

# ENTRE INSTITUCIONALISMO E CLASSES SOCIAIS, ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO E ATIVISMO POLÍTICO: SOBRE CRÍTICA DA IDEOLOGIA, RACIONALIDADE POLÍTICA E HEGEMONIA SOCIAL

## BETWEEN INSTITUTIONALISM AND SOCIAL CLASSES, RULE OF LAW AND POLITICAL ACTIVISM: ON CRITIC OF IDEOLOGY, POLITICAL RATIONALITY AND SOCIAL HEGEMONY\*

**LENO FRANCISCO DANNER\*\***

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA, BRASIL

**FERNANDO DANNER\*\*\***

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA, BRASIL

**Resumo:** Defendemos no artigo que o institucionalismo lógico-técnico e a despersonalização dos sujeitos políticos, assumidos pelo liberalismo político como base da justificação democracia pluralista contemporânea, não permitem o enfrentamento do fascismo em crescimento, pelo fato de que minimizam a importância da sociedade civil e despolitizam os sujeitos sociais, individualizando-os e perifizando-os. Desse modo, no liberalismo político, sujeitos sem pertença e sem localização de classe perdem o protagonismo sociopolítico, que passa a ser centralizado e dinamizado pela estrutura básica da sociedade ou pelos sistemas sociais enquanto estruturas sem sujeito, não-políticas e não-normativas, basicamente de caráter instrumental. Argumentamos que essa perspectiva política liberal precisa ser complementada com dois pontos fundamentais do marxismo, a saber, o conceito de classe socioeconômica, enquanto sujeito macroestrutural que, nos seus confrontos, contrapontos, consensos e hegemonias, dinamiza processos evolutivos amplos, e a questão da crítica da ideologia, ou seja, a entabulação de uma perspectiva de ativismo

\* Artigo recebido em 01/10/2020 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 30/10/2020.

\*\* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1932068015929218>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2332-3182>. E-mail: [leno\\_danner@yahoo.com.br](mailto:leno_danner@yahoo.com.br).

\*\*\* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/4953604331184258>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2461-4819>. E-mail: [fernando.danner@gmail.com](mailto:fernando.danner@gmail.com).

político e de crítica social assumida desde o lugar e as experiências de classe, de um sujeito social que se organiza, se compreende e age como classe socioeconômica.

**Palavras-Chave:** Liberalismo. Marxismo. Institucionalismo. Classe Social. Ideologia.

**Abstract:** We defend in the paper that the logical-technical institutionalism and the depersonalization of political subjects, assumed for political liberalism as basis of justification of the contemporary pluralist democracy, do not allow the facing of the growing fascism by the fact that they minimize the importance of civil society and depoliticize the social subjects, individualizing and peripherizing them. So, in political liberalism, subjects with no class belonging and no class linking loss their political protagonism, which becomes centralized and streamlined by basic structure of society or by social systems as structures with no subject, non-political and non-normative ones, basically with an instrumental character. We argue that this liberal political perspective needs to be complemented with two fundamental points of Marxism, namely, the concept of social-economic class as a macro-structural subject that, in its conflicts, counterpoints, consensus and hegemonies, streamlines wide evolutionary processes, and the question of the critic of ideology, that is, the performing of a perspective of political activism and social criticism based on the class place and the class experiences, of a social subject that organizes itself, comprehends itself and acts as social-economic class.

**Keywords:** Liberalism. Marxism. Institutionalism. Social Class. Ideology.

## 1. Considerações iniciais

Neste artigo, argumentamos que o enfrentamento do fascismo, que cresce no horizonte das democracias ocidentais e da democracia brasileira em particular, não pode ser justificado e realizado a contento apenas pelo liberalismo político, enquanto base teórica e normativa fundamental de nossas instituições e de nossa vida social, exatamente porque esse mesmo liberalismo político se caracteriza como uma concepção *altamente institucionalista* no que se refere à fundamentação e à atuação do poder público e *grandemente despersonalizadora* e, portanto, *despolitizadora* dos sujeitos sociais que, em suas lutas, hegemonias e consensos, dinamizam a evolução social e estruturam as instituições públicas. Com efeito, essas duas grandes virtudes do liberalismo em termos de compreensão da diversidade sociopolítica implicam em que as instituições públicas – seja a correlação de executivo e legislativo, a cargo dos partidos políticos profissionais, seja o judiciário e seus operadores do direito – tenham um sentido lógico-técnico, não-político e não-normativo, que as torna autorreferenciais e autossubsistentes, fechadas, separadas e sobrepostas aos sujeitos sociopolíticos, da mesma forma como individualiza, despersonaliza e despolitiza a organização de classe da sociedade, como se esta fosse marcada apenas por indivíduos

particulares sem pertença, sem contexto, sem localização político-econômica como exatamente uma classe. Nesse sentido, a sociedade civil perde protagonismo frente às instituições e, com isso, o Estado democrático de direito fica sozinho, sem base social ampla, sendo instrumentalizado e subvertido, quando não permanentemente violado, por grupos fascistas que crescem dentro e fora das instituições públicas, *em concerto*.

Proporemos, por isso mesmo, um complemento ao liberalismo político que vem do marxismo, a saber, a afirmação tanto da condição de classe dos sujeitos sociopolíticos, evitando-se sua despersonalização e individualização pura e simplesmente, e ligando-se a constituição das instituições com a hegemonia social, as lutas, os contrapontos e os consensos entre esses grupos, quanto da crítica da ideologia como o substrato teórico-normativo fundamental que possibilita uma desconstrução pungente dos interesses de classe – e do fascismo de um modo geral – que se pretendem universais, válidos e vinculantes para a sociedade como um todo. Ao personalizarmos as classes sociais, podemos correlatamente assumir o protagonismo político e os embates em torno aos projetos públicos de sociedade como o médium a partir do qual ocorre a evolução social e a organização das instituições e possibilitar crítica social ampla desde o, a partir do lugar social, econômico e político (também cultural, religioso etc., já que essas condições em geral aparecem imbricadas) dos grupos sociais mais vulneráveis, organizados sempre como classe. Ativismo político e crítica social, portanto, exigem diretamente a personalização das classes sociais e a afirmação e a utilização da pertença e da localização de classe como os pontos inultrapassáveis para se correlacionar teoria e prática – o fascismo, aliás, afirma exatamente a personalização política e a sua pertença como grupo social enquanto as condições fundamentais de sua frutificação política e de sua hegemonia social e institucional, não podendo ser combatido consistentemente apenas desde as instituições, pelos operadores do direito e pelos partidos políticos (muitos deles, operadores do direito e lideranças políticas, diretamente envolvidos com o fascismo).

## **2. Justificação pública, pluralismo, pensamento pós-metafísico: a racionalidade vem antes da pertença**

Quando falamos em ética e filosofia política, falamos em decisões tomadas de modo racional, falamos também em ações realizadas de modo racional. Na filosofia ocidental, expressando-nos genericamente, o termo racionalidade significa e implica

exatamente em uma tomada de posição com *informação confiável, plenitude de reflexividade* (no duplo sentido do termo, autoconsciência, mente sã e capacidade de mensuração das informações recebidas, acessíveis e públicas – estas informações como a base de nosso posicionamento como pessoa para si e para um público), *igual conhecimento dessas informações por parte de todos os sujeitos deliberantes e atuantes e reconhecimento mútuo da paridade entre esses sujeitos*. São condições fundamentais para a legitimidade de uma perspectiva ético-política horizontalizada, em que todos/as são iguais e, para usar um termo de John Rawls, *racionais e razoáveis*, ou seja, capazes de ter um projeto de vida e de buscar realizá-lo, bem como de interagir, discutir e consensuar com seus pares sobre normas, práticas e instituições comuns (cf.: Rawls, 2000a, § 76, p. 551-560; Rawls, 2000b, p. 237-238; Rawls, 2000c, p. 91-133; Rawls, 2003, § 79, p. 278-282; Forst, 2010, p. 68). Desde que aprendemos, com nosso amigo Aristóteles, de que entre iguais não há nenhum poder-fundamento pré-político e pré-social que confira distinções e privilégios sociais e legitime a posse ou não das instituições públicas, a política depende da deliberação pública entre esses iguais, e esses iguais precisam de informação verídica e reconhecimento comum para tomarem decisões *racionais* e, assim, para construírem um contexto social, político, cultural e institucional comum e conjunto, consensuado e acordado, a partir do qual suas vidas pessoais aconteceriam e, principalmente, a partir do qual seríamos uma efetiva sociedade, em que somos diferentes, mas iguais, um povo com suas múltiplas, singulares e até contraditórias cabeças, mas sempre um povo homogêneo em que a razão pública e a autonomia pessoal refletida falam mais alto sobre instintos violentos e irracionais (cf.: Habermas, 2002a, p. 54-55; Rawls, 2003, §§ 09-11, p. 36-55; Honneth, 2003, p. 277).

Nesse caso, a ética e a filosofia política ocidentais sempre tiveram por base a pretensão de justificar intersubjetivamente o porquê de o poder ser uma necessidade comum, para cada um em particular, para todos de um modo geral. Obviamente, não qualquer poder, não qualquer forma de poder, mas um poder *racionalizado*, seja no sentido de ele estar justificado a partir de um ideal de cientificidade que lhe conferiria objetividade e, portanto, obrigatoriedade, para além do ceticismo, do relativismo e do subjetivismo, seja em termos de que, por meio da educação e da força (temor respeitoso, diria Thomas Hobbes), os cidadãos conseguiriam compreender e aceitar que, dentre todas as possibilidades existentes, tudo sopesado, a autoridade e o poder públicos institucionalizados ainda são a melhor saída contra a barbárie da não existência de um poder comum justificado e vinculante, contra o arbítrio personalista desta ou daquela figura

política (cf.: Habermas, 2012a, p. 20-21). Note-se, portanto, que a justificação do poder público comum significa também a legitimação de um poder imparcial, impessoal e neutro, no duplo significado que isso tem, a saber, como recusa da pessoalidade política (instituições e autoridades comuns são outra coisa muito diferente que os governantes de ocasião, mesmo que estes sejam reis e padres) e como racionalização da dominação, em que tanto governantes quanto governados sufrenariam instintos, paixões e desejos pessoais que não se coadunariam com a ordem pública e com a integridade dos demais membros – como diriam os contratualistas modernos, pactuamos em torno a um poder central e como que absoluto, *mas com a condição* de que a nossa propriedade seja protegida e respeitada pelo próprio poder público (e pelos demais pactuantes). Tudo considerado e sopesado, portanto, quando tratamos das instituições, dos poderes e das autoridades comuns, quando tratamos ainda das relações e das obrigações recíprocas que temos para com os demais e eles para conosco, preferiremos racionalmente acordar em torno a instituições, valores e práticas comuns que eliminam o poder das paixões e dos arbítrios pessoais, minimizando a vontade de ter e de fazer tudo, mesmo que à custa da violação da integridade dos demais (cf.: Rawls, 2003, § 62, p. 282-288; Habermas, 2002a, p. 43; Habermas, 2002b, p. 523).

Ora, desde que a diversidade ou o pluralismo ou a diferença ou a alteridade se tornou o núcleo normativo e factual mais básico, mais central do pensamento contemporâneo – e da filosofia política em particular –, a questão da justificação pública assume um estágio reflexivo renovado, diríamos um estágio de muita moderação e cuidado relativamente à diversidade, de sensibilidade para com as diferenças (cf.: Habermas, 2002b, p. 477-478; Habermas, 2003a, p. 44; Habermas, 2003, p. 33). A filosofia contemporânea de um modo geral e a filosofia política contemporânea em particular são, por excelência, uma perspectiva-*práxis* antifacista, anti-totalitária, antiditatorial, antinormalizante, preocupadíssimas com a massificação e com a unidimensionalização dos diferentes sujeitos sociais e buscando o máximo possível a promoção e a proteção de suas singularidades. Nesse sentido, em uma democracia, podemos ser e fazer tudo o que quisermos (e, para isso, um amplo conjunto de direitos de primeira, segunda e terceira gerações foi efetivado com mais ou menos sucesso!), menos sermos fascistas e realizarmos violência simbólico-material contra as diferenças. Repetimos: a filosofia política contemporânea é tão sensível às diferenças que procura construir condições institucionais, normativas e metodológicas que permitem ou permitiriam o pleno desenvolvimento humano em termos de diversidade, com a única exceção óbvia do fascismo, que nega todas essas condições e nega todas as

diferenças, uma vez que assume bases, valores e condições pré-políticas, pré-sociais, pré-culturais e a-históricas para a reflexão e a ação sobre a condição humana. Nesse sentido, o permitir o pleno desenvolvimento humano significaria, em primeiro lugar, a igual e efetiva representatividade de todos os sujeitos concernidos pelas instituições, pelas normas e pelas práticas intersubjetivamente vinculantes (cf.: Rawls, 2003, § 45, p. 210-213; Habermas, 2002a, p. 48; Habermas, 2002b, p. 482-483). Como diz Habermas, depois que a metafísica, a teologia e a biologia se tornaram questões privadas, deixando de ser a base de *fundamentação das instituições públicas*, como acontece em uma democracia, essas mesmas instituições somente podem contar com essa mesma democracia, inclusiva, participativa e de amplo reconhecimento social (cf.: Habermas, 2002a, p. 35; Habermas, 2003b, p. 34-38). Quando a verdade vai para a esfera privada, sobra somente a democracia como permanente processo de construção e de legitimação da sociedade, por todos, entre todos, para todos. Aqui, mais do que nunca, para a filosofia política contemporânea, a racionalidade política desempenha um papel basilar em termos de construção de uma perspectiva metodológico-axiológica de justificação intersubjetiva dos poderes comuns e, mais uma vez, a perspectiva não-personalista, sob a forma de um procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal, dá a tônica da justificação do poder entre e para a diversidade de sujeitos sociopolíticos.

Quando analisamos o liberalismo político contemporâneo, a centralidade das diferenças, o enfrentamento do fascismo e a recusa de fundamentos essencialistas e naturalizados (de caráter pré-político) para a política (política no seu triplo significado: instituições públicas, sujeitos políticos e instrumento de orientação-transformação social) representam o seu núcleo basilar de constituição, a sua pedra angular em termos de sentido e de vinculação teórico-prática. O liberalismo político assume como ponto de partida, como meio de campo e objetivo final as diferenças e, por causa disso, quer construir um método de justificação pública que conduza à objetividade dos juízos entre esses diferentes sujeitos sociais, para além de suas pertenças comunitárias, sem negá-las, obviamente, o que é impossível, mas reconhecendo-as como caudatárias de uma condição anterior, isto é, a primazia e a sobreposição do Estado democrático de direito sobre as concepções de bem sempre particulares. Não por acaso, o ponto de partida do liberalismo político de John Rawls é o *fato do pluralismo* e, no que se refere ao liberalismo político de Jürgen Habermas, a noção de *pensamento pós-metafísico* (cf.: Rawls, 2000c, p. 45-90; Habermas, 2002a, p. 20; Habermas, 2003a, p. 87). Dito isso, o fato do pluralismo ou o pensamento pós-metafísico

reconhece que não é mais possível justificar as instituições públicas e as normas e as práticas socialmente obrigatórias com base em fundamentos pré-políticos, pré-sociais, pré-culturais e a-históricos – por isso a afirmação de Rawls, de que sua teoria da justiça como equidade é política, e não metafísica, ou mesmo a concepção de Habermas de um procedimentalismo jurídico-político de caráter pós-tradicional ou pós-metafísico (cf.: Rawls, 2000b, p. 210-212; Habermas, 2012a, p. 142-227; Habermas, 2012b, p. 141-196; Habermas, 2003a, p. 153). No contexto do pluralismo ou do pensamento pós-metafísico, isto é, no contexto *da democracia*, não temos mais uma verdade última, de caráter pré-político, pré-social, pré-cultural e a-histórico; a objetividade político-moral é possível, mas deve ser construída intersubjetivamente, por um procedimento imparcial, neutro, impessoal e formal que tenha a diversidade como núcleo normativo e sujeito político, não podendo mais ser imposta de modo horizontal, fascista e ditatorial (cf.: Rawls, 2000b, p. 212; Habermas, 2002a, p. 43).

Para isso, os sujeitos sociais devem separar sua pertença a comunidades morais específicas em relação ao tipo de concepção e de *práxis* público-políticas que os constituem como uma sociedade plural, diferenciada, heterogênea – pós-metafísica, pós-tradicional, descentrada. Devem, portanto, assumir uma perspectiva racional que minimiza e, ao fim e ao cabo, periferiza essa mesma pertença. Ora, essa primazia de uma decisão racional sobre a própria pertença moral significa dois pontos básicos: primeiramente, os indivíduos deliberantes e legiferantes estão em uma situação igual de discussão e escolha em que qualquer condição pré-política que desequilibre a balança da igualdade e da representação paritária, conferindo mais poder a um e menos poder a outro, é invalidada, deslegitimada; segundo e por isso mesmo, constrói-se e legitima-se a perspectiva de um Estado democrático de direito que, independente de fundamentos pré-políticos, consegue sustentar-se por suas próprias pernas, apenas por meio da solidificação de um patriotismo constitucional em que a importância-primazia-centralidade das instituições públicas não necessita da autoridade da religião ou do apelo a noções biológicas sobre raça, etnia e natureza humana (cf.: Rawls, 2000c, p. 261-306; Habermas, 2002a, p. 149-181). Como consequência, dirá Habermas, em uma democracia, constituída por inúmeras – e nem sempre pacíficas – comunidades morais, *desde que ela funcione*, os indivíduos e os grupos escolherão sempre o Estado democrático de direito às suas posições de mundo pessoais, à sua perspectiva egoísta e etnocêntrica enquanto membros de uma comunidade pré-política (Habermas, 2002a, p. 24-25).

Trata-se, aqui, da prioridade do justo sobre o bem, do direito sobre a biologia, da política sobre a religião, no duplo sentido do termo: instituições públicas – e, como guarda-chuva normativo delas, o Estado democrático de direito – são autossuficientes, capazes de, por seus próprios processos jurídico-políticos, justificar-se, conseguir consenso, obediência e reciprocidade sociais e, com isso, estabilizar a interação e a reciprocidade públicas via estrutura básica da sociedade organizada em torno a uma concepção comum de justiça política; e os indivíduos e os grupos sociais, concomitantemente a essa estabilização jurídico-política feita pelas instituições públicas, desenvolvem e afirmam uma perspectiva não-egocêntrica e não-etnocêntrica que se sobrepõe aos instintos primários e emoções gregárias (como a fidelidade a noções pré-políticas de mundo) próprios às comunidades morais sediadas na sociedade civil e, em verdade, canalizando razão e emoção desses indivíduos e grupos sociais para um patriotismo constitucional em que o Estado democrático de direito, e não a etnia ou a raça, a diversidade, e não as posições essencialistas e naturalizadas, passam para primeiro plano, tornem-se a condição de tudo o mais que a democracia pode ser, fazer e possibilitar (cf.: Rawls, 2000c, p. 220-260; Habermas, 2003a, p. 25; Habermas, 2002a, p. 235-260).

Com efeito, como estamos argumentando, na filosofia política contemporânea, em particular Rawls e Habermas, para nossos exemplos aqui, a democracia tem condições de justificar-se e, ao fazer isso, de justificar uma perspectiva antifacista, anti-totalitária e antiditatorial, mas, para isso, precisa realizar uma dupla atitude: primeira, canalizar para a sociedade civil e como uma *questão privada* nossas comunidades morais e seus fundamentos pré-políticos, de cunho metafísico, teológico e biológico, levando os indivíduos e grupos a assumirem essas perspectivas *apenas* como uma questão de escolha e de gosto pessoais, privados; e, segundo, recanalizar a razão e a vontade desses indivíduos e grupos em favor de uma forma de consciência moral e de cultura profana não-egocêntricas e não-etnocêntricas, em que a imparcialidade, a impessoalidade, a neutralidade e o formalismo metodológico-axiológicos tornam-se os valores centrais seja das instituições públicas, seja das posturas e das práticas dos indivíduos e dos grupos sociais. Note-se que isso exige uma grande responsabilidade das instituições públicas, das lideranças políticas e dos operadores do direito, mas também uma grande responsabilidade dessas mesmas comunidades morais. As primeiras precisam assumir essa imparcialidade, essa impessoalidade, essa neutralidade e esse formalismo, assim como precisam garantir permanentemente que a integração e a inclusão sociais, o reconhecimento cultural e a participação política sejam efetivas por

todos e para todos; as comunidades morais, por sua vez, precisam refrear, moderar, minimizar e até abandonar seu ideal de objetividade forte e sua utilização de pressupostos metafísicos, teológicos e biológicos na política e na cultura, a metafísica, a teologia e a biologia como política e como cultura.

O liberalismo político não apenas depende de modo fundamental da imparcialidade, da impessoalidade e da neutralidade dos sujeitos em deliberação e do contexto dessa mesma deliberação para a justificação vinculante intersubjetivamente das práticas, dos valores e das instituições acordadas; ele é emperrado indelevelmente se não há essa perspectiva imparcial, impessoal e neutra. Por outras palavras, não há liberalismo sem imparcialidade, impessoalidade, neutralidade e formalismo metodológico-axiológicos. Quando as instituições públicas – em particular o direito e seus operadores – tornam-se personalistas, confundindo o direito com a moral e, portanto, transformando esse mesmo direito em politização direta, desde uma perspectiva essencialista e naturalizada, destrói-se aquela que é a plataforma básica da teoria política liberal, que é a de que o direito, em sua impessoalidade, imparcialidade, neutralidade e formalismo, é a base paradigmática primeira e última garantidora de que uma democracia continue sendo uma sociedade igual, livre e inclusiva *como e por causa do império das leis*. Quando os cidadãos e os grupos sociais recusam essa perspectiva não egocêntrica e não-etnocêntrica que sustenta o liberalismo político, preferindo a afirmação política de suas comunidades morais como um bem social amplo e como um ideal universalista a ser aplicado à diversidade como um todo, quando, ainda, esses mesmos cidadãos e grupos sociais preferem utilizar-se de práticas e de princípios pré-políticos (como a religião, a etnia, a raça), destrói-se a estabilidade social e instaura-se processos amplos e incisivos de estigmatização e de solapamento das diferenças, das minorias político-culturais (cf.: Bobbio, 1986, p. 86-104; Rancière, 2014, p. 63). Quando essas duas perspectivas estão juntas, tem-se o caos social, político, cultural e institucional e, com esse caos, a crise sem fim do liberalismo, que não pode contar nem com instituições jurídico-políticas claramente colonizadas e nem com o individualismo democrático desapegado e desanimado, frente ao crescimento do fascismo como massa. O institucionalismo impessoal, imparcial e neutro e a afirmação de uma autoridade não-personalista, que sempre foram os grandes trunfos do liberalismo, ficam travados e impotentes para enfrentar esse misto de politização do direito e de crescimento do fascismo político-cultural, em geral interligados.

### 3. Entre ativismo direto e crítica da ideologia: ou por que o liberalismo necessita do marxismo?

Portanto, o liberalismo político, ao recusar pressupostos essencialistas e naturalizados, de caráter pré-político, como fundamento da política democrática e do enquadramento da diversidade humana própria a uma sociedade complexa, exige uma perspectiva não-egocêntrica e não-etnocêntrica tanto por parte das instituições públicas e privadas e de seus operadores quanto dos próprios cidadãos e grupos sociais (cf.: Rawls, 2000a, § 75, p. 544-551; Habermas, 2002b, p. 468-481; Honneth, 2003, p. 275; Forst, 2010, p. 334-345). Nesse sentido, o liberalismo constrói um *contexto de justiça* (a) em que há paridade mínima entre os sujeitos deliberantes e legiferantes, que impede que entre eles existam desigualdades extremas e, principalmente, que recusa que elas sirvam para justificar formas de poder público e de estratificação desiguais que favoreçam os mais fortes e prejudiquem os mais fracos; (b) e em que esses sujeitos deliberantes e legiferantes, quando confrontados com o fato do pluralismo, quando face a face uns com os outros, reconheçam e assumam que não poderão impor formas de vida essencialistas e naturalizadas às instituições públicas e aos demais cidadãos, afirmando, portanto, esse sentido não-personalista tanto das instituições quanto de suas ações uns para com os outros. Confrontados com o/a outro/a, nós aprendemos a tolerá-lo/a (quando não a admirá-lo/a, e ele/a para conosco) e percebemos que a imposição de formas de vida morais às e por parte das instituições públicas extrapola o que podemos querer dos/as outros/as e eles/as de nós, o que podemos esperar em termos de atuação das próprias instituições públicas.

O liberalismo político aposta todas as suas fichas nessa compreensão institucionalista e não-personalista de uma democracia, seja no modo de se compreender as instituições, seja no modo de se pensar os sujeitos sociais. Como se pode perceber, Rawls e Habermas abandonam a ideia de se compreender a dinâmica social e a justificação das instituições a partir do conflito de classes e, portanto, sua análise basicamente normativa e institucionalista abandona a crítica da ideologia para assumir exatamente a construção desse quadro normativo amplo (em termos de não-pessoalidade do poder e de oferta de um conjunto básico de direitos e liberdades) como o pano de fundo a partir do qual as instituições são avaliadas, sendo exatamente essas mesmas instituições reconhecidas como o núcleo do protagonismo social, como determinadoras de *status quo*. Rawls utiliza o conceito de estrutura básica da sociedade e esse quadro normativo constituído pelos dois

princípios da justiça e pela ideia de sociedade como sistema equitativo de cooperação enquanto chave de leitura para a organização, a justificação e a crítica das instituições (cf.: Rawls, 2000a, § 03, p. 12-19, § 02, p. 07-12; § 11, p. 64-69); Habermas utiliza o conceito de sistemas sociais (Estado e mercado) para explicar as especificidades (racionalização social, razão instrumental) e as patologias (burocratização e monetarização) do mundo da vida enquanto estrutura normativa que permite uma avaliação da constituição e dos impactos lógico-técnicos desses mesmos sistemas sociais no mundo da vida, em termos de sociedades modernas (cf.: Habermas, 2012b, p. 278, p. 355; Habermas, 2003b, p. 83-84). Em ambos os casos, portanto, os sujeitos políticos, em sua pertença, carnalidade e condição de classe, não importam, não têm nenhum peso, uma vez que, primeiro, a compreensão das instituições consiste exatamente em sistemas lógico-técnicos objetivos, impessoais, estruturas e feixes de regras que se sobrepõe às condições de classe; e, em segundo lugar, os sujeitos sociais, próprios à situação de deliberação e consenso originais (posição original e roda do discurso) assumem exatamente essa perspectiva não-personalista para a qual a localização de classe simplesmente não conta de antemão e nem ao longo do processo de deliberação, de justificação e de consenso sobre as normas e as práticas obrigatórias para todos os sujeitos nessa situação, sendo em verdade excluída pelas próprias condições desse processo estilizado de deliberação e de consenso que é a posição original, que é a roda do discurso.

Sociedades democráticas contemporâneas, que são complexas, pluralistas e diferenciadas, nesse diapasão, não se organizam mais em torno a classes sociais estruturadas economicamente e, por isso, a teoria política democrática não pode se dirigir mais a *um destinatário específico*, no caso o proletariado, senão que amplia exatamente esses sujeitos – esse é o pressuposto de fundo das teorias políticas de Rawls e de Habermas (cf.: Rawls, 2003, § 24, p. 118-120; Habermas, 2003a, p. 83; Habermas, 2003b, p. 24). Ora, podemos aceitar facilmente o segundo ponto, a ampliação dos sujeitos políticos democráticos, mas certamente não o primeiro, isto é, o fim das classes sociais e dos sujeitos de classe desde uma estrutura econômica, que continua valendo ontem como hoje, ou seja, a condição social estruturada economicamente e, assim, a ideia de um sujeito coletivo caudatário de uma condição socioeconômica comum ainda apresentam plena validade quando observamos perspectivas de relação entre capital e trabalho, decisões de lideranças institucionais sobre política econômica e trabalhista etc. Finalmente, conforme o demonstram análises de economistas razoavelmente distantes uns dos outros como Paul

Krugman, Amartya Sen e Thomas Piketty, a estratificação social e o *status quo*, que devêm de nosso lugar na economia e de condições a ela ligadas, como a cor da pele, o gênero, a sexualidade e o país de origem, por exemplo, continuam influenciando indelevelmente a pertença, a constituição e o posicionamento sociais desses grupos, dessas classes, bem como o tratamento das outras classes para com eles (cf.: Krugman, 2009, p. 16; Piketty, p. 2014, p. 09-27; Sen, 2011, p. 07-15). Democracias não eliminam barreiras econômicas de classe, apenas ampliam – e por consequência complexificam – pertenças de classe, que passam a ser entrecruzadas com questões como gênero, raça, etnia etc., dependendo da história de constituição de cada sociedade; democracias não eliminam estruturação econômica como classe social, apenas suavizam, quando funcionam bem, os impactos mais graves de tais diferenças e barreiras de e como classe. Mas as condições, a pertença e a estruturação como grupo econômico permanecem e, como estamos vendo com a crise econômica global de um modo geral e, em particular, das democracias ocidentais em termos de desenvolvimento e inclusão, continuam plenamente atuais.

Por que isso é importante para pensarmos a questão do crescimento do fascismo dentro do contexto das democracias contemporâneas e, como detonador disso, a politização e a personalização dos operadores do direito e a minimização do Estado democrático de direito por parte de lideranças políticas, como acontece no Brasil hodierno? Em que medida isso nos permite complementar essa perspectiva institucionalista e não-personalista própria ao liberalismo político em termos de análise e de justificação das instituições públicas e dos sujeitos sociais? A personalização dos sujeitos políticos, como classes sociais com pertença socioeconômica e com interesses político-normativos explícitos, implica em *disputa por compreensões hegemônicas seja de fatos sociais, seja de propostas institucionais* de organização e de condução da vida social, do que podemos e do que não podemos esperar da sociedade como um todo, ou do Estado, do mercado etc. Não são propostas políticas impessoais, imparciais, neutras e formais, despersonalizadas e subjetivistas, mas propostas políticas interessadas, que se baseiam tanto em classes sociais específicas quanto em associação desses interesses de classe com interesses universais e com vontade coletiva, isto é, com a e por meio da política. Nesse sentido, quando se despersonaliza os grupos sociopolíticos e sua condição econômica (entremeada com pertença cultural, religiosa, com perspectiva *racial* etc.), se perde de vista (a) a possibilidade de enfrentamento, na sociedade civil e na relação entre sociedade civil e instituições, de sujeitos sociais explícitos, que podem ser vistos e analisados, dando-se lugar a esse conceito

formal, impessoal e neutro de instituição, mas também de um conceito não-personalista de sujeito social macro, como a classe social; (b) a possibilidade de avaliação crítica da verdade ou da falsidade dos enunciados e das práticas políticos realizados publicamente desde essa perspectiva da classe social; (c) o desvelamento de situações de exclusão, de marginalização e de violência de classe, ou mesmo da pretensa universalidade dos programas políticos e dos valores de classe, assumidos publicamente pelas perspectivas institucionais hegemônicas; e (d) a luta política de classe, em que os déficits do Estado democrático de direito em sua correlação com os sistemas político e econômico, com as práticas culturais e as relações recíprocas, são desvelados e enfrentados exatamente pelos grupos sociais marginalizados desde uma *voz-práxis* que parte do fato de que esses grupos enquadram uma realidade falsa assumida e fomentada por classes sociopolíticas hegemônicas com interesses particulares fomentados como interesses públicos.

Dito de outro modo, a assunção de classes sociais fundadas em e dinamizadas por pertença econômica e cultural e racial e religiosa etc., permite assumir que o conflito por interpretações hegemônicas de sociedade via prática política cotidiana – não meramente institucional, despersonalizada e impessoal, portanto – pode ser vista como correta ou incorreta, mas não porque as instituições afirmam neutra e impessoalmente o que é correto ou incorreto (como se fossem imunes e sobrepostas às disputas de classe), e sim porque as lutas, as contraposições e os consensos sociais dependem exatamente de um ativismo em que também os marginalizados têm voz e vez e, a partir de suas experiências contextualizadas de marginalização, de exclusão e de violência, desvelam a ideologia por trás das perspectivas hegemônicas, *de classe*. A pertença, a divisão e a luta entre classes sociais, portanto, permite a correlação de ativismo político e de crítica da ideologia, a partir da primazia das lutas sociopolíticas na sociedade civil, que determinam a dinâmica e a orientação das instituições. Se, no liberalismo político, a estrutura básica da sociedade ou os sistemas sociais (instituições lógico-técnicas, não-políticas e não-normativas, de caráter impessoal, neutro, imparcial e formal) causa problemas de integração no âmbito da sociedade civil, na perspectiva da luta de classes é da sociedade civil que parte o grosso da dinâmica social e da organização das instituições.

Dois pontos importantes para o enfrentamento do fascismo emergem daqui: primeiro, de que as instituições públicas são construções permanentes, dependentes não de sua autorreferencialidade, mas dos embates, dos consensos e da hegemonia dos grupos sociais disputantes pelo poder (e eles sempre estão disputando poder, hegemonia);

segundo, de que é exatamente um misto de ativismo político ilustrado e crítica da ideologia que pode complementar o déficit interpretativo do liberalismo político ao assumir uma perspectiva técnica em termos institucionalistas e ao afirmar uma concepção não-personalista no que se refere aos sujeitos sociais. Na e para a crítica da ideologia, portanto, os sujeitos sociais, como classes, são personalizados, têm consciência e interesses de classe, tem lugar e estruturação de e como classe, lutando enquanto tais; e as instituições são estruturas e feixes de poderes públicos que dependem da hegemonia social, do embate e da participação permanente na esfera pública das classes sociais como sujeitos políticos ampliados, organizados e atuantes como um corpo coletivo, pelo menos minimamente.

As instituições público-políticas obedecem a movimentos sociopolíticos amplos, com caráter de classe. As classes sociais disputam poder institucional e hegemonia em termos de imaginário sociocultural. Dessa disputa por hegemonia tem-se, em consequência, a estruturação gradativa, negociada, tensa, contraditória, mas sempre dinâmica, daquelas instituições e, por conseguinte, de um modo mais geral, a evolução das instituições. Isso não parece difícil ou problemático de concordar-se, muito pelo contrário. Essa correlação de estruturação e de contraposição de classe, correlacionada à aplicação de uma perspectiva de crítica da ideologia, coloca-se como um caminho importante para pensarmos a distorção ideológica utilizada para justificar hegemonia de classe, institucional e socialmente. O fato de termos vivido, na última eleição, uma situação ampla de subversão da discussão política e de polarização social – sem capacidade de diálogo e de reciprocidade políticos – por meio da consolidação das *fake news* nos leva a perceber que a base do liberalismo foi implodida permanentemente, isto é, a intersecção de (a) centralidade das instituições públicas, (b) despersonalização e individualização dos sujeitos políticos, (c) a reciprocidade, o reconhecimento e a tolerância sociais e (d) a pressuposição de veracidade por trás das informações publicadas pelos diferentes sujeitos políticos em busca por hegemonia foram substituídas por uma guerra estratégica de posições de classe sem nenhuma moderação institucional e, em muitas situações, cooptando instituições e operadores institucionais – de militares a juízes, procuradores, delegados e ministros do STF, passando por lideranças políticas novas e velhas, esse conflito aberto, dentro e fora das instituições, assumiu exatamente a feição de uma luta de classes, e não mais a forma de uma negociação liberal entre instituições impessoais e sujeitos políticos despersonalizados. No contexto do fascismo – em muitos casos detonado publicamente, como podemos perceber pela Vaza-Jato – tem-se exatamente a centralidade da sociedade civil, dos grupos sociais próprios à

sociedade civil como protagonistas básicos da dinâmica política. O fascismo, com isso, escancara o caráter central da sociedade civil e o protagonismo das classes sociais, situações muitas vezes obnubiladas ou submetidas a um véu e silenciadas pela aparente centralidade de um Estado democrático de direito, de operadores do direito e de partidos políticos não-personalizados, que supostamente assumem imparcialidade, impessoalidade e neutralidade frente às posições de classe próprias à sociedade civil.

Nesse sentido, sim, as instituições públicas e privadas – estrutura básica da sociedade ou sistemas sociais – determinam *status quo*, conforme o modo como estão organizadas (cf.: Rawls, 2000a, § 02, p. 07-08; Habermas, 2003b, p. 147-148), mas assim o fazem a partir dessa condição primigênia da hegemonia social, cultural, política e normativa de uma visão de classe, caudatária do protagonismo dos sujeitos sociais personalizados como classes sociais de caráter macro. Sem isso, não há nem política, nem estruturação e dinamização das instituições. Da mesma forma, os sujeitos sociais agem de modo personalizado e, principalmente, enquanto pertença coletiva, como grupo, como classe. Esse lugar estruturante, aliás, não apenas não precisa ser negado, como também é a condição para o entendimento das posições políticas disputantes por hegemonia e suas propostas de integração social. Se não conhecemos tais pertenças, tais lugares estruturantes, e se não os afirmamos, também descaracterizamos a prática política cotidiana ao ponto de a inação e o fatalismo políticos sem as atitudes fundamentais da democracia (como o mostram sempre os dados de abstenções eleitorais, cada vez maiores e mais pungentes) e, principalmente, ao ponto de acreditarmos erroneamente que as instituições públicas funcionam de modo técnico, apolítico, despolitizado, sobrepostas e independentes das classes sociais, das lutas por hegemonias e exatamente dessas perspectivas hegemônicas que se consolidam no dia a dia. Por fim, inclusive, se negamos as disputas de classe, abrimos mão, em grande medida, das contradições e dos contrapontos sociopolíticos que são fundamentais para a construção de acordos e de consensos mínimos que caracterizam uma democracia pluralista, uma vez que a despersonalização dos sujeitos políticos, assumida pela perspectiva política liberal, leva diretamente a um institucionalismo forte, de caráter lógico-técnico que, sob o argumento da neutralidade, da impessoalidade, da imparcialidade e do formalismo, constrói um fosso intransponível entre instituições e sociedade civil, operadores do direito e profissionais da política *versus* movimentos sociais, técnica *versus* *práxis*.

Importante, por fim, é a constatação de que o fim da verdade na política e, como consequência, a impossibilidade de imposição da verdade à pluralidade pela política, conforme o argumentam Rawls e Habermas (ou mesmo Rorty e Vattimo) (cf.: Rawls, 2000b, p. 202; Habermas, 2012a, p. 20; Habermas, 2002a, p. 49; Rorty, 1994, p. 355-362; Vattimo, 2016, p. 19-36), não significam o fim da disputa pelas interpretações hegemônicas do que é a sociedade, do que devem fazer as instituições, e nem o fim das lutas sociais por hegemonia desses projetos amplos. Como consequência, também não significam a inação política dos sujeitos sociais despersonalizados e nem a substituição destes por instituições que, como estruturas lógico-técnicas, não-políticas e não-normativas, minimizam a centralidade da sociedade civil e de seus grupos sociopolíticos, senão que significam exatamente a sempre necessária retomada do protagonismo dos grupos sociais excluídos e marginalizados como condição da crítica social, do reconhecimento cultural, da luta política e do aprendizado moral-pedagógico exigidos por uma sociedade democrática (cf.: Rancière, 2014, p. 129; Danner, 2017, p. 101-123). Isso não é uma questão técnica. Não basta, como quer Rawls, traçarmos uma pesquisa para definirmos seja as posições sociais relevantes às quais os princípios da justiça e a posição original que permite a construção daqueles se referirão, seja o conceito de indivíduos-grupos menos favorecidos ao qual o princípio da diferença e a distribuição de bens sociais primários incidirão (cf.: Rawls, 2000a, § 16, p. 101-107). A aplicação institucional não é automática e nem está sujeita a uma continuidade sem atores políticos com poder de pressão e de construção de hegemonia. Tais projetos, como estamos enfatizando, dependem, antes, de hegemonia social, de lutas sociais, de sujeitos políticos ativos, que se contrapõem, que interagem socialmente e, ao fazerem isso, que constroem consensos e acordos de classe. E esses sujeitos, na sua pertença e nas suas experiências de marginalização e de exclusão, têm uma pretensão de verdade que pode e deve ser utilizada como substrato tanto para a leitura de propostas sociopolíticas dos adversários, incluindo-se as fake news, quanto de enquadramento e de orientação das instituições, Estado e mercado primordialmente, em torno a seus *déficits* e a políticas públicas e projetos de planificação socioeconômica. É aqui que o marxismo complementa o liberalismo. Se este ensinou de modo inultrapassável ao marxismo a centralidade do Estado democrático de direito, o marxismo ensina, também de modo inultrapassável, que os dois pressupostos centrais do liberalismo, (a) individualização e despersonalização dos sujeitos políticos e (b) instituições públicas como estruturas sobrepostas à sociedade civil, de cunho lógico-técnico, não-político e não-normativo, de fundamentação e

funcionamento autorreferencial e em termos de imparcialidade, impessoalidade, neutralidade e formalismo, levam ao emperramento da política e à minimização da importância e do protagonismo da sociedade civil e de suas classes sociais. O institucionalismo é produto da ação, da contradição, da luta e dos acordos entre classes, nunca independente destas condições e destes sujeitos. E é o lugar destes sujeitos, portanto, principalmente no caso das classes trabalhadoras, que ainda serve como base normativa para a desconstrução da ideologia do livre mercado, da meritocracia pura e do desenvolvimento como monetarização pura e simplesmente, para a organização das instituições e para a formulação de políticas públicas em que é a conciliação entre *capital e trabalho* que se coloca como a base para a resolução da crise socioeconômica sem fim que vivemos.

#### **4. Considerações finais**

Certamente, essa tentativa do liberalismo político em enfrentar as fake news como arma política e, portanto, em domar os instintos gregários de cunho pré-político, no contexto do Estado democrático de direito e do pluralismo e do relativismo culturais, que levam (estes instintos gregários) à sobreposição das pertencas comunitárias sobre essa perspectiva não-egocêntrica e não-etnocêntrica própria a e exigida por uma democracia contemporânea, basicamente pela via institucional, não tem como prosperar, uma vez que, por despersonalizar os sujeitos sociais e conceber as instituições como anteriores e independentes destes, acabam despolitizando a sociedade civil e transformando essas mesmas instituições em estruturas basicamente lógico-técnicas, não políticas e não-normativas, imunes e sobrepostas aos sujeitos sociais e suas lutas, coisa que elas não são. Ao despersonalizar os sujeitos políticos e a situar as instituições como anteriores às próprias lutas políticas e independentes dos confrontos e da hegemonia de classe, o liberalismo político coloca todo o penso da estabilidade social nas instituições público-políticas, e não no ativismo político permanente, silenciando e até deslegitimando o embate das forças sociais entre si – é este embate, e não um institucionalismo despolitizador, que pode fazer frente, ainda que de modo mínimo, a esta situação de desinformação política e de lavagem cerebral produzidas contra grupos e indivíduos sociais específicos sempre com pretensão de hegemonia como grupo, o que origina essa perspectiva teórico-política estratégica de construção e de enfrentamento de inimigos amplos, de desinformação e

distorção da realidade política. Isso, como dissemos, só se combate com ativismo político e crítica da ideologia em favor do Estado democrático de direito.

## Referências

- BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- DANNER, Leno Francisco. “The apolitical social contract: contemporary democratic politics beyond depoliticized social contract”, *Kriterion*, Belo Horizonte, n°. 136, Abr./2017, p. 101-123.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo* (Vol. I): racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo* (Vol. II): sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (Vol. I). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* (Vol. II). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002a.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- KRUGMAN, Paul. *O regresso da economia da depressão e a crise actual*. Lisboa: Editorial Presença, 2009.
- PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.
- RAWLS, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000c.
- RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Petrópolis: Vozes, 2016.

---

Universidade Católica de Petrópolis  
Centro de Teologia e Humanidades  
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis  
Tel: (24) 2244-4000  
[synesis@ucp.br](mailto:synesis@ucp.br)  
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando. Entre institucionalismo e classes sociais, Estado democrático de direito e ativismo político: sobre crítica da ideologia, racionalidade política e hegemonia social. **Synesis**, v. 12, n. 1, jul. 2020. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/2010>

---