

ESPAÇO PÚBLICO E RECONSTRUÇÃO DA SOLIDARIEDADE

José Fernando de Castro Farias*

Introdução

Neste fim de século, as sociedades contemporâneas vivem um quadro de perplexidade, provocado pelas profundas transformações sociais, políticas, econômicas, culturais, científicas e tecnológicas. A perplexidade é ainda maior quando se considera os graves problemas sociais que o atual processo da chamada “globalização” vem provocando. A lógica econômica neoliberal, que norteia a “globalização”, tem conduzido à supressão da solidariedade.

Nesse contexto, o problema da *exclusão* aparece como um tema chave para a compreensão da sociedade contemporânea. A *exclusão* é apresentada como categoria mais ampla para a compreensão do processo social, para a redefinição dos modelos teóricos e para a reconstrução dos mecanismos de gestão do social. Em face de uma sociedade que impõe a lógica da *exclusão*, cresce a importância da análise dos mecanismos de integração social.

Entretanto, esses mecanismos só podem ser pensados se houver uma reflexão sobre a sociedade como um todo, exigindo-se o exame da própria idéia de *solidariedade* (1), mais exatamente, de *reconstrução da solidariedade* (2), para podermos imaginar novas formas de solidariedade.

Na medida em que a construção do espaço público implica a existência de uma referência de *solidariedade* entre os atores sociais, tendo a considerar o *espaço público*, essencialmente, como um *espaço de solidariedade*. Por outro lado, devemos também procurar pensar o *espaço da solidariedade* como um *espaço de diversidade*. O *espaço da solidariedade* deve garantir a unidade incorporando a diversidade. Unidade e diversidade devem coexistir na *lógica da solidariedade*.

Para dar conta dessas questões, pretendo abordar alguns elementos sobre *a práxis da solidariedade* (2.1) e *a questão do sujeito* (3).

* Professor Titular da Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense. Doutor em Ciência Política pela Universidade de Montpellier I.

1- A solidariedade: um paradigma perdido

A expressão solidariedade aparece no debate político cotidiano com muita ambigüidade, mas considero que em torno dessa palavra podemos encontrar alguns elementos importantes para a compreensão dos impasses da sociedade contemporânea, e um fio condutor na reflexão sobre o espaço público.

A solidariedade já havia sido objeto de preocupação das revoluções de 1789 e de 1848, na França^{1[1]}, mas essa preocupação não repousava sobre um discurso construído de solidariedade. O tema da solidariedade, que encontramos já presente nas obras de Pierre Leroux, de Auguste Comte e Proudhon, constitui-se sistematicamente um pouco mais tarde. Depois das primeiras tentativas de síntese feitas por Charles Renouvier, Charles Secrétan, Alfred Fouillé, Marion e Charles Gide, o discurso da solidariedade foi sistematizado conceitualmente por Léon Bourgeois^{2[2]} e Durkheim^{3[3]}.

É apenas no fim do século XIX, na Europa, que encontramos a *descoberta da solidariedade*^{4[4]}. A partir desse momento, a palavra solidariedade designa uma nova maneira de pensar a relação indivíduo-sociedade, indivíduo-Estado, enfim, a sociedade como um todo. A lógica da solidariedade aparece, então, como um discurso coerente que não se confunde com "caridade" ou "filantropia", traduzindo uma nova maneira de pensar a sociedade e uma política concreta, não somente de um sistema de proteção social, mas também como "*um fio condutor indispensável à construção e à conceitualização das políticas sociais*"^{5[5]}.

O discurso solidarista teve como corolário o aparecimento do sistema de seguros sociais. Na verdade, a *sociedade seguradora* é a mais perfeita expressão do solidarismo. Inscrevendo-se numa lógica de solidariedade, o sistema de seguridade social ocupou um lugar histórico e estratégico de grande importância nas práticas do Estado Providência.

O discurso solidarista buscava a superação do dilema entre a "liberdade dos antigos" e a "liberdade dos modernos". Mais do que ser uma síntese entre a "liberdade dos antigos" e a "liberdade dos modernos", o discurso solidarista representava uma política nova. O discurso solidarista entendia que a dinâmica do

^{1[1]} Chevalier, Jacques. "*La Résurgence du Thème de la Solidarité*", in **La Solidarité: Un Sentiment Républicain?**, Paris, Presses Universitaires de France. C.U.R.A.P.P. 1992. págs. 111-113.

^{2[2]} Bourgeois, Léon. **Essai d'une Philosophie de la Solidarité**. Paris. Alcan. 1902. Ver também **Solidarité**, Paris. Librairie Armand Colin. 3a edição. 1902.

^{3[3]} Durkheim, Émile. **De la Division du Travail Social**. Paris. Quadrige/Presses Universitaires de France. 1986, pág. 28.

^{4[4]} Ver Farias, José Fernando de Castro. **A Origem do Direito de Solidariedade**. Rio de Janeiro. Editora Renovar. 1998.

^{5[5]} Chevalier, Jaques. Op. cit., pág. 112.

reforço do Estado não era dissociada da emancipação da sociedade civil. A estatização e a autonomização do social eram dois vetores essenciais da lógica da solidariedade. É por causa dessa maneira específica de se organizar que o imaginário político solidarista não pode ser reduzido ao imaginário político liberal.

No fim do século XIX e início do século XX, a concepção de democracia se encontrava fulminada por uma certa inconsistência em face da bipolarização entre dois sistemas rivais: o liberalismo e o marxismo. A doutrina solidarista representava claramente a tentativa de ultrapassar esses dois sistemas. A noção de solidariedade era apresentada como uma base positiva para definir a atividade do Estado. Uma base considerada muito mais sólida do que a velha noção de *soberania nacional ou popular*.

Pretendia-se, então, dar uma nova legitimidade ao Estado. Através da solidariedade, a democracia estaria a serviço da sociedade e o Estado encontraria sua missão social. Mas a passagem da *soberania* à *solidariedade*, como fundamento do Estado e do direito, não pode ser simplesmente reduzida a uma passagem do político ao social. O solidarismo não se reduzia a um discurso sociológico; ele tinha também uma dimensão política. Além disso, não podemos esquecer a dimensão ética e moral do solidarismo e suas conseqüências na idéia de laço social, pois, o próprio Durkheim termina sua tese *De la Division du Travail Social* escrevendo que "*nosso primeiro dever atualmente é criar uma moral*"⁶⁶¹.

Todavia, se a solidariedade nasceu como uma "idéia-força", como um "mito", como um "conjunto ligado a imagens motoras", como uma "representação coletiva mobilizadora" de nossa contemporaneidade, constata-se um grande paradoxo da sociedade contemporânea, pois esta sufocou as tentativas de construção de uma democracia social e pluralista, cuja força motora baseia-se na liberdade, na solidariedade e num pluralismo da vida social. Na verdade, a solidariedade tornou-se um paradigma perdido. Diante desse fato, não podemos deixar de lamentar o esquecimento no qual caiu o discurso solidarista⁷⁷¹.

A palavra solidariedade tornou-se uma espécie de fantasma na memória do homem contemporâneo, servindo para dar boa consciência a uns e amenizar a má consciência de outros. Após todas as aventuras e desventuras do século XX, constatam-se os problemas da fome, saúde, educação, desemprego, etc. Problemas estes postos pelas profundas desigualdades sociais. Assiste-se à escalada da intolerância, do egoísmo e da exclusão social; as ideologias e as doutrinas políticas estão em crise; as revoluções se perderam na burocracia ou no terror. Neste

⁶⁶¹ Durkheim, Émile. Op. cit., pág. 406. Todas as traduções de obras estrangeiras são de minha autoria.

⁷⁷¹ A esse propósito, ver a abordagem de Jean Duvignaud. **La Solidarité. Lien de Sang et Lien de Raison**. Paris. Fayard. 1986. O autor faz uma história da sociologia da solidariedade e reconhece a importância do solidarismo.

fim de século, a história e os acontecimentos ultrapassam largamente todos aqueles que pretendem ter nas mãos o monopólio da governabilidade social.

2- A reconstrução da solidariedade

O discurso solidarista deve ser resgatado. Mas não podemos pensar que o enfrentamento teórico e prático do quadro atual de crise se resolva por um simples retorno ao discurso solidarista. Devemos compreender que a crise atual pressupõe a reconstrução da solidariedade.

Essa reconstrução passa por uma concepção de sociedade que seja capaz de vislumbrar uma unidade, levando em conta a pluralidade da solidariedade vivida e permitindo o encontro de uma *auto-ética* com uma *ética comunitária*. Isto nos remete a uma das questões fundamentais de reflexão sobre a sociedade contemporânea: como articular o particular e o universal?

Mais do que nunca é preciso encontrar uma saída para o falso dilema entre o isolamento e a massificação. Os impasses colocados pela sociedade contemporânea obrigam-nos a rejeitar, por um lado, o individualismo, e, por outro lado, a tendência que sufoca o indivíduo.

Esse falso dilema só será evitado se adotarmos um *pensamento complexo* capaz de realçar a dinâmica constante das contradições^{8[8]}. A solidariedade deve estar ligada a uma visão complexa da sociedade, na qual a solidariedade e a complexidade são duas noções que se completam, pois “*o emprego do princípio da complexidade esclarece as virtudes da solidariedade*”^{9[9]}.

Nesse sentido, a reconstrução da solidariedade deve tentar forjar uma unidade levando em conta a complexidade da vida social. A solidariedade não pode deixar de partir das próprias práticas existentes na teia da solidariedade social, e de abrir caminho para a criação de um *espaço social* intermediário entre a autonomia pública e autonomia privada, o Estado e a sociedade civil, o Estado e o mercado, o

^{8[8]} Ver Morin, Edgar. **Meus Demônios**. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 1997. Tradução de Lemeide Duarte e Clarisse Meireles, pág. 63. Podemos também vislumbrar uma dialógica entre as estruturas racionalizadoras e não-racionalizadoras. A reconstrução da solidariedade pressupõe articular o sistema com o “mundo da vida”, incorporando os aspectos espontâneos das relações interpessoais, dos laços de afetividade que constituem o “estar-junto antropológico”, vistos como elementos importantes das formas de solidariedade. As relações de amor e de amizade, por exemplo, têm a capacidade de combinar o Id e o Eu, permitindo combinar o desejo e a empatia, sem identificar um ao outro. Na relação amorosa ou amigável, o sujeito se afirma porque reconhece o outro como sujeito. Ver Touraine, Alain. **Crítica da Modernidade**. Tradução de Elia Ferreira Edel. Petrópolis. Vozes. 1994, pág. 236. Ver também Maffesoli, Michel. **A Transfiguração do Político. A Tribalização do Mundo**. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre. Editora Sulina. 1997.

^{9[9]} E. Morin, Op. cit., pág. 99.

político e o econômico, o ideal e o empírico, o universal e o particular, concebendo-se uma nova forma de solidariedade que estabelece relações de complementaridade.

O Estado não é a única forma de vida coletiva. Não basta unicamente a intervenção do Estado para a reconstrução da solidariedade, porque esta não se realiza exclusivamente pela via do Estado. Ao lado do Estado socialmente ativo, a reconstrução da solidariedade implica a existência de uma lógica de solidariedade realizada em todo o espaço da sociedade civil, capaz de assegurar aos grupos e aos indivíduos as condições para uma efetiva participação no processo social.

A solidariedade, portanto, é vista como uma prática alimentada pela própria complexidade social, que exige uma concepção aberta, flexível e pluralista, baseada cada vez mais na autonomização da sociedade civil, dos grupos sociais e também dos indivíduos, pois estes não são jamais vistos de maneira isolada, mas no quadro da trama de solidariedade existente na sociedade.

2.1- A práxis da solidariedade

A reconstrução da solidariedade deve passar necessariamente por investigações nos planos epistemológico, sociológico, político e ético. Neste trabalho, pretendo dar relevo a alguns elementos no plano da filosofia da práxis, ou seja, nos planos político e ético.

O enfraquecimento dos laços de solidariedade, provocado pela exclusão, recalca a solidariedade em favor da lógica do mercado. A *ética da solidariedade* se contrapõe a essa lógica perversa, apontando para ações sociais com um sentido, ao mesmo tempo, libertário e comunitário.

Como afirmei acima, o grande problema da reconstrução da solidariedade é tentar forjar uma filosofia da práxis capaz de pensar o encontro de uma *auto-ética* com uma *ética comunitária*, da *autonomia privada* com a *autonomia pública*. Esta é uma das questões fundamentais no âmbito da discussão da filosofia política atual, a qual está empenhada em solucionar um problema clássico que consiste em procurar formas de mediação “*entre a universalidade de reflexão e a singularidade concreta da ação moral*”.

O objetivo do raciocínio moral é o juízo ou a compreensão e a autodescoberta? Podemos, ao mesmo tempo, raciocinar em termos de juízo e de compreensão? Podemos, ao mesmo tempo, procurar saber *o que devemos ser e quem somos*? Estas questões estão relacionadas ao problema da relação do indivíduo com a comunidade. O *eu* está habilitado a participar na constituição de sua identidade ou o *eu* é constituído unicamente de seu contexto social? O *eu* precede seus fins ou os fins é que fixam a identidade do *eu*? Estes problemas remontam à tradição de duas

grandes correntes filosóficas: a hegeliana (objetivista) e a kantiana (subjativista), e reflete o embate das diferentes concepções filosóficas atuais.

No contexto das diversas concepções filosóficas atuais, destaco a "concepção política da justiça" em Rawls (2.1.1), a perspectiva "comunitarista" (2.1.2), a abordagem "discursiva" em Habermas (2.1.3), o conceito de "sociedade autônoma" em Castoriadis (2.1.4), e aponto para a necessidade de se buscar uma abordagem que estabeleça relações de complementaridade para a reconstrução da práxis da solidariedade (2.1.5).

2.1.1- A "concepção política da justiça" em Rawls

No seio do debate da filosofia política atual inscreve-se o projeto teórico de John Rawls. Distanciando-se de outros "liberais" como R. Dworkin, R. Nozick e B. Ackerman, Rawls adota uma abordagem neokantiana que procura repensar globalmente a questão da justiça, na qual se aplica o "princípio da tolerância".

Principalmente após 1980, Rawls procurou superar algumas ambigüidades contidas em sua obra *A Teoria da Justiça*, ressaltando que o seu "liberalismo político" faz a distinção entre uma "doutrina moral da justiça" e uma "concepção estritamente política da justiça". Rawls não propõe uma "teoria metafísica da justiça", mas uma "teoria da justiça como equidade vista a partir de uma concepção política da justiça"¹⁰¹⁰¹, em que a justiça é concebida no campo da filosofia política e não no plano da filosofia moral ou de uma doutrina compreensiva.

Rawls estabelece uma perspectiva contratualista partindo do pressuposto de "uma posição original do contrato", em que as partes estão ao abrigo de um "véu de ignorância" quanto às alternativas que vão afetar sua situação concreta. Para Rawls, a justiça é indissociável da liberdade inerente a cada pessoa humana. Esta proposição se contrapõe à teoria utilitarista que considera a justiça apenas como uma função do bem-estar coletivo, na qual há uma oposição entre as necessidades coletivas e as demandas de ordem individual.

A teoria moral de Rawls é normativa, pois a sua idéia de base é apresentar uma teoria "distributiva" reconhecida como legítima por todos, em que a economia de mercado só pode ser verdadeiramente defendida como sendo, ao mesmo tempo, moralmente equitativa e economicamente eficiente. Mas a *teoria da*

¹⁰¹⁰¹ Rawls, John. "La Théorie de la Justice Comme Équité: Une Théorie Politique et non pas Métaphysique". in **Individu et Justice Social, Autour de John Rawls**. Paris. Éditions Seuil, pág. 280. Ver também **Liberalisme Politique**. Paris. Presses Universitaires de France. 1995.

justiça de Rawls é também "procedural", já que a justiça tem como objeto os procedimentos e não os resultados.

Para desenvolver sua tese, Rawls apela para uma releitura e ampliação da teoria de Kant. O "princípio da justiça como equidade" garante o princípio da liberdade. Neste ponto, Rawls se inspira no "imperativo categórico" de Kant. Mas a teoria da justiça de Rawls evoca também o "princípio da diferença", que é chamado a conciliar a liberdade de cada um com o bem-estar social, com a justiça social. A liberdade e o bem-estar social são dois princípios categóricos.

Para Rawls, a legitimação da sociedade de mercado implica acabar com o corte desigualdades sociais/desigualdades naturais. Os dois elementos devem ser igualmente integrados na teoria da justiça através da distribuição dos "bens primários" (os direitos, as liberdades, as obrigações, as rendas, as riquezas, os poderes e as chances). O problema que se coloca para Rawls é saber como pensar a questão da igualdade social sem abrir mão da sociedade de mercado, das liberdades individuais.

Não se trata de redistribuir de maneira permanente e generalizada os "bens primários", mas de dotar equitativamente cada indivíduo desde o começo. Propõe-se, então, um alargamento e, ao mesmo tempo, uma definição estrita do *princípio da igualdade de chances*. Rawls considera a possibilidade de uma certa correção das desigualdades desde o começo: "*Para chegar a uma real igualdade das chances, a sociedade deve prestar mais atenção àqueles que são desprovidos de bens desde o nascimento e àqueles que nasceram em posições sociais menos favoráveis*"^{11[11]}. Desta lógica podem ser extraídas as propostas em matéria de educação, de renda mínima e de sistema de imposto negativo.

Partindo da premissa de que, na "cultura pública democrática", a "*sociedade é um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais*"^{12[12]}, Rawls considera que a "cooperação social" não se confunde com uma atividade que seria coordenada puramente do ponto de vista social, como, por exemplo, por uma autoridade central. Situada no plano de uma concepção "procedural", "a cooperação social" é guiada por regras publicamente reconhecidas e por procedimentos aceitos e considerados como referência de conduta por aqueles que cooperam^{13[13]}.

A "justiça procedural" se inscreve dentro do que Rawls chama de "pluralismo razoável". Sendo os termos da "cooperação social" equitativos, cada participante pode aceitá-los racionalmente, com a condição de que todos os outros

^{11[11]} Rawls, John. *Théorie de la Justice*. Paris. Éditions Seuil. 1987, pág. 100.

^{12[12]} Rawls, John. "*La Théorie de la Justice Comme Équité: Une Théorie Politique et non pas Métaphysique*", pág. 288.

^{13[13]} Idem, pág. 289.

os aceitem igualmente, havendo, portanto, uma relação de reciprocidade e de mutualidade.

Para Rawls, os cidadãos decidem sobre o que será objeto do contrato. E o que eles decidem? Rawls responde: "o objeto primeiro da justiça é a estrutura de base da sociedade". A "concepção política da justiça" define os termos equitativos da cooperação, e ela "*os define duravelmente graças a princípios que presidem os direitos e os deveres de base no quadro das principais instituições de justiça, de maneira que as vantagens produzidas pelos esforços de cada um sejam equitativamente adquiridas e repartidas de uma geração à outra*"^{14[14]}.

A partir da "cooperação social", a unidade da sociedade não é fundada sobre o fato de que os cidadãos aderem à mesma noção de bem, mas sobre o fato de que eles aceitam publicamente uma concepção de justiça para reger a estrutura de base da sociedade. Para Rawls, numa sociedade democrática regida por esses princípios, as doutrinas mais completas, que persistem e ganham as adesões, têm chances de juntas formarem um consenso mais ou menos estável. A teoria de Rawls pretende vislumbrar como, numa sociedade marcada por profundas divisões entre os valores morais, é possível conceber a unidade da sociedade de uma maneira estável.

2.1.2- A perspectiva "comunitarista"

O projeto "comunitarista" ("*communitarian*") se constrói em contraposição às teses do liberalismo. Mas é preciso ressaltar que nem todas as críticas "comunitaristas" são dirigidas diretamente ao "liberalismo político" de Rawls, já que Michael Walzer, Charles Taylor e Alasdair MacIntyre desenvolvem argumentos sem qualquer análise específica sobre a teoria de Rawls. Michael Sandel é o único que estabelece uma polêmica direta com Rawls^{15[15]}. Apesar de Sandel fazer uma interpretação questionável da teoria de Rawls, não se pode ignorar a força da crítica do "comunitarismo".

Conduzindo uma abordagem que pode ser considerada "genealógica", Alasdair MacIntyre considera que "*o iluminismo tornou-nos cegos*"^{16[16]}, que o desaparecimento da "tradição das virtudes" levou-nos a uma política que pouco mais

^{14[14]} Ibidem, pág. 289.

^{15[15]} Kukathas, Chandran e Petit, Philip. *Rawls: "Uma Teoria da Justiça" e os seus Críticos*. Lisboa. Gradiva. 1995, pág. 112.

^{16[16]} MacIntyre, Alasdair. *Quelle Justice? Quelle Rationalité?*. Paris. Presses Universitaires de France. 1993, pág. 8.

é do que uma "guerra civil levada a cabo por outros meios"^{17[17]}, na qual os bárbaros "já estão a governar-nos há algum tempo"^{18[18]}. MacIntyre defende uma "concepção de investigação racional encarnada numa tradição e segundo a qual os próprios critérios da justificação racional emergem de uma história da qual eles fazem parte, e na qual eles são justificados pela maneira como transcendem os limites dos critérios precedentes e superam as suas fraquezas no interior da história dessa mesma tradição"^{19[19]}.

Segundo MacIntyre, é preciso ter em conta que a *racionalidade*, seja teórica ou prática, é um conceito que tem uma história. Neste sentido, não *existe uma racionalidade*, mas *racionalidades*, assim como não há *uma justiça*, mas *justiças*^{20[20]}.

Os "comunitaristas" consideram equivocadas as concepções teóricas que procuram princípios universais para a natureza da melhor forma de associação política. Os princípios universais não têm uma base real; eles só existem na cabeça de alguns filósofos. Os problemas importantes surgem no *interior* de associações políticas, e suas soluções só podem ser encontradas no seio das práticas e das tradições da própria comunidade^{21[21]}. Se nos interrogarmos sobre "*qual é o significado e objetivo desta associação, qual é a estrutura mais apropriada para a nossa comunidade e governo?*"^{22[22]}, iremos notar que as respostas corretas a estas questões serão tantas quanto as comunidades existentes^{23[23]}.

Segundo os "comunitaristas", os liberais, obcecados pelos "direitos" individuais e por conceberem o homem "atomisticamente", no fundo, limitam as capacidades individuais e estabelecem uma visão equivocada da sociabilidade humana. Segundo Taylor, é preciso construir instituições que garantam um contexto social capaz de possibilitar o desenvolvimento das capacidades individuais^{24[24]}.

Para Sandel, se nós estamos realmente preocupados com a liberdade e não com "eficiente administração", "não podemos ser sujeitos de posse totalmente

^{17[17]} MacIntyre, Alasdair. **After Virtue. A study in Moral Theory**. Londres. Duckworth. 2a edição. 1986, pág. 263.

^{18[18]} Idem, pág. 245.

^{19[19]} MacIntyre, Alasdair. **Quelle Justice? Quelle Rationalité?**, pág. 8.

^{20[20]} Idem, pág. 10.

^{21[21]} A esse propósito, ver Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit., pág. 131.

^{22[22]} Walzer, Michael. "*Philosophy and democracy*", in **Political theory**. 9, págs. 379-399. **Spheres of justice**. Oxford. Basil Blackwell. 1983, pág. 393. Ver também Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit., págs. 131-132.

^{23[23]} Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit., págs. 131-132.

^{24[24]} Idem págs. 134-135. Ver Taylor, Chales. "*Atomism*", in **Philosophical Papers**. 2 vols. Cambridge. Cambridge University Press. II, págs. 187-210. **Hegel and Modern Society**. Cambridge. Cambridge University Press.

desprovidos, individuados à partida e anteriores aos nossos fins, mas sujeitos constituídos em parte pelas nossas aspirações e afetos centrais, sempre abertos, e efetivamente vulneráveis ao crescimento e à transformação à luz da revisão dos nossos autoconhecimentos"^{25[25]}.

Sandel parte da premissa de que não devemos nos isolar de nossas circunstâncias, num ponto de vista independente ou imparcial, para julgar as nossas práticas morais. O objetivo do raciocínio moral não é o juízo, mas a compreensão e a autodescoberta. Os "comunitaristas" não estão preocupados com "o que devemos ser?", mas em saber "quem somos?", ou seja, eles estão preocupados, antes de tudo, com o caráter da comunidade que constitui a identidade de cada um. Essa preocupação deve ser considerada essencialmente política, pois ela diz respeito à atividade que se ocupa das exigências da comunidade, não podendo vir de uma concepção filosófica abstrata como a justiça"^{26[26]}.

Nesse sentido, a moralidade não está enraizada na idéia de que a sociedade é governada por normas reguladoras da conduta individual que permitam que as pessoas escolham as próprias formas de vida. Baseados numa preocupação com o "bem comum", os "comunitaristas" rejeitam a idéia da justiça como a primeira virtude das instituições, e defendem uma moralidade enraizada nas práticas particulares das comunidades reais.

Sendo assim, os princípios morais só podem ser definidos a partir do momento em que procuramos saber quem somos, como nos situamos e o que é bom para nós. Isto exige também que perguntemos o que é o bom para a comunidade. Na medida em que somos "*parcialmente definidos pelas comunidades em que vivemos*", estamos "*implicados nos objetivos e fins característicos dessas comunidades*"^{27[27]}. Em outras palavras, o que é bom para mim não pode se contrapor ao que é bom para a comunidade. A história da vida de um indivíduo está sempre integrada na história das comunidades nas quais ele constrói a sua identidade. Portanto, para os "comunitaristas", a pergunta não é "que direitos tenho?", mas "qual é o nosso bem comum?"^{28[28]}.

2.1.3- A abordagem "discursiva" em Habermas

^{25[25]} Sandel, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge. Cambridge University Press., 1982, pág. 172. Ver Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit., pág. 126.

^{26[26]} Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit., págs. 126-127.

^{27[27]} Sandel, Michael. "*The Political theory of the Procedural Republic*", in **Revue de Metaphysique et de Morale**. 93, págs. 57-68. Ver Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit., pág. 134.

^{28[28]} Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit., pág.134.

Em sua obra *Teoria do Agir Comunicativo*^{29[29]}, Habermas busca critérios de funcionalidade social para compreender os mecanismos modernizantes orientados exclusivamente por valores instrumentais (lucro e controle), e observa a tendência à colonização do “mundo da vida” pelos sistemas reguladores da economia e do Estado, na qual o direito como “meio” (*Medium*) se sobrepõe ao direito como “instituição”.

Essa visão pessimista foi amenizada em seu livro mais recente^{30[30]}, no qual Habermas estuda, particularmente, a tensão entre *facticidade* e *validade* para possibilitar uma visão do direito capaz de dar conta dessa tensão.

A minha intenção, neste trabalho, é destacar alguns aspectos da “ética do discurso” da obra *Consciência Moral e Agir Comunicativo*^{31[31]}.

As teses habermasianas não escapam da temática geral que procura solucionar o problema clássico das formas de mediação entre a universalidade e a singularidade concreta da ação moral. Movendo-se no campo das concepções hegelianas e kantianas, Habermas se concentra nos marcos de um “espaço público discursivo”. Sua “ética do discurso” tenta oferecer uma alternativa à polêmica entre os “liberais” e os “comunitaristas”.

Apesar da “querela de família”, Habermas distancia-se de outras teorias morais cognitivas como as de Kant e de Rawls, argumentando descartar as construções teóricas que tentam forjar uma fundamentação última do princípio moral, pois o “princípio de universalização” deve ser ele próprio fundamentado^{32[32]}.

Por outro lado, Habermas manifesta sua posição contrária aos diversos tipos de “ceticismos éticos” e de “relativismos”. Rejeitando a tese de A. MacIntyre, segundo a qual a razão prática “*só pode falar de meios. Sobre os fins, ela tem que se calar*”, Habermas, seguindo uma tradição kantiana, considera possível a idéia de que as questões práticas sejam “passíveis de verdade”^{33[33]}.

A abordagem habermasiana tenta construir uma ética filosófica nos marcos de uma noção de comunicação vinculada às estruturas do “mundo da vida”. A “ética do discurso” indica uma “pragmática universal” que estabelece uma abordagem centrada nos pressupostos universais de comunicação.

^{29[29]} Habermas, Jürgen. *Théorie de L'Agir Communicationnel. Rationalité de L'Agir et Rationalisation de la Société*. 2 Tomos. Tradução de Jean-Marc Ferry. Paris. 1987.

^{30[30]} Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia. Entre Facticidade e Validade*. 2 vols. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1997.

^{31[31]} Habermas, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1989.

^{32[32]} Idem, pág. 63.

^{33[33]} Ibidem, págs. 61-62

O pragmatismo formal de Habermas está na sua intenção de dar universalidade ao modelo discursivo de racionalidade. Na medida em que uma das características da condição humana é o ato da fala, que implica a capacidade de argumentar com pretensão de validade, os fenômenos morais se revelam a partir de uma investigação formal pragmática do agir comunicativo, em que os atores se orientam por pretensões de validade. Assim, a filosofia ética de Habermas se associa a uma “teoria especial da argumentação”.

A análise de Habermas é feita em dois planos. No primeiro, o "princípio de universalização (U)" é considerado como “*regra de argumentação para discursos práticos*”, ou seja, condição de existência no plano racional formal. Essa regra é apresentada como “*pressupostos pragmáticos de argumentação geral*”. A validade universal de U é baseada numa “*comprovação pragmático-transcendental de pressupostos universais e necessários de argumentação*”^{34[34]}.

Para Habermas, “*uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser considerados por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto à validade dessa norma*”^{35[35]}. O princípio ético-discursivo (D) já pressupõe que a escolha de normas possa ser fundamentada. E essa pressuposição é o que Habermas chama de "princípio de universalização (U)", entendido como “princípio ponte”, como uma “*regra de argumentação que possibilita o acordo em discursos práticos sempre que as matérias possam ser regadas no interesse igual de todos os concernidos*”^{36[36]}.

No segundo plano, para dar conta das críticas “relativistas”, a ética do discurso de Habermas vem ao encontro das concepções construtivistas da consciência moral desenvolvida por L.Kolberg e Piaget, pois, tal qual no processo de aprendizagem, a passagem do agir para o discurso exige uma “mudança de atitude”. A ética do discurso considera que as diferenças estruturais são explicadas como estádios de desenvolvimento de capacidade de julgar moral, e procura “reduzir a multiplicidade empírica das concepções morais encontradas a uma variação de conteúdos em face de formas universais do juízo moral”^{37[37]}.

A ética do discurso de Habermas não dá nenhuma orientação de conteúdo; ela se pretende procedimental. O discurso prático é um processo, não de produção de normas, mas de exame, de critério de validade de normas consideradas hipoteticamente. Habermas rejeita, assim, que “*se fixem de uma vez por todas numa*

^{34[34]} Ibidem, pág. 143.

^{35[35]} Ibidem, pág. 86.

^{36[36]} Ibidem, pág. 87.

^{37[37]} Ibidem, pág. 144.

teoria moral determinados conteúdos normativos^{38[38]}. A determinação "procedural" é chamada a fazer a separação das estruturas cognitivas e dos conteúdos dos juízos morais. O plano pós-convencional, imaginado por Kolberg, permite a Habermas visualizar "*a completa reversibilidade dos pontos de vista a partir dos quais os participantes apresentam seus argumentos: a universalidade, no sentido de uma inclusão de todos os concernidos; finalmente, a reciprocidade do reconhecimento igual das pretensões de cada participante por todos os demais*"^{39[39]}.

Assim, em Habermas, as questões éticas são determinadas por aquilo que as partes num ato de decisão coletiva se poriam de acordo, estabelecendo-se certos "pressupostos pragmáticos de argumentação", isto é, condições concebidas com o escopo de garantir que todos possuam igual direito e oportunidade no uso da palavra, não podendo haver distorção resultante de diferenças de poder e influência, ressaltando-se a importância do hábito de ir ao fundo das questões.

A grande interrogação em relação à teoria ética de Habermas é que a sua visão, estritamente "procedural", não possibilita encarar a questão do conteúdo das regras de validade da práxis. Neste ponto, Habermas é mais kantiano que o próprio Rawls. Todavia, essa dificuldade da teoria ética de Habermas pode ser resolvida na medida em que o autor faz a articulação da "ética do discurso" com o conceito de "mundo da vida".

Teríamos, então, um conteúdo que se possa referir à solidariedade vivida, ou seja, a uma ética não apenas formal; uma ética na qual a participação igualitária na tomada das decisões não se referisse apenas ao uso da palavra, mas também à participação efetiva dos indivíduos e dos grupos; e, ainda, a um sentido de responsabilidade que, dentre outros aspectos, sugere uma articulação entre a palavra e a ação, não podendo haver incompatibilidade entre essas duas dimensões do espaço público.

2.1.4- A "sociedade autônoma" em Castoriadis

O aspecto da participação efetiva dos indivíduos e dos grupos no processo de decisão foi ressaltado por uma outra concepção da filosofia da práxis. Trata-se do conceito de "sociedade autônoma" de Castoriadis, que estabelece uma relação necessária entre espaço público e autonomia.

Primeiramente, Castoriadis atenta para o fato de que as sociedades que fabricam indivíduos servos não os submetem à coletividade, mas a uma dada instituição da sociedade.

^{38[38]} Ibidem, pág. 149.

^{39[39]} Ibidem, pág. 149 (itálicos do autor).

Castoriadis retoma a idéia da *pólis* grega, segundo a qual o indivíduo livre só tem condições de existir no âmbito da coletividade autônoma. A ruptura da heteronomia instituída pressupõe simultaneamente o indivíduo autônomo e a coletividade autônoma. De forma que, em Castoriadis, no plano da filosofia política, a autonomia do indivíduo e a autonomia da coletividade só têm sentido se relacionadas uma à outra. A existência de indivíduos autônomos pressupõe uma sociedade autônoma, e vice-versa^{40[40]}.

Para Castoriadis, o problema da liberdade não é propriamente metafísico, mas “efetivo”, “social”, “concreto”. A liberdade é “o espaço de movimento e de atividade o mais amplo possível assegurado ao indivíduo pela instituição da sociedade”. Neste sentido, a liberdade só pode existir como dimensão e modo da instituição da sociedade, isto é, falar de liberdade fora do espaço coletivo é cair numa retórica vazia, pois a liberdade é um *cuidado de si* mas é também um fazer com os outros pela participação, pelo engajamento numa atividade comum que exige a “*coexistência organizada e empreendimentos coletivos nos quais as decisões são tomadas em comum e executadas por todos aqueles que participaram de sua formação*”^{41[41]}.

Segundo Castoriadis, a liberdade numa sociedade autônoma exprime-se pelo fato de que a execução de uma decisão depende da participação igualitária na tomada de decisão. Não há liberdade sem participação igualitária na tomada de decisão.

Assim, qual é o critério que permite pensar a existência do espaço público? A resposta de Castoriadis é clara: o espaço comum só é possível numa sociedade de “autogestão”. Esta tem como autodefinição: “*nós somos aqueles cuja lei é dar a nós mesmos as nossas próprias leis*”^{42[42]}, ou seja, uma sociedade que se dirige a si mesma, e na qual “*todas as decisões são tomadas pela coletividade que é, a cada vez, concernida pelo objeto dessas decisões. Isto é, um sistema onde aqueles que realizam uma atividade decidem coletivamente o que devem fazer e como fazê-lo nos limites exclusivos que lhes traçar sua coexistência com outras unidades coletivas*”^{43[43]}.

Apesar de a força da sociedade autônoma estar situada no *campo instituinte*, isto não quer dizer que a sociedade autônoma seja um “fluxo absoluto”, pois, a “sociedade autônoma” leva em conta a dialógica entre o *instituinte* e o

^{40[40]} Castoriadis, Cornelius. **Socialismo ou Barbárie. O Conteúdo do Socialismo**. Tradução de Milton Meira do Nascimento e Maria das Graças de Souza Nascimento. São Paulo. Editora Brasiliense, págs. 13-14.

^{41[41]} Ibidem, pág. 16.

^{42[42]} Ibidem, pág. 22.

^{43[43]} Ibidem, pág. 212.

instituído. Mas o que garante a autonomia da sociedade é a sua capacidade crítica de transformar o que é dado.

Essa perspectiva exclui a visão da sociedade como algo imutável, que se explica por uma transcendência, seja de Deus, da Natureza ou da Razão. A sociedade autônoma exige a compreensão da sociedade como um processo, como algo inacabado e aberto que está em permanente desconstrução e reconstrução. Uma sociedade autônoma se "auto-institui"; ela exige a possibilidade socialmente efetiva de interrogação dos fundamentos da ordem instituída.

2.1.5- A busca da complementaridade

Devemos ir além das classificações cristalizadas, evitar as clivagens artificiais e vislumbrar a hipótese de uma relação de complementaridade entre os enunciados de Rawls, dos "comunitaristas", de Habermas e de Castoriadis. Essa hipótese de complementaridade pode se estender às teorias de H. Arendt, E. Morin e de outros autores. Apesar das divergências entre esses diversos enunciados, seria interessante focar os elementos capazes de isolá-los dentro de uma mesma *unidade discursiva*, vislumbrando, assim, uma constelação de teorias que encontram significação a partir de uma relação de reciprocidade e complementaridade.

Até porque as diferenças entre esses autores precisam ser examinadas com mais cuidado. Tomemos, por exemplo, as divergências entre Rawls (classificado como "liberal") e os "comunitaristas". Em trabalhos posteriores à sua obra *A Teoria da Justiça*, quando explicita melhor sua teoria, nota-se um movimento do pensamento de Rawls numa direção mais comunitarista^{44[44]}. A este propósito é reveladora a observação de Richard Rorty: "*os escritos de Rawls subsequentes a A Teoria da Justiça nos ajudaram a compreender que estávamos interpretando mal esse livro, que tínhamos superenfatizado os elementos kantianos e subenfatizado os elementos hegelianos e deweyanos*"^{45[45]}.

Segundo Richard Rorty, as críticas de um "comunitarista" como Sandel a Rawls pecam por não compreenderem que Rawls está tentando demarcar exatamente um "solo médio" entre o relativismo e a "teoria do sujeito moral". Quando Rawls fala de um "ponto arquimediano", "*ele não tem em vista um ponto exterior à história, mas simplesmente o tipo de hábitos sociais estabelecidos que concedem muita latitude para escolhas ulteriores*"^{46[46]}.

^{44[44]} A esse respeito, ver Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit. págs. 114-139.

^{45[45]} Rorty, Richard. **Objetivismo, Relativismo e Verdade. Escritos Filosóficos**. Vol. I. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro. Relume Dumará. 1997, págs 243-244.

^{46[46]} Idem, pág. 245.

O pensamento de Rawls fica mais explícito quando afirma: "*o que justifica uma concepção de justiça não é o ser verdadeira frente a uma ordem antecedente e dada para nós, mas sua congruência com o nosso entendimento mais profundo de nós mesmos e de nossas aspirações, bem como nossa compreensão de que, dadas a nossa história e as tradições embebidas em nossa vida pública, essa é a mais razoável doutrina para nós*"^{47[47]}.

Devemos ter cuidado também em relação ao debate entre Habermas e Rawls. O próprio Habermas classifica a sua polêmica com Rawls como uma "querela de família". Apesar das divergências entre os dois autores, os argumentos que eles utilizam podem revelar não só as diferenças mas também a existência de uma unidade que condiciona a maneira de pensar o estatuto da "razão pública"^{48[48]}.

O mesmo pode ser dito a propósito de Habermas e Castoriadis. Podemos vislumbrar um ponto de convergência entre a concepção habermasiana de "autolegislação democrática", formada pela vontade política coletiva dos cidadãos, e a perspectiva de "autogestão" de Castoriadis.

De qualquer forma, a hipótese da complementaridade parte da premissa de que não podemos separar rigidamente o juízo e as abordagens compreensivas de autodescoberta. A complementaridade procura raciocinar, ao mesmo tempo, em termos de juízo e de compreensão. Se é verdade que, para saber "o que devemos ser?" devemos saber "quem somos?", também é verdade que, para saber "quem somos?", temos que saber "o que devemos ser?", ou seja, a nossa identidade é constituída, ao mesmo tempo, pelo que *somos* e pelo que *devemos ser*. O *ser* e o *dever ser* são constantemente articulados por uma lógica de complementaridade.

Os problemas suscitados pela relação do indivíduo com a comunidade tendem a deixar claro que as respostas só podem ser encontradas a partir do delineamento de um "solo médio" entre o indivíduo e a comunidade, porque a comunidade é um produto humano e, ao mesmo tempo, o homem é um produto da comunidade. O *eu* participa da constituição de sua identidade ao mesmo tempo que o *eu* é constituído pelo contexto social. O *eu* tem liberdade para estabelecer os fins ao mesmo tempo que os fins fixam a identidade do *eu*.

Além disso, a necessidade da busca da complementaridade se justifica também se não perdermos de vista o fato de que as teorias de Rawls e Habermas apresentam dificuldades para a compreensão das especificidades das sociedades de

^{47[47]} Rawls, John. "Kantian constructivism in Moral theory", in **The Journal of Philosophy**. Setembro-1980, 77(9), pág. 519 (itálicos adicionados).

^{48[48]} A esse respeito, ver **Jürgen Habermas et John Rawls. Débat sur la Justice Politique**. Paris. Les Éditions du Cerf. 1997.

capitalismo periférico. Suas teorias, exclusivamente voltadas para as sociedades capitalistas centrais (eles mesmos reconhecem isso), não podem ser estudadas sem um exame crítico.

No Brasil, por exemplo, a "razão pública", os princípios constitucionais fundamentais de cidadania e de solidariedade têm desempenhado uma função meramente simbólica, uma vez que predomina uma retórica política dissimulada e simulada. Quanto à retórica jurídica, esta é formada por um positivismo exegético determinado pela existência de uma cultura jurídica fechada distanciada dos valores de cidadania e de solidariedade. Essa cultura político-jurídica é a expressão de uma sociedade marcada, historicamente, pela exclusão política, social e econômica, que nega, diariamente, a existência de um espaço público democrático.

3- A questão do sujeito

Os temas acima abordados apontam para a necessidade de examinarmos a questão do sujeito. Depois de ter sido colocada como ponto central da filosofia moderna, a noção de sujeito passou por um processo de desconstrução. Esta tendência da filosofia contemporânea procura romper com a clássica distinção sujeito/objeto, afirmando que o processo de produção da verdade é construído no campo da diferença.

No interior do projeto de desconstrução do sujeito, podemos encontrar autores que seguem as mais diversas orientações teóricas: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, entre outros. De uma maneira bem esquemática, esses autores tem em comum a compreensão de que não existe verdade em si, na medida em que a verdade é sempre condicionada por certas regras históricas e epistemológicas.

Entretanto, no seio do próprio processo de desconstrução do sujeito sucedeu o movimento da sua reconstrução. Depois da desconstrução do sujeito cartesiano, era preciso reconstruir a categoria do sujeito em novas bases.

O próprio Michel Foucault se incorpora a esse movimento de reconstrução do sujeito, pois em seus textos finais Foucault propõe uma nova forma de subjetivação quando afirma: “(...)outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que se poderia chamar história do homem de desejo”^{49[49]}.

^{49[49]} Foucault, Michel. **História da Sexualidade. O Uso dos Prazeres**. Vol. II. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1984, pág. 11.

Foucault passou a concentrar-se num projeto ético baseado numa “estética da existência”, uma estética na qual se verifica um trabalho de si sobre si mesmo. Trata-se de uma ética que se confunde com uma estética da vida na medida em que se enfatiza uma práxis do “cuidado de si”, na qual viver é fazer da própria vida uma obra de arte, um processo permanente de invenção e reinvenção, possibilitando o exercício contínuo de si para consigo mesmo^{50[50]}.

Esse movimento de reconstrução do sujeito vem juntar-se a Freud e a Lacan no entendimento de que é impossível descartar a categoria do sujeito. Considerando que o inconsciente é uma dimensão do sentido que escapa à consciência do sujeito, Lacan alerta para o fato de que o “eu” não é senão “um fenômeno no sujeito”. A prática psicanalítica pretende que o indivíduo faça um retorno sobre si mesmo para uma melhor compreensão do Outro.

Com apoio em Lacan, Alain Badiou retoma a idéia de “sujeito sem contraparte”, um sujeito como fragmento finito de uma verdade, produto de um *evento* sem objeto. Neste sentido, o lugar de revelação do sujeito é o *evento*, uma vez que somente depois do *evento* será possível saber se há ou não sujeito. São exemplos de eventos: "*a revolução francesa, o encontro de Heloísa e de Abelardo, a criação galileiana da física, a invenção, por Haydn, do estilo musical clássico. Mas também: a revolução bolchevique de 1917, uma paixão amorosa pessoal, a criação, pelo matemático Galois, da teoria dos grupos, a invenção, por Schoenberg, do dodecafonismo...*"^{51[51]}.

O sujeito aparece na sua capacidade de mudar a situação anterior. Sendo assim, o verdadeiro sujeito é aquele que diz seu nome em relação a um *evento*, inventando uma nova maneira de ser e de agir na situação, inaugurando o novo^{52[52]}. É o mesmo sujeito indicado na fórmula freudiana *Wo Es war, soll Ich werden* ("Onde era o *Id*, será o *Ego*")^{53[53]}.

Essa linha de argumentação vai ao encontro da abordagem heideggeriana que aponta para a temporalização do sujeito. Segundo Heidegger, "o tempo é o sentido do ser"; o homem é o "Ser-aí" (*Dasein*). Sendo o homem o único ente que pergunta pelo ser do ente, o sujeito nunca é acabado; ele se faz permanentemente no processo aberto da história, construindo e reconstruindo a

^{50[50]} Ibidem, págs. 14-15.

^{51[51]} Badiou, Alain. **Para uma Teoria do Sujeito**. Rio de Janeiro. Editora Reluma-Dumará. 1994. Tradução de Emerson Xavier da Silva e Gilda Sodré, pág. 109. Ver também Badiou, Alain. **O Ser e o Evento**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. Trad ção Maria Luiza X. de A. Borges. 1996.

^{52[52]} Badiou, Alain. **Para uma Teoria do Sujeito**, págs. 107 e segs.

^{53[53]} Assis Pacheco, Olandina M. C. de. **Sujeito e Singularidade. Ensaio sobre a Constru o da Diferença**. Rio de Janeiro. Zahar Editor. 1996, pág. 85.

realidade a partir de um mundo sempre provisório, incompleto e mutável. O sujeito é o sujeito efetivo penetrado pelo mundo e pelos outros.

De forma que o Eu da autonomia não é absoluto; ele é, como diz Castoriadis, “*a instância ativa e lúcida que reorganiza constantemente os conteúdos utilizando-se desses mesmos conteúdos, que produz com um material e em função de necessidades e de idéias elas próprias compostas do que ela já encontrou antes e do que ela própria produziu*”^{54[54]}. Não se trata de uma “*verdade própria*” do sujeito num sentido absoluto, porque “*a verdade própria do sujeito é sempre participação a uma verdade que o ultrapassa, que se enraíza finalmente na sociedade e na história, mesmo quando o sujeito realiza sua autonomia*”^{55[55]}.

Assim, descartam-se, ao mesmo tempo, a idéia do sujeito reduzido à própria razão e a idéia de um sujeito despersonalizado que sacrifica a si mesmo em nome de uma ordem impessoal da natureza ou da história. O homem é visto como *ator* da história. A concepção do homem como Ser no mundo se aproxima da idéia do homem como *ator* na história, uma vez que uma das características da condição humana está localizada no espaço da ação. O que caracteriza o homem é sua capacidade de agir sobre o meio ambiente que o cerca^{56[56]}.

Reforçando essa perspectiva, H. Arendt considera que “a idéia de liberdade é idêntica a iniciar”. A palavra agir vem do termo latino *agere*, o qual significa pôr em movimento, desencadear um processo. Como espaço da liberdade, a política é centrada no “milagre” da ação, ou seja, na liberdade como capacidade de iniciar algo de novo, um novo início, um reinício. Não se trata de uma liberdade de escolher entre coisas dadas de antemão, mas da liberdade de querer que algo seja de determinada maneira. Como diz H. Arendt, “*se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço, e em nenhum outro, temos de fato o direito de ter a expectativa de milagres. Não porque acreditemos (religiosamente) em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer saibam disso ou não*”^{57[57]}.

A reconstrução do sujeito está, portanto, associada à idéia de *ator* social, pois trata-se de conceber um sujeito liberto que concebe a si mesmo como *ator* capaz de agir e transformar a realidade que o cerca. Essa visão reforça a opção

^{54[54]} Castoriadis, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Tradução de Guy Reynaud. São Paulo. Editora Paz e Terra. 1995, pág. 128

^{55[55]} Ibidem, pág. 129.

^{56[56]} Arendt, Hannah. **A Dignidade da Política**. Organizado por Antônio Abranches. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro. Relume-Dumará, 1993, págs. 117-122.

^{57[57]} Idem, pág. 122 (itálicos adicionados).

democrática^{58[58]}, segundo a qual não há democracia sem atores sociais conscientes de suas liberdades e de suas responsabilidades com respeito a si mesmos e aos outros. Portanto, uma das condições da democracia é a reconstrução do sujeito como *ator* social.

Conclusão

A reflexão sobre o espaço público e a reconstrução da solidariedade põem em evidência que, numa sociedade democrática, não há diversidade sem historicidade compartilhada, ou seja, a diversidade não exclui a idéia de um espaço comum, pois é a construção do espaço comum que garante a existência da diversidade, e, inversamente, é a existência da diversidade que garante o espaço comum.

A dinâmica da solidariedade só pode ser apreendida por um pensamento complexo, pois a solidariedade e a complexidade caminham juntas. A solidariedade é uma prática alimentada pela sua própria complexidade social. Ela exige uma concepção aberta, flexível e pluralista, baseada cada vez mais na autonomização da sociedade civil, dos grupos sociais, e também dos indivíduos, vistos nos jogos das solidariedades.

Nesse sentido, a solidariedade pressupõe a existência de atores sociais capazes de dar um novo rumo ao processo histórico, de iniciar algo de novo, de realizar o improvável e o imprevisível. A sociedade é um processo complexo, aberto, inacabado, que está em permanente *desconstrução e reconstrução*.

A reconstrução da solidariedade tem que se expressar nos planos político, ético, social, econômico e jurídico. Vimos que a *práxis da solidariedade* reflete o embate das diferentes concepções filosóficas. Apesar das divergências entre as diversas abordagens, devemos evitar as clivagens artificiais e visualizar a hipótese de uma relação de complementaridade entre as teorias de Rawls, dos "comunitaristas", de Habermas, H. Arendt, Castoriadis e E. Morin, procurando vislumbrar o encontro de uma *auto-ética* com uma *ética comunitária*, oferecendo uma saída para o falso dilema entre o isolamento e a massificação, entre o universal e o particular.

A reconstrução do sujeito, a partir do campo da ação, pressupõe o reconhecimento da pluralidade da condição humana. Se a solidariedade é a esfera do agir comum, não se pode perder de vista que os homens agem e pensam de maneiras diferentes. A reconstrução da solidariedade pressupõe um mundo comum onde a formação da identidade não admite o esmagamento do outro. Ela é feita no reconhecimento da alteridade e da diferença, na convivência com o outro, com o

^{58[58]} Touraine, Alain. Op. cit., pág. 367.

diferente. O mundo comum não pode ser construído sem que seja levada em conta a idéia da alteridade. Como diz Hannah Arendt, “*a pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir*”^{59[59]}.

Enfim, devemos observar que a *práxis da solidariedade* está intimamente ligada a uma cultura da tolerância, a qual Voltaire já expressara como aquela que nos obriga a respeitar o direito sagrado de cada um defender a sua opinião.

A tolerância pode ser resumida, essencialmente, como um elemento inseparável da opção democrática, pois uma das características da democracia é de alimentar-se das opiniões diversas e antagônicas. Para além do consenso formal e do relativismo do jogo de opiniões, a ética da tolerância obriga a cada um respeitar a expressão das idéias contrárias às suas. A tolerância obedece à concepção de Niels Böhr, segundo a qual, nas palavras de E. Morin, “*o contrário de uma idéia profunda é uma outra idéia profunda, isto é, há uma verdade na idéia antagônica à nossa e é esta verdade que é preciso respeitar*”^{60[60]}.

A tolerância é, portanto, um dos antídotos utilizados para combater as lógicas fechadas, totalizadoras, purificadoras e excludentes. Ela possibilita a existência de uma ética aberta que se refere à atitude de respeito à verdade do outro, e, por conseguinte, contribui para viabilizar a comunicação entre os opostos.

^{59[59]} Arendt, Hannah. **A Dignidade da Política**, págs. 117-122.

^{60[60]} Morin, Edgar. Op. cit., pág. 85.