

SOCIALIDADE HUMANA E DEMOCRACIA

Xavier Herrero
UFMG

Resumo: Socialidade humana e democracia. O A. desenvolve a relação de socialidade humana e democracia. Depois da crise da cultura do discurso sem sujeito, reivindica-se a restituição do discurso ao sujeito real, que se reconheça e seja reconhecido como sujeito entre sujeitos, pois o homem só conquista sua individualidade no processo de socialização. Isto significa que só numa sociedade democrática poderá realizar plenamente a sua liberdade. O processo simultâneo de individuação e socialização é apresentado na perspectiva pragmático-lingüística como marco teórico para articular os diferentes planos que constituem a sociedade democrática, em função da realização da liberdade.

Summary: Human sociability and democracy. The A. develops the relation between human sociability and democracy. After the crisis of the culture of the discourse without subject, the restoration of the discourse to the real subject, which recognizes itself and is recognized as a subject among subjects, is revindicated, as man only conquers his individuality in the process of socialization. This signifies that only in a democratic society can man fully realize his liberty. The simultaneous process of individuation and socialization is presented in the pragmatic-linguistic perspective as a theoretical bench mark to articulate the different levels that constitute a democratic society in function of the realization of liberty.

O tema que me foi oferecido para esta Semana Filosófica se situa numa das grandes preocupações intelectuais que sempre esteve presente na Faculdade de Filosofia que agora celebra cinquenta anos e que tão marcada foi pela presença do Pe. Vaz. Essa grande preocupação é o *homem*. Toda a reflexão filosófica do Pe. Vaz, poderíamos dizer, tem uma única preocupação: o homem nas suas vicissitudes históricas.

Daí o tema geral: Antropologia e História. É dentro desse marco antropológico geral que vou desenvolver um tema específico: a relação de *socialidade humana e democracia*, que responde ou tenta responder a dois apelos profundos do momento em que vivemos.

Por um lado, o apelo do homem atual, bem conhecido de todos nós, que se estende a amplos setores da sociedade brasileira, que se sente totalmente abandonado e marginalizado e que exige o reconhecimento de sua voz e sua dignidade como ser humano. É o homem real com suas angústias e decepções que emerge com uma força nova e que reivindica a participação dele mesmo, decepcionado que ficou com seus representantes, na configuração de uma nova sociedade. Poderíamos dizer que, depois da crise da cultura do discurso sem sujeito, surge a crise dos sujeitos sem discurso e, por isso, a reivindicação da restituição do discurso aos sujeitos reais e dos sujeitos à responsabilidade da palavra.

Por outro lado e, como decorrência do primeiro apelo, a democracia nas sociedades atuais também apresenta um paradoxo. A insatisfação de povos inteiros com os modelos que pretenderam encarnar o ideal democrático deixa patente a contradição que se instaura, cada dia mais forte, entre os modelos concretos de democracia, sejam eles socialistas ou liberais, com o ideal democrático que surge cada dia mais profundamente no interior de cada ser humano. Essa contradição nos mostra que a democracia, antes de chegar a ser representada pela imagem de tal ou tal forma democrática concreta, existe como paixão, como desafio e como aposta pelo homem e para o homem. Nesse sentido, a democracia exprime uma intenção radical da humanidade, uma tendência íntima do homem para a comunhão com o todo, mas mantendo plenamente sua condição de sujeito. Porque ser sujeito na totalidade e da totalidade é uma aspiração inscrita no ser mesmo do homem. Por isso essa aspiração não se esgota em nenhum sistema (ou doutrina) político. Nenhuma forma política, nenhum sistema pode se apresentar como a articulação integral desse ideal ou como sua perfeita manifestação histórica, porque o que dá consistência à vida política é o homem que não *possui* propriamente direitos humanos, mas *é* essencialmente direito. Daí decorre que não há um modelo-tipo de democracia, que os valores democráticos e os direitos humanos devem ser confiados mais à custódia da consciência mesma do homem e a seu sentido de liberdade e justiça do que aos sistemas que organizam sua expressão social. O que não significa que os sistemas sociais não tenham importância, mas sim que a construção da democracia é uma tarefa muito mais árdua, muito

mais complexa de realizar, porque exige um trabalho paciente de diálogo e de integração, mas muito mais humana e mais rica porque pode articular mais e melhor as diferenças e a diversidade de situações e de comunidades humanas.

Os dois apelos convergem no sentido de uma reavaliação do homem real na sua condição de sujeito, mas que supere a subjetividade moderna que, na absolutização do eu, acabou deixando o homem real inteiramente isolado e inerte em face das potentes racionalidades técnicas e instrumentais modernas. Encontramo-nos num momento histórico que exige mais do que nunca a primazia do homem real como sujeito, mas um sujeito que se reconheça e seja reconhecido como sujeito entre os sujeitos. Nesse sentido podemos dizer que o homem como pessoa só pode conquistar a sua plena individualidade no processo simultâneo de socialização, o que do ponto de vista social significa que ele só poderá afirmar e realizar em plenitude sua liberdade numa sociedade plenamente democrática. Esse é o sentido que pretende exprimir a relação socialidade humana e democracia. E o modelo atual mais promissor que se oferece para a tematização dessa relação parece ser aquele que parte da perspectiva pragmático-lingüística¹, que descobre a linguagem como o *medium* intrascendível de todo sentido, no qual o homem, essencialmente intersubjetivo, se afirma e se desenvolve em todas as suas dimensões.

Na primeira parte tematizarei o marco teórico que possibilita o processo simultâneo de individuação e socialização para poder mostrar, na segunda parte, como a realização do homem só poderá acontecer numa sociedade plenamente democrática.

I. Individuação e socialização na perspectiva pragmático-lingüística

A tematização da linguagem na sua tríplice dimensão: sintática, semântica e pragmática, representa talvez a descoberta mais importante dos últimos tempos. Porque a linguagem está na base da formação científica de todos os conceitos e teorias, assim como da formação de todas as afirmações filosóficas. A razão mais profunda dessa presença universal da linguagem é que não existe significação ou sentido teórico ou prático fora da linguagem, e isto já no âmbito mais básico e fundamental do mundo da vida. Nesse sentido, as linguagens naturais estão presentes e determinam todas as linguagens, sejam elas poéti-

1. Este modelo foi se desenvolvendo a partir do segundo Wittgenstein, mas o impulso decisivo que marcou a virada lingüística foi dado pela teoria dos atos de fala de Austin, Searle, etc. que, por sua vez, foi reinterpretada pela Pragmática Transcendental de K.-O. Apel, ver em especial "Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion", em *Archivio di Filosofia*, 51(1983):375-434, e pela Pragmática Universal de J. Habermas.

cas, científicas ou filosóficas. De certo modo, isto não é novidade, porque a linguagem sempre esteve ligada ao “logos” filosófico, descoberto na Grécia. Mas a tradição filosófica privilegiou sempre a função semântica da “apresentação” ou de representação das proposições e esqueceu sobretudo a função pragmática da linguagem, i.é, o uso que se faz das proposições pelos sujeitos, dimensão fundamental, porque na base de todas as outras funções². Esta dupla *virada, lingüística e pragmática*, levada a cabo pelas filosofias analítica, hermenêutica e dialética, possibilita um repensamento de todos os problemas filosóficos e científicos.

Para evidenciar o significado desta descoberta para o problema da individuação e socialização, vamos ver, antes de mais nada, que a linguagem é o *medium* intrascendível de todo sentido. Isso nos obrigará a explicitar a estrutura universal presente nesse *medium*, porque será determinante para a tematização do processo simultâneo de individuação e socialização.

a) A linguagem como *medium* intrascendível de todo sentido

A representação mais comum, difundida desde Aristóteles, é que o sentido da linguagem é ser função *convencional* de designação. Isso fez com que a linguagem fosse concebida como algo diferente e posterior à constituição do sentido e ao exercício do pensamento e da argumentação. No entanto, a reflexão atual sobre a linguagem mostrou que a mediação lingüística está inevitavelmente presente em toda relação significativa entre sujeito e objeto e, mais fundamentalmente ainda, em toda comunicação inter-humana, que não pode ser reduzida à comunicação de informações sobre estados de coisas visados, mas que implica sempre um “entendimento mútuo” sobre o sentido de todas as palavras usadas e sobre o sentido do ser das coisas mediadas pelos significados das palavras³.

Assim a mesma atividade do pensar, que aparentemente é uma prerrogativa individual, está também essencialmente ligada à linguagem⁴, pois o próprio pensar só pode ser significativo e ter um conteúdo, porque ele acontece no interior de uma comunidade real de língua como um discurso silencioso mediado pelos significados já constituídos pela língua dessa comunidade concreta, e controlado pelas regras particulares do uso dessa língua histórica. Um sujeito que tentasse pensar absolutamente sem língua, nem sequer estaria em condições de caracterizar algo visto ou percebido como algo significativo, i.é, não poderia compreender algo *como* algo, seu pensar não teria qualquer conteúdo.

2. Cf. K.-O. Apel, “Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie”, em H. G. Bosshardt, *Perspektiven auf Sprache. Interdisziplinäre Beiträge zum Gedenken an Hans Hörmann*, Berlin-New York, De Gruyter, 1986, 45-87.

3. Cf. K.-O. Apel, “Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache”, em *Transformation der Philosophie*, vol. 2, Frankfurt, Suhrkamp, 330-357.

4. Cf. D. Böhler, “Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld von Theorie und Praxis”, em *Praktische Philosophie/Ethik Studentexte 2 Funkkolleg*, Weinheim und Basel, 1984, 313-355.

Por sua vez, a validade teórica ou prática, reivindicada implicitamente pelo mesmo pensar, mostra, já de antemão, a presença nesse pensar das regras universais do raciocínio intersubjetivo de toda comunidade lingüística e a presença da estrutura da reciprocidade dialógica. Pois reivindicar validade para algo, significa levantar a pretensão de poder defender o conteúdo pensado com boas razões diante de qualquer um, diante de todo possível contra-argumentante, de tal forma que uma afirmação que se fizesse valer só diante de determinados parceiros, limitaria sua pretensão mesma à validade e não poderia ser reconhecida em geral como ação argumentativa. Antes provocaria a suspeita de ser uma tentativa de enganar-se a si mesmo ou de manipular os outros.

Assim a linguagem se mostra como *medium* intranscendível de todo sentido, intranscendível porque mesmo a capacidade de reflexão dos sujeitos e a tentativa de argumentar contra acontecem no interior da linguagem com a linguagem, o que não significa que o pensar e a ação fiquem reduzidos à linguagem, mas que é na linguagem que eles se mostrarão na sua especificidade. Porque todo sentido, seja do pensamento, seja da ação, é, como sua condição de possibilidade, mediado por uma comunidade real de língua que está em relação real com o mundo.

Ora, a primazia metódica da linguagem como *medium* intranscendível de todo sentido pressupõe uma comunidade como seu sujeito, na qual não se absolutiza nem se privilegia o eu da filosofia moderna nem o tu contraposto a essa absolutização, mas tanto o eu como o tu surgem numa relação igualmente co-originária e co-relativa que faz com que cada sujeito se conceba e seja constituído por relação ao outro num mundo dotado de sentido. A consciência do eu forma-se numa relação simbolicamente mediada com o parceiro da interação num caminho que vai de fora para dentro. A consciência do eu surge sempre no *medium* da linguagem, no qual o sujeito pode se conhecer no outro de modo não objetivador.

Para poder captar o alcance intersubjetivo implicado no paradigma da linguagem, vamos explicitar brevemente a estrutura universal presente nesse *medium* que determina todo o desenvolvimento ulterior da realização do homem.

b) A dupla estrutura de todo ato de fala

Se a linguagem é o *medium* intranscendível de todo sentido, ela nos mostra, antes de mais nada, que toda comunicação inter-

-humana visa a um entendimento *mútuo* entre todos os seus parceiros reais ou possíveis, pois partindo do significado comum de todos os sinais lingüísticos e da relação destes a algo no mundo, compreender uma expressão significa saber como alguém pode servir-se dela para entender-se com outros sobre algo. A compreensão de uma expressão implica pois não só o sentido expresso da proposição, mas também a função que a proposição assume na comunicação, tanto que o sentido específico da proposição depende do tipo de comunicação que foi estabelecida.

Isto significa: em toda comunicação realizamos sempre um ato de fala. E o que constitui a unidade mínima da comunicação lingüística é a produção de uma instância na realização do ato de fala, que é o *ato ilocucionário*, e não por exemplo, o símbolo, a palavra, a proposição. O ato ilocucionário é o indicador da função que a proposição assume na comunicação. Ele indica o tipo determinado de relação comunicativa que se pretende estabelecer entre falante e ouvinte. Assim com ajuda do ato ilocucionário, o falante faz saber ao ouvinte que ele compreende o que diz, por exemplo, como afirmação, explicação, ordem, admoestação, etc. A intenção do ato ilocucionário se esgota na compreensão pelo ouvinte do conteúdo manifesto. O seu objetivo é que o ouvinte compreenda e aceite a expressão no sentido em que ela foi proferida. O sentido de todo proferimento implica pois o entrelaçamento do conteúdo (aspecto semântico) e da comunicação (aspecto pragmático), ambos se condicionam reciprocamente e, justamente nessa conexão, possibilitam o sentido concreto.

Portanto, toda expressão ou frase da linguagem natural tem dupla estrutura performativo-proposicional: um elemento *performativo*, pelo qual se estabelece um tipo determinado de comunicação, e um elemento *proposicional* que constitui o conteúdo ou objeto da comunicação. Toda frase implica, pois, pelo fato mesmo de ser proferida, uma atitude comunicativa, que estabelece uma determinada relação intersubjetiva, e uma atitude semântico-referencial, que nos relaciona com a coisa, o objeto ou, de modo geral, com o mundo. E assim o "logos" semântico da linguagem natural só pode ser adequadamente definido, simultaneamente pelo significado performativo e pelo significado proposicional.

Esta dupla estrutura de todo ato de fala nos mostra que a comunicação visa essencial e originariamente o entendimento mútuo sobre algo, entendimento nos dois níveis, no nível da intersubjetividade (relação com o outro) e no nível dos objetos de que

se fala. A conexão dos dois elementos, ilocucionário e locucionário, representa um ato auto-suficiente, na medida em que a intenção comunicativa do falante e o objetivo ilocucionário que ele trata de conseguir resultam da significação manifesta do que é dito. Esta estrutura é originária e universal, porque qualquer outro fim, instrumental ou estratégico, visado pelo agente na sua ação comunicativa, além de ficar oculto, só pode ter sucesso com ajuda do êxito ilocucionário. "Se o ouvinte não pudesse compreender o que o falante diz, também não poderia ser levado a se comportar da maneira desejada pelo falante, que age teleologicamente recorrendo a atos comunicativos"⁵. Mas este uso da linguagem, orientado a determinadas conseqüências, subordina os objetivos ilocucionários às condições da ação orientada ao êxito.

A comunicação exige pois uma orientação para o entendimento mútuo, entendimento que só pode ser elucidado por referência aos atos ilocucionários. E a comunicação orientada ao entendimento tem uma estrutura simétrica, supõe uma interação na qual o objetivo ilocucionário é alcançado por todos os participantes através do entendimento mútuo. Ora, o entendimento mútuo, visado pelo proferimento, implica um acordo que não pode ser imposto nem instrumentalmente por intervenção direta na situação da ação, nem estrategicamente por influência, calculada pelo êxito da ação, sobre as decisões de um parceiro. Essencial ao acordo é a sua *validade* para os participantes. A dimensão do valor é inerente à linguagem. E o que torna válido e, portanto, aceitável, a oferta de um acordo é o preenchimento das condições necessárias para que um ouvinte possa tomar posição com um "sim" a respeito da pretensão levantada pelo falante. Essas condições não podem ser cumpridas unilateralmente, mas são requeridas para o reconhecimento intersubjetivo da pretensão lingüística que funda o acordo específico, conforme o conteúdo do ato de fala. Assim a compreensão de uma expressão está ligada às pretensões à validade que o falante levanta com o seu proferimento e à possível satisfação dessas pretensões.

A reflexão sobre o elemento performativo de todo proferimento nos mostra que *há* pretensões à validade intranscendíveis que o homem, como sujeito do conhecimento, liga com as proposições, que podem e devem ser reconhecidas e satisfeitas intersubjetivamente e que não podem ser negadas nem contestadas sem incorrer em contradição performativa.

Com efeito toda frase ou proposição é proferida com uma *pretensão à verdade*, válida intersubjetivamente, que pode ser

explicitada performativamente. O predicado metalingüístico das proposições, “é verdadeiro”, não seria de modo algum compreensível, se não se pudesse pressupor que há uma pretensão *performativa auto-referencial* à verdade, que pode ser questionada no discurso. Mas pelo elemento performativo, implicado em todo ato de fala, é levantada, ao mesmo tempo, a *pretensão à correção normativa*. Mesmo com a frase “eu afirmo que p”, não só é reivindicada a pretensão à verdade da proposição, mas também a pretensão à correção normativa da pretensão à verdade, no sentido de que a pretensão à verdade, formulada performativamente, é dirigida aos parceiros de modo correto, i.e., exige o reconhecimento de sua validade, para o que o falante se obriga a fundamentar, em caso de dúvida, a sua pretensão à verdade. E com a frase “eu afirmo que p” é levantada ainda a pretensão à *veracidade*. Isto aparece quando a afirmação é questionada do seguinte modo: você acha sinceramente o que está afirmando? Em caso afirmativo, a afirmação é acompanhada de uma pretensão à veracidade. É claro que estas duas últimas pretensões são levantadas de modo implícito com a afirmação.

E ainda a articulação lingüística destas pretensões à validade pressupõe, por sua vez, a *validade do sentido*, obrigatório intersubjetivamente, *das frases lingüísticas*. Isto nos descobre uma quarta pretensão à validade de toda comunicação, que está ancorada imediatamente no “logos semântico” da linguagem, i.e., a pretensão à validade do sentido, idêntico para todos, é mais fundamental ainda que as outras três pretensões evidenciadas. Como tal, ela é a condição de possibilidade das outras três, pois ela nos possibilita a validade intersubjetiva de todas as *intenções* humanas de *sentido* na dimensão das afirmações de proposições verdadeiras, na dimensão das relações intersubjetivas corretas, na dimensão das autoexpressões verazes.

Todas estas pretensões à validade são necessárias e intrascendíveis porque não podem ser contestadas no discurso sem incorrer em contradição performativa. E justamente na inseparabilidade destas quatro pretensões à validade é que se mostra a unidade normativa da razão teórica e prática. Pois a presença intrascendível das pretensões à validade, como condição normativa de toda comunicação bem-sucedida, de todo pensar e argumentar, nos mostra que todo aquele que argumenta já reconheceu, pelo fato mesmo de argumentar, a norma fundamental da *reciprocidade universal* de todas as pretensões à validade. É a partir dessa norma fundamental que podem e devem ser resolvidas todas as pretensões teóricas e práticas concretas de todos os discursos teóricos e práticos.

Ora, todo sujeito, capaz de falar e de agir, pelo fato de assumir a palavra ou de reivindicar sentido para sua interação, está referido a uma comunidade *real* de comunicação. Pois todo falar, pensar ou agir é necessariamente mediado pelos significados e pelas normas já constituídas por uma comunidade concreta de língua surgida historicamente. E, de novo, todo sujeito, capaz de falar e de agir, pelo fato de reivindicar validade para todos os seus proferimentos, está submetido à estrutura dialógica da reciprocidade universal e, como tal, está referido à comunidade *ideal* ou ilimitada de comunicação. Pois reivindicar validade significa, como vimos antes, levantar a pretensão de poder defender a expressão proferida com boas razões diante de qualquer um, diante de todo possível contra-argumentante.

Assim, enquanto a pretensão à validade de um argumento real remete, de antemão, como condição interna, a uma comunidade ideal de argumentação, o saber implícito da ação argumentativa supõe uma distinção, que se traduz numa tensão permanente entre uma *argumentação real*, que tem lugar com o estado atual do saber e sobre a base de numerosos pressupostos não examinados (supostos como válidos) nos limites de uma comunidade real de argumentação, e a *argumentação ideal* que teria lugar sobre a base do melhor saber possível e de pressupostos examinados na comunidade ilimitada de todos os possíveis argumentantes de modo consistente. Esta distinção traduz a tensão insuprimível, presente na estrutura performativa de todo ato de fala, entre a infinitude, antecipada performativamente, do conteúdo proposicional digno de reconhecimento e de consenso, e a finitude e contingência do conteúdo concreto, reconhecido de fato aqui e agora. Essa tensão é inerente ao jogo lingüístico da argumentação porque ela traduz a tensão entre a abertura infinita do homem e a finitude e contingência concretas da existência histórica do homem no mundo.

A partir deste marco teórico, oferecido pelo paradigma da linguagem, é que podemos agora perceber a simultaneidade da individuação e socialização do homem.

c) Individuação e socialização

A linguagem, como *medium* originário e universal, nos mostrou que os sujeitos se estruturam e se afirmam como tais num processo lingüístico e cultural. A primazia da linguagem, como *medium* do possível entendimento, de cooperação social e de processos de aprendizado autocontrolados, possibilita conceber

o processo de individuação, não como a auto-realização, levada a cabo em solidão e liberdade, de um sujeito auto-ativo, mas como um processo mediado linguisticamente de socialização e de constituição simultânea de uma história de vida autoconsciente.

TRANSCENDENTAL PRAGMATICS

A simultaneidade do processo de individuação e de socialização está fundamentalmente contida já no aspecto performativo de todo ato de fala. Por exemplo, o ato performativo "eu afirmo" possibilita a um sujeito pensante apreender e apresentar sua afirmação como sendo simultaneamente sua *própria* opinião e como opinião correta, i.é, compartilhável *intersubjetivamente*. No ato da afirmação se diz, ao mesmo tempo, "eu", enquanto se identifica um conteúdo sensato como próprio, e se refere aos *outros*, enquanto se afirma o conteúdo sensato como proposição verdadeira (em face das possíveis objeções dos outros)⁶. A auto-referência do sujeito pensante, que na filosofia moderna foi pensada solipsisticamente como reflexão imediata, só se realiza em atitude performativa, i.é, unicamente mediante a virtual referência ao outro, que regularmente é produzida pelo papel comunicativo de um jogo lingüístico, é possível uma auto-referência e identidade reflexiva.

A referência aqui implicada não é apenas a um virtual tu, mas uma referência universal, i.é, a uma comunidade ideal de comunicação, pois a afirmação levanta uma pretensão à verdade que reivindica o seu reconhecimento não só pelos presentes, mas pela comunidade ilimitada de comunicação.

Isto é decisivo para o processo de individuação, porque neste processo se trata de afirmar a *autonomia* e a *auto-realização* do sujeito⁷. A primazia da linguagem não anula nem diminui o sujeito, ao contrário, pressupõe um sujeito livre e autônomo, pois só um sujeito livre pode se apresentar no seu papel insubstituível diante dos outros reivindicando validade para sua afirmação, a qual implica igualmente a pretensão de ser reconhecido por todos os outros na sua capacidade de argumentar e na sua capacidade de introduzir uma novidade no mundo. Assim o sujeito será ou poderá ser tanto mais livre e criativo quanto mais reconhecido for pelos outros precisamente na sua autonomia. Isso implica, porém, uma concepção da liberdade não reduzida, de novo, a um livre-arbítrio, prerrogativa de um sujeito absolutizado e plenamente isolado, mas uma liberdade que possa ser reconhecida pelos outros, pois só na outra liberdade ela pode sair de si sem perder-se, só na outra liberdade ela pode reencontrar-se a si mesma sem instrumentalizar o outro. É pois afirmando a outra liberdade e sendo afirmado por ela que

6. Cf. D. Böhler, "Transzendentalpragmatik und Kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralischen Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft", em W. Kuhlmann/D. Böhler (hrsg.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, 83-123.

7. Cf. J. Habermas, "Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität", em *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, 187-241. Tradução brasileira, *Pensamento pós-metafísico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.

os sujeitos se reconhecem reciprocamente na sua universalidade. E esse livre reconhecimento do outro na sua liberdade significa querer que ele chegue a ser ele mesmo no modo de uma autodeterminação refletida intersubjetivamente. Assim a verdadeira autodeterminação é aquela que pode ser possibilitada e reconhecida pelas outras liberdades.

O mesmo acontece com a auto-realização do sujeito. A linguagem tem a característica peculiar de individuar e socializar ao mesmo tempo. A individualidade se explica por referência à “autocompreensão de um sujeito capaz de falar e de agir que se apresenta e, dado o caso, se justifica em face dos outros participantes do diálogo como pessoa insubstituível e inconfundível... Nessa autocompreensão e autoconsciência se articula, não como auto-relação de um sujeito cognoscente, mas como a *autocertificação ética* de uma pessoa capaz de imputabilidade. Situado num horizonte compartilhado intersubjetivamente, o do mundo da vida, o indivíduo se projeta como alguém que se *responsabiliza* pela continuidade, produzida mais ou menos claramente, de uma história de vida adquirida mais ou menos conscientemente”⁸.

8. J. Habermas, op. cit., 207
(trad. bras. 202).

Esta autocompreensão ética é fruto da relação de uma primeira pessoa que se relaciona performativamente com uma segunda pessoa. Pois só pode possuir um conceito de individualidade aquele que sabe, perante si mesmo e os outros, quem ele é e quem gostaria de ser. É por isso que a identidade do indivíduo socializado só pode formar-se simultaneamente no *medium* do entendimento lingüístico com os outros e no *medium* do entendimento intra-subjetivo consigo mesmo a respeito de sua história de vida. Mas é claro que essa autocompreensão do indivíduo só pode aparecer no modo de uma auto-apresentação que mostre na continuidade de uma história de vida uma identidade própria, pois uma autocompreensão totalizadora da vida de um indivíduo é necessariamente fragmentária.

Mas também aqui o sujeito se apresenta levantando *pretensões à validade*. Ao uso performativo do pronome pessoal da primeira pessoa pertence não só a auto-interpretação do falante como ser autônomo e responsável, mas também sua autocompreensão como um indivíduo que se distingue de todos os outros. E é como tal que ele se apresenta no seu papel insubstituível no tecido das relações sociais. Na relação performativa com o outro, o falante se certifica dessa autocompreensão e de si mesmo através do reconhecimento de suas pretensões pelos outros. Ele não pode despojar-se de sua insubstituibilidade, pois quem age comunicativamente é levado, pela própria estrutura da inter-

subjetividade lingüística, a continuar sendo *ele mesmo*, ele tem de levantar a pretensão de ser reconhecido pelos outros como ser individuado. E, em consequência, quem age e julga moralmente e quem se realiza numa história de vida assumida responsabilmente tem de poder esperar o assentimento para a sua ação e o reconhecimento de sua identidade da comunidade em que ele vive. Só com esse reconhecimento pode estabilizar sua identidade.

Mas como pode o indivíduo conseguir assentimento e reconhecimento numa sociedade que se diversificou funcionalmente num sistema econômico, dirigido pelo mercado, e um sistema burocrático, dirigido pelo poder, e que dissolveu os mundos da vida tradicionais com suas referências normativas e, no seu lugar, introduziu códigos próprios como o dinheiro e o poder como *media* de direção? Somente uma identidade do eu pós-convencional pode fazer frente a tal situação⁹. E para isso, também a estrutura da intersubjetividade lingüística oferece a possibilidade. Pois uma identidade pós-convencional só pode estabilizar-se antecipando relações simétricas de um reconhecimento recíproco isento de coerção. O fato de o sujeito só poder afirmar-se como tal no tecido das relações sociais através de pretensões à validade supõe que ele antecipa necessariamente essas relações de reconhecimento recíproco. Com isso, aparece que ele é igualmente membro de uma comunidade *ideal* de comunicação, que se mostra como critério determinante para captar e criticar as relações existentes na comunidade social concreta. Assim o indivíduo poderá afirmar sua identidade na tensão permanente entre a comunidade ideal de comunicação, na qual sempre poderá ser, em princípio, reconhecido, e na comunidade *real* de comunicação, com a qual estará sempre em conflito. Agora estamos em condições de poder explicitar como se processa a realização do homem numa sociedade plenamente democrática.

9. Sobre a problemática de uma identidade pós-convencional interpretada a partir da lógica do desenvolvimento da consciência moral, ver K.-O. Apel, "Die transzendentalpragmatische Begründung der kommunikativen Ethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins", em *Archivio di Filosofia*, 54(1986):107-157.

II. Realização do homem na sociedade democrática

O homem, como ser-com-os-outros no mundo, se afirma essencialmente em duas relações fundamentais: relações com os outros e relações com a natureza. É através dessas duas relações que ele acede à sua autoconsciência e à sua auto-realização. E o *medium* onde se processa a articulação dessas relações fundamentais é a linguagem. Nela, como *medium* insubstituível e intrascendível de todo sentido, surge permanentemente a ten-

são dialética entre *auto-afirmação* do homem e *abertura para o universal*. A sua particularidade se define num horizonte de universalidade que envolve o reconhecimento dos outros e a compreensão e transformação do mundo. E a sociedade humana, elevando-se sobre o plano pré-humano, se realiza na medida em que essa dialética do particular e do universal se desenvolve em todos os níveis de atividade humana, desde o estágio mais primitivo do trabalho manual até a mais alta forma de comunicação das liberdades, que é o pleno reconhecimento e livre dom de si no amor. A estrutura e norma imanente que determina o desenvolvimento de todas essas relações é a *reciprocidade universal* presente na satisfação e resolução de todas as pretensões à validade.

Nesta segunda parte, veremos que a plena reciprocidade, única capaz de possibilitar a realização do homem só poderá ser conseguida na articulação dialética dos três níveis que constituem a sociedade humana¹⁰; o nível das necessidades humanas, onde a reciprocidade se dá apenas num nível objetivo; o nível da universalidade da lei, no reconhecimento do homem como cidadão; e o nível da liberdade no pleno reconhecimento do ser humano como pessoa.

Em cada um desses níveis, veremos o elemento específico da socialidade do homem que gera uma estruturação social, as mediações que a possibilitam, os conflitos inerentes a cada nível de socialização e a eventual superação teórica deles.

10. Cf. Henrique C. Lima Vaz, "Democracia e dignidade humana", em Síntese Nova Fase, 44(1988):11-25. Do mesmo autor, comentários sobre a pesquisa "Sociedade democrática" em: H. Jaguaribe, Brasil, Sociedade Democrática, Rio de Janeiro, José Olympio, 1985, 480-485; "Ética e Política", em Síntese Nova Fase, 29(1983):5-10; "Democracia e Sociedade", em Síntese Nova Fase, 33(1985):5-14.

a) Liberdade e sistema econômico — Socialização material do homem

O homem é um ser-com-os-outros no mundo. Antes de mais nada, o homem está inserido no mundo pela dimensão biológica de seu ser. A relação do homem com a natureza está fundamentada no fato de que o homem é um ser de necessidades, e a natureza se apresenta como fonte dessa satisfação. A necessidade obriga o homem a arrancar da natureza sua subsistência. A natureza é, para o homem, o meio imediato de vida e o instrumento de sua atividade vital. Ele mergulha na natureza para satisfazer suas necessidades vitais. Surge aqui um primeiro nível gerador de sociedade: o das *necessidades* do homem. O nível da necessidade gera uma configuração social chamada por Hegel de sistema das necessidades ou *sistema econômico*, pois toda sociedade precisa, antes de mais nada, sobreviver. Em luta com a natureza externa, a sociedade se organiza para dominá-la. A necessidade engaja o homem num processo social de apropria-

ção e de utilização das coisas que não tem limites. Nesse nível, o homem é necessariamente um ser social. Trata-se então de encontrar as *mediações* que operem a passagem da natureza à sociedade.

Ora, a mediação necessária que opera a passagem da natureza à sociedade é o *trabalho*. Com efeito, o trabalho é a atividade desenvolvida pelo homem para fazer passar as coisas do estado de natureza ao estado de objeto trabalhado. Na sua forma especificamente humana, o trabalho consiste em transformar a natureza não só negativamente, pela apropriação e o consumo direto, mas positivamente, i.é, impondo-lhe a "idéia" ou projeto que, antes de se inscrever na natureza, existe no homem.

Isso significa: o trabalho implica a) um aspecto objetivo, i.é, o trabalho fixado num objeto ou o produto do trabalho, o objeto trabalhado destinado à satisfação das necessidades. Sem necessidades, o homem poderia se dispensar de trabalhar. Este aspecto responde à constituição do homem como ser-no-mundo. Mais fundamentalmente ainda, b) o trabalho implica um aspecto *subjetivo*, i.é, a atividade pessoal do homem ou ato do trabalho, é o trabalho propriamente dito. A relação do homem com a natureza é mediada pelo trabalho como "expressão" da pessoa que, como ser-em-situação, luta por compreender e transformar o mundo conforme as suas exigências e necessidades. Assim, ser-no-mundo, para o homem, é *ser-em-trabalho*, i.é, ser que luta por dar à sua situação no mundo uma significação humana. A construção de um sentido humano do trabalho exprime a transcendência do homem sobre a natureza que faz com que a relação de trabalho se torne mediação da comunicação dos homens entre si. Os homens entram em comunicação entre si através da natureza humanizada pelo trabalho. Finalmente, o trabalho implica c) um aspecto *instrumental*, i.é, o meio pelo qual o homem age. A transcendência do homem sobre a natureza se manifesta na contínua criação e aperfeiçoamento de instrumentos cada vez mais aptos para a transformação do mundo. Desde o utensílio primitivo até as máquinas atuais mais sofisticadas, a evolução não é só quantitativa. É a relação mesma do homem com os instrumentos de trabalho que é qualitativamente diferente. Ela resultou das revoluções nos modos de produção. Do processo artesanal e industrial passamos atualmente ao processo cibernético de produção com a revolução da informática. É a *técnica* desenvolvendo possibilidades inéditas para a vida humana.

Como se processa este primeiro nível de socialidade do homem? O *social* aparece aqui como o espaço em que o imperativo da

satisfação das necessidades impõe a *associação* dos indivíduos em vista da dominação da natureza. A sociedade se organiza para apropriar-se da natureza tendo em vista uma melhor satisfação das necessidades. Mas essa associação dos indivíduos ou organização da sociedade não é sem conflitos. Pois onde há apropriação, há também manipulação das coisas e emergência da idéia de propriedade. Ora, quem fala de propriedade, fala também de exclusão do outro: o meu e o teu são distintos. A partir desse momento surge uma competição e, sob pena de sucumbir a uma violência generalizada, os homens são contrangidos a se organizar e a organizar essa apropriação.

Podemos designar este conflito que surge por ocasião da apropriação dos bens, pela relação: *senhor-escravo*, pois desde o momento em que a vontade trata de se apropriar de uma coisa, ele se enfrenta com outra vontade e surge a possibilidade de dominação. Aqui está a raiz deste primeiro conflito que pode assumir formas muito variadas. Na organização da sociedade capitalista, esse conflito se manifesta, em primeiro lugar, em que a produção (trabalho objetivo), em vez de ser orientada para a satisfação das necessidades, visa alimentar um mercado e obter um acréscimo de mais-valia, cujo beneficiário é o outro. Em segundo lugar, não visando a produção diretamente à satisfação das necessidades, mas ao lucro a ser obtido no mercado, desmembra-se o trabalho produtivo da pessoa do trabalhador (trabalho subjetivo), e esta se aliena no trabalho. Com o progresso do trabalho mecanizado que engendrou a divisão do trabalho, essa alienação assumiu formas brutais: o homem é subordinado à máquina, sua atividade é fragmentada em gestos mecanizados, sua capacidade é utilizada só em função da máquina e das necessidades de produção. O homem, excluído da organização da produção, perde a inteligência e a compreensão do que faz. Em terceiro lugar, o seu modo de produção capitalista separa a propriedade dos meios de produção (aspecto instrumental) do trabalho propriamente dito como atividade humana. O proprietário dispõe então de um máximo de liberdade para explorar em seu proveito o trabalho subjetivo e o trabalho objetivo. A luta de classes está assim inscrita nas estruturas mesmas da sociedade capitalista pela fratura entre capital e trabalho. A sociedade contemporânea, em escala internacional, está estruturada na desigualdade. Tanto nos indivíduos como nos grupos explorados, essa situação de desigualdade engendra o sentimento de injustiça. O conceito de luta de classes exprime prioritariamente estas estruturas de injustiça. Elas repartem a sociedade em duas categorias: senhores e escravos.

Como superar este conflito? Reinvertendo a relação entre trabalho e capital, subordinando o capital e os meios de produção ao trabalho como atividade e expressão do homem, no restabelecimento da "prioridade substancial e efetiva do trabalho com relação ao capital"¹¹. Como? Para Marx, a luta de classes é o meio inevitável. Para chegar a uma sociedade reconciliada (sem classes), é necessário passar pelo enfrentamento das classes com o risco de morte que ela implica. É a única solução? Tudo depende da concepção que se faz do homem na sua relação com a natureza. Se o homem é apenas um ser-da-natureza, o sentido da atividade do trabalho (humanização da natureza) visará à *naturalização* do homem, i.é, ao retorno a uma identidade dialética com a natureza, mediatizada pelo trabalho humanizado, da qual o homem se vê separado pela alienação do trabalho. E então a luta de classes é imposta pelas mesmas estruturas. Mas se o homem transcende a natureza e as estruturas pela linguagem e pela liberdade, então o sentido do trabalho será ser *signal* e *mediação* da comunicação das liberdades, e o conflito não terá de ser superado pela violência, mas pela *palavra*¹², pela vontade de entendimento mútuo, única capaz de superar os fins particulares, onde cada um visa preservar a sua situação, e de definir os direitos e deveres em vista do bem universal. Com efeito, a transcendência do homem sobre a natureza faz emergir, sobre o plano das necessidades, a dimensão da linguagem que faz com que, no homem, as necessidades sejam sempre necessidades *humanas*, i.é, interpretadas intersubjetivamente, pois a necessidade e o desejo são abertos e não têm em si mesmos o princípio de sua determinação. Cabe ao homem, como membro da comunidade lingüística, interpretar em cada momento histórico, que necessidades devem ser satisfeitas como um mínimo necessário para preservar a dignidade humana. Sem uma razoável solução ao problema da satisfação das necessidades, não é possível construir uma sociedade democrática, pois aí a natureza reivindica seus direitos na forma da implacável luta pela vida.

Assim, a necessidade, constitutiva do primeiro nível de socialidade do homem, força os homens a se organizarem e a organizar um sistema econômico (socialização material) que seja autêntica *mediação* das liberdades. E para que seja autêntica mediação das liberdades, ele terá de ser organizado em vista do *bem comum* às liberdades. Isto nos leva à ordem política, pois o plano econômico nos oferece, conforme a sua racionalidade específica, o que é tecnicamente possível, mas não o que humaniza propriamente o homem. Para que o trabalho possa humanizar o homem, terá de ser assumido na esfera superior do relacionamento intersubjetivo.

11. Encíclica de João Paulo II, *Laborem Exercens*, 13.

12. Cf. também P. Ricoeur, "Travail et parole", em *Historie et vérité*, Paris, Seuil, 1955, 210-233.

b) Liberdade e sistema político — Socialização política do homem

O homem é um ser-com-os-outros no mundo. A socialização proveniente da luta contra a natureza em vista da satisfação das necessidades encontrará seu sentido na dimensão especificamente humana da linguagem, na medida em que a mediação do trabalho e dos bens produzidos possibilitar uma verdadeira relação social. O homem, como ser de linguagem, emerge de sua natureza interna para o plano da universalidade, capaz de dar um sentido humano ao ser-com-os-outros no mundo.

Surge, assim, um segundo nível gerador de sociedade, o da *lei*. O nível da lei gera uma configuração social que é o *sistema político*, pois toda sociedade, para ser humana, deve ser justa. Isso implica uma ordem política que transcenda os interesses particulares, que se constroem sobre a dialética da satisfação das necessidades alimentada pelo “mau infinito” do desejo, e vise ao *bem comum*. Neste nível os homens *podem ser* consensualmente iguais. Ora, a sociedade atual tornou-se uma sociedade universal de trabalho racionalizado. A sua técnica e métodos de organização do trabalho estenderam-se à humanidade inteira. A vida humana tornou-se trabalho organizado. E o Estado moderno é fundado sobre esta sociedade que foi emergindo da luta organizada contra a natureza externa. E a pergunta que se faz é: como é possível a organização do sistema político em vista do bem comum numa sociedade que universalizou o trabalho racionalizado e técnico e que provocou a divisão da sociedade em classes? Quais são as *mediações* capazes de operar a passagem da sociedade à sociedade política?

As mediações que operam esta passagem terão de ser entendidas como superação da unilateralidade da relação de dominação nas suas infinitas formas possíveis ou como negação da *particularidade* dos interesses e do poder despótico pela *universalidade* da lei. Surge assim o *Estado* como a mediação necessária para assegurar a unidade política no seio das diferenças naturais e sociais. Com efeito, o Estado é “a organização de uma comunidade histórica pela qual a comunidade se torna capaz de fazer escolhas e de tomar decisões no interesse de sua própria vida enquanto comunidade”¹³. Na medida em que a comunidade se organiza na forma de Estado, ela se torna capaz de tomar decisões em vista do bem comum. Ora, a única forma de Estado compatível com a sociedade política é o *Estado de Direito*, pois a sociedade política nasce justamente da supressão dialética do arbítrio, fundado na natureza, próprio das sociedades pré-políticas. Isso significa: o Estado moderno só se realiza pela primazia

13. Cf. E. Weil, *Filosofia Política*, trad. M. Perine, São Paulo, Loyola, 1990, 173ss.

definitiva da lei (*nomos*) sobre a natureza (*physis*) ou pela legitimação da lei, o que implica que o exercício do poder do Estado seja reconhecido pela sociedade. E ainda, para a deliberação e execução de suas decisões, o governo do Estado se apóia na administração. Assim, o Estado moderno se define pela lei universal e pela administração que implica decisões políticas das quais depende a sobrevivência da sociedade e a sua organização política.

Como se processa este segundo nível de socialidade do homem? O político aparece aqui como o espaço da relação entre os homens que se contrói como relação de *igualdade na diferença*, i.é, como relação concretamente diferenciada do reconhecimento, como dialética própria do ser-político. Trata-se não de uma igualdade que nivele os indivíduos pela necessidade universal de satisfazer suas necessidades, mas de uma igualdade que suprassume dialeticamente as diferenças intrínsecas que caracterizam os indivíduos ou grupos sociais, e os constitui sujeitos de direito, elevando-os à esfera propriamente política do universal *reconhecimento*. É por isso que, neste nível, os homens *podem* ser consensualmente iguais. A sociedade se organiza como vida política, i.é, como forma mais alta de convivência entre os homens, tendo em vista o bem universal. A sua superioridade não se mede em termos do útil ou do eficiente, mas em termos do bem melhor e mais perfeito.

Mas essa organização da sociedade política não é *sem conflitos*. De fato, no espaço político se prolongam as fissuras que surgiam no espaço econômico. Um partido exerce o poder contra o outro em benefício dos interesses de classe. Sob o véu ideológico do interesse coletivo, que envolve o tecido de seu discurso, o Estado perssegue os interesses particulares. Ele é o reflexo da violência que domina nos conflitos de interesses, sendo que agora não é o ter, mas o poder que é visado. Como agora é o poder que está em jogo, podemos designar este conflito que surge na sociedade política pela *dialética: amigo-inimigo*, sendo amigo aquele que participa do mesmo combate político e inimigo aquele que se engaja no combate oposto. A luta política se desenvolve como jogo de forças despojado de toda conotação ética. Aquele que dispõe do poder do Estado trata, não de eliminar a violência, mas de controlá-la e de reservar-se o seu uso exclusivo a serviço dos interesses que ele tenta promover.

Como superar esse conflito? O Estado deve ter sempre em vista unir as vontades particulares numa vontade universal. Se os indivíduos chegassem ao ponto de não ver no Estado a figura do bem universal, i.é, de retirar-lhe a sua confiança porque se

põe a serviço dos interesses particulares, ele se destruiria a si mesmo. O fato de que o Estado não cesse de se referir ao bem comum, mesmo quando defende privilégios de classe, é um sinal de que a vontade particular não pode se justificar sem detrimento da vontade universal. E os homens não podem abandonar a idéia do bem sem se condenarem a si mesmos. Pois a eliminação do Estado significaria o retorno de cada vontade particular a seus próprios interesses, cujo resultado seria a anarquia e, em lugar de liberdade, imperaria o terror. Não há pois liberdade sem um Estado racional, i.é, que vise ao bem comum.

Isso significa: é sempre a partir do Estado concreto e de seu sistema político concreto que o *conceito* de Estado e de sistema político permite superar as deficiências e distorções existentes. Assim, elucidado teoricamente o conceito de Estado e de sociedade política, trata-se de criar as condições históricas que possibilitem uma práxis política autêntica através da ação consciente da comunidade. Se a igualdade política tem como *condição necessária* uma solução razoável do problema da satisfação das necessidades, impõe-se como imperativo urgente a reivindicação e a luta pela superação das áreas de miséria absoluta, pela correção das imensas distorções de concentração de renda e pela efetiva elevação do nível de vida das grandes massas, de sua educação e capacidade produtiva. Mas se a igualdade política se realiza no nível da igualdade *reconhecida*, impõe-se a reivindicação e a luta pela conquista desse espaço político no qual seja reconhecida e afirmada a *igualdade* dos cidadãos perante a lei e a *equidade* da lei na sua regulação da vida do cidadão, i.é, que a lei reconheça de fato o direito de cada um.

Ambas as reivindicações, a política e a econômica, só poderão ser atendidas se o Estado conciliar o justo com o eficiente. Com efeito, a justiça sem eficiência se torna abstrata e vazia, mas a eficiência sem justiça se contradiz a si mesma e se destrói, pois ela não consegue a colaboração dos cidadãos sem a qual o governo não pode agir eficazmente. Ora, a eficiência é a organização dos interesses, e a justiça é justiça para os interesses, pois o interesse é a mola da sociedade. Mas o indivíduo não pode pretender o reconhecimento de seus interesses por parte da sociedade, se não fundamentar a sua pretensão. Ora, fazendo isso, ele está se elevando ao plano da universalidade da lei, através do qual justifica seus interesses como justos. Assim os interesses justos definem-se como interesses *universalizáveis*, i.é, capazes de tornarem-se válidos universalmente dentro da organização social. A administração estatal, para ser eficaz, deverá

então organizar os diferentes grupos de interesses tendo em vista o bem comum. E a lei, por ser universal, deverá garantir os direitos humanos que surgem do homem tornado universal.

Assim, a sociedade política, caracterizada pela universalidade da lei (justiça) e pelo Estado de Direito, visa à convivência de todos numa organização da sociedade justa e reconhecida por todos os cidadãos, que articule a eficiência do modo de produção e de distribuição dos bens materiais. A afirmação da primazia da lei sobre os interesses particulares e do Estado de Direito sobre o poder despótico promove a *socialização política* do homem. O projeto político de uma sociedade justa surge assim como expressão da consciência política dos cidadãos ou como espaço de realização humana dos indivíduos na cidade. Mas esse espaço político não esgota ainda o campo de expressão do homem como ser incondicionalmente livre. Para que o bem comum, visado pelo projeto político, seja autêntica expressão humana, terá de ser ainda referido às exigências éticas do homem como âmbito de auto-realização de si. Isso nos leva a um aprofundamento da essência do ser-político do homem que se manifestará na sua plena participação na sociedade democrática.

c) Liberdade e sistema democrático — Socialização ética do homem

A sociedade atual pretende ser democrática. Por toda parte se faz presente uma poderosa e irresistível aspiração à participação democrática e à justiça social. O que implica esta pretensão? A sociedade política surgiu como uma das iniciativas mais admiráveis do homem para o problema da organização do grupo humano no nível das exigências de universalidade, i.é, da justiça. Mas para que a sociedade política possa possibilitar a plena participação dos cidadãos, terá de se desenvolver como obra *comum* das liberdades enquanto *liberdades*, pois o homem se exprime na linguagem como ser incondicionalmente livre com os outros no mundo. Isso significa: o bem comum, visado pela sociedade política, deverá ser projetado como resultado da comunicação das liberdades na sua intransferível responsabilidade pessoal. Surge, assim, um terceiro nível gerador de sociedade, o da *liberdade* que configura um sistema *democrático* da sociedade que emerge diretamente da livre aceitação de um projeto racional de existência em comum. Neste nível, os homens *podem aceitar* a responsabilidade permanente de serem politicamente livres. É por isso que não existe democracia outorgada ou consentida

por um poder exterior ao projeto democrático. Este, por essência, só pode engendrar-se a si mesmo, pois repousa sobre a autonormatividade dos participantes.

Qual será aqui a *mediação* principal capaz de operar a passagem da sociedade política à sociedade democrática? A primazia do nível da liberdade na gestação da configuração democrática da sociedade impõe a esta uma *normatividade ética* na caracterização do agir político. Com efeito, no plano da comunicação das liberdades, a dialética do particular e do universal se radicaliza. Pois agora a dialética da igualdade na diferença, que constitui o ser-político, experimenta um aprofundamento ético. A igualdade política deverá agora ser conservada na *diferença das liberdades* que se fazem presentes no espaço político na singularidade irreduzível de sua autonormatividade e na intransferível carga de sua responsabilidade pessoal. Isto significa: todo projeto político deverá ser fruto de um consenso resultante de um diálogo argumentativo, no qual se faça valer a capacidade de autodeterminação de cada liberdade como digna de ser reconhecida por todas as outras, e onde as pretensões e reivindicações levantadas possam igualmente ser reconhecidas e validadas como humanas pelo mesmo diálogo argumentativo. A normatividade ética, que surge e rege o diálogo argumentativo, se exprime no imperativo categórico de respeitar a reciprocidade comunicativa e a reciprocidade na validação discursiva das reivindicações apresentadas no diálogo. A comunidade de sujeitos livres torna-se então capaz de elaborar um projeto de realização comum que atenda às exigências da liberdade de todos. Assim, a sociedade democrática consiste na livre comunicação das liberdades através da *mediação* de um *bem comum* ao qual elas possam livremente consentir e no qual possam encontrar a sua realização.

O *ético*, constitutivo da sociedade democrática, aparece aqui como aquela dimensão profunda que possibilita ao homem emergir no seu processo histórico de socialização como pessoa humana, na medida em que refere às formas especificamente humanas de comunicação, i.é., à socialização material e a política, à iniciativa, à responsabilidade e à dignidade de sua liberdade. A sociedade se organiza democraticamente pela participação de todos os seus membros tendo em vista a realização da liberdade de todos. A sua superioridade mede-se não só em termos de justiça, mas de liberdade. É por isso que só num Estado de Direito torna-se possível o nascimento da democracia.

Mas a organização democrática da sociedade não é *sem conflitos*. Com efeito, com o nascimento da ciência experimental e a

descoberta científica do mundo, o homem se destacou do cosmos e passou a se afirmar na autonomia de seu eu, esfera privada inviolável. Ele é um indivíduo isolado e auto-suficiente, mas carente em face da natureza. E este isolamento do indivíduo como sujeito de necessidades deu origem à pressuposição de que a igualdade política e o ideal democrático estariam assegurados se se implantasse a igualdade como reino da universal satisfação capaz de atender às necessidades de cada um. Assim, por um lado, o moderno Estado de Direito, fruto das revoluções liberais, se encontrou envolvido pela *ideologia individualista* que acompanhou o desenvolvimento da sociedade moderna, desde a sua origem, como sua sombra. E, por outro lado, o Estado socialista, fruto da revolução oposta, ficou determinado pela *ideologia socialista* que, elaborando sua concepção de emancipação do indivíduo sobre o modelo definido pela sociedade civil do sistema capitalista, absolutizou o homem como ser produtor, concebeu a história como processo social autônomo de produção e reformulou o ideal da democracia como utopia igualitária. Temos assim o *conflito das ideologias* a respeito da realização total do homem.

Ambas as revoluções desvirtuam e oprimem a liberdade como constitutivo essencial da sociedade democrática. As revoluções *liberais* fizeram dos direitos humanos sua bandeira. Mas, deslocando a moralidade para o âmbito da esfera privada, a democracia ficou confinada à declaração de princípios formais, e o exercício desses direitos e a participação nas liberdades cívicas que os garantem ficaram limitados aos novos privilegiados da riqueza e do poder. A moral burguesa caracteriza-se pelo formalismo das proposições universais e pela limitação de sua aplicabilidade. As revoluções *socialistas*, postulando a ideologização de toda moral, deram a primazia à base econômica na gênese do corpo social. E o problema da democracia real vê-se privado de sua dimensão autenticamente moral. Assim, tanto a democracia liberal como a democracia popular impedem a correta conceituação e a efetiva proposição de um *bem universal* ao qual as liberdades possam conscientemente consentir.

A superação desse conflito e a construção de um projeto democrático só poderá acontecer pela correta articulação das noções de igualdade e de liberdade, por um lado, e do enfrentamento comum do desafio de sua efetiva realização histórica. Impõe-se pois com urgência a constituição efetiva de um autêntico Estado de Direito como pressuposto para a progressiva participação livre e responsável de todos os cidadãos na reforma moral do Estado e na elaboração de um projeto democrático que atenda às exigências éticas. Mas, por outro lado, sem o estímulo de

práticas populares de solidariedade e sem o ensaio de democracia vivida em pequenas comunidades e nos partidos políticos, na sua mais alta exigência ética, também não será despertada a consciência ética de cada cidadão. Impõe-se pois a criação de um estilo ético de fazer política que possibilite a passagem das formas de dominação que amarram a sociedade política aos interesses imediatos, para a universalidade do reconhecimento de todos, única fonte de todo projeto democrático.

Assim, a sociedade democrática, constituída essencialmente pela liberdade, visa à mais elevada forma de convivência de todos numa organização da sociedade fundada sobre a dimensão ética do ser-social. Unicamente a afirmação efetiva da primazia da liberdade de todos (comunidade ética), como fonte de todo projeto social e político, poderá garantir o espaço necessário para o desenvolvimento de todas as dimensões do ser humano ou sua *plena socialização*.

Endereço do autor:
R. Araxá, 500/301
31110 — Belo Horizonte — MG