

MEDIAÇÃO E POLÍTICA

Vicente Santuc
ESPFL — Lima, Peru

Resumo: Partindo do fato empírico da crise do político e da atualidade da reflexão filosófica sobre a política, o artigo desenvolve a questão da "mediação" em política, e constata a homologia simbólica entre o fato lingüístico e o fato social. Nesse contexto é que ganha relevo a noção de "procedimento". Tendo presente exemplos concretos das incipientes democracias latino-americanas, o artigo constata como a institucionalização dos Direitos Humanos aponta para algo novo no espaço público: a consciência da própria cidadania e a busca de procedimentos legais que garantam o seu efetivo reconhecimento. É isso que permite falar em novas mediações que apontam para uma nova concepção de democracia.

Palavras-chave: Política, Lingüística, Mediação, Cidadania, Democracia.

Abstract: The study of "mediation" in politics is situated in the context of a political crisis and nowadays' philosophical thought on politics. There emerges a symbolic homology between the linguistic and social sphere. The notion of "procedure" becomes quite important. As the institutionalization of Human Rights points to something new emerging in public life - which can be seen from examples drawn from incipient Latin American democracies - so it is the case with the consciousness of one's citizenship and the quest of legal procedures which assure its effective recognition. These are the points which allow one to speak of new mediations that indicate a new idea of democracy.

Key words: Politics, Linguistics, Mediation, Citizenship, Democracy.

O tema *Mediação e Política* inscreve-se no conjunto dos debates atuais em torno da política que manifestam o quanto se tornou atual a reflexão política. De fato, convidam-nos a ela uma

série de circunstâncias empíricas. São evidentemente problemas que a sociedade industrial comercial mundial coloca no interior de todos os Estados particulares como também os problemas advindos da decomposição do bloco socialista. Evidencia, por outro lado, esse interesse renovado pela filosofia política a multiplicidade de produções teóricas atuais¹. Sociedade civil, Estado, nação, espaço público, liberdade, Direitos Humanos, poder político, violência, etc configuram uma rede de noções para a qual a própria imprensa diariamente nos chama a atenção.

Vale a pena, pois, evocar em um primeiro momento o contexto empírico no qual se inscreve nossa reflexão. Após isso, a indicação da maneira como assumimos os termos que definem este trabalho abrirá a possibilidade de seguir com a pergunta pela *mediação em política* desde a perspectiva de uma pragmática lingüística. O conceito de *procedimentos*, partindo dos trabalhos de Habermas, permitirá verificar como e em que medida instituições, formas de proceder, etc cumprem ou não com sua missão de abrir permanentemente o espaço público como espaço do político².

Convém precisar como a maneira de acercar-se do político desde a filosofia é diferente da maneira das ciências sociais. Essas procedem com a preocupação de definições objetivas, de delimitação de objetos de conhecimentos separáveis uns dos outros. Tal operação institui e habilita o sujeito para seu conhecimento objetivo neutro. Em filosofia, porém, o ato de conhecimento é guiado por uma preocupação diversa, a saber: a busca dos princípios geradores da sociedade, das diferentes formas de sociedade. Assume-se que a diferença entre sociedades está associada aos diferentes modos em que é "*posta em forma*" (Lefort) a coexistência humana. Portanto, guia-nos a convicção de que é o modo singular do *processo de instituição* o que permite pensar as articulações entre grupos, classes, indivíduos, crenças, representações, etc.

I. Observação empírica

Há vinte anos, no conjunto dos países latino-americanos (mas também no mundo inteiro, nestes anos 90), um conceito tem-se generalizado para expressar a situação atual: é o conceito de *crise*. A respeito disso, assim se exprimiu Habermas: "somente quando os membros de uma sociedade *consideram* as transformações estruturais como críticas para a própria existência do sistema e sentem ameaçada sua identidade social, somente nesse caso é que podemos falar de *crise*. As desor-

dens da integração do sistema só são perigosas para a existência mesma desse sistema à medida que a *integração social* está em jogo; quer dizer, quando o *consenso* que é a base da estrutura normativa está tão deteriorado que a sociedade se torna anômica. Os estados de crise apresentam-se sob a forma de uma desintegração das instituições sociais"³. Essas considerações podem orientar uma rápida evocação de situações problemáticas, indicadoras de transformações institucionais e sociais em processo, e anunciadoras, quem sabe, de um novo espaço público e de uma nova sociedade civil. No nível político é observável uma dupla crise que tem parentescos com o que ocorre em outros espaços políticos: trata-se de uma crise do Estado *assistencialista-controlista* e, ao mesmo tempo, uma crise do político.

Está em crise o Estado *assistencialista-controlista*, que tinha em muitos países latino-americanos suas ramificações populistas. Os limites e incompetências desse Estado tornaram-se evidentes, tanto no que se refere à animação e condução da economia, como à regulação da sociedade. Essas ações eram atribuições tradicionalmente reconhecidas do Estado-nação democrático vindo do século passado. Essas referidas falências têm levado a se falar de crise da representação, de inoperância e inadaptação das instituições, de invalidação permanente da referência à lei, cujo *corpus*, demasiado abstrato ou frondoso, abria campo à arbitrariedade. Também se tem falado de *cumplicidade* entre os diferentes poderes do Estado, bem como de corrupção, de clientelismo, etc. A intervenção crescente do Estado, sempre mais solicitada por certos setores, acabou por gerar perversidades paralisadoras do crescimento do cidadão e do produtor, destruidoras da solidariedade social e inibidoras do desenvolvimento econômico, cultural e social. A palavra "*desborde*" (*transbordamento*), cunhada pelo peruano José Matos Mar, expressa visualmente a crise do Estado populista⁴, incapaz de conduzir corretamente a correlação que deve existir entre estruturas normativas e problemas de regulação. O desenlace normal foi o sentimento de viver, ao mesmo tempo, uma crise do sistema, isto é, da institucionalidade nacional em suas dimensões econômicas, políticas e sócio-culturais, e uma crise de identidade, crise moral; a um tempo crise de legitimação e de motivação, em razão da orfandade de "uma ordem significativa imposta à realidade"⁵. Ante um tal Estado, o neoliberalismo teve a tarefa crítica facilitada. Pôde comodamente denunciar os efeitos de irracionalidade, irresponsabilidade e corrupção ligados ao intervencionismo estatal, ao mesmo tempo que os efeitos da estagnação da produção e do bloqueio da integração social.

A crise do político manifestou-se mais tardiamente e talvez não esteja ainda integralmente assumida por todos na América Latina. A dita crise pode expressar-se como "a desvalorização progressiva do capital

simbólico acumulado pelo Estado republicano clássico", segundo a formulação de Lenoble & Berten; função simbólica tão insistentemente sublinhada por Claude Lefort⁶. Crises políticas similares foram vividas em diferentes espaços latino-americanos. Essas crises, conforme os casos, encontraram *leitos de vazão* que respeitaram a formalidade democrática e, por conseguinte, aprofundaram a consciência democrática; ou então deram margem (como no Peru) a um controle autoritário em mãos de um só. Contudo, todas essas crises falam da mesma desvalorização do simbólico no político e de uma suspeita generalizada em relação à função simbólica do poder na democracia, para o ordenamento das relações sociais⁷. Durante muito tempo o poder e o espaço político foram capturados por grupos que se consideravam designados para ele pela história ou por nascimento. Há muito tempo também o poder do povo tem sido limitado à mera consulta eleitoral que abria regularmente espaço a formas de arbitrariedade individual ou grupal, sem que existisse mecanismo normativo de controle ou de validação.

É dentro desse contexto social, psicológico e cultural que se trata de fazer um esforço de redefinição do político, do poder, da mediação política, da sociedade civil. De fato, temos que ver como ganha sentido e como podemos valorizar o surgimento de novos agrupamentos de cidadãos (que reclamam o respeito aos Direitos Humanos, a definição dos mecanismos legais e o respeito aos mesmos, o reconhecimento dos direitos das culturas tradicionais), e que inclusive têm a iniciativa de propostas legais ou constitucionais⁸. Já não se trata de reivindicações sociais apresentadas ao Estado, senão da expressão, por parte do povo, de uma "*vontade de ser instituinte*". A esses fenômenos, que as circunstâncias latino-americanas permitem observar, correspondem, em diferentes níveis, movimentos ecológicos ou de minorias. Todos eles nos falam da emergência de um novo gênero de atores políticos.

Juntamente com esses fenômenos que a imprensa costuma destacar, abrem-se, em diferentes espaços e modalidades — tanto no campo como na cidade — novos mecanismos institucionais que querem afastar-se dos processos jurídicos tradicionais custosos e inoperantes. Assim, instituem-se mecanismos de acordo ou de mediação que evitam o litígio entre partes. Como bem notam Lenoble & Berten, "as formas de gestão dos interesses públicos estão transformando-se progressivamente, e encaminham-se a um *procedimento* das funções administrativas e judiciais"⁹. Se os fenômenos antes assinalados nos autorizam a falar de uma tendência — o que cremos — somos levados a pensar nessa tendência no espaço público. A perda de relevância das associações de ontem enquistadas no conflito social e da reivindicação econômica frente ao Estado, e o surgimento de novas formas de asso-

ciação que convocam diferentes grupos da sociedade civil para participar da institucionalização e regulação social em várias esferas, esses são fatores que abrem o espaço de nossa reflexão sobre a mediação em política.

II. *Precisões conceituais*

É sabido que não se pode falar de *política* como se fosse um conceito unificado. As acepções são múltiplas. O termo serve hoje para denunciar a “política politiquêira” que merece o rechaço dos cidadãos em todo país democrático. Mas generalizou-se também o termo para indicar as metas e os procedimentos em espaços e setores determinados: política européia, política cultural, econômica, etc. Enfim, e é a acepção que nos interessa, política remete à esfera do “viver em comum” dos homens, diferenciada da sociedade civil e onde se trata ao mesmo tempo do poder e do princípio de organização da ordem social.

2.1. *Política*

Como poder, a política daqueles que nele estão parece guiada pela regra de perpetuar-se nele, mas, num regime democrático, periodicamente o procedimento eleitoral volta a afirmar o princípio segundo o qual “o poder está no povo” e a recordar também, segundo a fórmula de C. Lefort, que “o lugar do poder é um lugar vazio (...) e que está proibido ao governante apropriar-se do poder ou incorporar-se a ele”¹⁰. A competição, regulada por procedimentos, conota a institucionalização do conflito em torno ao *lugar do poder* que não pode ser *figurável* e que só se faz *visível* através dos mecanismos e procedimentos de seu exercício.

Como princípio de organização da ordem social, a política se qualifica em função da ordem que quer instituir e para a qual instituições e procedimentos vêm a ser mediação. Num regime democrático, o *princípio organizador* é a um tempo muito preciso e muito difícil de perceber pela desincorporação do poder que tal regime conota. Podem nos ajudar a perceber isso as notas negativas que Jean Marc Ferry sublinha na perspectiva habermasiana: “a democracia não é nem a salvaguarda das liberdades individuais nem a instauração de mecanismos de compromisso sobre a base de princípios formais (o que corresponderia à concepção liberal formal que busca o mero acerto entre interesses conflitivos), nem sequer a conservação de um equilíbrio de poder. A democracia é o estado político governado por uma legitimidade cujo

princípio repousa na *formação discursiva da vontade*"¹¹. Para tal formação, a *discussão* vem a ser a mediação de referência. Se a formação discursiva da vontade pode ser erigida no princípio da ordem democrática é porque ela parece ser a única maneira de garantir uma formação democrática da vontade do cidadão destinado a julgar acerca do caráter universalizável ou não dos interesses em questão. É ela que pode garantir o acesso a um *consenso racional* assentado sobre a *atividade comunicacional* na qual se enraíza o *poder normativo*. Assim, essa referida formação garante, mediante a discussão, mediante a pragmática lingüística, a abertura sempre renovada do espaço público, espaço esse que o direito define e organiza.

A anteriormente assinalada *des-incorporação do poder*, segundo a fórmula de Lefort, aparece acompanhada da separação dos poderes que vem a ser a condição de possibilidade estratégica do bom funcionamento do princípio democrático e inscreve a democracia no funcionamento simbólico. A separação entre "esfera do poder, esfera da lei e esfera do conhecimento" (Lefort) indica *como* e garante *que* a esfera do poder deixe de assumir o princípio de geração e organização do corpo social, e não pode condensar nela "as virtudes e o poder" da "razão", como o faz nas diferentes formas de regimes autocráticos ou aristocráticos. Frente à esfera do poder, em um regime democrático moderno, "direito e conhecimento" se afirmam como exterioridade e complementariedade remetendo a tudo, em sistema, ao princípio democrático vivido na contingência de uma história particular. "Poder, direito e conhecimento" estão permanentemente submetidos e expostos ao questionamento acerca dos fundamentos da verdade aqui e agora, e obrigados a uma nova constituição simbólica do político sob o controle da *discussão "cidadã"* no espaço público. Esse espaço público político é o espaço que o direito define e organiza. Esse espaço normativo assim constituído é o espaço público submetido à discussão que avalia em que medida a política conduzida cumpre com as exigências do princípio democrático e respeita ou institui as formas requeridas; quer dizer, serve às instituições e à institucionalização democráticas.

2.2. Mediação

O que ficou dito até agora abre-nos o problema da mediação, problema importante se queremos precisar etapas e formas da ação do cidadão quando este quer apreender sua relação constitutiva com aquilo que faz a democracia e o faz cidadão. É algo que implica em importantes conseqüências, enquanto aí se joga a pertinência da empiria democrática e, em meio a isso, traz consigo e assume o princípio da "*falsificabilidade*" possível. Trata-se sempre de um problema prático,

no qual o que está posto em jogo é saber como a razão, que é histórica, pode reconhecer a lógica do processo social e sua significação histórica; e ao mesmo tempo trata-se de saber quem está habilitado a dar a significação legítima de uma prática social. É patente que essas perguntas assim formuladas pressupõem a idéia de relações sociais “verdadeiras”, e implicam na possibilidade de um processo de justificação e de fundação.

Com referência à mediação, a questão é saber de que se trata quando nos referimos a ela¹². Como sabemos, o vocábulo “mediação” nos remete ao latim “*medius*”, quer dizer, aquilo que está *no meio*. Mas seria desconhecer o que é a mediação se pensássemos em um “termo intermediário” que se interpusesse entre dois outros termos, ficando ele mesmo como um “*tertium quid*” entre os dois. Na mediação, o termo médio, para assumir sua função mediadora, tem que apresentar-se como “ponto zero”. A mediação é o que assegura a passagem de uma realidade a outra realidade. Mas nessa passagem nega-se a dualidade, enquanto a mediação é a um tempo o *lugar* e o *meio* dessa passagem. É essencialmente à linguagem que convém a função de mediação enquanto é *nela* que se relacionam termos diferentes, cujo estatuto permite distinguir entre um “antes” e um “depois” da mediação.

Que é e como mediatiza a linguagem? O “antes” da mediação da linguagem remete à realidade bruta que encontramos: tudo o que vem a nós desde o exterior (mundo fenomenal no qual nascemos) e tudo o que vem do nosso interior (nossas possibilidades de abrir e constituir nosso mundo). Esse é o dado que a linguagem tem que mediatizar para que tudo possa conformar-se a uma significação humana. Quanto ao “depois” da mediação da linguagem, ele nos remete à experiência unificada que graças à linguagem chega a ser humana, dita, projetada, inscrita no possível sentido. Nessa experiência, captando o que vem do exterior e do interior, e expressando-o em uma unidade de significação, a linguagem é meio e instrumento, e cumpre ser o “termo médio” na medida em que se apresenta como “ponto zero”¹³.

Essa operação de mediação da linguagem para com a significação e na qual ela mesma desaparece como pólo de atenção, opera mediante signos, símbolos, significantes, inscritos em e constitutivos de uma estrutura. Com isso se vê que a mediação é uma operação simbólica. De fato, a significação não é mera relação entre dois termos (signo / objeto; idéia, signo / comportamento); ao contrário, cada termo é antes, a um tempo, *termo* e *relação*; quer dizer, momento de um processo. Aí está a mediação: a função do significante é a de um mediador, e o significado é pensamento mediatizado ou ação mediatizada mediante a gênese das formas¹⁴.

2.3. Homologia simbólica do fato lingüístico e do fato social¹⁵

Para que nosso recurso ao *simbólico* — no que se refere à política e à formação discursiva da vontade do cidadão — encontre-se justificado é conveniente apresentar algumas considerações relativas ao discurso e ao *simbólico*. Cabe-nos precisar a inevitável articulação entre as relações semânticas e as pragmáticas, que conota a “discussão” habermasiana, para cumprir com sua tarefa. Falar de semântica e de pragmática é referir-se à articulação entre verdade e liberdade no interior do diálogo. A linguagem, como meio de comunicação, de diálogo, compõe-se de palavras distribuídas de acordo com as regras da língua, e que evocam no interlocutor imagens, conceitos e finalmente um sentido sobre o qual os implicados podem pôr-se de acordo.

Para entender o que está em jogo, convém distinguir nas palavras e seus agrupamentos, o que aí é meramente *signo* (remetendo a um significado) e o que ao contrário é *símbolo* (remetendo à articulação com outro significante e ao acordo que une os interlocutores). Também há que se considerar as relações respectivas dos dois (*signo* e *símbolo*) com imagens, conceitos e sentido. Um duplo perigo surge aí como ameaça: no diálogo se podem privilegiar as imagens simbólicas, em razão de sua força evocadora ligada à afetividade de onde elas provêm; ou, ao contrário, pode-se privilegiar o conceito, por seu valor de portador de verdade racional.

Para que o perigo assinalado seja entendido, importa definir o *símbolo*, distinguindo-o do *signo* formal ou conceitual, tanto quanto da mera *imagem*. Como o ressalta repetidas vezes Ortigues, enquanto o *signo* é *arbitrário* em relação ao *significado*, o *símbolo*, ao contrário, *nunca* é totalmente *arbitrário*. À diferença do *signo*, o *símbolo* está ligado à imagem e se enraíza na natureza biológica e afetiva do homem¹⁶. Essa consideração levou Ortigues a afirmar que “a essência da função simbólica reside numa homologia entre o fato social e o fato lingüístico, em uma zona intermediária entre a psicologia do imaginário e a verdade do conceito” (o. c., p. 191). É sobre a base dessa homologia que poderemos entender como a consideração do funcionamento simbólico da linguagem nos pode dar ferramentas para seguir o funcionamento da mediação discursiva em um regime democrático. Não se trata de ver na homologia a proposta de buscar a origem do símbolo no social. Esse falso problema da origem fica sempre sem resposta. O único problema aqui levantado é o da “causa formal”, similar no fato social e no fato lingüístico. Ou, em outras palavras, estrutura interna e condições simbólicas do sentido.

É a partir da ténssera quebrada no momento de um pacto na Grécia Antiga, e cuja aproximação posterior das partes fazia reviver o pacto,

que Ortigues indica, para o *símbolo*, a dimensão de meio de reconhecimento entre indivíduos e de testemunho de sua aliança anterior. Do símbolo, o autor diz que implica dois tipos de laço:

- 1) o princípio do *simbólico* remete à relação mútua entre os elementos distintivos cuja combinação é significativa;
- 2) o efeito do *simbólico* remete à relação mútua entre sujeitos que se reconhecem comprometidos um em relação ao outro em um pacto, uma aliança (divina ou humana), uma convenção, uma lei de fidelidade (o. c., p. 61).

Com Fessard, cabe destacar aqui como é, desde o *ponto de vista lingüístico*, nesses dois tipos de relações (*relação de elementos X relação de pessoas*) que a primeira (*relação de elementos*) é princípio, e a segunda (*relação mútua de indivíduos*) é efeito (o. c., p. 66). Desde o *ponto de vista social*, no entanto, a relação se inverte. De fato, se os elementos distintivos (as palavras, ou uma estrutura social particular) chegam a ser significantes é que primeiro os interessados puseram-se de acordo sobre isso. Assim, em um regime democrático, se a separação de poderes pode ser significativa de democracia é que primeiro houve acordo sobre ela.

Essa inversão entre as perspectivas lingüística e social permite perceber como no *símbolo* "verdade e liberdade" entram em uma interação dialética, igual que "significante e significado" no lingüístico. Se se renuncia ao pacto, os significantes sensíveis (palavras utilizadas, separação de poderes) perdem seu valor e verdade significativas. Isso mostra de que tipo é a relação entre verdade e liberdade, no símbolo: elas se articulam na história. Uma relação de liberdade está implicada no símbolo: houve decisão de quebrar a ténsera. Como diz Fessard: "De fato, a cisão externa que parte em dois o objeto material (a ténsera), anteriormente simples, em vistas à aproximação ulterior de esses dois significantes, é ela mesma a imagem simbólica da cisão interna, decisão graças à qual cada um dos sujeitos escolhe o mesmo objeto como significativo de sua vontade de ligar-se ao outro de acordo com uma lei de intercâmbio e de reconhecimento mútuo. Dupla operação recíproca e com duas faces, uma material efetuando-se no tempo físico e natural a outra, no tempo histórico dos sujeitos inteligentes e livres, seu laço sendo aqui também o tempo operativo ou lógico" (o. c., p. 66-67).

As considerações que acabamos de apresentar nos permitem perceber que o princípio de todo *simbólico* (articulação de significantes) repousa finalmente no poder simbolizante da linguagem, e nos fizeram ver ao mesmo tempo a diferença entre signo e símbolo. A esse respeito diz Ortigues: "Os símbolos são elementos formadores de uma linguagem,

considerados uns em relação aos outros enquanto constituem um sistema de comunicação ou de aliança, uma lei de reciprocidade entre sujeitos. Ao passo que o *signo* é a união de um *significante* e de um *significado*, o *símbolo* é o operador de uma relação entre um *significante* e outros *significantes* (...) O signo propõe um sentido e pressupõe uma linguagem. O símbolo pertence à gênese dessa pressuposição (...) Não remete como o signo a algo outro e sim a ele mesmo, e tem por função *introduzir-nos* em uma ordem *da qual toma parte e que se pressupõe em sua alteridade radical* (ordem social) como ordem *significante*, necessariamente outro em relação a um mero estado de fato, posto que impõe por direito seus valores de referência (ver o. c., p. 61-65). Assim, na linguagem o símbolo (elemento diferencial e de união de liberdades) condição de possibilidade do signo (articulação *significante/significado*) é anterior a ele, e nos planos social e histórico exerce uma função mais profunda e mais universal. O símbolo nasce sempre em uma comunidade humana, que é humana precisamente pelos acordos que seus integrantes assumem juntos. Tradicionalmente os ritos de iniciação, de integração, bem como a figuração do poder em um chefe por direito "divino", eram símbolos do funcionamento do grupo, diziam que o grupo não era de ordem natural. Assim se integravam todos os indivíduos em sistemas de correlações, incluindo direitos e deveres recíprocos com vistas ao reconhecimento das liberdades que desse modo se uniam na afirmação de uma verdade sobre o ser *homens*.

Hoje, porém, com a perda das tradições, com os efeitos da civilização industrial, estamos colocados no horizonte de uma história universal em que não há símbolos evidentes para todos. Todos os princípios de organização figurados (ideologias, religiões, crenças políticas) têm sofrido a sua crise. As próprias culturas, todas elas, estão igualmente em crise. Encontramo-nos encurralados a nos perguntar por aquilo que hoje opera a *cisão*, uma *cisão*, *decisão*, similar para todos. Essa pergunta pela "essência" da intersubjetividade, de uma intersubjetividade que já não se satisfaz com as fronteiras das particularidades de ontem. Interrogar-se pela "essência" da intersubjetividade é inquirir-se pelo que se experimenta na existência de uma coletividade, pelo processo de ser que aí está em jogo.

Assumamos que toda coletividade nacional (mundial) é coletividade que se cria criando sua história. Feita de sujeitos, a coletividade é espaço de intersubjetividade simbólica na qual indivíduos e grupos realizam sua possibilidade de uma experiência histórica, à medida de sua capacidade de expor-se aos efeitos da história, aos acontecimentos. Contudo, que indivíduos e grupos cheguem ao descobrimento de si mesmos, que se criem no movimento desse descobrimento e da instituição de novas instituições, novos direitos e novas relações, será

que podemos então dizer que isso se dá sem um *princípio* que faria julgar acerca do verdadeiro ser do homem e do verdadeiro ser do "estar juntos", e que permite julgar assim acerca da conformidade de seu devir a sua essência? Para levar adiante essa consideração, vamos inspirar mais uma vez em Merleau Ponty, em *La prose du monde*.

É na linguagem, criadora de sentido mediante a palavra particular, que se resolve o problema de um universal, de uma comunidade, de um mundo que não é abstrato. O sentido produzido, de fato, não é um saber ou uma essência já existentes, senão um intercâmbio originário, com uma origem, com algo que não somos nós. A verdade da palavra (fazer algo novo) é acordo com o outro. Esse acordo é coparticipado, não porque pensemos a mesma coisa, mas porque juntos estamos alcançados pela mesma coisa. Portanto, trata-se, no diálogo, de algo por fazer, de uma comunidade por produzir. O novo que surge nunca é somente eu mesmo; é também o outro. Aí se joga a experiência do que é o *fato homem*, o *homem*, os *homens*: ser cada vez mais singular graças aos demais, conduzido de volta a si mesmo pelo outro. É certo que utilizamos a língua recebida, e que nunca falamos a partir de um ponto zero, mas sempre a partir de significações recebidas. No entanto, a língua não é um "armazém" de significações disponíveis; é uma tradição cuja essência é o gesto mesmo da palavra, acontecimento sempre, que abre um mundo cuja verdade espera a aquiescência do outro. Palavra "*conquistadora*", sempre, que possibilita e manifesta a palavra instituída, a língua. Ato único mediante o qual o homem *falante* dá a si um *auditor* (ao *falante* corresponde sempre um *ouvinte*, e também uma cultura comum a ambos). A palavra. Não há outro lugar designável. Está em mim; está no outro. É o que cada um tem de mais próprio: sua *produtividade* para produzir sentido e comunicá-lo. Espontaneidade, produtividade: tal é a "*essência*" da palavra e também a *intersubjetividade* que atua na produção simbólica. E é essa intersubjetividade que constitui o espaço público, esse espaço que a normatividade social institui em espaço político e que hoje se percebe e se expressa nos Direitos Humanos, como veremos adiante.

Em um regime democrático, o voto universal, a separação de poderes, não serão eles dessa ordem da produtividade simbólica? De fato, expressam e remetem às liberdades comprometidas com o respeito de uma verdade sobre o homem. Todavia, mais do que o voto e a separação de poderes, quem sabe seja hoje a referência aos Direitos Humanos a que expressa a cisão entre os laços herdados (que outrora situavam o poder em uma figura precisa), e laços políticos vindos da história e nos quais estão implicadas, no plano subjetivo e interpessoal, tanto uma nova verdade sobre o homem quanto a liberdade-produtividade do mesmo. Que o leitor aceite que possamos antecipar aqui

essa hipótese sobre os Direitos Humanos; mais adiante a iremos fundamentar. Em nosso texto, ela nos servirá para verificar como é em relação a eles que o "diálogo *procedurizado*" (i. e., que se dá segundo *procedimentos*) terá que manifestar sua operação de mediação.

Para assentar a possibilidade e ver a pertinência e o alcance desse controle discursivo *procedurizado* em um regime democrático, convém precisar o que aporta o discurso, e portanto o diálogo, em relação ao símbolo. Trata-se de saber se e como é possível reconhecer se as palavras que se usam no diálogo são usadas como símbolos (remetendo à liberdade, ao pacto social e às regras sociais em relação à sua origem e seu fim), ou se são usadas como signos (remetendo a meras convenções factuais dos interlocutores presentes). A seguinte consideração de Ortigues nos vai ajudar a visualizar o problema: "o próprio do discurso é fazer separáveis por um lado signo e idéia, e por outro a realidade imediata da coisa e a idéia (...) Ao contrário, o símbolo tem por função essencial fazer inseparáveis a forma e o sentido (têssera quebrada e pacto entre dois parceiros comerciais eram inseparáveis). É por isso que o símbolo se distingue da palavra, posto que a "essência" da palavra ou do discurso em geral consiste em fazer separáveis forma e sentido" (o. c., p. 24).

Precisemos o alcance dessa formulação de Ortigues, com um exemplo que se ajusta a nossa preocupação. Na proposição "os Direitos Humanos são a democracia moderna", pode-se intercambiar o segundo termo por vários outros como "o voto universal", "a separação dos poderes", "a liberdade de opinião". Não assim o termo "Direitos Humanos", carregado de muito conteúdo afetivo, espaço de um chamado ao homem em todos os homens, significante que remete à humanidade ausente e presente em todo homem. De acordo com o vocabulário de Fessard (o. c., p. 72) pode-se dizer que o termo "Direitos Humanos" aparece como "símbolo simbolizante", ao passo que os outros termos são "símbolos simbolizados". Cabe, contudo, notar que o símbolo simbolizante não é o termo "Direitos Humanos", senão antes aquilo que chamamos "Direitos Humanos". Os Direitos Humanos como símbolo simbolizante são operadores da gênese dos signos democráticos e constitutivos do regime democrático e de suas regras. No símbolo simbolizante manifesta-se o poder "produtivo" do homem a que aludia Merleau Ponty: ele é fonte de liberdade e se impõe à pessoa. Ao contrário, o símbolo simbolizado é efeito da liberdade, produto de convenções arbitrárias. A nível do regime democrático, por exemplo, os símbolos simbolizados que são separação de poder, liberdade de opinião, etc, têm conteúdos convencionais segundo os países¹⁷.

A utilidade da diferença assim estabelecida radica no fato de que servirá para seguir o uso das palavras no interior do discurso, do

diálogo do processo discursivo democrático. As duas dimensões assinaladas do símbolo (*simbolizante X simbolizado*) entrarão em jogo no uso das palavras em uma discussão. Algumas palavras remetendo à dimensão simbolizante se imporão à liberdade, enquanto que as que remetem à dimensão simbolizada surgirão da liberdade, resultarão dos processos convencionais da discussão. É aí que se joga a possibilidade de separar ou não "sentido" e "forma significante". A elucidação se fará de acordo com o contexto em que se fale, posto que em relação aos Direitos Humanos, o que é simbólico não é tanto a palavra enquanto tal, mas a "*coisa nomeada*", que é o que corresponde ao *símbolo simbolizante*. Como o observa Ortigues: na linguagem, e por isso no diálogo *procedurizado*, o símbolo é um fenômeno de expressão indireta ou comunicação indireta, e nisso se diferencia do signo. De fato, a expressão simbólico-discursiva só chega a ser significativa graças à intermediação de uma estrutura social que sempre tem a forma geral de um pacto, de um compromisso, de um lugar de pertença espiritual que funda as possibilidades *alocutivas* da palavra (o. c., p. 67) Assim na linguagem, no diálogo, o uso simbólico das palavras se marcará pela carga *alocutiva* das mesmas.

Esse termo da lingüística (palavra *alocutiva*) remete a uma palavra que se dirige ou fala a alguém exigindo-lhe algo. Diferencia-se da palavra *delocutiva*, que fala sobre algo. Assim, a dimensão simbólica do diálogo (enquanto este é capaz de servir efetivamente à construção democrática mediante a formação da vontade do cidadão e para o compromisso que tal democracia conota), é algo que se medirá por sua força de palavra *alocutiva*; ou seja, por sua força de chamada direta à liberdade, evocando os valores simbólicos que fundam o acordo constitutivo do social, a saber: o respeito aos Direitos Humanos. Será *delocutivo*, ao contrário, o diálogo que aponta somente ao intercambiar sobre verdades conhecidas por experiência ou assumidas em virtude das exigências racionais da razão na reflexão. Tal diálogo tende a limitar-se a uma mera comunicação intelectual. Em tal caso, a discussão se restringe a assentar acordos factuais expostos todos eles a uma possível revisão.

Pode ser que o leitor considere que nos demoramos demasiado no que chamamos "*precisões conceituais*". Mas, ao mesmo tempo que nos parecia importante precisar termos (cujo sentido muitas vezes já se tem por conhecido), pareceu-nos igualmente importante fundar e considerar a homologia entre as intersubjetividades lingüística e social, para entender como a discussão e seus procedimentos podem ser ponto de apoio para definir os elementos que constituem o espaço público na democracia.

III. A mediação do procedimento no espaço público

Com Lefort, já destacamos como, na democracia, o espaço público do poder é um *espaço vazio*, e como seu exercício está submetido permanentemente a *procedimentos*. Por outra parte, as considerações levadas a cabo com Merleau Ponty nos fizeram ver quão errôneo seria pensar que o poder está na *sociedade* porque ele surge mediante o sufrágio universal. Dito sufrágio não é mais do que outra forma do aspecto de "*procedimentos simbólicos*" da democracia. Graças ao sufrágio universal o povo se apreende. É *procedimento* que articula "o interior" e "o exterior" da sociedade, a decisão sobre ela e as figuras que ela se dá. O efeito simbólico do sufrágio é o de constituir uma relação entre elementos diferenciais. A competição forma parte da unidade mesma da sociedade que assenta e liga. Assim, remete à permanente constituição simbólica do social. Como o nota Lefort, o exercício do voto, operação negativa enquanto diz que o poder não é de ninguém, confunde-se com a instituição da liberdade (o. c., p. 39). As instituições e os procedimentos democráticos, enquanto regidos pelo princípio simbólico, têm por função fazer impossível a apropriação do poder pelo(s) governante(s), impossibilitar que se juntem as três instâncias tradicionalmente diferenciadas.

A fragilidade e a dificuldade do regime democrático (enquanto instaura um Estado sem dono) têm-se feito patentes na história latino-americana, e talvez o que acabamos de dizer tornou esse fato mais compreensível. Experiências recentes permitem ver com que facilidade surgem demandas de um dono do poder. No Peru, neste momento em que o poder está em "mãos firmes" (como diz o presidente), tem-se podido presenciar a ruptura do funcionamento simbólico da política. Sem maiores problemas, deram-se a colisão dos três poderes e o desmantelamento das instituições e dos *procedimentos democráticos*. Mas Brasil e Venezuela têm ilustrado como uma vontade política encontra mecanismos democráticos para sair da crise. No Peru é notável que no mesmo tempo em que se dão os distúrbios a que aludimos, em meio a muitos problemas e ambigüidades, mantiveram-se, e ampliaram seu espaço e seu impacto, as organizações da *Sociedade Civil de Defesa dos Direitos Humanos* e de "iniciativa legislativa" (cf. *Constituição*, art. 17). Se há um universal reconhecido por todos hoje, são os Direitos Humanos¹⁸. Não chama a atenção seu reconhecimento fora do Peru, mas sim chama a atenção que para populações marginais do campo e da cidade, embora vítimas da violência terrorista ou das Forças Armadas, a referência aos Direitos Humanos tenha se tornado operacional.

3.1. Os Direitos Humanos

Vale a pena agora examinar, inspirando-nos em um artigo de Claude Lefort¹⁹, a significação política do reconhecimento dos Direitos Humanos em diferentes Constituições latino-americanas. Conduziremos nossa análise a partir da Constituição peruana de 1993. Dos *Direitos Humanos* nos vêm critérios racionais metodológicos para pensar a permanente refundação da democracia, a permanente abertura do espaço público. Talvez esse estudo nos permita entender a pertinência e o sentido de observações que dizem que “algo novo está surgindo no espaço público”. Assumimos que não acabamos de entender a fecundidade da progressiva tomada a sério dos Direitos Humanos institucionalizados. Tal institucionalização aponta para a paulatina emergência de um novo tipo de legitimidade e de espaço público. E notemos desde já (porque aí está a sua força) que com os Direitos Humanos se passa algo peculiar: ainda que estejam inscritos na lei, o Estado não pode se apoderar deles, mas eles é que significam uma permanente referência crítica para o Estado.

Intencionalmente ou não, quem sabe mais por efeito das experiências históricas, a Constituição peruana de 1978 (e a de 1993 retomou isso) resgatou da Declaração francesa dos Direitos Humanos de 1791 o direito de resistência à opressão²⁰ formulado aqui como *direito a resistir a todo poder de fato*. Isso condiz com o fato de que a soberania está na Nação e que ninguém pode encarná-la²¹. A autoridade só pode exercer-se seguindo as regras que garantem que ela está legitimamente delegada. Resistência à usurpação equivale, pois, a liberdade política.

É importante considerar o que faz emergir no político o *princípio de resistência à usurpação*. A afirmação, a reivindicação da liberdade põe por terra a possibilidade de uma representação, de uma personificação do poder acima da sociedade que pudesse se beneficiar de uma legitimidade absoluta. Os Direitos Humanos selam a separação do direito e do poder, e, por conseguinte, sobre esse *direito à subversão* o Estado não pode ter a custódia. Aos Direitos Humanos o Estado há de se submeter, garantindo, sim, outros direitos, chamados *sociais, econômicos, políticos*, na última *Constituição* peruana. São eles: propriedade, segurança, liberdade. Assim sendo, o direito à desobediência civil só pode ser assunto de cada cidadão, ou seja, da sociedade civil. O direito de resistência escapa evidentemente à formalidade jurídica que afirma que, para existir, um direito deve *beneficiar da definição do beneficiário*.

Cabe perguntar pelas conseqüências dos Direitos Humanos na vida dos cidadãos. Suscitam eles uma nova rede de relações entre os homens. A liberdade *cidadã* conotada assenta a possibilidade da mobilidade social e espacial; afirma a liberdade de opinião. Longe de sancio-

onar o cerceamento da liberdade de cada um em sua opinião, ao invés disso abre um espaço de livre comunicação de idéias e opiniões. A cada um se oferece a possibilidade de falar aos demais e de escutar a esses. É portanto a instituição de um espaço simbólico sem fronteiras, livre de qualquer controle. Enfim, as *garantias constitucionais* afirmam que a justiça está desligada do poder. Protegem o cidadão da arbitrariedade. A segurança pessoal assim garantida é *símbolo* da liberdade. O que move tudo isso é o fato de que a rede de relações humanas em uma democracia moderna sustenta-se pela confiança em uma justiça independente.

A história tem registrado como novos direitos surgiram a partir do reconhecimento dos Direitos Humanos e do exercício da liberdade política: direito à associação, direito de greve, voto das mulheres e dos analfabetos,... Esses direitos todos que passam a advir estavam já contidos na afirmação inicial, e isso desperta a consciência de que o direito não é completo enquanto não escuta e não incorpora a palavra de todos, e enquanto não se fizerem presentes todos os elementos do processo *simbólico*. Se outrora era a reivindicação violenta a que lograva fazer-se escutar, temos já ressaltado a novidade (inscrita na *Constituição* peruana) do direito reconhecido ao cidadão de "*iniciativa legal*". Se sabemos reconhecer o que aí opera, veremos que é a *palavra* no sentido que nos precisou Merleau Ponty. É a afirmação de uma *palavra "conquistadora"*, individual ou coletiva, que sem garantias de leis estabelecidas ou de qualquer autoridade, faz valer a sua própria autoridade, a sua criatividade, esperando a confirmação pública, mas confiando unicamente em seu chamado à *consciência cidadã*.

Tal palavra não é palavra do Estado, é palavra da sociedade civil. Nisso se manifesta qual é o *motor* do direito na democracia, fora de todo *naturalismo* ou *historicismo*: *a fonte do direito está na enunciação humana do direito* (Lefort, o. c., p. 51). Nesse sentido os homens são, instituem-se, a um tempo sujeitos e objetos de uma enunciação na qual falam de eles mesmos, falam do homem *em cada homem* e se instituem em juízes e testemunhas. O jogo simbólico da discussão democrática mediadora é patente aí. "O que distingue a democracia", diz Lefort, "é que se ela inaugurou uma história na qual desaparece o lugar do referente desde onde a lei cobrava sua transcendência, não significa que por isso a lei chegue a ser imanente à ordem do mundo, nem confunda seu reino com o do poder. A democracia faz da lei aquilo que, sempre irredutível ao artifício humano, só dá sentido à ação humana se os homens a querem e a apreendem, como a razão de sua coexistência e a condição de possibilidade para cada um julgar e ser julgado²².

O regime democrático moderno aparece, pois, em toda sua fragilidade e nos recorda que ele é possível e viável, com a única condição de que

os cidadãos o queiram e o situem no horizonte dos Direitos Humanos, entendidos como *símbolo simbolizante*, quer dizer, opção permanente pelo homem em todo homem, a plasmar-se em formas históricas. Desse modo, ganha sentido a *formação discursiva da vontade* como princípio democrático. A lei aparece em sua contingência e faz-se patente que essa contingência é o único chão em que pode pisar a democracia. A *divisão* entre legítimo e ilegítimo escapa ao mundo da certeza, posto que ninguém pode ocupar o espaço de um grande e absoluto juiz. Em vez de poder repousar sobre o recurso a um poder legítimo ou legitimado por Deus ou pela tradição, a democracia moderna instaura um "regime fundado sobre a legitimidade de um debate sobre o legítimo e o ilegítimo" (Lefort, o. c., p. 53). Debate esse evidentemente sem garantias nem termo definível, mas que está ligado ao que a democracia tem de mais próprio seu, e desde onde se anuncia e se enuncia uma consequência: *será legítimo aquilo que, depois do debate, for julgado legítimo*. É aí que ganham força todos os debates em torno das propostas de Habermas e de Apel, e seus esforços de fundamentação e legitimação da razão mediante *procedimentos*. Não temos a intenção de entrar aqui nesses debates. Queremos, antes, confrontar as reflexões nossas com as propostas que J. Lenoble e A. Berten formulam em um artigo que se inscreve nesses debates²³.

3.2. A discussão procedurizada

Duas coisas guiam nosso interesse para com o artigo citado. Por um lado, sua vontade de aportar uma teoria moderna, renovada, da democracia (p. 99). Com *procedimentos* bem diversos em relação a esses dois autores, o nosso esforço é orientado por uma intenção similar. Por outro lado, interessa-nos sua *coragem* em arriscar a proposta de "renovações institucionais" ("*aménagements institutionnels*"), p. 104, de acordo com sua visão renovada da democracia, na qual encontramos coincidências com observações nossas.

Não podemos deixar de referir algo da discussão que os dois autores levam com Habermas e com Luhman. Da proposta de Habermas, criticam o seu "*linguistic turn*" bem como o seu "*pragmatic turn*". Essas duas tendências habermasianas fariam com que as "*pretensões de validade*" já não fossem analisadas como pretensões que um sujeito emite em relação a um objeto do qual tem que dar conta (o mundo exterior ou ele mesmo). Já não são concebidas segundo o modelo da verdade ou da significação de enunciados descritivos ou constatativos, como o faz uma semântica das proposições (...) As *pretensões de validade* (...) acompanham o ato de enunciação como "*ato comunicacional*" sempre em contexto" (p. 94). Denuncia-se, assim, uma autonomização indevida do pragmático, enquanto que o que deve afirmar-se "é a imbricação

inevitável, em todo ato de linguagem, da dimensão semântica e da dimensão pragmática" (p. 95). Nessa perspectiva, as questões fundamentais, tais como a determinação das normas ou dos valores só poderão esperar solução a partir "dos meros recursos de procedimentos dos indivíduos, e mais precisamente, a partir da atividade de intercompreensão, reduzida a procedimentos formais assinaláveis" (p. 95). De acordo com essa crítica, a exigência habermasiana cumpriria com a exigência da *palavra delocutiva*, exigência formal do ajuste de significantes, mas não com a exigência da *palavra alocutiva* que remete ao compromisso de sentido que liga os interlocutores²⁴. A questão que surge é saber se todos os conteúdos semânticos são problematizáveis. Os autores pensam que não. Acreditam eles que os conteúdos semânticos não são todos "inteiramente disponíveis, e que introduzem limitações não aleatórias na pragmática da discussão" (p. 95). De acordo com o que já adiantamos, os Direitos Humanos seriam dessa ordem.

Rechamando todo ontologismo e o recurso possível a uma justificação transcendente, os autores, introduzindo uma relação diferente entre conteúdos semânticos e pragmática da discussão, assumem o jogo de uma dupla sujeição aos princípios que vêm a ter uma dupla função: "constituem, a um tempo, as condições transcendentais da discussão e aquilo cujo sentido trata-se de determinar na discussão" (p. 96). A função normativa intrínseca da linguagem só se pode entender se é que se pressupõe que sua dimensão semântica é irredutível. Por isso, todo ato de linguagem tem um "referente" ameaçado pela *tentação* de identificar sentido e referente, ou pelo *sonho* de um lugar da universalidade. O risco não pode fazer desconhecer a dimensão semântica incluível da linguagem, e o traço desse imanente-transcendente está marcado pelas sujeições normativas que acompanham a dimensão pragmática. É precisamente essa articulação inevitável da semântica e do pragmático o que "submete o juízo a uma indeterminação fundamental e faz necessária a introdução de uma problemática da decisão em nosso raciocínio (ib.). Os autores ressaltam então como a Habermas e a J. M. Ferry se lhes escapa o mecanismo decisional (a dimensão de liberdade que frisamos) que no entanto não pode ser descartado do campo racional. Tal postura se deveria ao fato de que esses dois últimos pensadores citados concentraram seu olhar no espaço público, no seio do *mundo vivido*, sem ter suficientemente em conta a individualidade.

A crítica a Luhman, muito mais rápida, denuncia nele também o esquecimento da "indecidibilidade" racional na discussão e o recurso a um mecanismo de regulação que funcionaria de maneira "determinante" no sentido kantiano²⁵, ocultando a indeterminação irredutível de todo quadro normativo.

3.3) As propostas de Lenoble & Berten

O resumo da discussão que acabamos de evocar não tem outra função do que proporcionar o quadro de referência para apresentar as propostas de Lenoble & Berten. Como já o dissemos, a pretensão é propor uma teoria renovada da democracia, capaz de responder à crise do Estado e a crise da política, e suscetível também de interpretar as mudanças que presenciamos. É unicamente em seus aspectos jurídicos e políticos que o conceito de “razão *procedural*” interessa aos autores. Eles fazem seu o interesse de Habermas e de Luhman em desenvolver o espaço público na sociedade civil. Se bem que esse desenvolvimento há de se realizar enquanto renovação da democracia, isso implica em que as exigências da razão comunicacional se acentuem no campo da racionalidade política e jurídica, do mesmo modo há que se evitar limitar as exigências da razão comunicacional ao *mundo vivido*. Igualmente lhes parece de singular importância a denúncia luhmaniana do dogmatismo no funcionamento do direito nos atuais Estados, denúncia essa que abre caminho a uma organização jurídica “reflexiva” e não meramente dedutiva.

As contribuições de Luhman assumidas por Lenoble & Berten permitem a esses mostrar como a redefinição do conceito de *procedimentos* inclui a redefinição do conceito de *juízo jurídico* e assim conduz a transformar a função do direito no espaço social. Essas observações nos interessam à medida em que, confluente com aquilo a que chegamos ao manifestar as consequências da institucionalização dos Direitos Humanos, vão nos permitir vislumbrar consequências pragmáticas que de imediato não teríamos extraído das experiências empíricas. O dogmatismo que marca o sistema jurídico foi particularmente ilustrado no Peru quando, algumas semanas antes da captura de Abimael Guzmán, interrogado sobre o que poderia acontecer na hipótese de ser preso o líder do *Sendero Luminoso*, um juiz afirmou que o mais provável é que seria impossível encarcerá-lo “por falta de provas, de acordo com o que está estipulado na lei”. Esse caso, junto com outros do mesmo teor que se apresentaram no Peru, fizeram pensável e justificaram aos olhos dos cidadãos o “*auto-golpe* do Presidente”, e permitiram a este assumir um poder legislativo excepcional. As considerações expostas até agora impõem a urgência de passar a uma nova maneira de conceber o direito e o juízo, a qual - ao mesmo tempo que supere o mero processo judicial dedutivo, abra a um novo modo de entender a função de *regulação* da sociedade.

A nova forma de conceber as coisas tem que assumir “o caráter paradoxal do juízo que aplica uma norma” (p. 100). O paradoxo consiste em que tem que aparecer a indeterminação fundamental do sistema jurídico, mas ao mesmo tempo também (para não cair num relativismo

perverso) tem que aparecer a sujeição normativa que controla a indeterminação. Isso parece possível enquanto no juízo jurídico se articulem dois traços: por um lado, a articulação entre "razão jurídica e razão prática"; e, por outro, que se supere a distinção "aplicação-justificação". Malgrado Habermas afirmar que a indeterminação está no coração de todo raciocínio prático (moral, político ou jurídico), ele próprio estabelece uma diferenciação referente a se o raciocínio tem que justificar a adoção de uma norma (moral ou jurídica), ou aplicá-la.

A justificação racional da *adoção de uma norma* dá-se quando se cumpre com o critério de universalização dos interesses. Mas, como sabemos, a discussão, o processo argumentativo é por si mesmo indefinido. Quanto à *indeterminação na aplicação de uma norma*, ela é de caráter distinto: vem do fato que o juiz, no momento de julgar, pode amparar-se na aplicação de *duas normas igualmente válidas*. Dificuldade pragmática e não semântica, dizem os autores: "que norma é a mais adequada?" Tal hipótese, há que se sublinhar, assume evidentemente a coerência e "perfeição" do sistema legal. Mas, perguntam Lenoble & Berten: por que não assumir a existência de uma lacuna no sistema existente? Tal questão merece ser considerada. Com efeito, ela não se resolve com o recurso a princípios jurídicos, a não ser que se assuma a presença no sistema jurídico de um princípio auto-reflexivo (p. 102), o que faz o sistema recobrar o seu caráter de *não-completo*. Mas, com essa hipótese, a *incompletude* do sistema não é fatual por seu conteúdo, senão que repousa na *idéia* de que o sistema deve funcionar como "*idéia reguladora*".

As observações que vêm sendo desenvolvidas coincidem com o que nós temos sublinhado, em nossa apresentação dos efeitos da institucionalização dos Direitos Humanos. Nosso sistema jurídico, dizem os autores, contém esse *princípio auto-reflexivo*. Tal é a significação normativa dos princípios constitutivos dos Direitos Humanos (p. 102). Assumir a unidade do direito como *idéia reguladora* tem, contudo, várias consequências. Primeiro, o juízo jurídico já não pode reduzir-se a ser meramente dedutivo; antes, há que assumir que o conteúdo do sistema se redefine então em cada aplicação a um caso concreto. Nem por isso deixa-se o juiz entregue à intempérie de um decisionismo subjetivista. Em cada momento o horizonte de universalidade dos Direitos Humanos o guia. Certamente, já não pode acudir a seu bom conhecimento do *corpus legal*. O critério, de "epistemológico" (como era antes) torna-se "*em procedimentos*", "*metodológico*"; ou seja, torna-se *reflexivo*, sob a sujeição dos Direitos Humanos. Quer dizer, a correção da argumentação pode ser submetida à crítica, mas a correta argumentação não é garantia de validade do juízo. O direito regressa assim à fonte a que nos reportávamos quando dissemos que a fonte do direito reside na enunciação do direito. De fato, aparece como artificial a dis-

tinção entre *justificação* e *aplicação*; e o juiz se reincorpora a sua função simbólica democrática, instituinte em e a partir de o instituído. Longe de situar-se no posto do grande juiz “epistemológico”, ele sabe que a separação entre *legítimo* e *ilegítimo* escapa sempre ao mundo da certeza.

3.4. Antigas e novas mediações institucionais

Além dessas conseqüências da *procedurização* no jurídico (que nos pareceu pertinente ressaltar, a partir de nossas coincidências teóricas com Lenoble & Berten), interessa-nos os condicionamentos institucionais que eles sublinham como ligados a sua proposta de *nova concepção da democracia*, os quais são respaldados por uma série de fenômenos empíricos. Antes, porém, de considerar esses condicionamentos institucionais propostos pelos autores, convém aqui recordar e precisar as diferentes instâncias de mediação tradicionalmente reconhecidas na democracia moderna. Já temos nos deparado com elas, ainda que de maneira indireta, em nossa reflexão.

3.4.1. Tradicionais mediações democráticas

a) Em uma democracia moderna, fundamentada (como já dissemos) sobre a afirmação dos Direitos Humanos, assumimos que o princípio organizador repousa sobre a *formação discursiva da vontade* (Habermas). Conseqüência dessa perspectiva será entender a educação como tarefa essencial e mediação obrigatória para que a discussão possa ter o sentido e o efeito que se espera.

É evidente que cada homem, quando atua, o faz a partir de sua empiria, de seu caráter, de suas esperanças e paixões; de seus interesses, enfim. Nesses últimos conflui uma necessidade da *relação com as coisas*, o mundo da natureza; mas também o desejo da *intercomunicação* e *intercompreensão*, e, neste momento moderno, a esperança de uma *emancipação*. Se recordamos, contudo, o que nos disse Kant²⁶, a saber, que “o interesse fundamental do homem é conhecer os fins essenciais da razão humana”, o desafio para o sujeito vem a ser o de entender que a mediação para com o objeto de seu fundamental interesse passa pelos outros diferentes interesses²⁷. Aí se situa o passo à *discussão* que busca o razoável possível entre todos. Ela supõe e opera a saída, da parte de cada um, de seus interesses imediatos para reconhecer tanto no discurso próprio como no discurso do outro, o que cada um pode ter de razão; reconhecer o que, em sua diferença, o discurso do outro, pode ter de complementariedade com o meu discurso.

Nessa perspectiva, a *educação* se faz necessária. Ela mostra a violência, o imediato que há no indivíduo e que se opõe, nele, a suas possibilidades de ser razoável. O que ela trata de assentar no indivíduo é a adoção do que a comunidade democrática moderna assume como correto. A educação procura fazer com que o indivíduo chegue como que "naturalmente" a buscar desempenhar seu papel social da melhor maneira possível.

Em nosso mundo moderno, submetido à exigência da produção industrial e a sua lógica de racionalidade instrumental, de competitividade, etc, o horizonte da atividade educativa nas instituições dedicadas a isso (colégios, universidades) está dominado pela instrução que proporciona conhecimentos e técnicas úteis à sociedade produtiva e à inserção do indivíduo nela. Mas a *instrução*, apesar da dimensão educativa e emancipatória (e portanto de mediação necessária) que tem — pelo fato de formar o caráter do indivíduo na objetividade, na universalidade do juízo, e também pelo que as diferentes ciências implicam de análise, dissolvendo assim a aparência do imediato — *não pode suprir a educação*. Tem que estar *a serviço* da educação que é a que forma aptidões e atitudes corretas (*hábitos*) para atuar na comunidade. O essencial chega a ser o "*hábito*" de honradez, de respeito ao outro, de respeito ao *homem em todo homem*; ou seja, respeito ao conteúdo dos Direitos Humanos. Assim, a educação é condição prévia, mediação para que possa operar a formação discursiva da vontade do cidadão²⁸.

Os limites que assinalamos em relação à instrução, valem também para o nível do *trabalho* e da esfera em que ele se desenvolve, enquanto a sua pretensão de ser instância de mediação. De fato, a racionalidade instrumental, a luta contra a natureza externa, a eficácia, a competição — todas essas dimensões que tipificam sua lógica — não têm imediatamente sentido e valor de mediação. Podem, no entanto, chegar a adquiri-lo enquanto experiências já interpretadas em contextos comunicacionais vividos²⁹.

b) São evidentemente várias, em uma democracia moderna, as instâncias de educação e de formação da vontade à e mediante a "*discussão*". De imediato cabe destacar a instância do governo. Para suas deliberações e tomadas de decisão, o poder executivo se apóia sobre a administração que proporciona a informação requerida para deliberar e decidir. Desde aí se depreende uma responsabilidade educativa dos governantes, os quais, em suas intervenções, na explicação de suas decisões, têm que educar a consciência dos cidadãos para fazer entender o razoável das decisões tomadas, e convidar e ajudar assim a cada cidadão e cada grupo particular a sair de sua particularidade imediata.

Para exorcizar aqui todo risco de confundir discurso do governante educador e discurso propagandista, cabe notar que a obrigação de superar o seu próprio egoísmo com vistas à comunidade nacional que pode estabelecer o discurso do "bom governante", e que deve assentar a formação discursiva da vontade, só tem valor moral e político se é que o **postulado comunitário de base pode ser mediatizado** pelas decisões de consciência livre de todos e cada um dos cidadãos. Essa *vontade do comunitário*, do razoável pode e deve ser pressuposta em todo "discurso educativo" e em toda "discussão razoada". Essa vontade do razoável, do *razoável argumentado*, é o que há que supor e colocar como momento prático incondicionado e categórico, em linguagem kantiana. Isso nos remete ao momento instituinte do laço humano que caracteriza todo discurso simbólico e sobre o qual repousa a possibilidade da discussão em geral e sua norma. É algo análogo ao "fato da razão" kantiano, que não é um fato empírico; antes, trata-se da referência àquilo que abre a compreensão a todos os fatos de comunicação, de argumentação, de busca argumentada do razoável.

Não é suficiente, porém, identificar o momento da vontade de razão e de argumentação como presidindo a todas as realizações fáticas. Há que se ver também que aí se localiza um *risco* inevitável, presente no passo (que pode dar ou não a consciência moral subjetiva) em direção ao espaço político. Efetivamente o sujeito se arrisca a assumir o razoável possível em uma contingência limitada. Nenhuma necessidade opera aí; trata-se de juízo, que desemboca em uma espécie de aposta, mas é aposta respaldada por experiências anteriores e pelo reconhecimento do razoável já existente nas estruturas sócio-políticas.

Em nosso afã de assinalar as instâncias de mediação educativa em um regime democrático, cabe notar como é particularmente educativo para a cidadania o *respeito estrito* da parte do governante das diferentes *instâncias de funcionamento* da democracia. Seu respeito à lei, que limita e regula seu atuar, é uma permanente declaração que "o espaço do poder é um *espaço vazio*", e representa a melhor educação para a *consciência cidadã* pela afirmação da soberania única da lei que tal atitude conota. Tal respeito reinscreve sem cessar a democracia em seu *funcionamento simbólico*.

c) a instituição, no entanto, que caracteriza principalmente a democracia moderna e deve cumprir um papel educador em cada momento é o *parlamento*. Nele, devem expressar-se os desejos e a vida cotidiana do que há de *sociedade moderna* e de *comunidade tradicional* particular em tal ou qual Estado. Os países latino-americanos chegarão a um verdadeiro exercício democrático não só quando os diferentes grupos sociais configurados pela economia sintam seus interesses levados em conta, senão também quando os diferentes mundos culturais possam

ter o mesmo sentimento. O parlamento, se deve ele permitir e controlar a ação racional e razoável do governo e dar-lhe a possibilidade de educar os cidadãos³⁰, deve igualmente ser o lugar onde os desejos tradicionais, as necessidades, as preferências de um povo entrem em contato com as necessidades da racionalidade de uma sociedade moderna.

Através de *procedimentos* formais de "discussão", busca-se o caminho do *razoável*, possível aqui e agora, no horizonte dos Direitos Humanos. A publicidade dos debates dentro do parlamento, fazendo participar aos cidadãos a reflexão sobre o que é necessário e possível, para respeitar as diferenças e encontrar as complementariedades do todo social, é elemento decisivo para a educação da cidadania. Fazer referência à publicidade dos debates é evidentemente aludir ao papel de informação e formação que desempenham os *meios de comunicação social*, que certo *senso comum* tem hoje em dia como um quarto poder dentro de um Estado moderno.

d) Hodiernamente, os partidos sofrem, quase em todas as democracias, crises internas, e a cidadania tende a desconsiderá-los. Contudo, os partidos permanecem como mediação difícil de ser substituída em uma democracia moderna. Em boa medida, essa crise se deve ao fato de que na prática foi-se aprofundando a distinção entre cidadãos *ativos* e cidadãos *passivos*, e que atualmente o cidadão, a sociedade civil, querem fazer-se escutar e participar no debate. Nesse nível, alguns progressos se estão dando. Como já o notamos, a nova *Constituição* peruana abriu a possibilidade de "*iniciativas de lei*" por parte dos cidadãos, quebrando desse modo, em princípio, a diferença entre "cidadão passivo" e "cidadão ativo". Supondo, no entanto, que a norma constitucional da *iniciativa legal* encontre vias legais de implementação, não se anulará nem resolverá facilmente essa tensão entre o cidadão "ativo" e o "passivo". Como o indica E. Weil: "o *cidadão passivo* (em cada cidadão) afirma seu interesse particular e expressa seu sentimento moral; já o *governante ideal* (em cada cidadão) não pode limitar-se a isso e tem que pensar o todo, para chegar a um juízo que seja racional e razoável e que, sem desconhecer a eficácia, não esqueça de situar o sentido dessa mesma eficácia (moderna) na sobrevivência de uma comunidade moral e no desenvolvimento razoável dessa moral dentro da vida ativa da comunidade"³¹.

A não ser que sonhemos com uma democracia cujo único exemplo histórico e efêmero é a *pólis* grega, é difícil pensar a existência de uma democracia moderna sem partidos, em que afinal de contas se expressa a diferença entre cidadãos "passivos" e "ativos". Sua meta é formular o interesse do todo, tendo em conta os interesses de todos os grupos; todos submetidos às exigências dos Direitos Humanos. Sua tarefa pode ser a de preparar a alternância do poder, opor-se politicamente

ao governo em atividade e apoiá-lo naquilo que nele se reconhece como maneira viável de considerar e resolver os problemas. Mas (há que se repetir) de per si todo partido afirma representar o verdadeiro interesse do todo, e, quando fala, cada um se dirige a todos os cidadãos e procura convencê-los da justeza e da justiça de seu programa. Longe de lamentar a luta e a *competição* permanentes de perspectivas diferentes e complementares sobre a totalidade — com a ineludível necessidade de encontrar consensos razoáveis —, que fazem a vida dos partidos. Há que perceber, antes, que isso faz parte e anima permanentemente o funcionamento simbólico da democracia moderna. É algo que assenta e une a sociedade e seus elementos àquilo que os “*desborda*” permanentemente: os Direitos Humanos. A ameaça de perversão, sempre presente, e que diferentes experiências recentes na América Latina têm permitido observar, nós a encontramos no fato de que um partido, longe de considerar o todo e de falar para o todo, apega-se a um discurso particular (de um grupo sócio-econômico ou sindical) e pretende, desde essa particularidade, falar para o todo e impor essa mesma particularidade ao todo. Com isso se rompe o *funcionamento simbólico* que só sobrevive enquanto se afirmam e se servem diferenças e complementariedade.

3.4.2. Novas mediações institucionais

Inspirando-nos no que foi dito por Lenoble & Berten, passemos a considerar as novas mediações institucionais, surgidas da sociedade civil, e que um conjunto de fenômenos empíricos nos dão a pensar. Todos esses nos remetem a práticas que têm que ver com o processo de institucionalização permanente da sociedade e com o exercício e a renovação de *práticas jurídico-legais*. O que pretendemos com as indicações que seguem é sublinhar essa dimensão dos “*procedimentos*”, que a nosso entender tipifica o regime democrático moderno, como o afirma o italiano Norberto Bobbio: “quem não se deu conta que se entende hoje em dia o sistema democrático primeiro como um conjunto de regras de *procedimentos* (...) não entendeu nada e segue não entendendo nada de democracia”³². A democracia é antes de mais nada um governo por *procedimentos* e por leis.

As reflexões que seguem recolhem observações empíricas possíveis de realizar-se em vários contextos e procuram resgatar sua fecundidade possível na consolidação e aplicação do sistema democrático.

a) De imediato, cabe reparar a *multiplicação dos espaços de intercâmbio comunicacional* no interior de diferentes espaços de poder e de vida em comum. Na América Latina é possível pensar no surgimento de um conjunto de organismos autônomos da sociedade civil, animados pela

referência aos Direitos Humanos ou ligados à *assunção mancomunada de necessidades*. Trata-se, afinal de contas, do alargamento do espaço público. É que não há instituição que por si mesma seja suficiente para assentar e garantir a existência de um espaço público no qual se desenvolva o questionamento do direito e se viva a democracia no que nela há de permanentemente instituinte. Trata-se, portanto, de chegar a conceber mecanismos institucionais e plataformas institucionais em que possam mover-se responsáveis do viver em comum “e que sejam suscetíveis” de assegurar uma interpenetração maior da “sociedade civil” com as esferas e as instâncias responsáveis do Estado e da economia, etc. Trata-se de multiplicar as possibilidades de participação de diferentes grupos representativos da sociedade civil no processo de decisão sob a sujeição do *intercâmbio argumentado*, guiado pelas e submetido às exigências dos Direitos Humanos, nos diferentes âmbitos de vida. Tal participação é condição necessária para assegurar um correto *funcionamento simbólico* da sociedade e anular a obediência a consignas ditadas pelo interesse, a submissão à pretendida “fatalidade do mercado”, a mera defesa do grupo, como também anular o afã de seduzir a opinião. Mostram essa exigência as iniciativas de organizações de produtores e de serviços que discutem a criação de novas normas com instâncias do governo ou associações de produtores, sobre a base do *manejo argumentado* de informações técnicas.

b) Evidentemente, a sujeição a *procedimentos* não é suficiente para assegurar a auto-regulação social. O processo, em razão da *indeterminação do juízo*, pode ser indefinido. Portanto, além da sujeição ao *intercâmbio argumentado* há que se pensar em *mecanismos de decisão*. Podem ser ilustrativas experiências que, embora possam ter se desenvolvido graças a exigências fatuais, são capazes de indicar caminhos para aproximar-se do que é exigido pela complexidade de nossas sociedades: são as *comissões de peritos*, *conselhos de sábios* (de *notáveis*), autoridades administrativas independentes.

c) As anteriores considerações podem levar enfim a uma nova concepção da função do Direito e do Juiz. Este pode chegar a ser encarregado de “controlar o respeito às sujeições argumentativas nas atividades de regulação específicas de outros subsistemas” (p. 106). Fazer isso equivaleria a encarregá-lo do *controle dos procedimentos*, sabendo que os mesmos têm que se submeter sempre às exigências que emanam dos Direitos Humanos. Assim, mantendo-se ainda a indeterminação irreduzível do juízo, ao mesmo tempo essa é cativa de certos princípios. Dessa maneira, os juízes assegurariam as condições de possibilidade de uma *ética da comunicação* feita extensiva ao conjunto social. Isso representaria uma ampliação do espaço público a esse mesmo conjunto social mantido aberto às exigências dos Direitos Humanos. Processos que incorporassem dessa forma mecanismos de decisão, ao mes-

mo tempo que modificariam a visão clássica do Direito e garantiriam sua renovação, induziriam equilíbrios novos entre mecanismos de decisão e processos de controle do respeito que merecem *delineamentos argumentados* em espaços nacionais ou internacionais do social e econômico. Podemos pensar que - tendo em conta a internacionalização dos problemas que levanta a economia mundial e frente aos quais, enquanto não existir instância mundial com autoridade e força suficientes para impor uma solução - muitos problemas nacionais e internacionais de desemprego, de ecologia, etc poderiam encontrar vias de solução mediante os mecanismos citados.

IV. Conclusão

Uma última precisão. Não se vá confundir meios (significante) e fins (significado). O fim é a democracia, são os Direitos Humanos, é o *homem em todo homem*. Nem sequer se pode dizer que esses fins preservam tais meios, ou tais outros. Os fins se dão a ver no estilo como se vivem os meios; são o sentido total dos meios cotidianos e assim são mediação. Contudo, os meios propostos falam do reconhecimento possível de que o poder não tem espaço próprio. Cada *procedimento*, cada discussão parcial, cada juízo, como parte de um todo e ato comum do todo da discussão do espaço público, não se limita a usar esse "poder não-situável", mas o recia fazendo-o verificar. A partir das instituições e mecanismos dados, recebidos, e que podemos produzir, evidencia-se a capacidade que têm os cidadãos de superar os meios para ir à democracia, ao *homem em todo homem*, aos Direitos Humanos, que são os fins. Porém os meios não são indiferentes. Desses fins as mesmas instituições e os *procedimentos discursivos* são seu resultado visível e seu registro. É neles que a intersubjetividade do espaço público se apresenta e se representa e se faz reflexiva, pensando-se a si mesma. É nas instituições e *procedimentos discursivos* que se expressa a sensibilidade de uma sociedade à coexistência que produz sentido e produz indicadores do verdadeiro e do falso, do justo e do injusto. Como outrora, e como sempre, assim se instauram os horizontes da experiência das relações humanas com o mundo e os outros. Hoje, contudo, mais do que nunca, essa experiência está marcada pela contingência. É uma contingência que tem seus riscos. É a consciência dessa contingência que pode levar o cidadão a diferentes formas de nihilismo e de fundamentalismo. Para que tais desvios não se atualizem, vale a pena recordar que faz parte do discurso político educador e mediador a exigência citada por E. Weil: "a primeira tarefa de quem quer mudar o mundo é a de compreendê-lo no que já tem de sensato"³³. Hoje, como ontem, não podemos sair da tensão que assinalava

Kant em seu famoso texto *Sobre a Paz Perpétua: movemo-nos sempre entre o conhecimento prático e a ignorância teórica*. Não há, pois, que esperar por mediações perfeitas dos Direitos Humanos, mesmo porque conhecemos já a exigência e a tarefa de um incessante esforço de nos aproximarmos a eles.

Notas

1. As referências sobre a produção teórica atual seriam demasiadamente abundantes. Basta citar aqui os livros que nos serviram de referência: ERIC WEIL, *Philosophie Politique*, Paris: Vrin, 1984; PAUL RICOEUR, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil-Esprit, 1986; CLAUDE LEFORT, *Essais sur le politique*, Esprit-Seuil, 1986; JOHN RAWLS, *Théorie de la justice*, Seuil, 1987; JEAN LADRIÈRE - PHILIPPE VAN PARIS, *Fondements d'une théorie de la justice*, Louvain la Neuve, 1984; JÜRGEN HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, Gallimard, 1976; Id., *Raison et légitimité*, Payot, 1978; Id., *Théorie de l'agir communicationnel*, I-II, Fayard, 1987; Id., *Théorie et pratique*, Payot, 1976; Id., *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1985; ALASDAIR MCINTYRE, *Quelle justice?, Quelle rationalité?*, PUF, 1993; CORNELIUS CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975; JEAN MARC FERRY, *Habermas, l'éthique de la communication*, PUF, 1987; KARI OTTO APPEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós, 1991; HANS JONAS, *Le principe de la responsabilité (une éthique pour la civilisation technologique)*, Paris: Cerf, 1990; HANS KÜNG, *Project Weltethos*, Munich, 1990; RICHARD RORTY, *The intellectuals at the end of socialism*, *The Yale Review*, April, 1992; ALBRECHT WELLMER, *Dialectique de la modernité et de la postmodernité (la critique de la raison après Adorno)*, Simposium Maison de Sciences de l'homme, Paris, 1984; JACQUES DERRIDA, *Espectros de Marx, El Estado de Deuda, El trabajo del duelo e La nueva internacional*, Paris: Galilée, 1993.

2. Assumimos o que diz NICOLAS TENZER, em seu livro *La Política*, PUF, *Que sais-je*, 1991, capítulo sobre *Política e Democracia*, p. 38: "...no tempo da comunicação generalizada e do sufrágio universal, política e democracia não podem de direito opor-se: a política não se define somente como poder indeterminado de um Estado exterior aos cidadãos, senão como ação de organização social em conformidade com a democracia mesma. Em outras palavras, a política tem por finalidade o político; a ação política (tem por finalidade) a constituição de um espaço político".

3. J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, Paris: Payot, 1978, p. 14.

4. *Desborde popular y crisis del Estado*, Lima: José Matos Mar, 1988.

5. J. HABERMAS, *Raison et légitimité*, p. 162.

6. J. LENOBLE - A. BERTEN, *L'espace public comme procédure*, artigo do nº 3 de *Raisons Pratiques*, Ed. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992, p. 84; CLAUDE LEFORT, *Essais sur le politique*, Paris: Esprit-Seuil, 1986, e artigos *Les droits de l'homme et l'État providence* e *Permanence du théologico-politique*.

7. Nossas considerações sobre o simbólico apoiam-se em: EDMOND ORTIGUES, *Les discours et le symbole*, Paris: Aubier, 1962; GASTON FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace*, III: Symbolisme et historicité, Paris: Le

Sycomore, 1984; JEAN LADRIÈRE, Le symbolisme comme domaine opératoire, *Cahiers Internationaux de symbolisme*, nº 3.

8. No Peru, a nova Constituição (de 1993) reconheceu "os direitos de participação e controle dos cidadãos", e a lei regulamenta o exercício das distintas formas de democracia direta que a mesma Constituição estabelece. A tentação é inscrever a vontade dos constituintes no *lirismo* da nova Constituição, como o faz o editorialista do jornal *Expreso*, de 10/05/1994. De fato, pareceria que as condições postas para o exercício do direito reconhecido são tais que se pode estimar que seu exercício está remetido às *calendas gregas*. Tal opinião não nos parece valorizar corretamente o que representa de novidade política a mera introdução na Constituição do princípio de "*participação e controle cidadãos*".

9. O. c.

10. O. c., p. 27.

11. O. c., p. 368.

12. Nas considerações que seguem, apoiamo-nos essencialmente em: GWENDOLINE JARCZYK - PIERRE JEAN LABARRIÈRE, *Hegelianas*, Paris, PUF, 1986; e em: P. J. LABARRIÈRE, *Dimensions pour l'homme, essais sur l'expérience du sens*, Desclée, 1975.

13. MERLEAU PONTY expressa admiravelmente o processo da mediação quando diz: " (...) é bem um resultado da linguagem o fazer-se esquecer, na medida em que acerta na expressão. À medida em que estou cativado por um livro, já não vejo as letras sobre a página, já não sei quando virei a página, através de todos esses signos, todas essas folhas, aponto e alcanço sempre o acontecimento mesmo, a aventura mesma... Essa é a virtude própria da linguagem: ela é que nos lança ao que ela mesma significa; esconde-se a nossos olhos por sua própria operação; seu triunfo é o desaparecer e dar-nos acesso, para além das palavras, ao pensamento mesmo do autor, de tal forma que depois do fato cremos ter dialogado com ele sem palavras, de espírito a espírito." (*La prose du monde*, Gallimard, 1969, p. 15-16).

14. Ortigues, *Les discours et le symbole*, p. 47.

15. A apresentação que segue assume certos conhecimentos de lingüística e de semântica. O leitor não familiarizado com esses temas pode passar diretamente ao título III (A mediação do procedimento no espaço público).

16. Como o nota LÉVY-STRAUSS: "É da natureza da sociedade que ela se expresse simbolicamente em seus costumes e suas instituições. Ao contrário, as condutas individuais *nunca são simbólicas por elas mesmas*, mas são elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que não pode ser senão coletivo, se constrói.

Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos entre os quais há que se colocar com prioridade a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos esses sistemas apontam para alguns aspectos da realidade física e da realidade social, e mais ainda, expressam as relações que esses dois tipos de realidades mantêm entre si e que os sistemas simbólicos mantêm uns com os outros" (Introduction à l'oeuvre de M. Mauss, in: Marcel Mauss, *Anthropologie e Sociologie*, 1950, pp. XVI e XIX).

17. ERIC WEIL o ilustrou de maneira muito pertinente em sua *Philosophie Politique*, Paris: Vrin, 1984.

18. Inúmeras são as confusões em torno dos Direitos Humanos. Muitos parecem confundir os com direitos positivos. Os Direitos Humanos expressam, antes, uma exigência permanente em relação aos direitos positivos. Seu princípio pode expressar-se assim: é necessário que um direito positivo coerente regule todas as relações práticas dos homens de tal maneira que seja respeitado seu sentimento da igualdade de seres razoáveis, ao mesmo tempo que a igualdade mesma (ERIC WEIL, *Philosophie Politique*, p. 36).

19. O. c., pp. 31-58 (*Droits de l'homme et État-providence*).

20. *Constituição/93*, art. 46: "ninguém deve obediência a um governo usurpador (...) A população civil tem o direito de insurgência em defesa da ordem constitucional".

21. *Constituição/93*, art. 45: "o poder do Estado emana do povo. Aqueles que o exercem o fazem com as limitações e responsabilidades que a Constituição e as leis estabelecem".

22. O. c., p. 52.

23. Revista *Raisons pratiques, pouvoir et légitimité*, Ed. de l'École de Hautes Études en Sciences Sociales, nº 3 (1992), artigo: *L'espace public comme procédure* (pp. 83-107).

24. A crítica formulada não deixa de evocar o que E. WEIL (ver *Logique de la Philosophie*, pp. 121-138), chama de "reprise". A proposta de Habermas seria uma "reprise", com seus limites de acordo com a lógica formal, da categoria da "discussão socrática".

25. Tendo em conta a importância da diferença de juízos no raciocínio dos dois autores, recordemos que é só na *Crítica da razão pura* que intervêm os juízos determinantes. Aí se trata de determinar casos particulares de acordo com uma regra geral, e tais juízos se dão segundo leis prescritas *a priori* pelo entendimento. Em tais condições, o juízo "não necessita pensar uma lei a fim de subordinar na natureza o particular ao geral". No juízo reflexivo se trata de remontar do particular ao geral; vai-se da diversidade particular das leis a um princípio transcendental que as unifica. Aí entra em jogo a idéia de finalidade, que é um conceito *a priori* regulador, mas não constitutivo determinante.

26. Ver a *Arquitetônica da Razão*, na *Crítica da Razão Pura*.

27. Ver HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, p. 152.

28. Ver o artigo de V. SANTUC, *Ética y política*, in: *Búsqueda de la filosofía en el Perú de hoy*, Cuzco: Centro de las Casas, 1992.

29. Ver JEAN MARC FERRY, *Habermas, l'éthique de la communication*, p. 497.

30. Ver E. WEIL, *Philosophie Politique*, p. 167.

31. *Philosophie Politique*, p. 207.

32. *Il futuro della democrazia*, Torino: Einaudi, 1984, p. 55.

33. *Philosophie Politique*, p. 57.

Tradução: Rogério Mosimann da Silva

Endereço do Autor:

Apartado 11-0124

Lima 11

Peru