

Modelos de democracia na era das transições

Adelia Maria Miglievich Ribeiro
*George Gomes Coutinho**

Introdução

A polissemia do conceito *democracia* vincula-se às interpretações teórico-ideológicas que atribuem *sentido* às experiências de socialização, bem como a projetos de sociedade. Mas, o senso comum parece sublimar seu caráter polisêmico. Faz-se isto *fetichizando* os processos democráticos, ocultando os pressupostos que informam distintas vivências que, sob a rubrica de democracia, revelam concepções e experiências divergentes acerca da interação entre instituições sociais que podemos chamar, como recurso heurístico, *estado*, *mercado* e *sociedade*. Os modos como nas ciências sociais tais formas de interação são pensadas e sistematizadas conceitualmente implicam a vitalidade de algumas concepções de mundo sobre outras numa disputa que supõe *moralidades* em conflito numa (re)constituição permanente da modernidade.

* Adelia Maria Miglievich Ribeiro é doutora em Sociologia pela UFRJ, professora DE no PPG em Políticas Sociais da UENF, onde coordena o Núcleo de Estudos em Teoria Social (NETS). Junto com Emil A. Sobottka (PUCRS) é líder do grupo de pesquisa Emancipação e Cidadania no CNPq; mail: adeliam@censanet.com.br; adeliam@sky.com.br. George Gomes Coutinho é mestrando no PPG em Políticas Sociais da UENF e membro do NETS e do grupo de pesquisa Emancipação e Cidadania; mail: george_coutinho@yahoo.com.br.

O conceito de *democracia* indica um *campo em disputa* por diferentes correntes/escolas/tradições que reivindicam legitimidade no plano discursivo quer acadêmico, político ou societário. O objetivo deste ensaio não é o de solucionar o problema das múltiplas interpretações e recepções do conceito de *democracia* e sim o de enfrentar a polissemia assumindo-a como parte da solução. A multiplicidade, neste ponto de vista, não significa a destituição ou o esvaziamento de sentido do termo *democracia* como já se fez em alguns fóruns voz corrente e sim, seu entendimento como *representação social* ou *ideologia* ao mesmo tempo produto e produtora de relações sociais.

[...] a ideologia não é mais pensada como uma ciência falsa, isto é, uma imagem distorcida das condições reais de existência, mas a representação (imaginária) da relação (vívida) dos homens com essas condições de existência. A ideologia, agora, está diretamente vinculada ao ‘vívido humano’, universo de significação (Durham, 1984, p. 80).

Não traduzir necessariamente *ideologia* como estratégia de dominação e alienação não supõe recusar sua força de legitimação da organização social, seu conteúdo político propriamente, logo, sua referência ao poder. É útil aqui recordar Gramsci (1978) que atenta para a *eficácia política* das ideologias e sua relação com as normas de conduta, ciente de que os sujeitos se constituem como tais ao atribuir sentido às suas práticas, podendo reconstruí-las, ao mesmo tempo em que se distancia do debate acerca da oposição falso-verdadeira.

Podemos perceber que a realização da democracia é vista mais como *de- vir* do que como *fato consumado*. Isto não significa que os *defensores* da democracia compartilham por isso um *telos* comum. Nossa hipótese, à qual já nos referimos, é a de que os conflitos de interpretações expressam fontes morais e práticas sociais que se opõem. Entender a democracia como processo não implica a adesão ao pensamento utópico. Das interpretações que concebem a democracia como algo que ainda não se realizou plenamente, apenas algumas podem ser classificadas satisfatoriamente como *utópicas*.

Como diz Mannheim (1958, p. 267), um estado de espírito é utópico quando se revela desproporcional em face da realidade dentro da qual ocorre, orientando-se para objetos que não existem na situação real. São utópicas aquelas orientações que *transcendem* a realidade e, ao informar a conduta humana, tendem a destruir parcial ou totalmente a ordem de coisas predomi-

nante num dado momento histórico. Não são utópicas ideologias *organicamente* integradas na ordem social existente. Por isso – e não por seu caráter irrealizável em posteriores experiências históricas – a utopia socialista-comunista pode ser assim chamada. Como também diz Marcuse, “o caráter irrealizável de uma utopia apenas pode ser dado *ex post*” (1969, p. 3 – tradução nossa). Não seria um diagnóstico antecipado da inexequibilidade de um projeto de vida em sociedade que o definiria, de antemão, como utópico.

Noutra análise, o liberalismo, embora também posteriormente comprovando-se irrealizável na conformação do, tal como proferiu Alexis de Tocqueville em seus estudos clássicos sobre a democracia na América, *interesse bem-compreendido*, isto é, na conciliação da moral individual e pública, na adequação mútua entre interesses privados e públicos, não chega a significar um pensamento utópico. Pensadores liberais – bastante distanciados entre si na atenção ao estado e à esfera pública na coordenação do *mercado* – apostaram no indivíduo como promotor de uma nova ordem moral e viram a troca de mercadorias em sua positividade para a construção de uma sociedade de homens livres e iguais. Na reflexão de Albert Hirschman, sintetizada por Fernando Henrique Cardoso (1993), os primeiros liberais creram no mercado como *grande instrumento civilizador*:

assim viam o comércio ou mercado, um instrumento que obrigava a uma troca, a uma reciprocidade. A primeira imagem de mercado é de um *doux commerce*. O mercado não é contraposto ao estado mas ao soberano. O mercado limita o arbítrio, se imaginava, cria regras de convivência (Cardoso, 1993, p. 25).

Tocqueville advertira acerca da tendência ao despotismo *em que súditos escolhem seu tutor* numa democracia de fraca coesão social e fez seu apelo às instituições políticas. Durkheim (1978) notara a timidez da solidariedade orgânica na ausência de uma moralidade a justificar a interdependência funcional. Ambos não podem, por sua antevisão dos riscos da *sociedade de mercado*, serem entendidos sob a rubrica do pensamento utópico que essencialmente propõe a superação mesma da economia capitalista.

A visão liberal do século XIX vem a sofrer um forte impacto na razão do avanço do capitalismo industrial e desvelamento do processo produtivo como *locus* da violência e da dominação. O mercado não mais visto como *elemento civilizador*, sobretudo diante da reação de massas de trabalhadores inconformadas ao se perceberam excluídas dos benefícios da *civilização*, exigiu uma

nova compreensão do papel do estado e da política. A crítica liberal ganha força em suas vertentes socialista e social-democrata. Mais tarde, a partir de fins do século XX, com o colapso do socialismo real e o estado novamente marginalizado, ganha hegemonia o neoliberalismo e ressuscita-se a crença no mercado como sinônimo de liberdade.

Tal enredo combina com a história da democracia nos últimos séculos. Ora a democracia tem como seu sustentáculo o mercado auto-regulado, ora o mercado regulamentado pelo Estado; ora o Estado é garantia dos direitos individuais e coletivos contra o arbítrio e a força, ora deixa de ser o guardião da liberdade para ser o estado-tutor que obstaculiza o desenvolvimento da cidadania como autodeterminação; ou, numa situação ainda mais extremada, transforma-se no estado autoritário que *suspende* a democracia. A luta contra o estado usurpador da liberdade individual permite uma nova aposta unilateral no mercado, não menos usurpador da cidadania, agora reduzida ao maior ou menor potencial de barganha do indivíduo-consumidor.

Propomos aqui um exercício teórico: a sistematização dos modelos de democracia contidos nas abordagens de quatro autores em algumas de suas obras específicas, a saber, Ellen Wood (2003), Jürgen Habermas (1997; 2002a), Claus Offe (1984) e Boaventura de Sousa Santos (2002a; 2005). Nosso foco, pois, está na reavaliação das perspectivas analíticas acerca das interações *estado-mercado-sociedade*. As escolhas são arbitrárias e buscam salientar o desacordo, entrecortado por consensos pontuais, das concepções acerca da democracia e de sua crise na contemporaneidade. Enfatiza-se que a polissemia do conceito deve-se às (re)configurações nas relações *estado-mercado-sociedade*. Em outros termos, *há democracia(s) e democracia(s)*. Estudá-las hoje aponta para a necessidade de se discutir os temas da regulação (estado) e da participação (sociedade civil). Também, e em idêntica relevância, é mister considerar o lugar do *mercado* na definição do Poder Público e da vida em sociedade, observando que tratamos de uma época nomeadamente globalizada.

Em nossa perspectiva, Wood e Habermas indicam uma abordagem *teleológica* da problemática democrática indicando a realização da democracia como um *dever ser* – ainda que Habermas recuse o caráter utópico de sua atual reflexão e queira manter-se preservado da “exaltação dos princípios democráticos” (1997). Por sua vez, Offe, ao assimilar o modelo de democra-

cia representativa enquanto o único *possível* na sociedade de mercado que não chega a ser questionada, mantém *afinidades eletivas* com o que qualificamos como uma abordagem circular de democracia, sugerindo, no plano das reformas institucionais, uma maior efervescência da *sociedade civil*, através dos chamados *novos movimentos sociais* que se vinculam à proposição de um *novo partido*, uma nova institucionalização da participação. Já Santos propõe uma nova praxiologia política em que sociedade civil e Estado são conclamados a rebelar-se contra o *modus operandi* imposto pelo *mercado*.

Ao selecionarmos os quatro intelectuais para exame de sua produção teórica acerca da democracia não tencionamos mensurar o grau de impacto de suas formulações, quer no campo das ciências sociais quer na arena das disputas políticas propriamente. Mas, supomos que nesses estão de algum modo sintetizadas idéias que os ultrapassam e dos quais estes são portadores, sobretudo, idéias que possuem conseqüências sociais.

Irvin D. Yalom, em seu romance *Quando Nietzsche chorou* (2005), que versa sobre um imaginário encontro entre Josef Breuer e Friedrich Nietzsche no último quartel do século XIX, sugere em seus diálogos o que chama *limpeza de chaminé*, ou a busca, mediante o exercício da fala livre, da explicação de moléstias e incômodos, propondo o desvelamento das causas reais e/ou iniciais dos *traumas* que afligem a vida do paciente. Partindo da sugestão contida no romance iremos primeiramente buscar reavivar as origens históricas do *drama* da democracia, a delicada equação entre igualdade e liberdade, entre liberdade positiva e liberdade negativa, entre a *democracia dos antigos* e a *democracia dos modernos*.

Polis versus Civitas: a liberdade dos antigos

A relação inerente ao par indivíduo e *sociedade*, ou mais apropriadamente, a relação existente entre o *indivíduo na sociedade* e a *sociedade no indivíduo* é temática presente desde a filosofia clássica perpassando as *eras* e resurgindo, em novos contornos, nas ciências sociais contemporâneas mediante a polêmica ação/estrutura. Nesta, podemos situar também as concepções de direitos e de liberdade, bem como as formas de sua realização. Nesse caso, voltando ao argumento já apresentado, cabe examinar a dinâmica *estado-mercado-sociedade*, onde a sociedade é destacada como uma forma de inte-

ração social distinta da busca de maximização de poder que dá sentido ao Estado e, também, diferenciada das relações de trocas econômicas que conformam o mercado. Aqui, a distinção clássica entre *polis* e *civitas* auxilia a compreender *permanências* e mudanças nas concepções de democracia da *era das transições*.

Abranches (1985) indica que a *politéia* resultava numa comunidade viva onde não havia domínio nem submissão e tudo era decidido mediante o uso da palavra, pela persuasão e não através da força ou da violência, o que inaugurou, para os gregos, a *ordem política* em oposição ao poder *pré-político*. Como observa Giovanni Sartori (1994), a apropriação da experiência democrática grega na discussão contemporânea não pode se dar como forma de apologia da democracia direta hoje. Segundo o autor, a *ekklesia*, momento da reunião dos cidadãos, *locus* da objetivação da vivência política, a chamada assembléia popular, era a “parte espetacular, mas não a parte eficiente da ‘politéia’ grega” (*ibid.*, p. 157). Enquanto isso, a *polis* mesma – materialização da liberdade e da igualdade entre seus membros – não abarca o conceito contemporâneo de justiça universal. Conforme analisa Hannah Arendt:

É verdade que esta igualdade na esfera política muito pouco tem em comum com o nosso conceito de igualdade; significava viver entre pares e lidar somente com eles, e pressupunha a existência de “desiguais”; e estes, de fato, eram sempre a maioria na cidade-estado (Arendt, 2001, p. 42).

Na democracia grega, a família mantinha-se como centro da mais severa desigualdade. O poder pré-político prevalecia na relação do chefe de família sobre família e seus escravos. A ventura estava em se ter riqueza e saúde para “libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo” (*ibid.*, p. 40). Assim, a *polis* excluía a esfera da necessidade redundando na exclusão da experiência da *polis* da grande maioria da população. Ainda assim, a idéia contida na *polis* interessa aos estudiosos da democracia que nela encontram a primeira esfera pública na história, ainda que com todas as restrições hoje imperdoáveis aos defensores da democratização. Cabe, ainda, notar que a *polis* existia para a realização da individualidade em sua mais perfeita expressão, uma vez permeada por um ethos acirradamente agonístico, e não seu contrário, isto é, as subjetividades a serviço da construção do coletivo. A preocupação com a liberdade individual contra todas as formas de constrangimento superava a expectativa de conformação de uma vontade comum.

[...] era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram. Em benefício dessa possibilidade, e por amor a um corpo político que a propiciava a todos (os seus membros), cada um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar do ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos negócios públicos (ibid., p. 51).

A *polis* caracterizada pela chamada *vida ativa*, em acordo com Arendt, não é uma cidade-estado em sua localização física, é o espaço público que se configura na participação comum nos atos e nos discursos. Tal espaço de interação entre homens iguais e livres situa-se adequadamente em qualquer tempo e lugar de modo que, como diziam os gregos, “Onde quer que vás, serás uma polis” (*apud* Arendt. *op. cit.*, p. 211). É nesse sentido que a *polis* mantém-se como recurso analítico útil nos debates atuais sobre a *repolitização* da cidadania – a cidadania ativa – e sobre a competência da palavra e da persuasão na construção da esfera pública, em oposição à violência. De caráter distinto é a *civitas* romana que derivou da existência duradoura da cidade, do estado, do império.

A *civitas* inaugurou a estrutura política das cidades, a organização de seu governo e a administração da vida dos cidadãos. Contudo, segundo Abranches, “a cidadania romana [...] parece ser externa aos indivíduos, uma questão de direitos e reivindicação, ao invés de participação. Numa, [a polis] o indivíduo é um cidadão. Na outra [a civitas], ele tem direitos de cidadania” (*op. cit.*, p. 9). Efetivamente, o *populus* distingue-se da *polis* por não se tratar de uma reunião de *indivíduos* em torno de interesses partilhados, mas por se referir explicitamente a um agrupamento humano inserido pelo Direito a um *corpo real*, dotado de autoridade jurídica soberana. A *res publica* ou *res populi* não precisa sequer organizar-se numa *democracia*, mais importante é que, sob distintas formas de governo, seja a salvaguarda da *soberania do povo*. Cabe esclarecer, no entanto, que os ideais republicanos contidos na *civitas* não se combinam, ao contrário, com o ofuscamento da esfera pública ou, como lembra Bobbio, com um “governo reduzido aos mínimos termos” (2000, p. 324). O suposto da *civitas* é o da primazia do Direito, concebido como expressão do *justo*. Ao governo, portanto, cabe zelar pelos interesses e pela dignidade dos cidadãos, defensor da *coisa pública*. A comparação com a *polis* ressalta a impossibilidade desta elaborar a noção de *povo* que é o princípio basilar da *civitas* e, por conseguinte, do Poder Público.

Neste debate está situada a polêmica que persiste e ganha novas nuances no advento da modernidade até os dias de hoje: o significado da liberdade. De um lado, temos sua definição pela negação ou ausência de toda forma de interferência externa indesejável na vida privada (liberdade negativa ou *liberdade de*), de outro, encontramos a liberdade como promoção do *bem público*, a saber, a ação descrita por Viroli de “apoio a programas políticos que tenham como finalidade reduzir os poderes arbitrários que impõem a muitos homens e mulheres uma vida em condições de dependência” (Bobbio e Viroli, 2002, p. 34). Em outros termos, regulação e participação permanecem como desafios aos analistas da democracia na contemporaneidade. Vamos aos autores.

Quatro modelos de democracia na era das transições

Ellen Wood

A proposta de Ellen Meiksins Wood em *Democracia contra o capitalismo* (2003) denuncia que toda servidão não é jamais voluntária ainda quando os indivíduos proclamam lhes interessar concentrar-se em sua vida privada gerando a apatia pública ou ainda o que hoje se convencionou chamar de *cinismo político*. Ainda quando tais *escolhas* estão sendo feitas, estas, paradoxalmente, resultam menos do arbítrio individual do que das condições objetivas de existência geradas pelo modo de produção capitalista, este sim diluidor da política e da cidadania.

Ao contrário de autores mais ou menos relacionados à concepção de ação coletiva do economista norte-americano Mancur Olson (1999), que sugere uma *massa* reativa ou meramente composta por *free riders*, havendo sempre a necessidade dos arranjos *pelo alto*, Wood, em sua concepção de natureza humana, reivindica que o homem (e a mulher) são pró-ativos(as); assim, em seu modelo de democracia, a participação não-passiva é seu elemento-chave; a tendência à inação correlaciona-se ao sufocamento da liberdade mesma do sujeito como ser social.

No interior da cosmogonia democrática de Wood, a democracia inspira-se na *polis*, noção em seu entender *fatal*, como expressão da cidadania ativa, da consolidação do espaço público e da democracia participativa.

Mas, sua realização hoje implica a subversão do que era a marca da polis, isto é, seu suposto liberal. Propondo uma evolução dialética envolvendo tese-antítese-síntese, Wood dedica-se à construção de um modelo – *contra-factual* – de democracia *autêntica* que exige, também, a solução da equação liberdade e igualdade, a interação entre as esferas da política e da economia, portanto, a *politização* ou *repolitização* das relações econômicas. Assim, a *esfera da necessidade* não se dissocia da esfera política.

A democracia autêntica ou democracia *radical* requer que o trabalho (alienado) explicitado como espaço do poder e da violência seja reabilitado em seu potencial de humanização mediante a socialização das forças produtivas, ou seja, a reapropriação dos meios de produção pelos seus reais produtores. Há uma radical contradição, portanto, em se pleitear a construção de uma esfera pública se os cidadãos se classificam em proprietários e não-proprietários dos meios de produção, entre os que compram e os que *vendem* sua força de trabalho e a si mesmos.

O modelo de democracia de Ellen Wood nega veementemente as experiências de democracia liberal sob a rubrica, também, de estado de direito democrático. Esta democracia, no dizer de Wood, está corroída por uma degenerescência e sua reconstituição depende fundamentalmente da reabilitação do *status* do *trabalho livre* – não-assalariado – na forma de cooperativas de produtores. Apropriando-se, negando e superando a tese em torno da *polis*, interessa à autora reforçar o argumento de que na *polis* dava-se o verdadeiro aprendizado moral e político, o aprendizado da cidadania ativa. Portanto, ninguém vivenciava a democracia como *servo* ou *escravo*, como dominado, enfim. O trabalho livre era a *espinha dorsal* da *polis* grega, que por isso fazia-se tão restrita. Eis que se trata de universalizá-la hoje. Para Wood, a perversão do ideário democrático na modernidade está no fato de que: “a desigualdade e a exploração socioeconômica coexistem com a liberdade e a igualdade cívicas” (*ibid.*, p. 173). A realização da liberdade cívica, logo, da democracia, é *incompleta* visto que a classe trabalhadora mantém-se submetida aos imperativos das relações de mercado, profundamente desiguais.

A centralidade da categoria *trabalho* para Wood filia-se à tradição marxista e à solução do paradoxo da democracia pela alternativa socialista,

em oposição às formas de democracia que nasceram censitárias e apenas autorizaram a entrada da classe trabalhadora no rol dos cidadãos, quando já se descobrira a fórmula da *democracia representativa*: “[...] a representação não é um meio de implantar, mas um meio de evitar, ou de pelo menos contornar parcialmente, a democracia” (*ibid.*, p. 186), sendo a representação um *filtro* que aumenta a distância entre cidadãos ativos ou representantes e cidadãos passivos ou representados, reduzindo ao máximo a capacidade de ação dos últimos, cidadãos distantes e invisíveis para o Estado em sua condição de alienação no trabalho numa esfera produtiva despolitizada. O sufrágio universal, neste caso, é a política diluída e não-emancipatória.

A contradição entre *supremacia parlamentar* e *poder popular*, característica das democracias liberais, expressa uma esfera pública *domesticada* que, ao invés de construir as bases da agenda pública e controlar a ação parlamentar, metamorfoseia-se numa circulação de indivíduos os quais, orientados exclusivamente por seus interesses privados, desfazem o potencial de acordos e consensos, restringindo ou fazendo desaparecer o espaço público. No mercado auto-regulado está a origem, para Wood, do *psicologismo individualista*, sobrevivendo apenas a noção de soberania individual daqueles que compram a força de trabalho alheia. Não há troca entre iguais, mas violência entre desiguais.

A crítica de Wood pode ser resumida na oposição da *civitas* a *polis*. O modelo estadunidense, problematizado pela autora, remonta ao primeiro formato por abrigar um maior número de cidadãos protegidos pelas leis de arbítrios. Mas não se molda pela cidadania ativa, expondo opções de participação bastante reduzidas ou mesmo desestimuladas numa sociedade de massa. Fato é que, também na maior potência mundial, a *igualdade civil* convive com profundas *desigualdades* nos planos objetivo e subjetivo.

Na *polis* e em seus muitos constrangimentos, Wood é capaz de enxergar a virtude de sua essência: a participação ativa daqueles que se reconhecem como pares. A autora estende a marca da *polis* para outras esferas da existência, de modo a defender a organização politizada da economia como uma *necessidade inelutável*, evocando ainda novas formas de solidariedade pautadas na justa distribuição de bens extra-econômicos capazes de gerar,

dentre outros, reconhecimento nos termos de Honneth.¹ Para Wood, a efetividade da democracia está na resolução dos problemas gerados pelos imperativos sistêmicos da acumulação capitalista que domina a vida, o que não é suficientemente evidente na empresa honnethiana.

A pergunta incisiva de Wood é como proprietários e não-proprietários (expropriados) podem viver em sociedade como *pares*, condição *sine qua non* de convívio democrático, no modelo contrafactual por ela defendido.

Jürgen Habermas

Habermas realizou em Três modelos normativos de democracia, contido em seu livro *A inclusão do outro: estudos de teoria política* (2002a), o confronto entre os modelos democrata e republicano, atentando para a experiência norte-americana.

Com certo exagero no que diz respeito à tipificação ideal, irei referir-me na sequência às compreensões de “liberal” e “republicana” de política – expressões que hoje marcam frentes opostas no debate desencadeado nos Estados Unidos pelos assim chamados comunitaristas. Referindo-me a F. Michelman, descreverei em primeiro lugar os dois modelos de democracia (polêmicos, quando contrapostos), sob o ponto de vista dos conceitos de “cidadão de estado” e “direito”, e segundo a natureza do processo político de formação de vontade. Na segunda parte, com base na crítica ao peso ético excessivo que se impõe ao modelo republicano, desenvolverei então uma terceira concepção, procedimentalista, que gostaria de denominar “política deliberativa” (Habermas, *ibid.*, p. 269).

De forma inegavelmente direcionada e exagerada conforme diz – como deve ser todo *tipo ideal* – Habermas reconstrói o processo democrático na concepção *liberal* supondo um estado como aparato da administração pública, voltado a fornecer subsídios organizativos para a sociedade civil que não se distingue, nesta elaboração, do mercado, a fim de que esta funcione de

¹ Aqui lembramos um aspecto particular da análise de Axel Honneth (2003) que devota ao *reconhecimento* um papel imprescindível na convivência entre cidadãos que supera uma igualdade meramente *abstrata*. Distintamente deste, Wood duvida do liberalismo constitucional e relativiza o alcance revolucionário de movimentos inclusivos como os de gênero e étnicos que, embora relevantes, não apontam para a *contestação estrutural* e a ruptura com o modo de produção capitalista, ao contrário, participam e são reapropriados por este, transformados em *mercadoria*.

maneira *ótima*. Nessa formulação, os direitos traduzem-se em *direitos subjetivos*. A política é essencialmente uma luta por posições que permitam aos indivíduos dispor do poder administrativo. Fato é, contudo, que as finalidades do mercado acabam por orientar as ações do estado que, reduzido ao *mínimo*, cumpre seu papel de *vigia noturno* e, uma vez detendo o *monopólio legítimo da força*, em última instância, garante os pressupostos de otimização do mercado. A crítica de Habermas é à fragilidade mesma das instituições democráticas quando concebidas estritamente como agentes da *liberdade negativa*.

As débeis conotações normativas de uma equilibração regrada do poder e dos interesses certamente carecem de uma complementação estatal e jurídica. A formação democrática da vontade de cidadãos interessados em si mesmos, entendida de forma minimalista, constitui não mais que um elemento no interior de uma constituição que tem por tarefa disciplinar o poder estatal por meio de precauções normativas [...] O centro do modelo liberal não é autodeterminação democrática de cidadãos deliberantes, mas sim a normatização jurídico-estatal de uma sociedade econômica cuja tarefa é garantir um bem comum entendido de forma apolítica, pela satisfação das expectativas de felicidade de cidadãos produtivamente ativos (Idem, p. 279-80).

Por sua vez, no tipo republicano que reelabora, a política é uma forma de consciência ética constitutiva do processo de coletivização social, da cidadania como liberdade positiva e meio de existência humana,² criadora do espaço público ou sociedade civil, base social autônoma e independente em face “da administração pública e da mobilidade socioeconômica privada” que impede “a comunicação política de ser tragada pelo estado”. Neste sentido, a sociedade civil é *locus* de solidariedade, fonte moral de integração social e fonte de emanção do poder do estado garantidora do “desacoplamento da comunicação política em relação à sociedade econômica” (Habermas, *ibid.*, p. 270-271).

Não é certamente ao exercício da política tal como prega o modelo republicano que Habermas dirige sua crítica uma vez que há afinidades explícitas entre o autor e o tipo de governo firmado na “auto-organização da sociedade pelos cidadãos em acordo mútuo por via comunicativa e não remeter os fins coletivos tão-somente a um ‘deal’ (negociação) entre interesses particulares

² A similitude com a proposta de Hannah Arendt não é casual: “Dos escritos políticos de Hannah Arendt é possível depreender a rota de colisão pela qual se direciona a argumentação republicana: apontada contra o privatismo burguês de uma população despolitizada e contra a busca de legitimação por parte de partidos estatizados [...]” (cf. Habermas, 2002a, p. 279).

opostos” (*ibid.*, p. 276). Sua crítica está ligada à sua resistência a se incluir no rol das proposições utópicas, visto que busca alicerçar sua avaliação em um *corpus* cético da democracia contemporânea visando não recair em qualquer participação apologética dos *sagrados princípios democráticos*.

Evidentemente a proposta de Habermas engloba a concepção de uma *comunidade ideal de fala* contrastando com o estado de coisas vigente buscando o enfrentamento destas questões para a realização da democracia. O procedimento para a consecução deste fim é que exige a afirmação de um terceiro *tipo* de democracia o que dá à sua teoria o caráter contrafactual³ sem ser utópico. Ao contrário dos modelos liberal e republicano, não crê na política como fundamentalmente ética ou fruto de acordos mútuos primordialmente éticos, rejeita tal convicção como utópica e dela busca se afastar. Na mesma linha, podemos dizer que se distancia de Ellen Wood e de suas pretensões *finalísticas* ou de seu *telos* de realização da democracia radical.

Sabendo que uma condução *estritamente* ética dos discursos políticos não é intrínseca à cidadania nem é conquistada pela via revolucionária, o modelo de democracia de Habermas não pretende rejeitar o estado de direito como organizador das condições de comunicação. Nesse sentido, não exclui totalmente a leitura republicana que indica condições *ideais* de fala no processo político, dentre as quais, o decisivo fortalecimento da sociedade civil, sustentáculo da opinião pública, aquela que deve *direcionar* o poder administrativo:

[...] quando um público entra em movimento, ele não marcha, mas oferece um espetáculo de liberdades comunicativas anarquicamente desprendidas. Nas estruturas das esferas públicas simultaneamente descentradas e porosas, os potenciais críticos pulverizados podem ser agrupados, ativados e reunidos. Para isso, é necessária uma base de sociedade civil. Movimentos sociais podem então conduzir a atenção para determinados temas e dramatizar certos aportes. Nesse caso, a relação de dependência das massas para com o líder populista se inverte: os atores na arena passam a dever sua influência à anuência de uma galeria exercitada na crítica (Habermas, 1997, p. 93).

³ Habermas recorre à noção de *contrafaticidade* como exemplar da *destrancendentalização da razão* kantiana: “Se vejo corretamente a transformação da ‘idéia’ de Kant de uma razão pura nos pressupostos ‘idealizadores’ do agir comunicativo prepara o entendimento frente a todas as dificuldades, à vista do papel fático das suposições contrafáticas pressupostas performativamente. Cabe a elas uma importância operativa, principalmente para a estruturação dos processos de entendimento e para a organização das coordenações das ações” (2002b, p. 33).

Não há nada, portanto, em seu discurso, que o aproxime, como também Wood, de uma tradição de inspiração olsoniana da ação coletiva que interpreta as massas como algo inarticulado e inerte. A possibilidade de uma *comunicação sem sujeito* (interesses estritamente individuais) ou comunicação intersubjetiva avançada, mantêm-se no *rol* de preocupações de Habermas quanto à construção da democracia.

Uma consciência que tenha se tornado inteiramente cínica não é compatível com tais práticas [democráticas]. De outra maneira, elas teriam que se transformar até se tornarem irreconhecíveis. Assim que a substância normativa tenha se volatilizado, tão logo, por exemplo, os clientes não tenham mais a percepção de que têm chances de ainda terem seu direito contemplado diante dos tribunais, assim que os eleitores não acreditem que com seu voto possam influenciar em alguma medida a política do governo, o direito terá se transformado num instrumento de controle comportamental e a decisão democrática da maioria em um irrelevante espetáculo de ilusão ou auto-ilusão (*ibid.*, p. 86).

Sua crítica às agendas liberal e republicana – acrescentamos aqui, também ao projeto socialista – é de que careceriam de uma fundamentação *moral*, que somente pode ser obtida na construção permanente de padrões normativos intersubjetivamente partilhados relacionados a um *fim específico*. Por isso, tais modelos subestimam o direito sob a ótica intersubjetiva e ignoram as *múltiplas formas de comunicação* possíveis no espaço societário. Assim, propõe uma ação política *deliberativa*, a *democracia procedural*.

O terceiro modelo de democracia que me permito sugerir baseia-se nas condições de comunicação sob as quais o processo político supõe-se capaz de alcançar resultados racionais, justamente por cumprir-se, em todo seu alcance, de modo deliberativo (Habermas, 2002a, p. 277).

Os conflitos necessitam para sua solução de algo mais do que a vontade e a boa intenção de algumas pessoas ou grupos e o consenso, muitas vezes, não se dá numa democracia senão mediante recursos não-discursivos os quais ainda que incapazes de mudar *habitus*, possam estabelecer normas a fim de que pessoas e coletividades de crenças, valores e expectativas diversas, sejam ainda que pela possibilidade de virem a sofrer sanções desejar observar as *regras do jogo* aceitáveis pelos distintos lados, tendo sido produto de procedimentos justificáveis, isto é, justos, universalizáveis. Não há justiça ou honestidade *a priori*, tais valores precisam ser justificados, isto é, acordos exigem coerência jurídica e fundamentação moral que possam reivindicar uma validação univer-

sal. Mas, aqui não mais submetemos a vitalidade da democracia a questões éticas que estão necessariamente ligadas a comunidades ou coletividades particulares. As questões de justiça ligam-se a formas de comunicação suficientemente institucionalizadas de modo a assegurar a síntese entre os tipos de democracia anteriormente descritos, entre a concepção liberal com sua política instrumental e a concepção republicana com sua política dialógica.

Ainda, diria Habermas, o Estado não pode ser unilateralmente uma comunidade ética (modelo republicano) ou o promotor de uma sociedade de mercado (modelo liberal):

Na primeira possibilidade o conjunto de cidadãos é abordado como um agente coletivo que reflete o todo e age em seu favor; na segunda, os agentes individuais funcionam como variáveis dependentes em meio a processos de poder que se cumprem cegamente, já que para além de atos eletivos individuais não poderia haver quaisquer decisões coletivas cumpridas de forma consciente (Habermas, *ibid.*, p. 280).

Trata-se na democracia procedimentalista e na política deliberativa de conciliar a rede de comunicação formada pela opinião pública de cunho político com a forma institucionalizada de aconselhamentos em corporações parlamentares. Sem subestimar a posição central do processo político de formação de opinião, há de se apostar na constituição jurídico-estatal como algo igualmente central que juntos potencializam a oposição a uma sociedade regida pelo dinheiro ou pela tecnocracia. Trata-se de uma sociedade formada por cidadãos responsáveis pelos influxos comunicativos passíveis de *oxigenar* as relações no aparato institucional regulador/coercitivo, aqui incluídos parlamentos, tribunais e as esferas de administração estatais.

[...] em meu modelo, são sobretudo as formas de comunicação de uma sociedade civil que advêm de esferas privadas intactas, são os fluxos comunicativos de uma esfera pública vitalizada e assentada numa cultura política liberal que carregam o peso da expectativa normativa [...]. Sem a força inovativa, provisoriamente efetiva, dos movimentos sociais nada muda, o mesmo valendo para as energias e imagens utópicas que impulsionam estes movimentos (Habermas, 1997, p. 87).

Estado e opinião pública não se confundem, embora seja esta que programa aquele, direta ou indiretamente, numa democracia. Assim, em Habermas, o método *contrafático* alia-se à perspectiva de intervenção racional na sedimentação de uma sociedade onde princípios morais transmutados em leis estejam preservados. Tal possibilidade implica a vitalidade da política mesmo nos “inevitáveis momentos de inércia da sociedade” (*ibid.*, p. 95).

Claus Offe

A hipótese apresentada por Claus Offe (1984) é a de que a *tragédia anunciada* acerca da impossibilidade de um projeto democrático de massas nas sociedades modernas e industriais não se concretizou no decorrer do século XX. Sua interpretação mais modesta do que venha a ser a democracia faz com que este a aprecie como vitoriosa no decorrer do século XX, marcado por guerras mundiais e governos ditatoriais.

Examinando a experiência das sociedades capitalistas do século XX, constatamos que existe uma série de evidências contra esta hipótese do século XIX, no que concerne à incompatibilidade entre a democracia de massa, definida como sufrágio universal e igualitário numa forma de governo parlamentar ou presidencial, e as liberdades burguesas, definidas como uma forma de produção baseada na propriedade privada e no trabalho assalariado “livre”. A coexistência desses dois elementos passou a ser conhecida como democracia liberal (Offe, *ibid.*, p. 357).

Na perspectiva de Offe, a consolidação da democracia representativa corresponde satisfatoriamente às demandas do capitalismo que criou o *mercado político* como uma forma de realização da mesma, haja vista a constituição dos partidos políticos de massa, o acirramento da competição partidária e o estabelecimento do estado de bem estar europeu.

Claus Offe, contudo, aponta as inúmeras contradições da democracia contemporânea ou *pós-welfare*. A burocratização que permitira a conformação do *mercado político* provoca a *desradicalização da ideologia do(s) partido(s)* mediante a “minimização dos elementos programáticos que podem criar antagonismos dentro do eleitorado” (*ibid.*, p. 363). Tal fenômeno relaciona-se intimamente à elevação a patamares alarmantes do fenômeno da *tecnocracia* como *patologia* totalizante do *capitalismo tardio* que, ao desconsiderar parcialmente a necessidade de legitimação da ação político-institucional-partidária, transfere, de maneira acrítica, a auto-organização de uma sociedade a prerrogativas técnicas, *fetichizando-as*.⁴

⁴ Offe (1975) trata como representante desta escola *tecnocrática* asséptica Shelsky que, ao depositar confiança excessiva na técnica no processo de tomada de decisões, considera *bizantino* o tema da legitimidade e/ou da vontade política no contexto do *capitalismo tardio*.

Em sua análise, Freitag (2004) associa a descaracterização da política pela técnica à *colonização* pela racionalidade instrumental das múltiplas esferas da sociedade e, também, do espaço público. E é nestes termos que Offe busca compreender as dificuldades do estado moderno “diante da difícil tarefa de preservar o funcionamento da economia, de superar suas crises de racionalidade e de justificar-se e legitimar-se diante de grupos contestadores cada vez mais numerosos e diversificados” (*ibid.*, p. 101).

No mercado, seus agentes restringem-se à aplicação técnica de suas metas como a recuperação de níveis de acumulação não mais encontráveis desde a grande crise do petróleo nos anos 1970. A falência do *welfare state*, acrescida da temível derrocada dos *golden years* do capitalismo, apontam para uma *nova ordem mundial*, com modalidades de acumulação diferenciadas, daí chamá-la de *Era das Transições*, tais como o crescente uso de recursos de microinformática e seus impactos no fenômeno da globalização e da financeirização sem precedentes históricos que conformam o que chama de *capitalismo desorganizado*.

Neste cenário, descreve o *tipo* democracia liberal como a única modalidade *possível* de democracia. Offe abre mão de qualquer proposta contrafática, ainda que observe a fragilidade das atuais instituições da democracia diante da evolução das forças produtivas e das transformações nas relações de produção que evidenciam a *crise do trabalho* traduzida nos elevados índices de desemprego e subemprego que retiram da sociedade do trabalho seu sentido de identidade para o indivíduo.

A *crise moral* de que tratara no exame dos efeitos perversos do *welfare* não é resolvida por Offe no *capitalismo tardio* com alguma proposição contrafática de renovação no sistema de regulação da sociedade que possa fazer frente ao atual *estado de coisas*. A análise de Offe transita, pois, em torno daquilo que já nos referimos como campo analítico *factual* da sociedade. Ao mesmo tempo, porém, o autor enfatiza a necessidade de uma dinamização da participação cidadã. Neste sentido, podemos indicar na tese de Offe uma alternativa *contrafactual* expressa em sua aposta na capacidade regeneradora da política mediante os *novos movimentos sociais* ou através do surgimento de um tipo de *partido novo* que faça frente à *excessiva apatia política*. Destaca as novas *gramáticas* políticas no plano da ação sob a égide dos movimentos sociais setentistas e ressalta a emergência dos novos movimentos sociais e sua possibilidade de inserção no aparato institucional partidário da democracia representativa a partir de um *ethos* diferenciado.

O *novo partido*, ao qual Offe se refere, deverá contribuir para o esforço significativo de reinvenção do conteúdo programático partidário que sirva de antagonista positivo aos partidos *competitivos* – destituídos de ideologias e programas – que são um problema nodal da democracia representativa uma vez que permite sua redução à condição de mercado eleitoral. O *novo partido* sedimenta os elementos *extra parlamentares* ao unificar reivindicações que se apresentam dispersas na sociedade. Admitindo a necessidade do *braço parlamentar*, o novo partido canaliza as demandas para o parlamento, não o distanciando “dos interesses de vida e das identidades dos cidadãos” (*ibid.*, p. 311).

Offe teme os efeitos perversos da democracia representativa metamorfoseada em *mercado político*, mas aposta na possibilidade de *redemocratização* partindo da sociedade civil em alguns de seus movimentos a fim de fortalecer a própria democracia representativa, legitimando-a. Não está contida, entretanto, em sua teoria, a ênfase na regulação como condição da participação política.

Boaventura de Sousa Santos

O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos desenvolve uma leitura peculiar de democracia. Dentre os autores já apresentados, é um dos que têm procurado nos últimos anos com sua produção intelectual enfrentar de maneira mais direta questões de caráter *estrutural* visando a propor rearranjos globais na estrutura produtiva e cognitiva na era da globalização (Santos, 2002b) que se apresenta como um fenômeno mais ou menos totalizante, ao mesmo tempo em que enfrenta questões *conjunturais*, tendo presença marcante no debate público a exemplo de sua participação ativa na formulação e realização do Fórum Social Mundial.⁵

⁵ O Fórum Social Mundial, evento que ocorre de maneira ininterrupta desde o ano 2001. Iniciou na cidade de Porto Alegre, sua edição de 2004 ocorreu em Mumbai, na Índia, e é um dos espaços que visa congregar, em caráter global, grupos e movimentos na busca de alternativas à globalização hegemônica. Em 2006, o FSM ocorreu de maneira *policêntrica*, ou seja, organizou-se em diferentes versões e locais a fim de contemplar uma maior diversidade, inclusive étnica, de seus participantes.

Santos partilha, confessadamente, da tradição da teoria crítica nas ciências humanas, reinterpretando-a como “toda a teoria que não reduz a ‘realidade’ ao que existe” (1999, p. 22). O autor propõe, mediante o uso do termo *pós-modernidade*,⁶ edificar um novo *padrão* societário e estabelecer o conteúdo e a natureza deste novo padrão. Esta construção dá-se mediante a compreensão de que a globalização é algo inevitável, porém, há de se pensar em estratégias que enfrentem seu efeito perverso, a saber, subordinação dos países do *sul* aos países do *norte*, aqueles de capitalismo avançado que teriam atingido o seu *clímax* civilizatório – hoje em franca decadência – mediante práticas de dominação e exploração dos que foram chamados *terceiro* e *quarto* mundos. Nesse sentido, ressalta-se que Santos, corroborando Habermas (1994), identifica as ciências do *norte* como incorporadas ao sistema, destituídas de caráter inovador, imersas na engrenagem capitalista, *ciência tradicional*, pois. Daí seu empenho, também, em fazer de sua teoria crítica pós-moderna uma profunda renovação epistemológica.

O *sul* aparece-lhe como guardião da *potencialidade* de edificação de um novo padrão civilizatório mais solidário, sua população é o sujeito de uma *transição paradigmática* que expressa a *radicalidade pós-moderna*. O autor propõe inovações e rupturas, abrindo mão do “uno” pelo “múltiplo” nas várias esferas de existência. Ante uma *monocultura do saber*, contrapõe a *ecologia dos saberes*; diante da *monocultura do tempo linear*, abraça a *ecologia das temporalidades*; contra a predominância da *monocultura da naturalização das diferenças*, defende a *ecologia dos reconhecimentos*; rechaçando a *monocultura do universal e do global*, apóia a *ecologia das transescalas*; por fim, no que tange o domínio do que acredita ser uma *monocultura dos critérios de produtividade e de eficácia capitalista* corrobora a *ecologia das produtividades* (Santos, p. 2005).

Apoiado na sua concepção de *sociologia das ausências* e de *sociologia das emergências*, Santos percebe nas experiências concretas o que nelas está latente ou mesmo ausente e, neste último caso, o que nasce na *ausência* como

⁶ Existem dois grandes caminhos na utilização da idéia de “pós-modernidade”: um primeiro, de caráter mais negativista, como o de Francis Lyotard ou de Daniel Bell que apontam a falência das grandes narrativas e a redução da ciência a um discurso dentre outros. Contra estes, Perry Anderson, por exemplo, se insurge. Uma segunda vertente de apropriação do termo é inegavelmente mais positiva, contando com autores como Boaventura de Sousa Santos. Todavia, este é um campo que ainda necessita de maior atenção e investigação.

obstáculo estrutural para o nascimento de práticas sociais desejáveis. Observa, por exemplo, que a *ausência* de um vigoroso quadro teórico-analítico produzido a partir dos países do sul, visando à superação das desigualdades sociais e econômicas, permite a presença hegemônica das ciências do *Norte*, nitidamente comprometidas na legitimação discursiva da globalização excludente, incapaz de reconhecer o *alter*. Na *sociologia das emergências*, seu olhar direciona-se para as *potencialidades* de subversão do *status quo* contidas na realidade, seja nas instituições ou nas práticas dos agentes, exercitando o pensamento dialético inspirado na filosofia crítica de Ernest Bloch.⁷

Na análise da democracia, o autor partilha da premissa de que na primeira metade do século XX o debate girava em torno de tratar a democracia como algo desejável ou não, realizável ou não. A esta contenda dedicam-se, dentre outros, autores como Max Weber (1993; 2000), Robert Michels (1979) e Joseph Schumpeter (1961). A despeito das conclusões, fato é que, como previu Tocqueville (1988), a democracia tornou-se a forma política hegemônica ocidental, restrita, como salienta Santos, ao seu formato representativo e formal.

Observa que um segundo debate tem início após a Segunda Grande Guerra, quando intelectuais, de um lado, assustam-se diante das tiranias implementadas; de outro, denunciam a farsa da *democracia burguesa*, aderindo ao credo socialista. Os primeiros, exemplo de Barrington Moore Jr. (1983), perguntam acerca das condições estruturais do fenômeno democrático sem colocar em xeque o modo de produção capitalista, ao contrário; o segundo grupo opõe-se à organização capitalística da produção, reconhecendo-a como o principal obstáculo à efetividade da democracia, dentre eles, os estudiosos aqui estudados Ellen Meiksins Wood (*op. cit.*) e Boaventura de Sousa Santos, juntamente a Avritzer (2002).

Santos e Avritzer propõem uma nova questão e se aproximam de Amartya Sen, ao afirmarem que a discussão não passa mais por “saber se um dado país está preparado para a democracia, mas antes de partir da idéia de que

⁷ A noção de utopia na filosofia do jovem Bloch envolve a compreensão do *ser-ainda-não* ou a percepção de que embora não esteja presente na realidade no *agora*, poderá estar presente no futuro. O *agora* é, na verdade, a execução de uma série de *ser-ainda-não* (Münster, 1997). Santos (2005) redefine o ponto de vista de Bloch traduzindo o conceito de *ser-ainda-não* como *Ainda-Não*.

qualquer país se prepara através da democracia” (*ibid.*, p. 41). Em outros termos: democracia para quê? Ou democracia para quem? Santos, portanto, intenta investigar no plano factual, com os instrumentais da sociologia das ausências e das emergências, a *qualidade* do processo democrático em sua relação com o potencial de emancipação humana.

Se as chamadas democracias de *baixa intensidade*, notadamente inspiradas no modelo liberal, universalizam-se, há de se discutir, no eixo Sul, as experiências inovadoras aqui originadas de *democracias radicais*. No capitalismo global, novos arranjos institucionais enfatizam o caráter *local* ou a forma local como as demandas globais são recepcionadas, produzindo uma *síntese positiva* entre fatores globais e locais. Eis que chama atenção de Santos a emergência de um novo tipo de democracia participativa e suas inovações na ampliação do atendimento às demandas de segmentos sociais plurais, *oxigenando* a democracia representativa. Sua aposta é no caráter revolucionário da ampliação dos canais de participação que superam e recriam dialeticamente as formas de regulação, onde o estado torna-se um *novíssimo movimento social*. Em sua ênfase nos espaços micropolíticos que se relaciona à crise dos grandes estados nacionais – e é um dos sustentáculos da *radicalidade da pós-modernidade* – Santos examina os *experimentalismos democráticos* nos países do Sul e intencionalmente destaca suas positivities. Sua metodologia de análise pode acabar subestimando os não poucos obstáculos que ainda impedem o êxito dos movimentos democráticos concretos mas, em sua coerência teórica, trata-se de afirmar na contramão das abordagens da ciência política contemporânea a democracia participativa como *sine qua non* para uma defesa (contrafactual) da emancipação humana.

Considerações finais

Na hipótese que levantamos, a elaboração de diretrizes no campo da política institucional é informada por matrizes teóricas. Assim, ao criticar teorias ou referendá-las, opomo-nos ou nos aproximamos de práticas que organizam a vida em sociedade. Apreciar a democracia implica saber de qual democracia se fala. Nesse sentido, as teorias de democracia ajudam-nos a examinar com um grau de acuidade próprio do conhecimento que se propõe científico as relações de poder entre instituições sociais que se configuram para tornar possível esta ou aquela democracia.

Na sistematização dos modelos de democracia propostos pelos autores em questão, verificamos propostas complementares ou mesmo contraditórias reafirmando o caráter polissêmico da expressão democracia que se presta a quase todos os discursos políticos hoje. Da democracia radical de Ellen Wood, que ainda preserva sua adesão à subversão da ordem capitalista e a opção socialista, chegamos à democracia procedural de Habermas que concilia aspectos da democracia liberal e da democracia republicana, renovando-os e aprofundando-os na defesa de uma sólida *esfera pública*. Também, estudamos em Offe sua valorização da democracia representativa como a possível nas sociedades contemporâneas cuja maior eficiência dependerá de reformas institucionais nos organismos de representação inspiradas nas pautas programáticas dos novos movimentos sociais, principal resistência à definitiva instalação do mercado político como sinônimo de sistema democrático. Para Boaventura de Sousa Santos, a democracia há de ser participativa e na sua capacidade de expressar a pluralidade das demandas por justiça e igualdade numa sociedade marcada pela pluralidade de identidades – a pós-modernidade – está o potencial de sua realização como instrumento de subversão da ordem capitalista.

Se Ellen Wood, vinculada à tradição marxista, rejeita veementemente a democracia liberal apresentando-a como *simulacro* da liberdade, Santos, por sua vez, identifica no atual modelo de democracia representativa a acumulação capitalista e reivindica a radicalização da democracia capaz de distribuir renda. Para ambos, a crítica à democracia indissocia-se da crítica à *totalidade* social na qual a forma de governo é apenas parte. Mas, enquanto a primeira retoma o argumento da revolução socialista na contemporaneidade, como condição reguladora da dinâmica social e da repolitização da economia, Santos concentra seu olhar no advento da pós-modernidade que põe em xeque o poder regulatório mesmo do estado e, assim, afasta-se da promessa socialista de cunho universalista, enfatizando os experimentos democráticos dos países do *Sul*, valorizando nas especificidades inéditas o advento de novas subjetividades e a reinvenção da participação social. Para ele, são exemplares as experiências pós-1970 nos países do *Sul*, a Revolução dos Cravos em Portugal e a redemocratização no Brasil passando pela luta contra o *apartheid* na África do Sul, as mobilizações em torno do orçamento participativo em Porto Alegre no Brasil e das inovações institucionais em Kerala na Índia.

Jürgen Habermas recusa a pós-modernidade e defende a necessidade de resgatar valores cívicos republicanos numa possível síntese com estado de direito da democracia liberal. Postula a democracia deliberativa, fundamentada em uma comunidade discursiva que exija rearranjos estruturais que possibilitem, por exemplo, a livre circulação de informações visando à formação de uma opinião pública autônoma que equivalha à revitalização da soberania popular e da cidadania ativa. Ressalta a importância do Direito, emanado da razão comunicativa e consolidado em normas e instituições capazes, no incremento do espaço público que, por sua vez, legitima o próprio Direito. Mas, efetivamente, seu debate acerca da inclusão do outro não enfrenta a questão *material* dos rearranjos societários nas sociedades ocidentais. Habermas rejeita, distintamente de Wood, o socialismo por dizer-se incapaz de descrevê-lo; concentra-se em caracterizar as condições necessárias para uma vida não fracassada nas condições atualmente existentes. Não reivindica um *novo* estado numa *nova* sociedade como Boaventura de Sousa Santos, mas aposta na estabilização do estado constitucional e na sedimentação de pressupostos tácitos e na elaboração de normas capazes de incentivar a participação cidadã.

Claus Offe, de seu lado, partilha de parcela das convicções de Wood: a democracia representativa liberal é apenas o formato de democracia *possível* em sociedades de mercado; mas contrariamente a ela não ousa pensar outro modelo de sociedade. Para Offe, os valores democráticos liberais, e a democracia liberal mesma, justificam-se em oposição a regimes totalitários que deixaram chagas profundas na história ocidental. Sua proposta de melhoria do *modus vivendi* democrático enfatiza os chamados *novos* movimentos sociais que, hoje, já não são mais tão novos assim e a renovação da prática partidária no combate ao *mercado político*, efeito perverso da democracia representativa.

Quaisquer das proposições teóricas sistematizadas não conseguem abarcar, de maneira absoluta, o *problema democrático contemporâneo*. Como diz Alexander (1999), novas propostas de *tipos* de democracia são necessárias se quisermos apreender o fenômeno em sua complexidade multirelacional. Enfatizamos, assim, a necessidade de esforços de síntese contínuos visando ao reconhecimento nos discursos que *informam* hoje caminhos para a democracia, também a identificação de seus paradoxos e de formas de enfrentamento destes.

É uma das tarefas da sociologia política contemporânea desenvolver análises que *desvelem* na polissemia do conceito de democracia o confronto entre distintos pontos de vista teórico-ideológicos e, por que não dizer, morais, que conformam a vida em sociedade e a política. Tomar teorias sociais como discursos que expressam valores não é negar sua força de explicação da realidade, é reafirmá-la, deixando ainda mais evidente o potencial de significação do mundo contido nas produções intelectuais. Entendendo o conhecimento como conseqüente socialmente é também confirmar a responsabilidade social e política de todo conhecimento científico.

Referências

ABRANCHES, Sergio. Nem cidadãos nem seres livres: o dilema político do indivíduo na ordem liberal-democrática. In: *Dados – Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, 1985, p. 5-25.

ALEXANDER, Jeffrey. A importância dos clássicos. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. *Teoria social hoje*. São Paulo: Edunesp, 1999, p. 23-89.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

AVRITZER, Leonardo e SANTOS, Boaventura de Sousa. Introdução: para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 39-82.

BOBBIO, Norberto. Democracia e liberalismo (verbete). In: BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO (orgs.). *Dicionário de Política*. v. 1. Brasília: Edunb, 2000.

———; VIROLI, Maurizio. *Diálogo em torno da República*. Os grandes temas da política e da cidadania. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

CARDOSO, Fernando Henrique. Estado, mercado, democracia: existe uma perspectiva latino-americana? In: SOLA, Lourdes. *Estado, mercado e democracia: política e economia comparadas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

DURHAM, Eunice Ribeiro. Cultura e ideologia. *Dados – Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, 1984.

DURKHEIM, Émile. A divisão do trabalho social. In: GIANNOTTI, José Arthur *et al.* Durkheim (*Col. Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 3-70.

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1. reimpr. da 5. ed., 2004.

GRAMSCI, Antonio. Americanismo e fordismo. In: ———. *Obras escolhidas*. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1994.

———. Entrevista a Mikael Carlehedem e René Gabriels – Uma conversa sobre questões de teoria política. *Novos Estudos Cebrap*, v. 47, mar. 1997, p. 85-102.

———. *A inclusão do outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2002a.

———. *Agir comunicativo e razão destrancendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

OFFE, Claus. O dilema político da tecnocracia. In: BAYER, Gustavo (org.). *Tecnocracia e ideologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 70-84.

———. *Problemas estruturais do estado capitalista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1984.

OLSON, Mancur. *A lógica da ação coletiva: os benefícios públicos e uma teoria dos grupos sociais*. São Paulo: Edusp, 1999.

MANNHEIM, Karl. *Ideología y utopia*. Madrid, Aguillar, 1958.

MARCUSE. *El fin de la utopia*. Mexico. Siglo XXI, 1969.

MICHELS, Robert. Tendências burocráticas das organizações partidárias. In: CARDOSO, Fernando Henrique e MARTINS, Carlos Estevam (orgs.). *Política e sociedade*. São Paulo, Ed. Nacional, 1979, p. 148-159.

MOORE JR, Barrington. *As origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

MÜNSTER, Arno. *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernest Bloch*. São Paulo: Edunesp, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Porque é tão difícil construir uma teoria crítica? In: *Travessias – Revista da Associação de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, nº 1, 1999, set., p. 21-38.

———. (org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002a.

———. Os processos da globalização. In: ———. (org.). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2002b, p. 25-102

———. *O fórum social mundial: manual de uso*. São Paulo: Cortez, 2005.

SARTORI, Giovanni. *A teoria da democracia revisitada – v. 1: o debate contemporâneo*. São Paulo: Ática, 1994.

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

TOCQUEVILLE, Alexis De. A democracia na América (1ª parte – 1835). In: GILBERT, Pierre (org.). *Igualdade social e liberdade política: uma introdução à obra de Alexis de Tocqueville*. São Paulo: Nerman, 1988, p. 33-65.

WEBER, Max. *Parlamento e governo na Alemanha reordenada: crítica política do funcionalismo e da natureza dos partidos*. Petrópolis: Vozes, 1993.

———. *Economia e sociedade*. Brasília: Edunb, v. 1, 3. ed., 2000.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003.

YALOM, Irvin D. *Quando Nietzsche chorou*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

Recebido em 17 de janeiro de 2006 e aprovado em 4 de fevereiro de 2006