsianismo metodológico, que consiste em propor uma conceitualização, seguida de exemplos ilustrativos e argumentos filosóficos substantivos, que esclarecem e confirmam a compreensão intuitiva da questão pelo leitor, enquanto o argumento vai e volta de maneira circular. A autoridade do argumento, então, reside em articular aquilo que o leitor já sabe, levado pela razoabilidade de suas proposições. É uma abordagem muito diferente de uma abordagem sociológica redescritiva, que iria primeiramente rejeitar percepções do problema oriundas do senso comum – o corte epistemológico – e procurar fazer uma descrição contra-intuitiva do fenômeno em causa.

O método do ‘equilíbrio reflexivo’ “coloca toda a ênfase nos resultados, ou seja, na utilidade da resposta e do esclarecimento que ele promove, do que no modo pelo qual as assunções epistemológicas são feitas sobre o estímulo do material que ele busca formatar” (FAVELL, 1998: 260). Favell atribui os problemas encontrados na obra de Kymlicka a fraquezas genéricas da abordagem rawlsiana à filosofia e às questões públicas. Ele ressalva que o autor canadense tem se afastado abertamente do tipo de experimentos artificiais de pensamento que sustentam a abordagem de Rawls, considerando a urgência de sua agenda política.

Entretanto, existem outras duas maneiras em que seu trabalho retoma a estrutura rawlsiana de argumentação, e ainda compartilha as limitações gerais à filosofia política aplicada desse tipo (NORMAN, 1998). A primeira diz respeito à maneira como a teoria faz suposições acerca da natureza dos indivíduos que não podem ser estabelecidas como fatos empíricos. Em Rawls, a necessidade de formular um ‘consenso sobreposto’ razoável, ao qual todas as pessoas poderiam aderir com a devida reflexão, demanda uma préconcepção de quem são essas pessoas.

Daí a ‘pessoa moral’ – com necessidades básicas e capacidades morais – capaz tanto de reter o tipo de crenças informadas necessárias ao consenso, quanto de conferir o tipo de consentimento autônomo requerido para legitimamente fundar arranjos sociais justos. Trabalhando em um nível menos abstrato, a concepção de ‘pessoa moral’ em Kymlicka diz respeito a um indivíduo de quem a autonomia (e as capacidades liberais associadas) são tornadas possíveis por um rico florescimento nacional-cultural. Essa é a única coisa que todas as pessoas, seja qual for a origem étnica, cultural ou racial deve requerer igualdade: uma exigência de fundo para todos: o ‘platô igualitário’. Com essa concepção de pessoa, Kymlicka encontra uma fonte de justificação de posições multiculturais substantivas, e funcionamento do tipo de limitações que devem ser estabelecidas entre a proteção externa de culturas nacionais e a liberdade dos indivíduos dentro dessas culturas. Também encontra uma fonte para a controversa hierarquização das demandas por direitos especiais, que confere prioridade às demandas de minorias nacionais a de minorias étnicas imigrantes.

Pensadores tem ocasionalmente tentado ir além e oferecer um teoria com bases históricas ou sociopsicológicas de como os indivíduos são moralmente socializados e atingem a autonomia, como Charles Taylor em *As fontes do self* e John

Rawls na terceira parte de *Uma teoria da Justiça*. Mas a estratégia mais comum é buscar alguma autoridade externa à filosofia para estabelecer o centro da concepção de pessoa. Kymlicka recorre a autoridades no estudo do nacionalismo para justificar a ligação entre modernidade, comunidade, autoconsciência e liberdade, tal como são concebidas por autores liberais.

Em Rawls, o ‘consenso sobreposto’ é uma resposta à questão teórica social fundamental feita por Hobbes: “como é possível uma ordem social moral?”. A teoria de Rawls tenta direcionar essa questão dentro dos termos da filosofia política, enquadrando-a inteiramente em termos do consentimento explícito que suas pessoas morais seriam capazes de dar em um arranjo institucional justo. Quer dizer, um acordo consciente, imparcial e razoável entre todos os envolvidos. Assim, instituições que falharem nesse teste não podem ser consideradas justas. Rawls adere a esse teste por acreditar que a estabilidade de uma ‘boa sociedade’ – novamente a questão hobbesiana – depende da existência de tais princípios consensualmente aceitos, que fornecem o cimento social em torno de diferenças morais e culturais. É isso que faz o alcance de uma ordem social moral possível: o consenso moral sobreposto, para além de um *modus vivendi* meramente instrumental. Em termos de teoria social, há um tipo de exigência funcionalista sobre os princípios que devem ser acordados no ideal da ordem liberal: são os próprios ideais que promovem o funcionamento das instituições em uma sociedade genuinamente liberal (FAVELL, 1998: 273).

Apesar do cuidado ao lidar com os experimentos de pensamento que sustentam o modelo rawlsiano, Kymlicka é levado, no capítulo “Justice and minority rights”, a argumentar que é a justiça e os princípios das instituições de direitos de minorias e não sua dimensão política ou tradição histórica que asseguram e sustentam sua efetividade prática. Kymlicka também está em busca de uma resposta normativa abstrata para a questão dos laços sociais, da unidade na diversidade da cidadania multicultural.

Favell ressalta que essa não é uma reivindicação normativa: é antes uma “implausível reivindicação explanatória sobre como instituições justas de fato operam no mundo real” (1998: 273). Independente de sua lógica interna e credenciais aplicadas como teorias da integração social moral, é certo que tanto a filosofia republicana da *intégration* na França, quanto aquela das relações raciais multiculturais

na Inglaterra iriam falhar em qualquer teste de justiça formulado em linhas rawlsianas. Constitucionalmente e em termos políticos substantivos, nenhum dos dois países, como argumenta Favell, reconhece concessões ou assistência oferecida a grupos imigrantes como direitos fundamentais ou de minorias.

Além do mais, o autor salienta que as provisões disponíveis foram elaboradas especificamente nos termos das obrigações pós-coloniais dos dois países, e são limitadas a certos grupos alvo bem-definidos: “são assim parciais e não generalizáveis em sua justificação”. Tais instituições podem estar fundadas predominantemente nas contingências históricas e na preocupação com a manutenção da ordem social, em vez de em critérios de justiça. Em outras palavras, a abordagem da teoria da justiça impõe uma lente que torna impossível a compreensão de como e por que essas duas democracias liberais existentes operam em seus próprios termos (FAVELL 1998: 274).

Assim, para Favell, o enigma enunciado no final de *Multicultural Citizenship*, a respeito dos laços que produzem a unidade na diferença, só constitui um enigma por que os ideias normativos são expressos na justificação filosófica – e não na contingência histórica ou na tradição – que criam as normas de adesão ao bom comportamento cidadão nas atuais sociedades liberais democráticas. Tais princípios, segundo Favell, estão ausentes na França, Inglaterra e estados Unidos, ao menos sobre a questão de minorias étnicas e nacionais. O autor sugere então que o enigma nada mais é do que a admissão de que no coração da reflexão filosófica que tenta equacionar princípios liberais com o valor da cultura e da comunidade, há um problema mais básico de teoria social explanatória, que é segundo ele mais fundamental. É aqui que a investigação normativa precisa de um tipo diferente de abordagem, uma que tente empiricamente investigar a lógica normativa incorporada em diferentes soluções institucionais em diferentes contextos nacionais, bem como de que maneira esses países chegaram a resolver esses problemas colocados pela imigração e pelas minorias étnicas, de maneiras consistentes com a tradição democrática liberal. O que é necessário considerar, nessa perspectiva, são as aquisições normativas de instituições liberais, mesmo que elas não sejam compatíveis com as condições ideais definidas por teorias da justiça.

Duas questões emergem dessa abordagem: Como e por que razão

fundamental essas instituições funcionam – que tipo de evidências produzem sobre as condições e formas institucionais de sociedade e associação política essenciais para fundamentação e sustentação de práticas liberais democráticas? E, em uma concepção muito menos idealista a respeito de como são de fato os cidadãos e atores políticos, que tipo de artifícios institucionais têm sido implementados nesses casos, para assegurar resultados progressistas e evitar o colapso do sistema político e da sociedade?

Multicultural Citizenship estabelece um aporte conceitual para discussão dos problemas de direitos de minorias, e da integração de minorias nacionais e étnicas na sociedade liberal. Além de contribuir para o desenvolvimento de pesquisas aplicadas no campo da filosofia política, Kymlicka combina a ambição filosófica de construir uma teoria fundacional geral com a tentativa interpretativa informada de ficar perto de casos contemporâneos e dilemas a respeito de políticas públicas.

Favell (1998: 276) alerta, porém, que não é mais possível simplesmente ler em ilustrativos exemplos *ad hoc* e casos estilizados, pela moldura geral do argumento filosófico, de uma maneira que dê pouca atenção aos contextos lingüísticos, institucionais e políticos dos quais os exemplos são extraídos. A leitura dos casos empíricos deverá ser substanciada por algo mais do que descrições de senso comum e argumentos razoáveis.

Nesse ponto não é mais possível o retorno ao idealismo teórico e o “charme cristalino de teorias da justiça”, para Favell (1998: 276) essa situação de impasse requer dos pesquisadores que voltem a ser cientistas sociais e políticos de fato. O tipo de paradigma para a reflexão filosófica aplicada que o modelo de Rawls tem promovido não é mais adequado. É preciso repensar como conectar a reflexão filosófica normativa com estudos de casos empíricos.

Trata-se de diferentes versões do liberalismo filosófico posto em prática. Teorias que pretendem explicar os fundamentos da integração social moral, formada sob os constrangimentos e condições da política liberal democrática, das formas institucionais existentes e das especificidades dos problemas que enfrentam.

5.2 Multiculturalismo e reconhecimento igualitário

É na reconstrução pessoal ou resgate identitário que se concentra a obra de Charles Taylor sobre o multiculturalismo. Fundamentado em uma base edificada sobre os seus estudos acerca de uma (nova) antropologia filosófica, Taylor (1997) aborda o multiculturalismo por meio da lente do *reconhecimento*, resgatando essa categoria teórica do legado de Hegel. Assim, segundo o próprio autor, a tese defendida, em sua *Política do Reconhecimento*, é de que “nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento *errôneo* por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, ou uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes desenvolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível” (TAYLOR, 2000:241).

O não-reconhecimento ou o reconhecimento *errôneo* podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, podem aprisionar alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora. Na visão de Taylor, a identidade e o reconhecimento ainda não foram devidamente problematizados na Modernidade. Para ele, o fim das hierarquias sociais pré-modernas trouxe consigo o problema de se definir em que medida e de que modo o reconhecimento faz parte da construção de identidades individuais e coletivas.

Taylor (2000: 248) chama a atenção para a ideia de que o reconhecimento se dá em duas esferas: na intimidade, em que se constrói a identidade individual pela apreensão e por meio do desprezo de *outros significativos*; e no âmbito social, no qual pode ocorrer a política de reconhecimento. É importante destacar a forte influência de Hegel na teoria tayloriana do reconhecimento. A *Anerkennung* hegeliana envolve não simplesmente a identificação intelectual de uma coisa ou pessoa – embora a pressuponha, mas a atribuição de um valor positivo a essa coisa ou pessoa, e a expressão explícita dessa atribuição.

A proposta de Taylor preserva, do pensamento hegeliano, a certeza no papel essencial da noção de reconhecimento como fundamento da vida humana em sociedade, mas, ao mesmo tempo, reconstrói essa categoria de forma “pessoal e original também na dimensão filosófica dos seus pressupostos de validade ao se

propor: a) a construção de, por um lado, uma *nova antropologia filosófica* e, por outro lado, intimamente ligada ao empreendimento anterior; b) a fundação das ciências humanas numa ontologia hermenêutica” (MATTOS, 2006: 29).

Mattos ressalta que Hegel, em contraposição à concepção política do contrato social de Maquiavel e Hobbes, “defende que o contrato não encerra a luta de todos contra todos, ao contrário, o contrato, ao normatizar as práticas sociais, dá início a um processo incessante de luta por reconhecimento responsável, tanto pela individuação e autonomia dos indivíduos, quanto pela evolução da sociedade” (MATTOS, 2006: 20).

Na elaboração de sua antropologia filosófica, Taylor procura apresentar características que são comuns aos seres humanos em qualquer tipo de ambiente. Para tanto, o autor se vale da concepção da linguagem de Herder, cuja principal contribuição se relaciona com sua concepção “holística” da linguagem, incorporada, inclusive, por Humboldt em sua compreensão da *linguagem como rede*. (TAYLOR, 2000: cap.5)

Assim: A linguagem se constrói dentro de um pano de fundo, na perspectiva de uma determinada forma de vida. Esse pano de fundo nunca é totalmente articulado pelos agentes, ao mesmo que os agentes não são completamente dominados por ele, já que ele também é remodelado pela linguagem. (MATTOS, 2006:33)

Em *As fontes do self*, Dussel afirma que a nova antropologia filosófica desenvolvida por Taylor consiste somente em uma “exploração ‘intrafilosófica’, a qual falta uma história, uma economia e uma política”. Esta limitação metodológica evita que Taylor chegue a resultados mais críticos: “parece que o capitalismo, o colonialismo, a contínua utilização da violência ou agressão militar não têm nenhuma importância.” (DUSSEL, 2000: 69) Moreira considera a crítica de Dussel relevante, mas pondera que “se contextualizada, entende-se que a construção teórica de Taylor está sedimentada a partir de uma condição de ser-no-mundo de um filósofo (político) canadense, preocupado com questões que afligem a sua sociedade e o seu Estado como os problemas relacionados com o choque cultural entre anglófonos e francófonos” (MOREIRA, 2010).

De qualquer modo, vale a advertência de Moreira, baseada na crítica de Dussel, de que “uma história do sujeito moderno que não leve em conta o contexto periférico no qual surgiu é, no mínimo, incompleta e parcial” (SILVA FILHO, 2008: 254).

Muito além da transformação do entendimento dos pressupostos da linguagem, essa concepção permitiu uma nova percepção do sujeito, na medida em que se pôde estabelecer uma ligação entre a linguagem e um pano de fundo que é a comunidade.

Ao retornar a Hegel, Taylor pretende construir uma compreensão sobre a natureza da ação ou, mais precisamente, a natureza da ação humana no espaço de convívio entre os grupos culturais. Assim, o empreendimento de Taylor é analisar hermeneuticamente as teorias e manifestações culturais que auxiliaram na construção da identidade moderna, para diagnosticar as suas influências na estrutura das ações humanas, como configurações morais que ocupam (e atuam no) espaço político. A ação consiste, então, no “movimento que expressa o que o agente procura em um quadro de distinções significativas”.(ARAÚJO, 2004: 47-49)

Dessa forma, o agir está sempre imbuído “de uma forma de conhecimento que serve de orientação para a articulação das expressões que o agente deseja manifestar para terceiros. O que está em jogo, porém, nas expressões manifestadas pelo agente é a sua própria identidade”. (idem: 49) O agir, segundo Taylor, passa necessariamente por duas formas de avaliação inerentes ao sujeito, cujos conceitos se referem à *avaliação fraca* e à *avaliação forte*. A primeira está diretamente relacionada com a “tendência do utilitarismo que se preocupa em calcular quantitativamente as preferências sentimentais dos indivíduos, sem considerar o valor que há em tais sentimentos”. Já a segunda é caracterizada como um “modo reflexivo dos desejos, no sentido de verificar a relação destes com o valor, procura esclarecer qualitativamente o que vem a ser os próprios desejos como expressões valorativas da identidade do sujeito humano” (ARAÚJO, 2004: 86-8).

Ao desenvolver essa teoria, o autor destaca que, em sua ação, o indivíduo não se motiva por meras opções quantitativas, mas pela “avaliação do desejo que permite ao agente decidir qual a direção tomar no ato de agir. A avaliação dos desejos

significa a possibilidade de o agente perceber que o que está em jogo é a construção e a manutenção da sua própria identidade humana no ato de agir” (ARAÚJO, 2000:84). Daí a importância de um *vocabulário de valor*. Por isso, para Taylor, todo o modo pelo qual pensamos, refletimos, argumentamos e nos questionamos sobre a moralidade supõe que nossas reações morais têm esses dois lados: não são apenas sentimentos ‘viscerais’, mas também reconhecimentos implícitos de enunciados concernentes a seus objetos.

As várias explicações ontológicas tentam articular esses enunciados. As tentações de negar isto, que advêm da epistemologia moderna, são fortalecidas pela ampla aceitação de um modelo profundamente errôneo de raciocínio prático, baseado em uma extrapolação ilegítima a partir do raciocínio das ciências naturais (TAYLOR, 1997: 20) Dessa maneira, “por meio da distinção das qualidades dos valores, a avaliação forte pode ser vista não como simples condição de articulação das preferências dos agentes, mas como articuladora da vida destes, conforme uma determinada concepção ontológica que venha a definir um tipo de identidade humana” (TAYLOR, 1997: 93).

Em decorrência disso, Taylor defende a impossibilidade de qualquer escolha, por parte do homem, sem que esta esteja de certa forma vinculada a uma determinada explicação ontológico-identitária. Ao negar qualquer possibilidade de neutralidade na ação, Taylor se apóia em Heidegger, ao adotar o ponto de partida de que a ação humana já possui uma certa configuração de sentido sobre o *Ser*. Se o homem é um *ente* que se caracteriza pela compreensão do seu próprio *ser*, a busca pelo *ser* deve partir dessa compreensão, que ocorre no *mundo* (MOREIRA, 2010).

Ela antecipa a consciência humana e a sustenta. Assim, ir às coisas em si mesmas significa considerar como ponto de partida o homem em sua faticidade. Eis os motivos, então, pelos quais os desejos – aproximando-se da doutrina de Honneth – não refletem apenas uma instância unicamente subjetiva mas, pressupostamente, estão vinculados à determinada historicidade e tradição que consubstanciam um pano de fundo moral.

O fato de pertencer a uma nação, uma família, um partido, uma etnia, contribui, em certa medida, para a definição dos bens que devem ser buscados. “A

identidade é definida a partir do horizonte em cujo âmbito posso determinar caso a caso o que é bom ou valioso” (TAYLOR, 1997: 44) Assim, de acordo com Mattos, “a capacidade de se avaliar fortemente é essencial para a noção de sujeito humano, sem a qual nenhuma comunicação seria possível (outra qualidade universal). Parece residir nesta ideia o núcleo mesmo da concepção de antropologia filosófica tayloriana” (MATTOS, 2006: 45).

Ao projetar a hipótese acerca da identidade individual, em *As fontes do self*, Taylor elabora a seguinte questão: “Quem sou eu?” E, na sequência: Minha identidade é definida pelos compromissos e identificação que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição. (MATTOS, 2006: 43-4)

A identidade do ser humano depende, portanto, da sua adesão a um determinado complexo de bens, que não estão dados, mas são hermeneuticamente construídos (desvelados) a partir de uma determinada facticidade e historicidade. “Só somos um *self* na medida em que nos movemos num certo espaço de indagações, em que buscamos e encontramos uma orientação para o bem”. (MATTOS, 2006:52)

Nessa perspectiva, as ações políticas e morais não podem ser vistas meramente por meio de uma racionalidade objetivada. Na obra de Charles Taylor, a reconstrução desse pano de fundo ético que serve de guia para as nossas ações cotidianas se torna o centro mesmo de seu esforço teórico. A necessidade de reconstrução valorativa associada a essa empresa o leva a defender uma *concepção hermenêutica* de ciência.

A importância da perspectiva hermenêutica para Charles Taylor é fruto de décadas de estudos metodológicos realizados especialmente na primeira fase de sua carreira, quando ele se interrogava sobre a surpreendente eficácia dos discursos das ciências sociais em geral e da ciência política em particular (especialmente o ‘behaviorismo’ e as teorias da ‘escolha racional’) que seguiam modelos explicativos das ciências naturais, reduzindo a percepção humana à equação estímulo/resposta. Este é o ponto de partida de sua posterior preocupação com a questão da relação entre

as identidades individual e coletiva e, portanto, com a questão do ‘self’ e da concepção de mundo moderna, possibilitando-o descobrir, nesse processo, o paradigma dominante, tanto na prática científica como na prática social, o qual ele denomina por ‘naturalismo’⁹⁰.

O naturalismo faz, na esfera do pensamento, o que o utilitarismo faz no cotidiano dos sujeitos: tornar invisível a configuração moral que os guia. Dessa forma, levando em conta que a identidade humana se compõe a partir de uma hierarquia valorativa, que possibilita uma definição sobre o que é relevante ou não para o indivíduo, o naturalismo seria justamente a negação, ou o *velamento*, dessa hierarquia.

Taylor considera que o melhor sistema em uma comunidade política é sempre aquele que leva em consideração as circunstâncias particulares nas quais os cidadãos de um país vivem. Sua teoria estabelece uma íntima relação entre identidade e reconhecimento, levando-se em conta um aspecto crucial da condição humana que, segundo ele, a filosofia moderna tem suprimido: o caráter fundamentalmente dialógico da vida humana. “Tornamo-nos agentes humanos plenos, capazes de nos compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir nossa identidade, mediante a aquisição de ricas linguagens humanas de expressão”(TAYLOR, 2000: 246)

Por consequência, a importância da ação dialógica na vida humana mostra a profunda impropriedade do sujeito monológico das representações que emerge da tradição epistemológica. Não podemos compreender a vida humana simplesmente em termos de sujeitos individuais que criam representações por aí e respondem aos outros; e não podemos porque grande parte da ação humana só ocorre na medida em que o agente se compreende como parte integrante de um ‘nós’ e como tal se constitui a si mesmo (TAYLOR, 2000: 188).

A linguagem, na proposta de Taylor, deve ser entendida em seu sentido lato, “abarcando não só as palavras que proferimos, mas também outros modos de

⁹⁰ O termo naturalismo, tal como referido por Taylor, consiste na tendência moderna, operante tanto no senso comum da vida cotidiana quanto na forma de praticar filosofia ou ciência dominantes, de desvincular a ação e a experiência humana da moldura contextual que lhe confere realidade e compreensibilidade.

expressão, através dos quais nos definimos, incluindo as ‘linguagens’ da arte, do gesto, do amor, e de outras do gênero”. A linguagem só pode ser compreendida numa concepção não instrumental. A linguagem então deve ser compreendida como condição de possibilidade para o reconhecimento dialógico da identidade humana.

A teoria política de Charles Taylor, junto à teoria do reconhecimento de Axel Honneth, é paradigmática na análise e reconstrução “neo-hegeliana” contemporânea da categoria do reconhecimento social do indivíduo. Segundo Honneth (2003:115:211), o direito permite a configuração do autorrespeito que introduz a dimensão da alteridade no âmbito das interações sociais, e constitui uma etapa fundamental do reconhecimento intersubjetivo, consubstanciando instância normativa de afirmação da visibilidade, na medida em que a adjudicação de direitos representa uma dimensão indispensável da cidadania.

Charles Taylor explica que toda cultura política moderna se vira em torno de uma exigência de reconhecimento igualitário. Os princípios políticos que emergiram das revoluções francesa e estadunidense afirmam a igual dignidade dos homens. “toda questão é saber onde situar essa igual dignidade. No conjunto de direitos universais ligados ao exercício da liberdade individual, como parecem sugerir os textos constitucionais das duas revoluções francesa e inglesa, e como sustentam ainda hoje todos aqueles que se inscrevem na tradição do liberalismo político? Ou seria igualmente necessário admitir que os indivíduos tem o direito de fazer reconhecer a dignidade daquilo que torna diferentes uns dos outros, visto que a garantia jurídica das liberdades perde todo o sentido se valores fundamentais inscritos nas culturas, línguas e moeurs não forem reconhecidos?

Segundo Taylor, é porque o desprezo da diferença cultural produz formas de opressão tão graves quanto a violação de direitos universais. Então é preciso admitir a legitimidade de princípio das reivindicações de reconhecimento da diferença. Mas isso não implica que, na realidade, todo reconhecimento da diferença seja legítimo. Para Renault, (2013: 33) a questão decisiva é ser compatível as exigências de reconhecimento universal da dignidade humana. Tal critério o absolve das acusações de negar reconhecimento a grupos xenófobos, bem como das restrições à liberdade individual impostas por normas grupais. É nesse sentido que Taylor afirma que a política da diferença cresce organicamente à partir da política da

dignidade universal.

Capítulo 6.

O universalismo particularista e a cidadania diferenciada

Releituras feministas da cidadania

6.1 Tensões constitutivas da cidadania: a dicotomia público-privado

Teóricas da cidadania feminista encaram uma dupla questão: em que medida o conceito de cidadania, originalmente erigido sobre a exclusão das mulheres, pode ser reformulado de modo que possa promover uma verdadeira inclusão, e não apenas anexação das mulheres? De que maneira pode esse conceito dar pleno reconhecimento às diferentes e mutáveis identidades assumidas simultaneamente pelas mulheres?

Ruth Lister (1997) indaga se própria ideia de uma cidadania simpática às mulheres não seria contraditória: ou porque a cidadania é inerentemente excludente, ou porque a própria categoria de ‘mulher’ representaria um falso universalismo que replica aquele das construções tradicionais de cidadania? Uma reconstrução feminista da cidadania deve, segundo Lister, incluir uma síntese crítica da cidadania como *status* e como *prática*; o fortalecimento do caráter inclusivo da cidadania (dentro e ao redor de estados nacionais); o princípio do ‘universalismo diferenciado’, em que as tensões entre uma análise fundada na diferença e o universalismo permanecem no centro da ideia de cidadania; e um desafio ao pensamento binário que constringe a articulação das reivindicações das mulheres à cidadania.

Remodelado com uma moldura feminista, o conceito de cidadania promove um conceito teórico estratégico para a análise da subordinação das mulheres e uma arma política potencialmente poderosa na luta contra tal subordinação, além de lançar uma luz sobre a questão da diferença, a despeito de suas raízes universalistas. Uma abordagem dialética é a única capaz de lidar com as tensões inerentes a uma tal reconstrução, de maneira a abrir nossas escolhas teóricas e políticas.

Mouffe, por sua vez, defende que as limitações da concepção moderna de

cidadania devem ser solucionadas, “não tornando a diferença sexual politicamente relevante para sua definição, mas construindo um novo conceito de cidadania, em que a diferença sexual se torne efetivamente irrelevante.” (MOUFFE, 1996:111) uma tal reconstrução exige uma concepção de agente social enquanto a articulação de um conjunto de posições de sujeito, correspondendo à multiplicidade de relações sociais em que se inscreve. Conforme a autora belga, “O reino público da cidadania moderna foi construído de forma universalista e racionalista, que excluiu o reconhecimento da divisão e do antagonismo e relegou para o privado todas as particularidades e diferenças.”(MOUFFE, 1996:113).

Assim, a distinção entre público e privado, embora inicialmente fundamental para a afirmação da liberdade individual, atuou como um poderoso princípio de exclusão, ao identificar o privado com o doméstico, desempenhou um papel importante na subordinação das mulheres.

A abordagem feminista dos direitos se estende desde sua adoção por parte das feministas liberais como centrais para qualquer programa de reforma até sua rejeição por feministas radicais como a mera expressão de poder e valores masculinos (BRYSON, 1992 *in* LISTER, 1997). As perspectivas que derivam de uma tradição socialista são cientes da natureza individualista dos direitos, como as teóricas feministas que contrapõem uma ‘ética de cuidado’ contra uma ‘ética de justiça ou direitos’, enquanto as que partem de uma perspectiva legal/jurídica tendem a ter precaução em acreditar muito nos direitos embora cientes dos perigos envolvidos em sua rejeição total.

O ceticismo feminista em relação à cidadania se sobrepõe àquele da esquerda radical que iluminou o fracasso dos direitos de cidadania investidos nas instituições da democracia liberal em encontrar as necessidades das mulheres e grupos raciais e dos social e economicamente marginalizados. (TAYLOR, 1989:29 *in* LISTER, 1997:30) Para Lister isso reflete em parte as tensões excludentes da cidadania, ao mesmo tempo em que aponta para o caminho da extensão radical dos direitos sociais da tipologia de Marshall, incorporando outras categorias de direitos que têm sido reclamados pelos movimentos sociais, particularmente os direitos reprodutivos.

David Held (1996) também propõe uma extensão radical desses direitos, identificando sete grupos de direitos correspondentes a lugares-chave do poder: saúde, social, cultural, civil, econômico, pacífico, e político – que segundo ele, são cruciais para o fortalecimento do princípio de autonomia e para a facilitação da participação política livre e igual. Gould (1988:212) argumenta que o direito de participação na tomada de decisão na vida social, econômica, política e cultural deveria ser incluído nos direitos básicos.

A abordagem de Gould ecoa nas tentativas da esquerda de desenvolver uma forma mais dinâmica e ativa de direitos sociais de cidadania do que aqueles tradicionalmente associados ao estado de bem-estar social do pós-guerra (LISTER,1997:30).Tais tentativas são motivadas pela insatisfação com a natureza passiva dessa tradição, que estimulou explorações do potencial de envolvimento do usuário e maior *accountability* democrática das instituições de bem-estar social. A conceituação dos direitos sociais da cidadania orientada por parâmetros mercadológicos presentes na visão do cidadão como consumidor dos serviços de bem-estar social é complementada pela crescente ênfase dos direitos políticos na obrigação de exercer uma atividade remunerada (LISTER, 1997:31).

Roche (1992) aponta a influência dos novos movimentos sociais, particularmente feministas e ecológicos, no desenvolvimento de um ‘discurso de obrigações’, e ressalva que é a direita, ou os neo-conservadores que têm deliberadamente desafiado os ‘discursos de direito’ existentes e que têm feito o máximo para mudar o fulcro do paradigma da cidadania que domina a política contemporânea no mundo ocidental. Lister cita alguns autores que têm contribuído para essa mudança (NOVAK, 1987; MEAD, 1986), ao identificar o trabalho assalariado por parte dos beneficiários do estado de bem-estar para sustentar suas famílias como a principal obrigação de cidadania.

Uma questão chave para uma corrente de autoras feministas é como o cuidado (as atividades de manutenção da vida, o labor doméstico) se encaixa em qualquer configuração de deveres de cidadania. E a questão política de em que medida essa obrigação deveria se aplicar àqueles que cuidam de crianças, em particular pais solteiros, evidencia seu viés de gênero (LISTER, 1997:31)

A equivalência entre os trabalhos assalariado e doméstico não remunerado, como formas de cumprir a obrigação geral de cidadania, representa, segundo Lister, uma concepção mais radical de cidadania ativa*, refletida na definição alternativa de Ray Pahl (1990) como “pessoas locais trabalhando juntas para aprimorar sua qualidade de vida e promover condições para que outros usufruam dos frutos de uma sociedade mais afluyente” (*in* LISTER, 1997:32)

A autora concebe essas formas de envolvimento comunitário – que pessoas em desvantagem, frequentemente mulheres, fazem por e para si mesmas – como formas de cidadania ativa. Lister ressalta que o termo cidadania ativa foi primeiramente utilizado por ministros do governo britânico para exortar a população ao envolvimento comunitário com o intuito de compensar os efeitos do declínio e privatização dos serviços de bem-estar social.

Essa noção de deveres de cidadania ativa tem sido alargada também para incluir ideias como obrigações ecológicas, que se estendem além de fronteiras geográficas e temporais da comunidade de cidadãos. (WEALE, 1991; TWINE, 1994; van STEENBERGEN, 1994 *in* LISTER, 1997:32) A fonte primária desse ‘discurso de obrigações’ se encontra na tradição do republicanismo cívico, que desde sua origem na antiguidade Greco-romana defende o valor dos deveres cívicos, a submissão dos interesses individuais ao bem comum. O renascimento do republicanismo, como vimos, consistiu em uma reação contra o individualismo do paradigma liberal da cidadania, previamente (e ainda) dominante, que representa uma visão muito empobrecida da cidadania, em que os cidadãos são reduzidos a seres atomizados, “passivos portadores de direitos cuja liberdade consiste em perseguir seus interesses pessoais” (LISTER, 1997:32).

Uma experiência política ativa e coletiva como a essência da cidadania está no centro das interpretações contemporâneas do republicanismo cívico, sobretudo na sua apropriação – re- significada – por algumas autoras feministas. Lister cita Mary Dietz, para quem é somente através do engajamento ativo dos cidadãos no mundo público, e do reconhecimento da atividade da cidadania com um valor em si mesmo que as feministas serão capazes de reivindicar uma política verdadeiramente libertária como sua (1987:15 *in* LISTER, 1997:33). Já outras autoras partilham da definição de cidadania como participação política ativa, embora mantendo reservas

em relação a outros aspectos dessa abordagem.

Potencialmente problemático para as feministas são: a natureza absorvente da cidadania republicana cívica, que tem implicações particulares para as mulheres, que as deixa em desvantagem devido à divisão sexual do tempo e trabalho; a estreiteza da concepção de política, geralmente construída a partir de uma nítida separação entre domínios público e privado; a adoção acrítica de noções como universalismo, imparcialidade e bem comum.

Lister defende um modelo modificado que se vale da tradição do republicanismo cívico, mas de um maneira que promova os interesses da cidadania das mulheres (1995, 1997). Um elemento importante nas releituras feministas da cidadania é o questionamento de noções estabelecidas do ‘bem comum’ e a ampliação das definições de cidadania e política, de maneira a incorporar tipos de ação política informal, frequentemente liderados por mulheres, bem como as lutas de grupos oprimidos. Sob tal definição, a política cidadã pode ser oposicional e disruptiva, por representar uma forma de cidadania que comporta implicitamente a referencia a uma visão alternativa de bem comum.

A cidadania, na tradição do republicanismo cívico, também requer imparcialidade e a transcendência das diferenças entre grupos, rejeitadas na medida em que contribuem para reforçar a exclusão – contra a qual os grupos em desvantagem lutam, em nome de um bem comum que tem subordinado seus interesses aos dos grupos mais poderosos. (cf: YOUNG, 1990; PHILLIPS, 1991,1993). As arenas locais são o palco preferencial desse tipo de luta por cidadania.

Lister afirma que atribuir um valor positivo à política informal como uma expressão de cidadania não significa, porém, ignorar a contínua necessidade de abertura das arenas políticas formais às mulheres (1997:34). A postura adotada por grande parte dos autores sugere que enquanto as abordagens da cidadania como status (direitos liberais) e como prática (participação crítica) são conceitualmente divergentes, não o são necessariamente conflitantes na realidade.

De acordo com Ruth Lister, elas podem ser vistas como mutuamente apoiadoras, mesmo se permanecem tensões entre elas. Segundo Lister, a natureza dos

direitos sociais que emergiram foi em parte um reflexo da extensão em que as mulheres têm se envolvido na sua construção. A extensão do envolvimento político das mulheres tem sido, em parte, um reflexo da natureza dos direitos sociais e reprodutivos que elas conquistaram e sua mobilização tem sido, em parte, função de sua relação com o estado de bem estar social. Se a noção de cidadania compreende tanto direitos como obrigações, qual o equilíbrio e relação apropriada entre os dois e como esse equilíbrio reflete questões de gênero e outras relações de poder?

A noção de agência humana é usada por Lister para reunir diferentes abordagens sobre a cidadania. A autora sublinha a importância de uma abordagem sintética para uma teoria feminista da cidadania, que preserve elementos das duas maiores tradições históricas da cidadania. Assim, uma concepção de cidadania que seja potencialmente emancipatória para as mulheres deve estar ancorada tanto nos direitos individuais (particularmente direitos sociais e reprodutivos) e na participação política e mobilização coletiva (LISTER, 1997a:35).

Lister argumenta que uma abordagem feminista à política e à cidadania deve incorporar tanto uma agenda internacionalista, que inclua os não-cidadãos. Em relação aos cidadãos nacionais, ela propõe o conceito de ‘universalismo diferenciado’, na tentativa de conciliar o universalismo que ‘permanece no coração da cidadania’ com as demandas por uma política da diferença. Por meio de uma reconstrução da dicotomia público-privado, a cidadania, assim re-significada, pode converter-se em uma poderosa ferramenta política e teórica.

Cidadania enquanto participação representa uma expressão da agência humana na arena política, amplamente definida; cidadania enquanto direitos permitem às pessoas/aos cidadãos que atuem como agentes. Além do mais, os direitos de cidadania não são fixos. Eles são o objeto da luta política para defendê-los, reinterpretá-los e estendê-los”(1997a:35).

Quem são os atores envolvidos nessas lutas, qual sua posição relativa nas hierarquias do campo político, do poder político e qual influência eles podem ter? Lister propõe então um conceito dinâmico de cidadania, em que processo e resultado estão em relação dialética um com o outro. Tal concepção pode ser útil para desafiar a construção social das identidades políticas das mulheres, especialmente mulheres de

grupos minoritários, como vítimas passivas, sem perder de vista o caráter discriminatório e opressivo da dominação masculina das instituições políticas, econômicas e sociais, que ainda lhes nega a plena cidadania (1997:35).

Lister distingue a importância da cidadania enquanto participação política, entendida em sentido amplo, da construção de participação política ativa como uma obrigação, um dever de cidadania. A concepção do dever de participar, entretanto, poderia negar a cidadania de pessoas severamente restringidas por doenças crônicas, deficiências, etc. Lister então distingue duas formulações: *ser* um cidadão, e *agir* como um cidadão, retomando a bifurcação, proposta por Oldfield (1990), da cidadania enquanto *status* e *prática*.

Nessa perspectiva, ser um cidadão, no sentido sociológico, significa usufruir dos direitos necessários para a agência e participação social e política. Agir como um cidadão envolve cumprir o pleno potencial do status. Assim aqueles que não realizam a plenitude desse potencial não deixam de ser cidadãos. A autora concebe a cidadania antes como um *continuum*, que flutua ao longo do curso da vida dos indivíduos, refletindo em parte as demandas da obrigação de cuidado que também pode ser interpretadas como exercício de obrigações cidadãs.

Em defesa dos direitos sociais, Ruth Lister afirma que eles ajudam a promover o efetivo exercício dos direitos civis e políticos por grupos que estão em desvantagem em termos de poder e recursos (LISTER, 1990a, 1993), e que eles são essenciais para a promoção da autonomia individual, entendida não em termos puramente individualistas, mas em sua dimensão social.

Apesar do ceticismo inicial de algumas perspectivas feministas e radicais em relação às formulações tradicionais dos direitos de cidadania, tais formulações foram estendidas no sentido de incorporar novas categorias de direitos reivindicadas pelos novos movimentos sociais. Nesse contexto, dois conjuntos de direitos se destacam: o dos direitos reprodutivos, vistos tanto como uma extensão da tríade dos direitos civis-políticos-sociais e como inseparável dela, de grande importância para a autonomia e participação democrática das mulheres; e o direito de participar de várias esferas de tomada de decisão, que se refletem nas demandas por maior envolvimento cidadão e maior *accountability* das instituições.

6.2 Da difícil emancipação política das mulheres

Na história da conquista do direito de sufrágio, as mulheres foram excluídas, na prática, em todo o mundo, até as vésperas do primeiro conflito mundial (LOSURDO, 2004: 58). O fim da discriminação do direito de voto com base na ‘diferença de sexo’, passa a fazer parte da constituição americana em 1920. A obtenção desse importante objetivo por obra das mulheres não pode ser compreendida sem levar em conta, por um lado, sua maciça entrada no processo produtivo no curso da Primeira Guerra Mundial e, por outro lado, a influência profunda das transformações verificadas na Rússia⁹¹. (LOSURDO, 2004: 59).

O autor acrescenta que, enquanto a Revolução de Outubro assinala uma campanha em nível mundial para a plena emancipação política e social das mulheres, no ocidente atua uma tradição de pensamento que por certo afirma a necessidade do sufrágio feminino, “mas em primeiro lugar como contrapeso conservador à crescente influência de grupos sociais e étnicos que se pretende conter e que, nos Estados Unidos, no final do século 19, são excluídos da cidadania política justamente quando as mulheres começam a ter acesso” (LOSURDO, 2004: 59).

Como vimos na leitura de Rosanvallon, o universalismo à francesa não pode pensar a cidadania a não ser em bloco. Na França, o universalismo dificulta perceber a mulher como indivíduo, ela é privada do direito de voto em razão em sua particularidade, por ela não ser um ‘verdadeiro indivíduo abstrato’. O autor tenta explicar as razões do atraso da cidadania feminina francesa pela especificidade do universalismo francês, em que o verdadeiro obstáculo ao sufrágio feminino redide na dificuldade de considerar a mulher como um indivíduo.

Na leitura de Rosanvallon, a abordagem utilitarista da democracia dominante nos países anglo-saxões, faz com que as mulheres conquistem direitos

⁹¹ A Rússia revolucionária, o país que abriu o caminho para o cancelamento total da discriminação sexual no gozo dos direitos políticos exercia uma forte atração sobre o movimento feminista na França e em outros países (HUARD, 1991: 223 in LOSURDO, 2004).

políticos em razão de sua especificidade, considerando que elas introduzem na esfera política preocupações e uma expertise próprias.

É então enquanto membros de um grupo, representando interesses particulares, que as mulheres são admitidas a votar. O voto das mulheres se inscreve aí em uma perspectiva das representação de especificidades: é *enquanto mulheres*, não enquanto indivíduos, que elas são chamadas às urnas (ROSANVALLON, 1992:522 grifo do autor)⁹².

Nos países em que domina uma abordagem utilitarista da democracia, segundo Rosanvallon, os preconceitos sobre a ‘natureza feminina’ contribuem para a percepção da mulher como um grupo social distinto, que pode pretender se integrar na esfera política em razão mesmo de sua ‘função social própria’. Já na França, os preconceitos funcionam negativamente, ao impedir que elas sejam percebidas como um indivíduo social, reenviando-as permanentemente ao seu papel doméstico, que as isola e as encarceram em uma relação de ‘tipo natural’ com os homens. O autor nota que se essa resistência é já bastante sensível no período revolucionário, ela aparece ainda mais visivelmente no século 19 (ROSANVALLON, 1992:523)

Assim, como na França o direito de sufrágio é derivado da igualdade política entre os indivíduos, o surgimento da *mulher-indivíduo* é dificultado por se tratar de um ser dependente, considerado nos mesmo termos de uma criança. O fundamento último da resistência ao sufrágio feminino é então o individualismo radical. Por trás da afirmação da distinção de papéis entre os sexos, ou da divisão sexual do trabalho, é, segundo o autor, o estabelecimento de uma limitação do processo de individualização que é visado. O voto da mulher é, nesse contexto, percebido como um perigo à paz dos casais: “Teme-se que ele conduza à introduzir a divisão política no seio da família, ameaçando sua unidade” (ROSANVALLON, 1992:525)⁹³.

⁹² “C’est donc en tant que membres d’un groupe, représentant des intérêts particuliers, que les femmes sont admises à voter. Le vote des femmes s’inscrit là dans une perspective de la représentation des spécificités : c’est en tant que femmes, et non en tant qu’individus, qu’elles sont appelées aux urnes « .

⁹³ “On craint qu’il ne conduise à introduire la division politique au sein de la famille, menaçant son unité”.

O dissentimento político no casal é considerado como uma forma de adultério. Rosanvallon recupera parte dos debates que pretendem justificar a exclusão das mulheres da esfera política, avaliando as resistências do movimento sufragista feminista francês, em que os argumentos favoráveis ao voto das mulheres se desenvolve em um registro moral, em que seu voto não é percebido como um direito natural, como o dos homens, mas corresponde somente a uma função social (ROSANVALLON, 10992: 519-545).

Analisando a situação contemporânea da emancipação política das mulheres, Nancy Fraser examina a cooptação das políticas de gênero pelo ‘novo espírito’ do capitalismo pós-fordista, bem como a subordinação de sua crítica radical a uma agenda neoliberal, que instrumentalizou as bandeiras da chamada segunda onda do feminismo.

Fraser situa a segunda onda do feminismo em relação a três momentos sucessivos da história do capitalismo. O primeiro se refere aos primórdios do movimento no contexto do capitalismo organizado pelo Estado’, a segunda onda surge da ‘nova esquerda antiimperialista’, como um questionamento radical ao androcentrismo que permeia as sociedades capitalistas lideradas pelo Estado no pós-guerra. A autora identifica a promessa emancipatória fundamental do movimento, com seu ‘sentimento expandido de injustiça’ e sua crítica estrutural da sociedade.

O segundo ponto se refere à evolução do feminismo no contexto social ‘drasticamente mudado do crescente neoliberalismo. Nesse ponto a autora traça os ‘extraordinários sucessos do movimento’, ao mesmo tempo em que observa a convergência perturbadora de alguns de seus ideais com as exigências de uma nova forma emergente de capitalismo, caracterizado como ‘pós-fordista’, desorganizado, transnacional. (FRASER, 2009a: 12).

O terceiro e último ponto se refere a uma possível reorientação do feminismo, no atual contexto de crise capitalistas e realinhamento político dos Estados Unidos, “que poderia marcar os primórdios do neoliberalismo a uma nova forma de organização social”. Ela propõe então a examinar as perspectivas para reativar a promessa emancipatória do feminismo, “em um mundo que foi golpeado pelas crises gêmeas do capital financeiro e da hegemonia dos Estados Unidos”.

O ponto que nos interessa mais de perto, aqui é o segundo ponto, que se representa o processo de des-emancipação que atravessa a história das lutas pela

conquista de direitos a que se refere Domenico Losurdo (2004). A autora questiona se a segunda onda do feminismo forneceu inconscientemente um ingrediente fundamental do ‘novo espírito do capitalismo’, visto que

Os ideais feministas de igualdade de gênero, tão controversos nas décadas anteriores, agora se acomodam ao *mainstream* social; por outro lado, eles ainda têm que ser compreendidos na prática. Assim, as críticas feministas, por exemplo, de assédio sexual, tráfico sexual, e desigualdade salarial, que pareciam revolucionárias não faz muito tempo, são princípios amplamente apoiados hoje; contudo essa mudança drástica de comportamento no nível das atitudes não tem de forma alguma eliminado essas práticas (FRASER, 2009a: 13).

Costuma-se argumentar, segundo a autora, que o sucesso relativo do movimento feminista em transformar a cultura permanece em nítido contraste com seu relativo fracasso para transformar as instituições. Assim, a segunda onda do feminismo tem provocado uma notável revolução cultural, “mas a vasta mudança nas *mentalités* (contudo) não tem se transformado em mudança estrutural, institucional”. Fraser não aceita integralmente essa tese de “falha institucional com sucesso cultural”, e afirma que essa visão, embora registre a ampla aceitação atual das ideias feministas, não nos ajuda muito a compreender a significação histórica e as futuras perspectivas da segunda onda do feminismo.

Postular que as instituições ficaram defasadas em relação à cultura, como se uma pudesse mudar e a outra não, sugere que apenas precisamos fazer a primeira alcançar a última a fim de tornar reais as esperanças feministas (FRASER, 2009a: 13-14).

Segundo Fraser, o efeito desse argumento é obscurecer uma possibilidade mais complexa e perturbadora, a de que a difusão de atitudes culturais da chamada segunda onda foi parte integrante de outra transformação – inesperada e não intencional pelas ativistas feministas na organização social do capitalismo pós-guerra. Ou seja:

As mudanças culturais impulsionadas pela segunda onda, saudáveis em si próprias, serviram para legitimar uma transformação estrutural da sociedade capitalista que avança diretamente contra as visões feministas de uma sociedade justa (FRASER, 2009a: 14)

Para Fraser, o que foi verdadeiramente novo sobre a segunda onda foi o modo pelo qual ela entrelaçou, em uma crítica ao capitalismo androcêntrico organizado pelo Estado, três dimensões analiticamente distintas de injustiça de

gênero: econômica, cultural e política. Sujeitando o capitalismo organizado pelo Estado a um exame multifacetado e abrangente no qual essas três perspectivas se misturam livremente, as feministas geraram, segundo a autora, uma crítica que foi simultaneamente ramificada e sistemática.

Porém, nas décadas seguintes, as três dimensões de injustiça tornaram-se separadas, tanto entre si, quanto da crítica ao capitalismo”. E, com a fragmentação da crítica feminista, vieram a incorporação seletiva e a recuperação parcial de algumas de suas tendências. Dessa maneira, separadas umas das outras, e da crítica social que as tinha integrado, as esperanças da segunda onda foram recrutadas a serviço de um projeto que estava profundamente em conflito com a visão feminista de uma sociedade justa.

Em um bom exemplo da perspicácia da história, desejos utópicos acharam uma segunda vida como correntes de sentimento que legitimaram a transição para uma nova forma de capitalismo: pós-fordista, transnacional, neoliberal (FRASER, 2009a: 14).

A segunda onda do feminismo se desenvolve a partir de uma rejeição à identificação exclusiva da injustiça com a má distribuição entre classes, e pela associação com outros movimentos emancipatórios para romper com o imaginário restritivo e economicista do capitalismo organizado pelo Estado, diferenciando-se tanto do ‘foco exclusivo do marxismo na economia política’ quanto do ‘foco exclusivo do liberalismo na lei’, as feministas da segunda onda, segundo Fraser, desvendaram injustiças localizadas em outros lugares – na família e em tradições culturais, na sociedade civil e na vida cotidiana, ampliando o número de eixos que poderiam abrigar a injustiça.

Politizando ‘o pessoal’, elas expandiram o significado de justiça, reinterpretando como injustiças desigualdades sociais que tinham sido negligenciadas, toleradas ou racionalizadas desde tempos imemoráveis (FRASER, 2009a: 18).

Fraser observa que ao rejeitar a primazia das classes, as ‘feministas socialistas’, as ‘feministas negras’ e as ‘feministas antiimperialistas’ também se opuseram aos esforços feministas radicais em situar o gênero na mesma posição de privilégio categorial: “Focando não penas no gênero, mas na classe, na raça, na sexualidade e na nacionalidade, elas foram precursoras de uma alternativa ‘interseccionista’ que é amplamente aceita hoje”(FRASER, 2009a: 18)

Conforme a análise retrospectiva de Fraser, ao ampliar efetivamente o conceito de injustiça para abranger não apenas as desigualdades econômicas, mas também as hierarquias de status e assimetrias do poder político, o resultado não foi simplesmente “uma mera lista de questões isoladas”; antes, “o que relacionou a pletera de injustiças recém descobertas era a noção de que a subordinação das mulheres era sistêmica, fundamentada nas estruturas profundas da sociedade”(2009a: 18).

Embora as feministas da segunda onda participassem da atmosfera geral do radicalismo dos anos 1960, seu objetivo principal era a injustiça de gênero do capitalismo organizado pelo Estado. Elas localizaram a essência do androcentrismo em uma divisão sexista do trabalho, que sistematicamente desvaloriza as atividades, remuneradas e não remuneradas, executadas por mulheres ou associadas com mulheres. Elas também descobriram as conexões profundamente estruturais entre a responsabilidade das mulheres à maior parte dos cuidados não remunerados, a subordinação no matrimônio e na vida pessoal, a segmentação de gênero dos mercados de trabalho, a dominação do sistema político pelos homens, além do androcentrismo da provisão do bem-estar social, a política industrial e os esquemas de desenvolvimento. O resultado desse processo foi uma crítica que integrava economia, cultura e política em uma análise sistemática da subordinação das mulheres no capitalismo organizado pelo Estado. (FRASER, 2009a: 19).

Longe de ter como objetivo simplesmente promover a incorporação completa das mulheres como assalariadas no mercado capitalista, as feministas da segunda onda buscavam transformar as estruturas profundas do sistema e os valores que o estimulam – em parte descentralizando o trabalho assalariado e valorizando as atividades, não assalariadas, especialmente o trabalho de assistência socialmente necessário executado por mulheres (FRASER, 2009a: 19-20).

A segunda onda do feminismo aderiu a um projeto político transformador, baseado em um entendimento expandido de injustiça e na crítica sistêmica da sociedade capitalista. Porém, seu surgimento coincidiu com uma mudança histórica no caráter do capitalismo, da variante organizada pelo Estado para o neoliberalismo⁹⁴,

⁹⁴ Segundo Fraser, invertendo a fórmula anterior, que buscava “usar a política para domesticar os mercados”, os proponentes dessa nova forma de capitalismo propuseram usar mercados para domesticar a política. “Desmontando elementos-chave da estrutura de Bretton Woods, eles eliminaram os controles de capital que tinham permitido a direção keynesiana de economias nacionais. No lugar do *dirigismo*, eles promoveram a privatização e a des-regulamentação; em lugar de provisão pública e

e curiosamente prosperou nessas condições. O surgimento do neoliberalismo mudou dramaticamente o terreno no qual a segunda onda do feminismo operava, com o efeito de re-significar os ideais feministas. Para Fraser, essa re-significação fez com que as aspirações que tiveram um claro impulso emancipatório assumiram um significado muito mais ambíguo na era liberal. No contexto em que as reivindicações por justiça foram sendo progressivamente expressas como reivindicações por reconhecimento da identidade e da diferença, a tendência, na prática, era subordinar as lutas sócio-econômicas a lutas para o reconhecimento, enquanto na academia a teoria cultural feminista começava a obscurecer a teoria social feminista. A autora sugere que há uma afinidade eletiva e subterrânea entre o feminismo e o liberalismo.

Se tal afinidade existe de fato, ela se encontra da crítica da autoridade tradicional. Tal autoridade é um alvo do ativismo feminista existente há muito tempo, que buscou, desde pelo menos Mary Wollstonecraft, a emancipar as mulheres da sujeição personalizada aos homens, sejam eles os pais, irmãos, padres, anciões ou maridos (FRASER, 2009a: 30)

A autoridade tradicional também se constitui em alguns períodos como um obstáculo à expansão capitalista e, para Fraser, estas duas críticas à autoridade tradicional, a feminista e a neoliberal, parecem convergir no contexto atual. O feminismo e o neoliberalismo divergem, em contraste, sobre as formas pós-tradicionais de subordinação de gênero, ou seja, coações na vida das mulheres que não adotam a forma de sujeição personalizada, mas que surgem de processos estruturais ou sistêmicos, nos quais a ação de muitas pessoas são mediadas de forma abstrata ou impessoal. A autora se refere àquilo que Susan Okin caracterizou como um “ciclo de vulnerabilidade claramente assimétrica e socialmente provocada pelo casamento”, em que a responsabilidade tradicional das mulheres para o processo de criar e educar os filhos ajuda a moldar os mercados de trabalho que as desfavorecem, resultando em poder desigual no mercado econômico, o que, por sua vez, reforça e exacerba o poder desigual na família (OKIN, 1989:138 in FRASER, 2009a: 30).

Fraser nota que tais processos de subordinação mediados pelo mercado são a própria essência do capitalismo neoliberal. Nesse sentido, o objetivo não é abandonar a luta contra a autoridade masculina tradicional, mas, pelo contrário,

cidadania social, ‘trickle down’ e ‘responsabilização pessoal’; em lugar do Estado de bem-estar social e desenvolvimentistas, um Estado competitivo enxuto e mesquinho”. Fraser ressalta que embora publicamente patrocinada por Thatcher e Reagan, era aplicada apenas gradual e desigualmente no Primeiro Mundo (FRASER, 2009a: 22).

consiste em “romper a passagem fácil de tal crítica para seu duplo neoliberal”, reconectando as lutas contra a sujeição personalizada à crítica ao sistema capitalista, o qual, ainda que prometa liberação, de fato substitui um modo de dominação por outro. (FRASER, 2009a: 30)

A ideia de cidadania hoje, sem deixar de reconhecer sua natureza política – jurídico social, há de refletir o vínculo concreto do cidadão nas práticas sociais de seu tempo e no seu meio cultural, onde constrói sua identidade; ou seja, visa potencializar o sujeito para que, de fato, possa participar efetivamente do processo social e político.

A superação necessária é fruto do caráter dinâmico da cidadania e dos direitos humanos. A cidadania resulta das experiências concretas pelas quais passam os indivíduos num mundo de relações modificadas, independentemente de um território, de uma nacionalidade, supondo que tais ingredientes sejam relativizados em favor das necessidades de autonomia do ser humano e de sua emancipação.

Considerações Finais

O conceito de cidadania, como todo conceito, não constitui uma denominação objetiva, mas um enunciado amplo que inclui diversos entendimentos possíveis. Entre os principais conceitos modernos que configuram a ideia de cidadania, bem como o olhar pra cena política, estão a democracia e a representação. A simbiose entre as noções de democracia e representação costuma descrever a própria forma da ação política legítima nos regimes políticos ocidentais contemporâneos.

A compreensão mais usual sobre o tema tende a valorizar uma narrativa de um percurso linear e sem contradições, marcado por sinais de aperfeiçoamento e progresso, o chamado “mito do ocidente democrático”. Nessa trajetória virtuosa de superação histórica do absolutismo (e, mais recentemente, do totalitarismo), a representação teria abrigado um movimento coerente de expansão do sufrágio, o aperfeiçoamento dos instrumentos eleitorais e a participação do povo nas decisões da vida pública. A cidadania estaria associada à suposição de um certo protagonismo popular.

A proposta inicial desse trabalho, a de uma reflexão sobre a descontinuidade entre os domínios normativo e político da cidadania, explorando as tensões teóricas e políticas desembocou em uma reflexão sobre os fundamentos do liberalismo político. Há uma estreita relação entre as dimensões normativa e política da cidadania, não obstante a descontinuidade entre os dois domínios, em que titularidade de direitos e participação política se provocam, se repelem e se combinam, com a proliferação das reivindicações por direitos civis, políticos, sociais e culturais.

No domínio teórico normativo, a ideia de cidadania democrática se vê paralisada diante de uma série de impasses que, em grande parte, refletem as tensões constitutivas da ideia de cidadania, fruto da incorporação de ideais democráticos no contexto do liberalismo moderno. Enquanto isso, no domínio prático político, a luta política não cessa de se rearticular irrompendo em contextos inesperados.

Ao longo do trabalho, vimos como o discurso dos direitos humanos, bem

como a ideia de cidadania baseada em direitos, apresenta possibilidades interessantes para a prática política democrática, se presta a usos emancipatórios, apesar do caráter excludente em sua origem. O mesmo poderia ser dito da ideia de democracia, oriunda de um sistema de governo baseado na exclusão na antiguidade, se refigurou em um valor político fundamental na modernidade, constituindo uma espécie de horizonte normativo: a ideia de *democratização*, no sentido da *promessa* derridiana.

A força das intuições democráticas está em possibilitar a mediação política para os conflitos econômicos e sociais. Assim, a expansão dos direitos sociais é a consolidação das instituições democráticas. A expansão da cidadania pela ação dos movimentos sociais nas instituições democráticas é a consolidação mesma da inclusão social.

Porém, uma limitação que pudemos discernir nas formulações dos autores analisados aqui é a despolitização da teoria política, e também da democracia, na esteira das perspectivas elitistas e procedimentalistas. Esse é um aspecto que se sobressai no campo da filosofia política contemporânea, aspecto comum às teorias de Honneth, Habermas e Rawls, autores que representam perspectivas distintas do ponto de vista das visões opostas do universalismo e do particularismo: enquanto Honneth naturaliza as desigualdades estruturais, Habermas e Rawls promovem o seu velamento.

O mesmo arcabouço teórico normativo que possibilitou apropriações emancipatórias, também se presta à construção de obstáculos à emancipação. Os limites à cidadania democrática são primordialmente de ordem material, visto que as desigualdades materiais estruturam de forma diferenciada o acesso das pessoas aos instrumentos de interpretação do mundo, mas são também de ordem teórica, quando os instrumentos e percepção do mundo e da realidade social – as elaborações teóricas, cumprem a função de legitimar as desigualdades, e impedir o acesso à interpretações alternativas.

O ideal de unidade, caro à concepção moderna de política, materializa-se na pretensão de universalidade da igualdade política. Tal ideal opera como uma espécie de discurso legitimador dos critérios de inclusão e exclusão da esfera política. Reivindicações particularistas, nessa concepção, eram vistas como desagregadoras e

prejudiciais à política. O racionalismo político assim materializado incorpora imperativos racionais na administração pública, e na exigência de qualificação para o debate público, questão sempre presente nas discussões sobre cidadania.

Nas lutas materiais e simbólicas pela definição do universo legítimo, ao mesmo tempo em que há uma ampliação da cidadania com a abertura de novos espaços, a conquista de novos direitos e a entrada de novos atores na esfera política, esses movimentos de ampliação são continuamente acompanhados de tentativas de cerceamento (des-emancipação) da vontade popular.

Assim, os discursos universalistas que servem à perpetuação de exclusões, também servem de referência nas lutas por reivindicações particularistas, que têm maior possibilidade de êxito se forem articuladas e expressas em termos universalistas.

O discurso universalista cumpre uma função ideológica de exclusão da alteridade, que no caso do racionalismo político trata-se de uma exclusão pela presunção de incapacidade atribuída aos membros das classes subalternas. O que esse discurso não revela é que a tendência à universalização de interesses particulares está intimamente relacionada à posição social, é uma possibilidade *desigualmente* distribuída entre os diversos grupos sociais.

O processo simultâneo de expansão planetária da cidadania e despolitização da teoria política, pelo deslocamento de questões redistributivas para questões de reconhecimento marca a tensão permanente entre capitalismo e democracia: expansão dos regimes eleitorais paralela ao aumento exponencial das desigualdades.

Apesar de a democracia ser frequentemente sacrificada nas lutas por democratização, essas lutas conseguem alçar patamares mais elevados ao conferir legitimidade às suas reivindicações. Os custos políticos envolvidos nas tentativas de des-emancipação, ou seja, na usurpação de direitos duramente conquistados, fazem com que as forças dominantes na sociedade tenham que reinventar suas formas de legitimação, assumindo como seus discursos antes vinculados às classes dominadas.

Neste trabalho, tentamos defender a ideia de que a cidadania democrática não pode ser considerada de modo isolado, descolado das lutas no campo social que, embora por vezes lancem mão de formas não institucionalizadas e reconhecidas de ação, constituem formas de expressão política dos grupos historicamente oprimidos.

É importante observar a estreita relação entre as dimensões normativa e política da cidadania – não obstante a descontinuidade teórica entre os dois domínios. A capacidade de participação e de envolvimento dos cidadãos, possibilitada pelo usufruto dos direitos civis e políticos, possibilita maior eficácia em tais avanços, que buscam, além de um patamar econômico de justiça social, o reconhecimento político e social como iguais, podendo se viabilizar, pelas mais diversas ações, vinculações e identificações, à pluralidade de lutas que se estabelecem no cotidiano.

A ambigüidade que configura essa noção desde seu fundamento moderno, em que titularidade de direitos e participação política se provocam, se repelem e se combinam nas diferentes apropriações nas teorias democráticas, com a proliferação das reivindicações por direitos civis, políticos, sociais e culturais, dá lugar a uma abertura de sentido que torna difícil qualquer tentativa de categorização.

Referências Bibliográficas

- ALDÉ, Alessandra. *A construção da política – democracia, cidadania e meios de comunicação de massa*. Rio de Janeiro: editora FGV, 2004.
- ALDÉ, A., MENDES, G. e FIGUEIREDO, M. “Tomando partido: imprensa e eleições presidenciais em 2006”. *Política & Sociedade*, n.10, abril de 2007.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 [1958].
- _____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002 [1993].
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. São Paulo: Martin-Claret, 2001.
- BACHRACH , Peter e BARATZ, Morton. “Duas faces do poder”. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 19, n. 40, p. 149-157, out. 2011.
- BAKHTIN, Mikhail. (Voloshinov, V.N.) *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1986.
- BEARDSWORTH, Richard. *Derrida and the political*. London and New York: Routledge, 1998.
- BENHABIB, Seyla. *Democracy and Difference*. NJ: Princeton University Press, 1996.
- _____. ; BUTLER, J.; CORNELL, D. FRASER, N. *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge, 1994.
- _____. e CORNELL, D. *Feminism as Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campos, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas* [1982]. São Paulo: Edusp, 2008.
- _____. *A distinção – crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, Porto Alegre: Zouk, 2007.

- _____ *O Poder Simbólico* Lisboa: Diefel/ Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- _____ “O mistério do ministério: das vontades particulares à vontade geral.” In WACQUANT, Loïc (org) *O mistério do ministério: Pierre Bourdieu e a política democrática*. Rio de Janeiro: Revan, 2005:71-79.
- BRAGA, Antônio F.S. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____ *Bodies That Matter*. New York: Routledge, 1993.
- CALHOUN, Craig (org.) *Habermas and the public sphere*. Cambridge/London, 1994.
- CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CONOVER, Pamela J., SEARING, Donald D., CREWE, Ivor. “The Elusive Ideal of Equal Citizenship: Political Theory and Political Psychology in the United States and Great Britain.” *The Journal of Politics*, vol.66, n.4, (Nov.2004), pp.1036-1068.
- DAHL, Robert A. *Poliarquia: participação e oposição*. São Paulo: Edusp, 1997: 25-36.
- _____ *Um prefácio à democracia econômica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- _____ *Um prefácio à teoria democrática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- DERANTY, JP. E RENAULT, E. “Politicizing Honneth’s ethics of recognition”. *Thesis Eleven*, number 88, 2007.
- DERRIDA, Jacques. “Déclarations d’indépendence”. In: *Otobiographies: l’enseignement de Nietzsche et la politique dum nome propre*. Paris: Galilée,
- _____ *Força de lei*. Porto: Campo das Letras, 2003.
- DOWNS, Anthony. *Uma teoria econômica da democracia*. [1957] São Paulo: Edusp, 1999.
- FARIA, Cláudia Feres. “Democracia deliberativa: Habermas, Cohen e Bohman”. *Revista Lua Nova*, n.50, 2000.
- FAVELL, Adrian. “Applied political philosophy at the rubicon: Will Kimlicka’s Multicultural Citizenship”. In: *Ethical Theory and Moral Practice*. Vol.1, no2, *Nationalism, Multiculturalism and Liberal Democracy*

(june, 1998) pp.255-278

FERES JÚNIOR, João. (2014) (<http://www.manchetometro.com.br/author/jferes/>)

FINLEY, Moses. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRASER, Nancy. “O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história”. Dossiê: Contribuições do pensamento feminista para as ciências sociais. *Revista Mediações*, Londrina, vol.14, n.2, pp11-33, jul/dez 2009a.

Scales of justice – Reimagining Political Space in a Globalizing world. New York: Columbia University Press, 2009b.

Justice Interrupts – critical reflections on the ‘postsocialist’ condition. New York: Routledge, 1997.

Unruly practices: Power, discourse and gender in contemporary social theory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

GAMSON, Joshua. *Freaks talk back: tabloid talk shows and sexual nonconformity*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

GAMSON, William. *Talking politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

GOMES, Wilson. “Apontamentos sobre o conceito de esfera pública política”. In MAIA, R e CASTRO, M. (org.) *Mídia, esfera pública e identidades coletivas*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006.

e MAIA, R. *Comunicação e democracia: problemas e perspectivas*. São Paulo: Editora Paulus, 2008.

GOODING, Robert E. “Representing diversity”. *British Journal of Political Science*, vol.34, n.3, London, 2004: 453-468.

GUSTAFSON, Per. “International Migration and National Belonging in the Swedish Debate on Dual Citizenship”. *Acta Sociológica*. Vol.48, no1 (Mar., 2005), pp.5-19.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural na esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

Direito e democracia- entre facticidade e validade. vols. I e II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

“Três modelos normativos de democracia”. In: *A inclusão do outro – estudos de teoria política* [1996]. São Paulo: Edições Loyola, 2002, pp.277-292.

HELD, David. *Models of democracy*. Stanford University Press, 1996.

HIRSCHMAN, Albert O. *De consumidor à cidadão: atividade privada e participação na vida pública*. São Paulo: Brasiliense, 1983. (capítulos 5, 6 e 7)

- _____ *As Paixões e os Interesses: argumentos políticos para o capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- HOLLANDA, Cristina Buarque de. *Modos da Representação Política: o experimento da Primeira República brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG e Rio de Janeiro: IUPERJ, 2009.
- HONNETH, Axel. *La lute pour reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2000.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. (tradução: Álvaro Cabral) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- KU, Agnes Shuk-mei. "Contradictions in the Development of Citizenship in Hong Kong: Governance without Democracy". *Asian Survey*, vol.49, no3, (May/June 2009), pp.505-527.
- KUKATHAS, Chandran. "Are There Any Cultural Rights?" in *Political Theory*, no20 (february): 105:39.
- KYED, Helene Maria and BUUR, Lars. "New Sites of Citizenship: Recognition of Traditional Authority and Group-Based Citizenship in Mozambique." *Journal of Southern African Studies*, vol. 32. n.3 (sep., 2006), pp.563-581.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford university press, 1995.
- _____ *Filosofia Política Contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. [1987] São Paulo: Brasiliense, 2011.
- _____ *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- LISTER, Ruth. "Citizenship: Towards a Feminist Synthesis." *Feminist Review*, n.57, Citizenship: Pushing the Boundaries (autumn, 1997), pp.28-48.
- _____ "Dialectics of citizenship". *Hypatia*, vol.12, n.4, (Autumn, 1997), pp.6-26.
- LOSURDO, Domenico. *Democracia ou bonapartismo: o triunfo e decadência do sufrágio universal*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- MACPHERSON, C.B. *A democracia liberal – origens e evolução*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1977.
- MAIA, Antonio Cavalcanti et al (org.). *Perspectivas atuais da filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005.
- MAIA, Rousiley e CASTRO, Maria C.P.S. (org.) *Mídia, esfera pública e identidades*

- coletivas*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006.
- MANIN, Bernard. *The principles of representative government*. Cambridge University Press, 1997.
- _____ PRZEWORSKI, A. e STOKES, S. *Democracy, accountability and representation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. “Discorsi”. Brasília: Editora UnB, 2008.
- MARSHALL, T.H. *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967 [1950].
- MATTOS, Patricia. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006.
- MELO, Carolina de Campos. “Reconhecimento/redistribuição: por uma nova teoria da justiça”. In: MAIA, Antonio Cavalcanti et al (Org.). *Perspectivas atuais da filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005.
- MENDONÇA, Ricardo Fabrino. “Democracia e desigualdade: as contribuições da teoria do reconhecimento”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº9, Brasília, setembro-dezembro de 2012, pp119-1146.
- MENEZES, Marilde Loiola de. “Dimensões históricas e culturais: o novo *ethos* da cidadania contemporânea”. (no prelo)
- MIGUEL, Luis Felipe. “Teoria democrática atual – esboço de mapeamento”. *BIB, Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, SP, n.59, 1o semestre de 2005: 5-42.
- _____ “Representação política em 3-D – elementos para uma teoria ampliada da representação política”. *RBCS – Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.18, no 51, fevereiro/2003
- _____ “A Democracia Domesticada – bases antidemocráticas do pensamento democrático contemporâneo”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, RJ, vol.45, n.3, 2002a, pp.438-511.
- _____ “As duas lógicas da ação comunicativa – democracia e deliberação no debate contemporâneo.” In: *Revista Teoria & Sociedade*, n. 10. Belo Horizonte: julho-dezembro, 2002b: 104-143.
- MITNICK, Eric J. “Differentiated Citizenship and Contextualized Morality. *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 7. No 2, (April, 2004), pp.163-177.
- MOLLY, Maureen. “Imagining (the) Difference: Gender, Ethnicity and Metaphors of Nation” *Feminist Review*, no51 (Autumn, 1995), pp.94-112.
- MOREIRA, C. Nelson. “A filosofia política de Charles Taylor e a política

constitucional de Pablo Lucas Verdú: pressupostos para a construção do sujeito constitucional”. *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*, n.8, 2010.

MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996.

OFFE, Claus. *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

OKIN, Susan Moller “O multiculturalismo é ruim para as mulheres?” *Revista Brasileira de Ciência Política*, n.4. Brasília, julho-dezembro de 2010, pp. 355-374. .

PATEMAN, Carole, *Participação e teoria democrática*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1992.

_____”Soberania individual e propriedade na pessoa”. *Revista Brasileira de Ciência Política*.

PHILLIPS, Anne. *The Politics of Presence*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____“Which equalities matter”. London: Polity Press, 1990.

PITKIN, Hanna. *The concept of Representation*. University of California Press, 1967.

_____“Justice: On Relating Public and Private”. *Political Theory*, n.9 (August): 327-352.

PORTO, Mauro. “Mídia e deliberação política: o modelo do cidadão interpretante”. *Política & Sociedade*, n.2, p.17-25, 2003.

PROKHOVNICK, Raia. “Public and Private Citizenship: From Gender Invisibility to Feminist Inclusiveness.” *Feminist Review*, n. 60, *Feminist Ethics and the Politics of Love*. (Autumn, 1998) pp.84-104.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____“Kantian constructivism in moral theory”. *The Journal of Philosophy*, vol. LXXVIII, n.9, setembro, 1980.

_____”Justice and fairness: political not metaphysical”. *Philosophy and Public Affairs*, vol.14, n.3, 1985.

_____ *Liberalismo político*.

RENAULT, Emmanuel. *L’expérience de l’injustice: Reconnaissance et clinique de l’injustice*. Paris: La Découverte, 2004.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.

_____ *La contre-démocratie*, Paris: Ed. Seuil, 2006

- _____ *La Legitimité démocratique: impartialité, réflexivité, proximité.* Paris: Éditions du Seuil, 2008.
- _____ *La société des égaux.* Paris: Édition du Seuil, 2011.
- _____ *La Démocratie inachevée – histoire de la souveraineté du peuple en France.* Paris: Gallimard, 2000.
- _____ *Le Peuple Introuvable – histoire de la représentation politique en France.* Paris: Gallimard, 1998.
- _____ *Le sacre du citoyen – histoire du suffrage universel en France.* Paris: Gallimard, 1992.
- SARTORI, Giovanni. *A teoria da democracia revisitada.* São Paulo: Ática, 1994.
- SCHRAMM, Luanda Dias. “Reconhecimento, Justiça e despolitização da teoria política contemporânea.”. *Aracê – Direitos Humanos em Revista.* vol.1, n.1, 2014, pp.34-52.
- _____ “Dilemas democráticos e midiáticos contemporâneos: apontamentos epistemológicos e normativos para uma compreensão das relações entre mídia e democracia”. *Revista de Ciências Sociais*, vol. 39, no 2, 2008, pp. 9-21.
- SCHUMPETER, J. *Capitalismo, socialismo e democracia.* [1942] Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1987.
- SHAPIRO, Ian; STOKES, Susan C.; WOOD, Elisabeth J. and KIRSHNER, Alexander S. *Political Representation.* Cambridge University Press, 2009.
- SKJEIE, Hege and SIIM, Birte. “Scandinavian Feminist Debates on Citizenship.” *International political Science Review/ Revue internationale de science politique*, vol. 21, n. 4, Women, citizenship and representation / Femmes, citoyenneté e représentation, (october, 2000), pp.345-360.
- SLOTERDIJK, Peter. *O desprezo das massas.* São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- SOUZA, Jessé (org.) *Democracia Hoje – novos desafios para a teoria democrática contemporânea.* Editora UnB, 2001.
- SPINNER-HALEV, Jeffrey. “Difference and diversity in an egalitarian democracy”. *Journal of Political Philosophy* 3, n. 3 (september), 1995: 259-279.
- STREET, John. “Review article: Political culture – from civic culture to mass culture”. *British Journal of Political Science*, n. 24, 1993: 95-114.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna.* São Paulo: Edições Loyola, 1997.

- _____ *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1998 [1968].
- _____ *Oeuvres Complètes*. (Organização J.P.Mayer.) Paris: Gallimard, 1951.
- URBINATI, Nadia. “O que torna a representação democrática?”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 67, (pp191-228).
- VOGEL, Luiz H. *A redução da política na teoria da democracia liberal*. Dissertação de mestrado. UnB, 2002.
- WACQUANT, Loïc (org) *O mistério do ministério: Pierre Bourdieu e a política democrática*. Rio de Janeiro: Revan, 2005:71-79.
- WALZER, Michael. *Política e Paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética e Política*. Cotia, SP: Ateliê editorial, 2006.
- WILLIAMS, Melissa. *Voice, trust and memory: marginalizing groups and failures of liberal representation*. Princeton University Press, 1997.
- WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave – um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo editorial, 2007.
- YOUNG, Iris M. *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press, 2000.
- _____ *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press, 1990.
- _____ “Polity and Group Difference: a critique of the ideal of universal citizenship”. *Ethics*, vol.99, n. 2, (Jan., 1989), pp.250-274.
- _____ “Activist challenges to deliberative democracy”. *Political Theory*, vol.29, n. 5 (oct.2001) pp.670-690.
- YUVAL-DAVIS, Nira. “Women, citizenship and difference.” *Feminist Review* n. 57, autumn 1997, pp.4-27.