

TRANSFORMAÇÃO SOCIAL: COMPLEXIDADE, MEDIAÇÕES E CAMINHOS NA DEMOCRACIA

*SOCIAL TRANSFORMATION: COMPLEXITY, MEDIATIONS
AND PATHS OF DEMOCRACY*

Leno Francisco Danner 

Universidade Federal de Rondônia,
Brasil, Brasil
leno_danner@yahoo.com.br

Fernando Danner 

Universidade Federal de Rondônia,
Brasil, Brasil
fernando.danner@gmail.com

Resumo

Defendemos, no texto, que a consolidação da democracia universalista e pluralista estruturada como um Estado democrático de direito passa pela superação da ainda forte herança populista fundada na colocação da ideologia como o substrato fundador e dinamizador seja da autocompreensão teórico-partidária, seja do campo do político, seja, ainda, dos próprios adversários políticos. A ideologia, levada à absolutização pelas posições populistas, tem por consequência a autossustentação, a autossuficiência, a autonomia e a endogenia destas, que passam a se associar diretamente ao universal, recusando qualquer base meta-normativa do campo político e, portanto, negando a diferença política, a crítica e a reflexividade

desde fora e desde dentro. Com isso, uma democracia madura recusa qualquer ideia de transformação social calcada no dualismo-maniqueísmo político próprio às posições populistas, o qual vê e afirma a diferença política e as contradições consentâneas como mal absoluto, que deve ser extirpado. As diferenças, como condição para a democracia, exigem auto moderação, reconhecimento, reciprocidade, diálogo, renúncias e consenso, algo que o populismo político evita a todo custo, porque não pode conviver com essas mesmas diferenças e suas contradições, isto é, com alternativas, com pensamento crítico, com interação, com os sujeitos políticos exercendo sua cidadania.

Palavras-chave: Democracia. Complexidade. Diferença Política. Ideologia. Autolimitação.



Abstract

In this text, we argue that the consolidation of a universalist and pluralist democracy structured as a rule of law requires overcoming the still-strong populist legacy, founded on the positioning of ideology as the founding and driving force behind the theoretical-partisan self-understanding, the political field, and even the political adversaries themselves. Ideology, driven to absolutization by populist positions, results in the self-subsistence, self-sufficiency, autonomy, and endogeny of these positions, which become directly associated with the universal, rejecting any meta-normative basis of the political field and, therefore, denying political difference, critique, and reflexivity from both outside and within. Thus, a mature democracy rejects any idea of social transformation based on the political dualism-manichaeism inherent in populist positions, which views and affirms political difference and the contradictions inherent in them as absolute evils that must be eradicated. Differences, as a condition for democracy, require self-moderation, recognition, reciprocity, dialogue, renunciations and consensus, something that political populism avoids at all costs, because it cannot coexist with these same differences and their contradictions, that is, with alternatives, with critical thinking, with interaction, with political subject acting as citizens.

Keywords: Democracy. Complexity. Political Difference. Ideology. Self-Limitation.

Transformação social para além da simplificação política

É praticamente impossível encontrarmos uma queixa contra o estado de coisas socialmente vigente (e nós sempre encontramos queixas sobre injustiça social, corrupção política e degeneração moral) sem, concomitantemente, ouvirmos também alternativas de sua mudança, ou a resignação ante algo que “sempre foi assim e assim sempre será”, talvez até, neste último caso, o acirramento da força como solução para um mal comum e como que inevitável próprio à natureza humana (natureza humana sempre entendida, aqui, na correlação de socialização e subjetivação). Com efeito, qualquer teoria, em qualquer espectro político, ao identificar problemas sociais, aponta também meios de resolvê-lo (ou reconhece a impossibilidade ou a ilegitimidade disso etc.). No mesmo diapasão, qualquer pessoa do povo – do zelador ao senador, do professor ao padre, da prostituta ao usuário de drogas – tem opiniões básicas sobre como mudar a sociedade. Ora, a transformação social (ou sua impossibilidade, ou sua ilegitimidade) é um mote universal, que perpassa nossa vida cotidiana enquanto uma atividade tão corriqueira quanto comer, beber, rezar e amar. Ela está na raiz do próprio fenômeno humano de compreensão, constituição e construção de si e do mundo, de construção de si no mundo, de construção desse mundo por meio do trabalho prático cotidiano feito por indivíduos, na imbricação entre teoria e prática, socialização e/ou como subjetivação, subjetivação e/ou como socialização.

Esse fenômeno do “caráter universal” da transformação social – todos e cada um reconhecem sua necessidade, têm noções sobre ela – é algo surpreendente, pelo menos para nós, quando nos propomos a refletir sobre o tema. Com efeito, para além de juízos apressados no sentido de que, nas sociedades democráticas, as pessoas perderam seu senso de justiça ou tornaram-se inertes no que se refere ao ativismo político, ou sequer de que não se preocupariam com a política feita na sua sociedade, o que vemos no cotidiano é exatamente o contrário, a saber: uma ampliação das opiniões políticas até ao ponto, em muitos casos, da banalização e da saturação (o que não significa a perda de sua importância, que fique claro). Vendo detidamente, essa universalização do tema da transformação social, mais do que carregar imprecisões, contradições ou mesmo pontos que impedem uma síntese produtiva entre os diferentes sujeitos políticos (embora isso também seja verdade, obviamente), aponta para o fato da *complexidade da projeção teórica e da construção prática dos ideais ligados à transformação social*. Em realidade, portanto, diante dessa universaliza-

ção dos referidos ideais, nos damos conta do quão difícil é o trabalho de produção teórica e de implantação do conceito de transformação social. São necessários alinhamentos e consensos que não são banalmente óbvios, nem imediatamente claros, nem automaticamente sentidos e vividos pelos múltiplos sujeitos humanos. Além de que a própria heterogeneidade de compreensões e de lugares práticos dos sujeitos significantes, com seus embasamentos normativos muito próprios, traz o desafio fundacional, na democracia, da fusão de interpretações, do consenso sobreposto acerca do justo (e até do bem) democraticamente necessário, o que significa, ainda, certa renúncia a muito do que queremos e projetamos social e institucionalmente, para nós e para os outros que não compartilham daquilo que somos e pensamos.

Tradicionalmente, teorias políticas (mas não são somente elas) – especialmente aquelas ligadas a projetos populistas e totalitários – simplificaram seja o sentido problema social e suas causas, seja a compreensão dos sujeitos envolvidos no polo da luta política, seja a própria ideia de transformação social. Na verdade, a primeira simplificação de muitas teorias políticas é exatamente sobre a existência de polos estritos, incongruentes e incommunicáveis no que se refere aos sujeitos da transformação social. Elas admitiriam dois grupos e, como consequência, dois projetos antagônicos no que se refere à mudança, basicamente assumindo uma forma de dualismo-maniqueísmo político como mera transmutação de uma ordem teológico-biológica. Exemplos claros disso são as posições fascistas (por exemplo: nazismo de Hitler) e comunistas (pense-se, aqui, no modelo estalinista), ou mesmo as teorias racistas (apartheid sul-africano, ainda como exemplo) (cf.: Habermas, 2012a, p. 90-142; Habermas, 2002b, p. 499-500). Aqui, com a radicalização de uma compreensão dualista-maniqueísta da ordem humana e, assim, da transformação social, qualquer mediação possível cairia por terra, seria mera pieguice inútil e estúpida, inclusive com um claro e “terrível” sentido antirrevolucionário.

Recorde-se que mediações são possíveis basicamente onde os sujeitos envolvidos na disputa reconhecem a cogência dos argumentos adversários e as limitações dos seus próprios, ou, ainda, a força das posições antagônicas com que se engalifinham no processo político de produção teórica e de construção prática dos conceitos normativos. Se não se reconhece certa dignidade, cogência e poder nos/dos/aos adversários, não há razões para se utilizar de mediações: destrói-se o inimigo porque não se o reconhece, porque se o vê apenas como um mal ou uma negação absoluto. Nada mais e nada menos. Nesse diapasão, teorias políticas dualistas-maniqueístas, ao erradicar a diversidade e, sobretudo, a complexidade humana, simplificam os sujeitos e as práticas políticas e, com isso, concebem a ideia de transformação social em uma perspectiva mortífera dos adversários, desde uma prática ausente de medições

e, portanto, demarcada pela violência direta para com eles e o que representam. O objetivo é destruir os outros, pois, como a origem de todo o mal vivido, uma vez que estejam mortos, ou silenciados, ou empurrados para o mais recôndito abismo, o bem triunfará, pelo grupo-sujeito-teoria ungido, salvífico, messiânico.

Essa universalização do ideal de transformação social, enraizado no cotidiano da vida humana em sociedades democráticas, tem convivido muito tensamente com a perspectiva do dualismo-maniqueísmo político-moral desenvolvido por posições políticas populistas e totalitárias. Muito provavelmente, esse é o grande desafio de uma democracia contemporânea, o qual ainda não foi de todo enfraquecido, mesmo com os inúmeros códigos e as múltiplas instâncias de mediação instauradas. Efetivamente, essa universalização do ideal de transformação social é um fato da democracia – o fato do pluralismo político próprio ao liberalismo, como dizia muito perspicazmente John Rawls. Caudatário de múltiplos fatores evolutivos às sociedades democráticas – um *mix* que junta e dinamiza racionalização, secularização, historicismo, subjetividade reflexiva, educação básica ampliada, primazia da ciência e da técnica de base empírica, independência racial, sexual e de gênero, autonomia econômico-profissional etc. – a universalização do ideal de transformação social coloca, mais do que nunca, diferentes e inultrapassáveis tipos de mediação que reconhecem exatamente a complexidade dos sujeitos políticos, das posições conceituais e do próprio trabalho institucional de produção e implantação das normas.

Nesse diapasão, onde existe dualismo-maniqueísmo político, isto é, supersimplificação dos polos atuantes no espectro social, dos sujeitos políticos envolvidos na disputa, há solapamento e, ao fim e ao cabo, enfraquecimento das mediações institucionais, de sua validade e vinculação sociais. Efetivamente, se existe apenas dois polos políticos que, qual uma guerra de classes de cunho missionário e messiânico, lutam permanentemente por hegemonia, por consolidar o mal absoluto ou o bem absoluto, nenhum acordo é possível, nem produtivo, nem racional, por assim dizer, porque entre o mal absoluto e o bem absoluto é a guerra de destruição total – ela e somente ela – que dá a tônica, que deve determinar o próprio caminho da transformação e, aqui, o lugar do sujeito salvífico e o não-lugar do sujeito demoníaco. Contradições absolutas – próprias ao dualismo-maniqueísmo político – somente se resolvem com o apagamento, a eliminação, o silenciamento do polo contrário, legitimando qualquer tipo de ação contra ele e, portanto, eliminando qualquer reconhecimento, qualquer moderação, qualquer refreamento, tornando, como se disse, inúteis e contrarrevolucionárias as mediações democráticas.

A segunda simplificação feita por teorias políticas de cunho populista e totalitário consiste na própria definição do problema estrutural, socialmente falando,

e de sua origem política, que está nos outros de si, vistos como inimigos essenciais. Lembremos o que foi dito acima, a saber, de que teorias políticas populistas e totalitárias trabalham com uma simplificação dos sujeitos políticos envolvidos na dinâmica social de projeção e produção do estado de coisas, das normas intersubjetivamente vinculantes, concebendo-os desde um prisma dualista-maniqueísta que estabelece dois polos apenas enquanto constitutivos da ordem social e envolvidos em uma luta de morte. São polos absolutos, incongruentes e impossíveis de mediação, um representando o bem, o outro o mal, o que, por isso mesmo, implica nessa guerra imediata, imediata e direta de destruição do outro. Ora, caudatária dessa primeira simplificação, a segunda banalização consiste exatamente no fato de que o problema social seria gerado por esse sujeito político que, enquanto mal absoluto, escraviza, silencia ou degenera o outro, o sujeito político bom, em sua identidade, em seus direitos e, sobretudo, em sua capacidade de projetar e implantar o bem universal.

Note-se, aqui, dois tópicos fundamentais. Primeiro, há o bem universal e há o mal universal, centralizados e monopolizados, respectivamente, pelo sujeito político que representa o bem absoluto e pelo sujeito político que representa o mal absoluto, origens de um e de outro, artífices de um e de outro. Segundo, como já dissemos, bem absoluto e mal absoluto, sem qualquer possibilidade de mediação, um anulando direta e totalmente o outro, apontam para aquela destruição acima comentada, como guerra política de cunho missionário e messiânico, de vida e morte: se o sujeito político bom vence, o sujeito político mal desaparecerá de uma vez por todas da face da Terra e, com ele, a origem do mal social; e, se o sujeito político mau triunfa, desaparecerá o sujeito político bom e, com ele, todo o bem possível de ser pensado e implantado no mundo (e a era das trevas emergirá hegemônica).

Essa simplificação relativamente ao problema social e à sua origem política, atribuídos diretamente ao sujeito político mau, leva a uma dinâmica de conflito para a qual o outro (o sujeito político mau) não apenas não tem nada a dizer ao sujeito político salvífico, mas também busca incessantemente, em todas as suas ações, subverter as instituições públicas, degenerar a moralidade intersubjetiva e, ainda, construir injustiça social. Todas as vezes que o sujeito político mau age socialmente, ele o faz com a intenção de buscar o seu bem particular às custas da exploração, marginalização e até destruição do sujeito político bom. Ou seja, para essa compreensão, o sujeito político mau não visa o universal, mas o particular; não busca o bem do humano como um todo, mas o de seu grupo, da sua classe, às vezes até o seu interesse pessoal puro e simplesmente (lembrando que usamos o termo “sujeito”, neste texto, significando a imbricação de socialização-subjetivação, a ligação entre coletivo-grupo-classe-sujeito). Portanto, o sujeito político mau não

apenas não representa o universal humano, o universal democrático, senão que o emperra e até o destrói. O sujeito político mau está em plena contradição com – e em franca luta contra – o universal representado e instaurado pelo sujeito político bom.

No dualismo-maniqueísmo próprio às teorias políticas populistas e totalitárias, é essa permanente e pungente luta entre o bem universal e o mau particular que efetivamente imprime o ódio acerbo entre os polos políticos existentes socialmente, impedindo-lhes de moderação, de reciprocidade e de respeito mútuo, bem como, na verdade, impulsionando-os a *instrumentalizar a todos e a cada um, as instituições e seus valores, os meios política e moralmente disponíveis para a tematização, a reflexivização e a resolução dos problemas sociais*. Isso porque os sujeitos políticos da transformação social, vistos desde esse prisma dualista-maniqueísta, possuem uma natureza essencial, isto é, eles ontogeneticamente representam os próprios polos antagônicos e antitéticos da natureza humana como um todo e das sociedades humanas em particular, como valores absolutos: um é, centraliza, monopoliza e dinamiza o bem absoluto, o outro centraliza, monopoliza e dinamiza o mal absoluto. Percebase, portanto, que o mundo humano e, por extensão, a ordem social são vistos como dualidade inconciliável, de cunho essencialista e naturalizado, enquanto um conflito eterno entre essas realidades antagônicas e auto excludentes, que não podem coexistir juntas e que estão orientadas uma à destruição da outra. Onde está o bem, o mal não prevalecerá; onde o mal venceu, o bem não existe mais. É por isso que, nas posições populistas e totalitárias, a guerra de destruição do outro, imediata, imediata e instrumentalizando a tudo e a todos, dá a tônica da disputa entre as diferenças políticas (cf.: Rawls, 2000c, p. 261-306; Rawls, 2003, § 03, p. 11-13; Habermas, 2002a, p. 94-118).

E aqui emerge a terceira simplificação relativamente à tematização da *práxis* política, feita por teorias políticas populistas e totalitárias, a saber, a própria ideia de transformação social afirmada como guerra imisericorde, demarcada como luta de vida e de morte, entre esses sujeitos essencialistas vistos antagonicamente. Como o problema e os sujeitos que geram esse problema têm um cunho essencialista – isto é, em sua própria natureza, representam polos absolutos e, portanto, radicalmente contraditórios, estando direcionados à eliminação pura e simples de seu adversário – a solução passa necessariamente pela destruição do polo oposto. O adversário, enquanto sobreviver, enquanto estiver presente na esfera pública, minimiza o potencial transformador do seu oponente e, muito provavelmente, coloca em risco a existência deste – e vice-versa. Ora, não haverá conciliação possível entre eles pelo fato de que, em uma realidade absolutamente cindida entre bem e mal, a existência

do sujeito adversário impedirá a hegemonia de seu antípoda, pondo em risco a sua própria continuidade, o seu próprio florescimento, a sua própria hegemonia. Por isso, enquanto um mal absoluto, ele precisa ser eliminado de uma vez por todas, a fim de que reine o império da identidade absoluta, ausente de contradições, livre da diferença política, pura unidade, indiferenciação e imobilismo.

Populismo, ideologia e a fragilização da democracia

Dessas três simplificações políticas levadas a cabo pelas posições populistas e totalitárias surge a figura de uma sociedade completamente ideologizada e, na verdade, de sujeitos e disputas políticos basicamente demarcados como ideologia. Por ideologia vamos entender, aqui, autocompreensões perspectivistas que não encontram respaldo em uma base objetiva independente e, assim, a consolidação da ideia de que a posição política afirmada pelo sujeito político existente é seu próprio paradigma legitimador, *bem como o paradigma legitimador do adversário mesmo*. Portanto, o sujeito político ideológico recusa tanto uma base normativa de cunho objetivo que seja extemporânea a ele e a suas experiências práticas, quanto a diversidade política como um fato das sociedades humanas em geral e da democracia em particular, de modo a afirmar que a sua compreensão do humano representa a universalidade mesma desse mesmo humano, não admitindo enquadramento desde fora de si, mas tão somente a partir de dentro de si para fora, de modo a subsumir toda a diferença nessa identidade que o sujeito político ideológico é e emana.

Tal postura está em consonância com a compreensão dualista-maniqueísta do mundo humano, da prática social e dos sujeitos políticos em disputa, vistos, conforme falamos acima, enquanto cindidos absolutamente entre dois polos antagônicos e excludentes, demarcados por uma luta de vida e morte impossível de ser mediada e conciliada, e que deve ser levada às últimas consequências, isto é, à destruição do adversário (como sujeito político, pelo menos) e sua expulsão da esfera pública. Nesse sentido, a autossubsistência e a autossuficiência de uma posição política ideológica lhe permite autofundamentar-se e, com isso, evitar qualquer enquadramento crítico extemporâneo a ela, por outras formas de ser e estar no mundo, por outros sujeitos políticos. Isso porque uma compreensão de mundo ideológica se vê como completa, definitiva e acabada, lendo objetiva e essencialmente a realidade de uma vez por todas (como ordem e luta dualistas-maniqueístas). Ela compreendeu de uma vez por todas a ordem do mundo humano e, na verdade, somente por seus instrumentos, valores e sujeitos internos se consegue ascender à (ou acessar a) essência do mundo humano, bem como à sua transformação ao longo do tempo. Por isso mesmo, um

sujeito político ideológico, enquanto saber absoluto, identidade e fusão plenas entre teoria e prática, entre o si mesmo e a universalidade, o si mesmo como universalidade/objetividade plena, não necessita da diferença, do fora de si, da contradição, dos outros, porque já contem em si, na sua natureza como universalidade (ainda não hegemônica, por isso a necessidade de destruição do seu adversário como mal absoluto), todo o conhecimento, toda a legitimidade, toda a capacidade de crítica, de ação e de transformação, que não podem ser dadas por seu inimigo essencial – este, enquanto tal, leva à sua negação como universalidade.

Para compreensões ideológicas do campo político, a existência da diferença política, além de um mal, é um entrave à clareza de pensamento e de ação que demarca essa visão essencialista de mundo e essa ação de um sujeito político absolutamente bom. O adversário, como inimigo absoluto, como antítese essencialista, nada tem a dizer para o sujeito salvífico e, na verdade, como estamos dizendo, não possui verdade alguma: ele é o erro, o engano, o mal, a contradição absolutos, e sua existência emperra e eventualmente leva à destruição do caráter salvífico do sujeito político missionário e messiânico. Ora, um sujeito político ideológico vê seu adversário como pura treva, como névoa ao pensamento e à ação esclarecidas, não possuindo nada a dizer e a ensinar para si. O sujeito político ideológico vê o mundo como uma extensão de seu pensamento, unicamente alcançável e transformável pela sua ação, e de mais ninguém. Nesse diapasão, a existência do sujeito político adversário leva à degeneração do mundo político, à cegueira epistêmica, à consolidação generalizada da injustiça social, porque, lembremos, o sujeito político (absolutamente) bom encampa os ideais universais da humanidade, ao passo que o sujeito político (absolutamente) mau leva à instauração de um projeto particular de justiça que apenas lhe beneficia, às custas da marginalização dos demais. No mesmo sentido, as trevas cognitivas do sujeito político mau desorientam o âmbito político relativamente à verdade, os subjugando e instrumentalizando. Por isso, nenhum saber devém do sujeito político mau, senão que apenas engano, fraude, perdição.

A consequência da afirmação da ideologia como o único substrato possível da vida humana como realidade política está exatamente na consolidação dessa visão dualista-maniqueísta de mundo que estamos falando aqui, demarcada pela compreensão de que o sujeito político bom detém com exclusividade a posse, a produção e a imposição prática do saber absoluto, da universalidade normativa plena, sendo que o polo oposto – e haveria apenas o polo do bem absoluto e o polo do mal absoluto, em luta de vida e de morte um contra o outro – representa a produção da exploração, da marginalização e da instrumentalização pura e simplesmente. Haveria, por conseguinte, duas lógicas de dinamização do espaço e dos sujeitos po-

líticos, a saber, a lógica emancipatória do lado bom, que assume, assim, um cunho salvífico, missionário e messiânico de luta pela universalidade humana; e a lógica instrumentalizadora levada a efeito pelo sujeito político mau, particularista, demarcada fundamentalmente pelo interesse de classe, às custas dos interesses e valores universais e generalizáveis.

Nesse diapasão, tem-se que, na realidade dualista-maniqueísta de um mundo dividido entre o sujeito político bom e o sujeito político mau, o primeiro de caráter essencialmente salvífico e o segundo de cunho fundamentalmente instrumentalizador, o primeiro produzindo a luz da universalidade, do humano como um todo, e o segundo consolidando as trevas da particularidade, do interesse de classe apenas, o primeiro constituindo-se como universalidade plena e o segundo como imposição dos interesses egoístas do si mesmo, nenhum diálogo é possível nem aceitável, nenhum consenso é possível nem aceitável, nenhuma mediação é possível nem aceitável, a não ser como estratégia de rearmamento e de fortalecimento estratégicos para a continuidade posterior da luta de vida e de morte entre eles. Com efeito, sujeitos ideológicos não aceitam diálogo, consenso e mediação porque, conforme argumentamos ao longo do texto, cada um se afirma como a universalidade substantiva e plena, atribuindo ao outro uma particularidade essencial enquanto absolutismo do si mesmo.

A ideologia é cegueira teórica e totalitarismo prático, porque, ao se conceber como compreensão autossubsistente, autossuficiente, autônoma e endógena, capaz de, por si mesma, desde si mesma e de dentro de si mesma, alcançar a universalidade do mundo humano, ela pode prescindir de outras posições enquanto contraponto, *enquanto aprendizado de suas próprias limitações e incremento cognitivo-normativo de seus déficits*. E, na verdade, na medida em que se compreende como a única universalidade plena e substantiva, a posição ideológica pode reduzir a pluralidade humana a um único polo antagônico representado pelo sujeito político mau, enquanto particularidade e interesse egoísta pura e simplesmente, incorrigível porque essencialista nessa sua natureza anti-universal. Portanto, entre uma posição política completa, verdadeira e salvífica, porque universal, e uma posição política particularista, egoísta e instrumentalizadora, dinamizada como interesse de classe, não há diálogo, consenso, reciprocidade e mediações possíveis porque eles simplesmente não são necessários, além de levarem à fragilização da luta salvífica, missionária e messiânica do sujeito político bom – não há compaixão nem comiseração em um mundo dualista-maniqueísta.

O sujeito político absolutamente bom não aprende nada com o sujeito político absolutamente mau, seja porque este é a antítese daquele, negando-o e destruindo-o (se hegemônico), seja porque, enquanto particularidade, o sujeito político mau nada

tem a efetivamente ensinar àquele. No mais, como já detém a posse da universalidade plena, como já é e está nessa universalidade plena, o sujeito político bom alcançou o mundo da objetividade incorrupta e límpida, a qual lhe pertence de modo essencial, a qual ele é de modo essencial. Ele sozinho representa a universalidade do humano e tem o método, os valores e os instrumentos para levar à consecução para todos dessa universalidade. Por conseguinte, a guerra de vida e de morte – sem diálogo, sem mediações, sem acordos, consensos e moderações – é o único caminho legítimo para a transformação social, e o adversário, como mau absoluto, deve ser aniquilado (da esfera pública, como sujeito político), dando lugar a um mundo de plena identidade do si mesmo que se vê como universal, o único com tal *status* e com tal dinâmica. A liberdade, a igualdade e a reciprocidade democráticas – com todas as mediações institucionais, processuais e normativas estruturantes da convivência entre diferentes – acaba sendo minimizada e, ao cabo, colocada de lado, deslegitimada, a partir exatamente da ideia de que um mundo dualista-maniqueísta não necessita das lógicas do direito e da moral na política, mas apenas da guerra imisericorde, imediata e imediata, para quem a moral é mera pieguice e o direito um meio (nunca um fim) pouco efetivo, sempre pronto a ser violado.

Posições populistas e totalitárias necessitam profundamente ser assumidas e afirmadas como ideologia, isto é, como uma concepção normativa de ação política completa, autossubsistente, autossuficiente, autônoma e endógena em relação a qualquer paradigma meta-normativo. Elas se afirmam capazes de compreensão plena do mundo humano socialmente organizado e se concebem como totalmente relacionadas ao universal humano, o que significa efetiva legitimação para agir politicamente em nome do humano como um todo. Assim, posições populistas se apresentam ao público como, concomitantemente, uma concepção normativa completa de teoria e prática, uma espécie de sistema-mundo político capaz compreender e explicar a ordem política, seus problemas, seus caminhos e sua transformação nos mais mínimos detalhes, bem como enquanto reduzindo esse mundo humano ao nós *versus* eles como uma realidade essencial, uma forma de dualismo-maniqueísmo moral que, ao estabelecer um sujeito político absolutamente bom em contraponto a um sujeito político absolutamente mau, os situa em/como polos radicalmente antitéticos e auto-excludentes da própria realidade social, de modo que onde um está, o outro é anulado, e vice-versa.

Com isso, posições populistas tornam-se totalitárias seja por essa centralização e monopolização da única possível explicação/orientação/legitimação factível da sociedade, que encontra no líder-partido-seita seu núcleo estruturante e dinamizador, seja pela consequente construção de um dualismo-maniqueísmo moral para o

qual há essa divisão essencialista entre o bom e o mau, absolutamente contrapostos e em uma relação antitética de anulação recíproca. A consequência dessa forma de estruturação do populismo está exatamente na consolidação de uma visão radicalmente belicista, fundamentalista e violenta do campo político, demarcada como guerra de destruição recíproca, como demonização da alteridade/diferença política, como solapamento e deslegitimação das mediações jurídicas estruturantes e dos valores universais que estão no cerne da democracia, que são condição de possibilidade dessa mesma democracia. O populismo, nessa dupla característica (centralização e monopolização da única explicação, do único caminho e da única legitimação possíveis; dualismo-maniqueísmo político), fundamenta e reproduz permanentemente a divisão social radicalizada, mas de um modo tal que essa divisão social, produtora de diferença e ao mesmo tempo produzida pela diferença, precisa ser apagada e eliminada de uma vez por todas, como fim último da prática política. E, com a eliminação da divisão social, tem-se a necessidade de eliminação da própria diferença política, desse inimigo absoluto cuja existência prejudica, emperra ou destrói o ideal universalista encampado e construído pelo sujeito político absolutamente bom.

Mais: o populismo, nesse amálgama profundo e intrínseco entre o líder-partido-seita e o povo em geral, permite a construção de uma identidade plena entre esse mesmo líder-partido-seita e a população em geral, de modo que aquele se torna a cabeça e esta mero corpo, em termos de transformação social; aquele se torna a imbricação intrínseca e indissolúvel de teoria e prática e esta, um objeto maquínico que, como mero corpo, simplesmente não pensa, não fala e não significa, por si, seu pensamento e sua ação. Portanto, o populismo leva a um triplo solapamento e, dependendo de sua força, a uma consequente anulação da democracia, nos seguintes termos: primeiro, ele é, enquanto concepção completa e acabada do campo político e objetivação do universal humano, autossubsistente e autossuficiente, sem necessidade de contraponto externo, centralizando e monopolizando com exclusividade a explicação, a orientação e a legitimação da relação entre teoria e prática, tornando-se seu único árbitro, bem como o único árbitro da diferença de um modo mais geral; segundo, ele recusa qualquer contraponto externo, visto que o universal está dentro da própria posição populista, confundindo-se com ela, ao passo que seus adversários representam, quando muito, a tentativa de imposição de uma compreensão teórica e de um caminho prático particularistas, como interesse de classe que nega o universal humano, de modo que somente ele (isto é, o populismo), por seus próprios instrumentos e dinâmica internos, tem legitimidade para se avaliar e avaliar o adversário político absolutamente mau; e, terceiro, o líder-partido-seita, como objetivação consciente do universal humano, absoluta clareza e identidade

entre teoria e prática, centraliza e monopoliza a produção dessa mesma teoria e sua aplicação prática, transformando a massa de aliados em mero corpo maquínico, pura carne instintiva e programável, que apenas serve como instrumentalidade para a consecução dos interesses daquele.

O populismo como ideologia, nesse diapasão, necessita enfraquecer e subverter permanentemente a democracia naquilo que ela tem de mais essencial, a saber: a centralidade das diferenças e do contraditório político-moral, o que aponta para o irracionalismo que caracteriza o dualismo-maniqueísmo político, inclusive para seu sentido violento, fundamentalista, cego e totalitário; o caráter estrutural das mediações jurídicas e a processualidade exigida por esta esfera de horizontalidade e de capilarização do poder que é a democracia, o qual impede a guerra de autodestruição recíproca; a necessidade de um terceiro árbitro (um paradigma meta-normativo, uma instituição meta-normativa), alcançado em termos de devido processo legal e do respeito às mediações jurídicas estruturantes, o qual impede a autonomia, a endogenia, a autossuficiência e a autossubsistência das posições populistas e seu fechamento ao contraditório e à crítica desde fora de si mesmas (e mesmo desde dentro); a universalidade dos direitos e das garantias fundamentais, que exigem a moderação política e a limitação epistêmica, apontando, assim, para a impossibilidade da imposição de uma visão de mundo dualista-maniqueísta como substrato de constituição, dinamização e legitimação da democracia ao longo do tempo, bem como para a impossibilidade de uma guerra de autodestruição total entre o sujeito político absolutamente bom *versus* o sujeito político absolutamente mau (cf.: Rawls, 2003, p. §§ 10-11, p. 40-54; Rawls, 2000c, p. 134-176; Habermas, 2002a, p. 134-135; Honneth, 2013, p. 377-395).

Democracia, diferença política e transformação social: sobre a autolimitação política

A democracia universalista e pluralista estruturada enquanto um Estado democrático de direito, fundada na universalidade dos direitos e das garantias fundamentais e no devido processo legal (isto é, organizada, dinamizada e legitimada em termos de esferas institucionais em relação, mas também sobrepostas – judiciário, legislativo e executivo) é, por excelência, o campo da diferença, da heterogeneidade e da complexidade, o que significa, em primeira mão, a impossibilidade de uma posição dualista-maniqueísta sequer começar a explicar e a legitimar as próprias dinâmicas, sujeitos, valores e caminhos democráticos (cf.: Habermas, 2003b, p. 189; Habermas,

2002b, p. 517; Rawls, 2003, § 60, p. 282-288; Honneth, 2013, p. 385-387; Honneth, 2007a, p. 102; Honneth, 2003, p. 277; Forst, 2010, p. 335). A diferença, vista desde uma perspectiva pós-tradicional, ou pós-metafísica, ou descentrada, implode qualquer simplificação político-moral, exigindo moderação, inteligência, verdade e sensibilidade no que se refere à escuta, à representação, ao entendimento, à inclusão e à consequente produção de políticas públicas. Não por acaso, a título de exemplo, posições interseccionais apontam para várias camadas de problemas e, portanto, para vários tipos correlatos de políticas públicas capazes de enquadrar e resolver a eles (cf.: Arendt, 1989, p. 339-532; Mbembe, 2014, p. 255-298; Hall, 1997, p. 15-45; Honneth, 2007b, p. 62-65, Honneth, 2003, p. 258; Taylor, 2014, p. 249; Rancière, 2014, p. 23-42; Vattimo, 2009, p. 19-30). Sobretudo, para nosso argumento neste texto, a democracia universalista e pluralista estruturada como um Estado de direito tem nas diferenças, na diversidade seu ponto fundacional, e isso não é pouca coisa, nem teórica, nem praticamente (cf.: Rawls, 2000a, §§ 03-04, p. 12-24; Rawls, 2000b, 201-241; Habermas, 2002a, p. 17-41; Habermas, 2012a, p. 384-385; Rorty, 1994, p. 379; Honneth, 2003, p. 280; Honneth, 2007a, p. 107-110; Forst, 2010, p. 336).

Não é pouca coisa porque, como estamos dizendo, nossas sociedades republicanas tradicionalmente têm sido interpretadas, geridas e legitimadas politicamente por posições populistas para as quais o dualismo-maniqueísmo normativo dá a tônica do quefazer político-partidário-institucional. Ele, como já fizemos ver na primeira parte desse texto, insiste na inculcação coletiva de que não existe árbitro extemporâneo às posições político-morais em disputa, as quais se reduzem a dois polos antagônicos e antitéticos, quais sejam: o bem absoluto, representado pelo líder-partido-seita missionário e messiânico, detentor de interesses universais; e o mal absoluto, representado pelos interesses particularistas de grupos sociais específicos, por assim dizer, de caráter regressivo. Aqui, a consequência dessa posição dualista-maniqueísta está não somente na guerra de autodestruição recíproca, com a consequente erradicação das mediações jurídicas estruturantes, do devido processo legal e dos direitos e das garantias fundamentais, mas também na consolidação da ideia de que tudo é ideologia, no caso do nós *versus* eles. Tal ideologia permite, de um golpe, empobrecer intelectualmente as posições políticas, torná-las fundamentalistas e violentas, e, ainda, fazê-las autossuficientes, autossubsistentes, endógenas e autônomas, recusando qualquer paradigma meta-normativo, qualquer instituição meta-normativa que serviria seja como guarda-chuva normativo, seja como árbitro de cada posição política particularizada. A posição populista já é o universal mesmo e não necessita de crítica nem de fora, nem de dentro: críticas extemporâneas são

ódio de classe, fazem parte da luta de morte entre classes; críticas internas representam postura antirrevolucionária (cf.: Habermas, 2003a, p. 17-22; Habermas, 2002b, p. 477-483).

Obviamente, posições populistas, ao associarem-se ao próprio universal, na medida em que representam os interesses generalizáveis seja do grupo socialmente mais inferiorizado, seja da coletividade organizada como povo, por exemplo, se percebem como ausentes de ideologia, como verdade absoluta, atribuindo essa perspectiva ideológica ao seu adversário antitético. Porém, como estamos observando ao longo do tempo, tal associação entre populismo e/ou universalidade e o outro do populismo como ideologia, na medida em que tem como consequência a recusa de um árbitro externo às próprias posições políticas em disputa, leva a ideologia às últimas consequências, exatamente por negar que, para além dessa mesma posição universalista representada e sintetizada pelo populismo, exista base meta-normativa garantidora da crítica, da reflexividade e da transformação. Portanto, continua válido e eficaz nosso argumento de que, para as posições populistas e totalitárias, a ideologia é a sua necessidade e consequência diretas, que ela deve continuar a legitimar e a impor ao longo do tempo, sob pena de perder efetividade enquanto posição política. Para não ser mais uma posição política na democracia, frente a muitas outras, sem qualquer privilégio, e, portanto, para não ficar refém da própria democracia, por assim dizer, a posição populista precisa se colocar acima da democracia, se conceber como a própria condição de possibilidade da democracia e, com isso, assumir, no fim das contas de que tudo é conflito ideológico, sem freios, contrapontos, mediações e reciprocidade.

Lembremos que a ideologia aponta para a ideia de que o grupo-sujeito que se confunde com o universal é, na prática, uma concepção completa de mundo, possuindo sua verdade desde dentro para fora. Nesse sentido, enquanto completude, enquanto saber absoluto que se fez autoconsciente, ele é seu único árbitro, sua única verdade, seu único fundamento, mas também é o árbitro, a verdade e o fundamento de seu antípoda, posto que este representa o particular que se pretende hegemônico às custas do universal. Para além de qualquer base de justificação utilizada para legitimar o universal, o que nos importa, na caracterização da ideologia, é exatamente essa auto associação entre o grupo-sujeito político e a universalidade, como universalidade, como o único a efetivamente encarnar e representar os interesses realmente generalizáveis do humano, o que implica, como vimos falando, na necessidade de afirmação do dualismo-maniqueísmo moral que caracteriza as posições populistas e que as faz compartilhar de poderosos gérmenes totalitários, especialmente a negação da diferença política, das mediações jurídicas estruturantes, dos valores e das prá-

ticas institucionais como *médium* por excelência da democracia etc. Basicamente, as posições populistas congregam em si essa perspectiva de auto associação com a universalidade que lhes permite tornarem-se autossubsistentes e autossuficientes seja em relação à diversidade política e a seus contrapontos, seja a uma base de enquadramento, reflexividade e justificação que lhes seja extemporânea e sobreposta (como, por exemplo, a Constituição política, os direitos humanos, o devido processo legal, o Judiciário etc.). Nas posições populistas, cuja *conditio sine qua non* é exatamente a afirmação permanente da ideologia como substrato de si e dos outros, a diferença política não só é vista como um mal – externa e internamente à posição populista –, como também necessita ser anulada, apagada, invisibilizada, já que representa um mal absoluto, o império da particularidade que busca se fazer hegemônica às custas do verdadeiro universal. Nesse sentido, quando hegemônicas, as posições populistas buscam realizar uma simplificação da heterogeneidade social, a começar pela recusa dessa base normativa extemporânea, da negação das contradições políticas e, ainda, da demonização da diferença como o eixo estrutural da democracia. Aqui, o diálogo, a interação, a reciprocidade, a moderação e a negociação intersubjetivas dão lugar à luta de vida e de morte contra os diferentes, de modo imisericorde e imparável.

Posições ideológicas anulam qualquer diálogo, qualquer reciprocidade, qualquer moderação, qualquer interação com as diferenças políticas. E o fazem porque a diferença política gera contradição e disputa, exigindo a construção de uma posição meta-normativa que esteja sobreposta e que seja independente às posições em conflito. Logo, quando existe diferença política, cada posição militante é uma entre outras, ou seja, uma posição política particular, não mais universal. Ela não só não poderá associar-se diretamente ao universal, conceber-se fundamentalmente como universal, senão que terá de reconhecer às outras posições políticas legitimidade e capacidade de universalização, bem como deverá negociar, consensuar e abrir mão de certos pontos, a fim de se conseguir objetivação normativa socialmente vinculante e institucionalmente hegemônica. Com a diferença política, a universalidade normativa não é mais auto-evidente nem reta e direta: ela precisa ser construída por meio de poderosa crítica, reflexividade e contradição; ela precisa ser paulatinamente negociada por meio de renúncias e consensos recíprocos. Isso, obviamente, tira das posições ideológicas seu poder como que absoluto de autogerir-se internamente e de associar-se com o universal, ou seja, leva a que ela perca exatamente essa base ideológica, por meio da assunção de valores meta-normativos, por meio do reconhecimento da diferença política e, finalmente, através da renúncia, do acordo, da negociação e do consenso recíprocos.

A diferença política, por conseguinte, exige reconhecimento, moderação, apren-

dizado e acordo. Não há verdade de antemão estabelecida no que se refere à legitimidade dos projetos agora sempre particulares de cada posição política. A verdade de cada posição terá de ser enquadrada desde a perspectiva do quanto e de como ela efetivamente valoriza a diferença *como valor universal* ou, o que é o mesmo, a partir de quanto e de como ela assume a universalidade dos direitos e das garantias fundamentais, da Constituição política, do devido processo legal e de uma perspectiva altamente institucionalista, sistêmica técnica, imparcial, impessoal e neutra (cf.: Rawls, 2000a, §§ 75-76, p. 544-560; Rawls, 2003, §§ 54-55, p. 257-268; Habermas, 2003a, p. 34; Habermas, 2003b, p. 21-22, p. 24). A diferença política impede proselitismo barato e simplificação da realidade, o que significa que ela exige diálogo e interação, além de muito estudo técnico-científico, que levam ao aprendizado recíproco e à maturação cognitivo-moral do sujeito político. Posicionar-se na esfera pública, como sujeito político, exige inteligência e sensibilidade moral: não basta gritar palavras de ordem, das mais tresloucadas possíveis, ou defender-se ideias fantasiosas relativamente a uma democracia complexa, heterogênea e diversificada; há que se realizar argumentação racional (no que se refere à fundamentação cognitiva) e há que se ter posicionamento tolerante e inclusivo (no que tange à justificação normativa).

Viver socialmente é renunciar a um saber absoluto, a uma compreensão fechada, exclusivista e violenta do político. Reconhecer o outro como parte fundamental da vida democrática é e leva à autolimitação política, ou seja, ao civismo democrático. A vida política democrática é e se dá entre as diferenças, e não há volta para isso, felizmente. Estamos destinados a politizar com os outros e desde essa perspectiva complexa com eles e entre eles instaurada. O nós, no sentido de consenso, homogeneidade e universalização, tem de romper o casulo limitador da classe, do grupo, da identidade pura e simples e acessar o âmbito do reconhecimento, da inclusão, da participação e da interação entre e com os diferentes. Portanto, uma *práxis* dialógica e interativa que, se por um lado não abre mão nem de interesses particularistas nem das contradições e das lutas políticas desde eles dinamizadas, por outro entende que, por não ser absoluta e por estar situada diante de uma diferença política com caráter fundacional, cada posição – agora particular, e não mais universal – terá de situar-se horizontal e respeitosamente para com essas mesmas diferenças, terá de sensibilizar-se e abrir-se para as especificidades, anseios e lutas da alteridade humana socialmente estabelecida e politicamente organizada.

Diálogo e interação entre e com as diferenças políticas são mais do que pieguice; são o ponto inultrapassável de toda a caminhada democrática que nos levou a ser isso que somos, a saber, sujeitos livres e iguais, com direitos humanos e garantias

fundamentais, com reconhecimento, participação e inclusão das virtudes, nos méritos e também nas exigências dessa mesma democracia, capazes, inclusive, de uma visão universalista de mundo. Porque não podemos ser livres e iguais sem que esses mesmos valores sejam universalizados a todos, o que também significa que não podemos ser livres e iguais se não somos capazes de universalizar essa condição, de assumir uma visão não egocêntrica e não etnocêntrica de mundo (o que vale também para o horizonte político). Como fizemos ver na primeira e na segunda partes desse texto, uma sociedade fundada no dualismo-maniqueísmo político, na medida em que estabelece a guerra imisericorde e permanente entre um sujeito político absolutamente bom e um sujeito político absolutamente mau, leva à destruição de qualquer refreamento institucional e moral, reduz a cinzas as mediações institucionais e jurídicas estruturantes e, com isso, fragiliza toda e qualquer vida humana, porque, agora, com esse mesmo dualismo-maniqueísmo político, é a guerra missionária e messiânica de autodestruição recíproca que dá a tônica. Aqui, ninguém está protegido e, mais dia, menos dia, a violência subsumirá a todos os sujeitos políticos, inclusive aqueles que se julgavam invulneráveis.

Nesse sentido, combater a perspectiva ideológica das posições populistas e totalitárias é tarefa urgente e ingente, em nossas democracias, um trabalho que precisa ser enfatizado de modo permanente na relação entre instituições e sociedade civil, entre sujeitos institucionalizados e sujeitos políticos informais, para usar termos de Habermas (cf.: Rawls, 2003, § 57, p. 270-274; Habermas, 2003b, p. 186). Com efeito, é a herança ideológica que, ainda pulsante em posições políticas situadas na democracia universalista e pluralista estruturada como um Estado de direito, acabam fragilizando, minando e, com o tempo, deslegitimando as importantes conquistas – ainda por consolidar, ou necessárias de fortalecimento permanente, haja vista as possibilidades regressivas existentes – próprias a essa mesma democracia universalista e pluralista demarcada como Estado de direito. Sobretudo, na medida em que se concebem como posições políticas autossubsistentes, autossuficientes, endógenas e completas de mundo, associando-se diretamente ao universal e associando todos os demais à particularidade de classe, as ideologias políticas populistas e totalitárias dividem o mundo de modo dualista-maniqueísta, o que leva à negação como que total da diferença política vista como mal absoluto *qua* particularidade, interesse de classe, deturpação do humano. Nessa tônica, ideologias políticas fechadas em si mesma, cegas ao extemporâneo, exatamente por se conceberem como o próprio universal, podem dispensar crítica, diálogo, reciprocidade, consenso, reconhecimento, inclusão, participação etc., o que também implica em que podem recusar, de um só golpe, mediações institucionais, devido processo legal, direitos e garantias funda-

mentais e, como fecho de abóboda, a existência de um paradigma meta-normativo que se sobrepõe às posições particulares (mormente a associação de direitos humanos, pluralismo-diversidade e Constituição política, como fundamento desse mesmo paradigma meta-normativo). Elas, por isso mesmo, se tornam ilimitadas, irracionais e, por óbvio, violentas. Recusam, negam, apagam, deslegitimam a diferença política e, como consequência, perdem qualquer refreamento.

Entre as várias alternativas para esse fortalecimento da democracia como uma perspectiva antifascista, a crítica às ideologias populistas e totalitárias deveria levar à pluralização de histórias, memórias e sujeitos constitutivos da democracia, visibilizando suas experiências enquanto vítimas dos processos de instrumentalização levados a cabo por essas mesmas ideologias. Aqui, como exemplo, crítica antirracista, antifundamentalista, anticolonial, assim como lutas emancipatórias contra ditaduras e regimes fascistas, a caminhada dos direitos humanos e do pluralismo, entre outras possibilidades, revelam-se como histórias e arcações normativas fundamentais para maturarmos nossa consciência moral rumo ao universalismo pós-tradicional, não-egocêntrico e não etnocêntrico, que é a base, a condição e o movimento da democracia. Essa é uma estratégia pedagógico-política que precisa ser assumida das instituições públicas para a sociedade civil e destas para aquelas, em um trabalho permanente (e que é complementado por perspectivas de justiça social, combate à corrupção política, ênfase na separação de poderes, especialmente na integridade do Judiciário e da Constituição política etc.). E tal estratégia exige o comprometimento dos sujeitos políticos para a seriedade da democracia universalista e pluralista estruturada como Estado de direito, cuja fragilidade salta aos olhos de todos nós. E, por fragilidade, significamos exatamente que, com cada novo ser humano que emerge ao mundo, todo o processo de aprendizado reinicia; metaforicamente falando, todo novo dia de vida da democracia é um novo momento de uma *práxis* pedagógica calcada na diferença e, portanto, na autolimitação política, no reconhecimento, na inclusão e na participação que ela exige.

Considerações finais

O grande problema/desafio das democracias hodiernas, demarcadas como uma estrutura societal-cultural-cognitiva universalista e pluralista constituída enquanto um Estado de direito consiste na efetividade das mediações institucionais, na reciprocidade política, jurídica, moral entre estranhos, nas instituições e valores anti-maniqueístas, ou seja, na afirmação da centralidade da diferença política. É esta a condição basilar garantidora da efetividade e da continuidade do univer-

salismo democrático ao longo do tempo. E ela é a mais afetada e atacada pelas posições políticas populistas e totalitárias, uma vez que, como argumentamos ao longo do texto, a base do populismo e do totalitarismo, a saber, a ideologia radicalizada, exige a eliminação da diferença política como condição seja da associação dessa posição ideológica ao universal, seja de sua compreensão dualista-maniqueísta do mundo político, seja, finalmente, de sua autossubsistência e autossuficiência em relação aos outros de si. Mas a consequência disso é exatamente a ditadura do líder-partido-seita, a transformação da coletividade em massa de manobra política e mero corpo maquínico descerebrado, bem como a negação da diferença política e uma luta de vida e de morte contra ela, imediata, imediata e direta.

Nesse diapasão, toda e qualquer perspectiva de transformação social que seja e esteja adequada à democracia – e, assim, que é legitimada por ela – precisa superar esse fundamento populista e totalitário gerado em termos de ideologia política. Precisa abrir-se à diferença política, reconhecê-la como o caminho inultrapassável, a base, o ponto de partida e de chegada da *práxis* democrática, das instituições à sociedade civil e destas para aquelas, dos sujeitos políticos institucionalizados para os sujeitos políticos informais, e destes para aqueles (cf.: Rawls, 2000a, § 53, p. 388-395; Habermas, 2003b, p. 105-106). Recusar a autossubsistência e a autossuficiência políticas da própria posição, por meio exatamente de uma crítica anti-ideológica, é o caminho maduro das posições políticas democráticas, que almejam influenciar a esfera pública e a organização das instituições dessa mesma democracia. Assim, autolimitação política, abertura à – e reconhecimento da – diferença política e ênfase nas mediações institucionais, nos direitos e nas garantias fundamentais, no devido processo legal e na separação entre poderes (com a primazia da Constituição política e o controle de constitucionalidade e a judicialização da política a cabo do Judiciário) são atitudes fundamentais a ser assumidas por essas mesmas posições democráticas, o que aponta para uma *práxis* democrática em que a transformação social é inclusiva, participativa, negociada, consensuada e levada a efeito por meio de aprendizado moral institucionalizado.

Referências

- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia políticas 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.
- HALL, Stuart. “A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo”, *Educação e Realidade*, v. 22, n.º. 2, p. 15-46, 1997.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da “Filosofia do Direito” de Hegel*. São Paulo: Editora Esfera Pública, 2007a.
- HONNETH, Axel. *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007b.
- HONNETH, Axel. “La educación y el espacio público democrático: un capítulo descuidado en la filosofía política”, *isegoría*, n.º. 49, 2013, p. 377-395.
- KRENAK, Ailton. *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017 (Coleção Tembetá).
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 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.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Petrópolis: Vozes, 2009.