

---

# Condição humana, condição cidadã: um ensaio sobre a dignidade da política e os desafios do novo Estado democrático<sup>1</sup>

---

## *Human condition, citizenship: an essay on the dignity of politics and the challenges of the new democratic State*

Adelia Maria Miglievich Ribeiro<sup>2</sup>  
adeliam@sky.com.br

### Resumo

Partindo do conceito arendtiano de ação como liberdade que permite a construção do espaço público, discuto a dignidade da política expressa no exercício do poder como parte intrínseca da condição humana. Nesse sentido, distingo o poder de coação e aproximo-o da idéia de possibilidade de participação na vida da comunidade, da qual ninguém deve estar privado sob pena de não se realizar como ser humano. A degradação da política, como é demonstrada, expressa-se na supressão da ação, logo, do poder, que põe em crise, na perspectiva de Boaventura de Sousa Santos, o contrato social moderno, exigindo sua renovação mediante o compromisso do poder público na sedimentação de processos de inclusão social. Argumento que tal redefinição da agenda pública implica o reconhecimento do outro como ser humano e que tal percepção, como diz Charles Taylor, não é tão óbvia como parece em função das classificações morais que se fazem socialmente. Promover a cidadania é propiciar a condição humana à totalidade dos indivíduos. Tal pressuposto sugere uma percepção da dignidade da vida humana em toda e qualquer circunstância. O reconhecimento do “outro genérico” em sua relevância é, porém, inseparado do fortalecimento do poder público em seu potencial de coordenação do mercado e democracia distributiva.

**Palavras-chave:** condição humana, participação, democracia distributiva, espaço público, outro relevante.

### Abstract

Starting from Hanna Arendt's concept of action as freedom that makes possible the construction of the public space, the article discusses the dignity of politics expressed in the exercise of power as an inherent element of the human condition. In this sense, it distinguishes power from coercion and relates it to the idea of participation in community life, of which nobody should be deprived if they are to be able to fulfill themselves as human beings. The degradation of politics is expressed in the suppression of action and thus of power. In the view of Boaventura de Souza Santos, this jeopardizes the “modern social contract”, demanding its renewal through the public power's commitment to the consolidation of processes of social inclusion. The author argues that such a redefinition of the public agenda implies the recognition of the “other” as a human being and that this perception, according to Charles

<sup>1</sup> O texto foi um dos motivadores dos trabalhos da II Conferência Municipal de Cidadania em Macaé, Rio de Janeiro, promovida numa iniciativa conjunta Poder Público e sociedade civil organizada, em 2003.

<sup>2</sup> Doutora em Sociologia (FCS/UFRJ); professora da LEEA-CCH/UENF (Universidade Estadual do Norte Fluminense), membro do Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais (PPGPS/UENF), co-líder do Grupoq-CNPq “Teorias Sociais, Polêmicas e Sínteses” e “Emanipação e Cidadania”. RJ, Brasil.

*Taylor, is not as obvious as it seems because of the socially made moral classifications. To promote citizenship is to provide the totality of individuals with the human condition. This assumption suggests a perception of the dignity of human life in any circumstances. The recognition of the “generic other” in their relevance is, however, inseparable from the strengthening of public power in terms of coordinating the market and distributive democracy.* **Key words:** social theory, postmodern critique, social movements.

**Key words:** human condition, participation, distributive democracy, public space, the relevant other.

Uma mulher, nascida judia e alemã, de nome Hannah Arendt (1906-1975), filósofa, foragida desta mesma Alemanha quando, em *tempos sombrios*, o Estado decidiu classificar as pessoas em *gente e não-gente*, cativou uma audiência sempre crescente entre especializados e leigos que, como ela, também acreditaram que, ainda nas *sombras*, temos o direito de ver a luz que alguns homens e mulheres, em suas vidas e obras, mantêm acesa nas diferentes circunstâncias e por quanto tempo lhes for permitido viver.

Em sua vida e obra, ambas intensas, Hannah observou as três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação. As três juntas configuravam para ela a *condição humana*. Observou que o *labor* correspondia a nosso processo biológico propriamente dito, às nossas atividades básicas para suprir as necessidades vitais do corpo humano. O *trabalho*, no quadro analítico de Hannah Arendt, é a atividade humana que faz de homens e mulheres “fabricantes de um mundo feito de coisas”. Diferente do *labor*, visa menos atender às necessidades vitais do ser humano do que criar novas necessidades e estipular novos fins que extrapolam a questão da sobrevivência de cada um(a) para tornar-se a atividade pela qual seres humanos se tornam artífices de meio em que vivem, criando objetos para seu uso e se relacionando com outras pessoas a fim de trocar produtos com estas. Através do mercado de trocas, “no qual ele pode exibir os produtos de sua mão e receber a estima que merece” (Arendt, 2001, p. 174), o *homo faber* é capaz de sair de seu isolamento.

O mercado de trocas como *espaço público* não é suficiente, porém. Nem a satisfação de nossas necessidades biológicas nem as mercadorias que somos capazes de produzir, por si sós, conseguem dar sentido à nossa existência. No mercado, somos aquilo que levamos para trocar. O valor, contudo, daquilo que levamos não equivale ao valor de nossa integridade humana. Somos mais do que produtores, vendedores e consumidores. Os outros também.

Hannah pensa que a condição humana, para ser completa, exige mais do que isso: exige o que chama de ação, aquilo

que torna cada um de nós único, porque nos torna capazes de iniciativas que se desprendem da necessidade apenas, mas correspondem à liberdade, ao desejo de se inserir no mundo humano, como um segundo nascimento, revelando a este, ainda que nós próprios não consigamos nos enxergar, quem somos, o que pensamos, como desejamos conduzir o mundo do qual somos parte.

Cada um de nós, agindo, põe em movimento o mundo. O agir é simultâneo à descoberta de que não estamos isolados e que, se somos *agentes*, também somos *pacientes*, isto é, ao nos movimentarmos, entramos em relação com outros seres atuantes. “Agir e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a história iniciada por uma ação compõe-se de seus feitos e dos sofrimentos deles decorrentes” (Arendt, 2001, p. 203). Somos livres quando agimos, mas isto não significa que agimos no vácuo. Às nossas ações correspondem reações, e vice-versa; atuamos “sobre um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e todo processo é causa de novos processos” (Arendt, 2001, p. 203). O mais marcante, contudo, é que, mesmo em se tratando de uma reação, uma resposta, a iniciativa de responder é ela própria uma nova ação, portanto, o exercício de nossa liberdade. Com nossa ação, também, atingiremos outras pessoas, em espaços e tempos diferenciados, mas que reagirão. “O menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da ilimitação, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo o conjunto” (Arendt, 2001, p. 203).

Uma ação estabelece relações, tende a violar, por isso, todos os limites e transpor todas as fronteiras. Ainda que resistências sejam criadas para frear ações, há algo que jamais poderá ser controlado: sua inerente imprevisibilidade. Nós mesmos jamais saberemos por completo todo o movimento desencadeado por alguma de nossas ações, e, talvez, seja isto que a história venha, mais tarde, a narrar.

Há um espaço, por excelência, para a ação humana. Este é o espaço público, o mundo, como dissemos; para sermos mais precisos, é o espaço político entendido como o espaço das in-

terações que ultrapassam o espaço da troca de mercadorias ou mercado propriamente dito. A política é aqui entendida como condição humana, o exercício da liberdade que, individual por excelência, realiza-se apenas coletivamente.

Embora todos os homens e todas as mulheres sejam capazes de agir e de falar, infelizmente, ainda a maioria deles(as) não sabe disso e acaba por limitar sua própria condição humana, privando-se do espaço público/político, recolhendo-se a seus negócios privados (trabalho) e à sua sobrevivência material (labor). Recolher-se, porém, unicamente às suas *atividades privadas* e *privar-se* do espaço público/político é *privar-se* de sua própria existência, da realidade, porque a realidade do mundo é garantida pela/na presença dos outros. É, também, *privar-se do poder* que apenas nasce da/na convivência entre as pessoas.

O *poder* é a potencialidade de agir. Liberdade e poder estão conjugadas. Quem não exerce sua liberdade, quem não tem iniciativa, não tem poder. Quem se isola e não participa da convivência em sua comunidade renuncia ao poder, por maior que seja sua força, por mais válidas que sejam suas razões.

Hannah Arendt argumenta contra os que confundem poder com coação. Discorda de outros estudiosos que definem o poder como a capacidade de contrariar vontades alheias a fim de fazer prevalecer a sua própria. O poder exercido desta forma é, para ela, tirania, ou seja, exercício da força e da violência (física e simbólica). Não é disto que fala ao nos convidar a nós próprios para não fugirmos de nosso próprio exercício do poder. Este apelo supõe o poder que não é entendido como propriedade privada de ninguém, mas condição humana de todos(as).

[...] é possível dividir o poder sem reduzi-lo; e a interação de poderes, com seus controles e equilíbrios, pode, inclusive, gerar mais poder, pelo menos enquanto a interação seja dinâmica e não resultado de um impasse. A força, ao contrário, é indivisível [...] (Arendt, 2001, p. 214).

A degradação da política tem como meta suprimir a ação e o poder. Atingiu outros alvos, não menos conseqüentes. A instrumentalização das relações humanas e a transformação da política também em “instrumento” para obter outra coisa (dinheiro, capacidade de coação, prestígio pessoal, etc.) acabaram por transformar o trabalho em labor – retirando do sujeito a capacidade de se reconhecer como “construtor do mundo e fabricante de coisas” mas apenas como um ser que luta pela própria sobrevivência material. Também destruíram o lugar ocupado pelos produtos do trabalho que, em vez de servirem de uso a seu próprio fabricante e meio de este angariar estima social e dignidade, tornaram-se tão-só objetos de consumo, aliados de quem os criou. No entanto, Hannah argumenta que a tentativa de destruir a ação não se dará no processo de

destruir o(a) trabalhador(a). A luz de Hannah insiste em nos fazer enxergar que, se a força do processo de fabricação é inteiramente absorvida e exaurida pelo produto final, de modo que, estando este perdido para seu fabricante, toda a ação produtiva se esvai, isso não se dá com a ação/iniciativa/liberdade/política/poder. Ela retoma o pressuposto da durabilidade ilimitada da ação.

Admite, no entanto, que paradoxalmente a própria força do processo de ação, sua irreversibilidade e imprevisibilidade, logo, a impossibilidade de cada um de nós suportar as conseqüências últimas de nossa ação, faz com que muitos pensem simplesmente que não são agentes, apenas pacientes. Não há engodo maior. Na política, na ação, continuamos sendo livres, capazes de reagir e, nisto, agir, pôr em movimento coisas e pessoas, realizando a condição humana que nos parece ter sido arrancada, exercendo o poder, o poder de agir.

Nas sociedades modernas, estabeleceram-se sistemas de governo em territórios nacionais. Hoje, em tempos de *pós-modernidade* ou de *alta modernidade*, como preferem dizer os analistas da globalização, os governos se tornam ainda mais complexos em face da tensa relação entre interesses nacionais, transnacionais e supranacionais. Os cenários podem diferir, porém, no que importa, governantes e cidadãos se vêem igualmente desafiados a agir, pôr em movimento coisas e pessoas.

### Estado democrático, participação, cidadania ativa

Nas sociedades democráticas, o governante conduz ações apenas se legitimadas pelos cidadãos que livremente o elegeram para tal. Criam-se mecanismos de controle das ações governamentais de modo que o cidadão é quem age no espaço público/político. Se a ação se limita ao voto, é um equívoco crer que se vive numa democracia ou mesmo que se exerce a cidadania. Como disse, no início do século XIX, o historiador francês Alexis De Tocqueville, o cidadão pensa-se livre por ter livremente escolhido o *tutor* (governante). Mas não é livre quem é tutelado. Temos não a democracia, mas o *despotismo democrático*, o mais cruel porque menos evidente. Temos, com nossa renúncia à ação no espaço público/político, a legitimação de uma tirania.

A idéia de cidadania opõe-se à idéia de servidão, mesmo que esta seja “voluntária”, ou seja, quando optamos por não agir. A opção pela inação é o aniquilamento de todas as conquistas cidadãs, fruto de lutas e luto, das quais hoje somos herdeiros(as). No século XVIII, no confronto com o sistema monárquico-aristocrático-feudal, estabeleceu-se, pela primeira vez, a noção de que o governante é um servidor público e, como tal, deve agir em acordo com a vontade dos cidadãos

aos quais serve. O cidadão é entendido como portador de direitos e deveres que, cumpridos, permitem a convivência social entre pessoas livres. No século XIX, a condição cidadã é ampliada às classes trabalhadoras – antes, eram cidadãos apenas os proprietários. Somente estes estavam representados na figura do governante. Os trabalhadores puseram em movimento as coisas e adquiriram seus direitos à associação, à educação, ao voto. No século XX, as mulheres puseram em movimento as coisas e conquistaram, também, sua condição cidadã, que lhes fora negada até então, no tempo em que, reclusas no espaço doméstico, estavam privadas do poder de agir, de sua própria liberdade. Em não raros contextos, eram legalmente *propriedades* do pai e, posteriormente, do marido. Mas a ação fez mudar as leis.

O exercício da cidadania concebido como ação política é o que nos torna, na perspectiva que desenvolvemos aqui, *humanos*. Lutar para que a condição humana seja estendida a todas as pessoas é uma luta por justiça social. Apenas na luta pela justiça, de fato, somos livres.

Aqui cabe uma reflexão específica. Uma concepção de liberdade designa-a como *liberdade de* (de qualquer espécie de coação). É correta, mas pouco satisfatória. A liberdade está na ação; *libertar-se de* supõe antes *libertar-se para*. A *liberdade para* é o exercício da cidadania que se confunde com a própria ampliação da cidadania. Não seremos completamente livres enquanto formos poucos. Lutar pela minha liberdade é lutar *para* que mais e mais pessoas deixem de *privar-se* do debate público. Garantir a minha liberdade é fortalecer o espaço público, portanto, as ações em conjunto capazes de transformar em *público* também temas antes considerados privados. Dizer, por exemplo, que as intervenções em meu bairro, em minha cidade, em meu estado, em meu país, em meu continente, em meu planeta, quer as questões rurais ou urbanas, de saneamento, de habitação, de segurança alimentar, de saúde, de educação, de lazer, de geração de emprego e renda, de meio ambiente, de combate à violência das ruas ou domésticas, dizem respeito diretamente a mim e a meus concidadãos. Ser cidadão é interferir na *agenda pública*, aquela que define quais tópicos serão alvo de políticas públicas e como se dará cada uma dessas políticas.

A emancipação dos trabalhadores tornou pública a questão da propriedade. Da mesma forma, a emancipação das mulheres acarretou a publicização da família e de outros temas tidos como tipicamente privados. Por fim, a extensão dos direitos aos não-brancos e não-cristãos colocou na agenda pública as questões culturais de identidade coletiva. Sempre que a liberdade emergir de ações em conjunto não pode haver predefinição dos tópicos expostos ao debate público. A própria disputa pela inclusão de determinados tópicos é disputa por justiça e liberdade. A distinção entre o social e o político não faz sentido no mundo moderno (Vieira, 2001, p. 55).

Boaventura de Sousa Santos, sociólogo português, conhecedor e promotor de redes cidadãs entre países definidos pelo centro como periféricos, observa que a fundação da democracia moderna supôs um contrato social. Este, em tese, garantiria a consistência e a continuidade de quatro bens públicos: a legitimidade de quem governa, o bem-estar econômico e social do governado, a segurança e identidade coletiva. Do hipotético primeiro contrato, derivaram outros que criaram as instituições democráticas responsáveis por regular a economia, fortalecer o Estado e nacionalizar a identidade cultural, criar, em suma, de forma convincente o sentimento nacional (1999, p. 37-38).

O sociólogo atenta para os paradoxos de tais feitos. Lembra que a economia regulada (ou formal) convive com a informal, trabalhadores com direitos assegurados estão lado a lado de grupos sociais aos quais o trabalho não propiciou cidadania. Nota que o fortalecimento do Estado e de seu potencial de intervenção, em alguma medida, despolitizou e privatizou toda a esfera não-estatal da sociedade, deixou o espaço público fragilizado, fez os cidadãos acreditarem que, sem se moverem, o Estado, por si só, garantiria seu bem-estar. Por fim, Santos, olhando para o mapa-múndi, admite que a nacionalização da identidade cultural permitiu um *apartheid* global: de um lado, aqueles que merecem sobreviver e ter seus conhecimentos, memórias, tradições mantidas como orientadores de conduta; de outro lado, aqueles simplesmente excluídos. Neste grupo, foram incontáveis os etnocídios (Sousa Santos, 1999, p. 37-40).

Sua denúncia explícita a crise do contrato social ou da contratualização moderna expressa na “predominância estrutural dos processos de exclusão sobre os processos de inclusão” (Sousa Santos, 1999, p. 45). É nesse contexto, e não num mundo de fantasias, que devemos situar o presente desafio de promoção da cidadania, ou seja, num contexto de emergência de uma subclasse de excluídos, grupos sociais em mobilidade descendente (trabalhadores não-qualificados, desempregados de longa duração, jovens incapazes de entrar no mercado de trabalho, deficientes, massas de camponeses pobres, crianças de rua, adultos que vivenciam longos períodos de pobreza e dependência de todas as formas de assistencialismo e filantropia, indivíduos altamente vulneráveis à cooptação por atividades criminosas – cujos patronos estão nas camadas de maior poder aquisitivo na população).

A constatação não permite a inação. Processos sociais geradores de novos processos levaram ao quadro acima descrito. A reação a este põe novamente em questão nosso poder de reação e de iniciar, assim, novas ações.

Toda ação, sabemos, deriva de motivação ou motivações. Indignar-se com o atual estado de coisas e, mais do que isso, desejar alterá-lo dependerá de nossa própria percepção do ser humano e do que é a condição humana, dependerá, sobretudo, daquilo que o filósofo canadense Charles Taylor, em *As fontes*

do self: a construção da identidade moderna, chamou de intuições morais e espirituais, isto é, “nossas noções e reações relativas a tópicos como justiça e respeito à vida, ao bem-estar e à dignidade das outras pessoas [...] questões acerca do que torna nossa vida significativa ou satisfatória” (1997, p. 16).

Desejando escapar do que é descrito normalmente como a moral, Charles Taylor utiliza o termo vago espiritual, tentando se referir à base de atitudes de admiração e respeito que orienta nossas ações e nos permite avaliações fortes acerca de nós mesmos e do mundo onde vivemos: discriminações acerca do certo e do errado expressas em nossos desejos, inclinações e escolhas. Charles Taylor indaga se os critérios de nossas atitudes de rejeição ou mesmo repúdio a algo, de adesão ou de indiferença, não comporiam, sem que soubéssemos conscientemente disto, as exigências morais que estão na base das concepções de toda pessoa e que constroem a nós próprios também na nossa relação com os outros.

Intuições morais incomumente profundas, potentes e aparentemente universais, como não matar ou aleijar alguém, não infundir o medo ou tirar a paz de ninguém, não roubar nem deixar de prestar ajuda aos outros em caso de necessidade, podem ser sentidas como exigências impostas pela maioria das pessoas, quase como se não atender a estas exigências soasse como ir contra nossa própria natureza humana. Embora produtos da cultura e da educação, somos tentados a enxergar, por exemplo, a inclinação de ir em socorro a pessoas feridas ou em perigo por uma compunção natural, inata. Contudo, esse *instinto* recebe na cultura formas variadas, de modo que até mesmo o respeito à vida e integridade depende de um prejulamento implícito dos outros e de quem, dentre os *outros*, são relevantes ou não para nós. Pode ser que, hoje, a maior parte das pessoas entenda que os *outros relevantes* sejam a totalidade da espécie humana e, para quem acredita nos direitos animais, aumenta-se o alcance dos *outros relevantes*. Contudo, as raízes do respeito à vida e à integridade não são universais como tentamos, muitas vezes, proclamar. Sem dúvida, nossas leis não cessam de dizer que seria profundamente errado e sem fundamento definir fronteiras que não incluíssem toda a espécie humana dentre os que têm direito à vida e à dignidade, mas observamos, cada vez mais nitidamente hoje (não precisamos apelar para as culturas pré-modernas), o declínio mesmo deste quadro moral dentro de cada indivíduo – individualismo amoral –, de forma que banalizamos a violência, as guerras, os genocídios, a miséria e ainda assim continuamos nossas tarefas do dia-a-dia.

Nossa dignidade, na acepção particular que emprego aqui, é nosso sentido de merecer respeito (atitudinal). A questão de saber em que consiste nossa dignidade não é mais evitável que a de saber por que deveríamos respeitar os direitos alheios ou o que constitui uma vida plena (Taylor, 1997, p. 29).

O que tento trazer para nossa reflexão através da importante contribuição de Charles Taylor é que o tema da cidadania tem uma abrangência ainda maior do que aquela normalmente discutida. Promover a cidadania é uma ação que supõe em cada pessoa a percepção da dignidade da vida humana, de sua própria vida e da vida dos outros, absolutamente todos os outros.

A sociologia e a ciência política não têm podido tratar seus temas-chave sem o diálogo com a filosofia, sob pena de sacrificar a profundidade de suas análises. É nesse sentido que o diálogo com a psicanálise também tem se tornado bem-vindo. A dimensão das subjetividades no enfrentamento das tensões da modernidade precisa ser incorporada pelo gestor de políticas públicas. Desenvolver programas com a meta tão abrangente como a promoção da cidadania é lidar quotidianamente com múltiplos aspectos – objetivos e subjetivos – que envolvem a questão. Tanto os quadros técnicos do governo – local, estadual ou federal – e os próprios governantes quanto a população-alvo são, antes de tudo, sujeitos que, ao agirem, expressam suas crenças e valores, por que não dizer, morais.

Ora, como descreve a psicanalista Maria Rita Kehl, “as sociedades modernas têm na liberdade (amoral), na autonomia individual e na valorização narcísica do indivíduo seus grandes ideais, pilares de novos modos de alienação, orientados para o gozo e para o consumo” (2002, p. 13; os parênteses são meus). O pleno gozo é impossível assim como também o é a renúncia absoluta a qualquer forma de gozo, mas a propaganda massiva e repetitiva de que o gozo pleno é o ideal a ser atingido por todos/as faz com que este vire um imperativo que, não atingido, gera apenas frustração, angústia, à qual se reage, não raras vezes, com atos destrutivos.

Acresce a isto que, nas sociedades modernas, cada pessoa convive diariamente com um número enorme de pessoas estranhas a ela, pelas quais não tem a menor condição de sentir amor, menos ainda um amor imposto por lei. Podemos reagir dizendo que não se exige isso, mas o reconhecimento do outro e de si próprio como cidadão implica “apenas” a produção de valores tais como respeito e tolerância, capazes de produzir laços sociais. Estamos aqui atrelando a promoção da cidadania à promoção da ética e não ousamos defender uma ética sustentada em afetos, sejam eles bons ou maus. Qual é a saída, perguntamos.

O questionamento da “sociedade dos indivíduos”, título de um dos livros do sociólogo Norbert Elias, implica reconhecer que a apartação do indivíduo de sua coletividade foi um processo histórico iniciado em fins do século XIV e completado nas cortes do século XVIII, que fez acreditar que cada pessoa estava isolada das demais e era, sozinha, responsável por seu corpo, seus impulsos, desejos e afeições. A farsa é instalada, posto que a maior parte dos tormentos individuais são determinados coletivamente. Tal veredicto não isenta o indivíduo de sua liberdade/responsabilidade no agir e no reagir, mas

devolve à ação o que é condição básica sua: a interação, a intersubjetividade. A ação é necessariamente coletiva.

Apenas como membros de uma comunidade podemos ser humanos e ser cidadãos. Somente através da comunicação podemos deslegitimar práticas e legitimar outras, retraduzir concepções de mundo, produzir realidades. Falar, enunciar, é constituir a cena social. “Transformar o mundo é transformar a linguagem” (Barthes, *in* Araújo, 2000, p. 19). A inclusão social começa a partir do pertencimento do outro a nosso universo de interlocução. A promoção da cidadania implica, hoje, que agentes governamentais e agentes não-governamentais, cidadãos, em última análise, reconheçam-se mutuamente como sujeitos que têm algo a dizer e que, no espaço público, colocarão seus discursos à prova. O modelo de comunicação na sociedade democrática exige a superação da dicotomia enunciadores e receptores. As relações de poder, para serem democráticas, obrigam à adoção do modelo dialógico ou humanista que transforma enunciadores e receptores, ambos, em interlocutores.

Não restam dúvidas de que, nesta alteração do mecanismo discursivo entre governo, instituições, organizações populares, cidadãos, está contida a redistribuição de poder. Como diz a comunicóloga Inesita Araújo:

[...] a imagem que os núcleos emissores (formuladores de políticas públicas) têm do destinatário, a sua auto-imagem e o tipo de relação que propõem entre um e outro [...] são um ponto nevrálgico nas relações de poder inerentes ao funcionamento do mercado simbólico, uma vez que estas são definidas pelo modo como os destinatários aceitam ou rejeitam o que lhes é proposto (2000, p. 25).

A partir da compreensão da transformação nas relações entre governante e governados pelo surgimento de novos quadros de participação política distintos daqueles nascidos nos modelos tradicionais de representação política, quando o exercício da cidadania se completava com o voto, isto é, pela delegação de poder aos representantes eleitos, é que se pode delinear o novo alcance da condição cidadã e da ação política que exige uma nova forma de representação cívica.

Cidadãos não são meros espectadores, mas atores políticos no sentido integral do termo. Isto não implica o ofuscamento do Estado como se, com a distribuição do poder entre os cidadãos, o Estado estivesse fadado à despolitização e a regulação social não fosse mais de sua competência. O Estado não deixa de ser soberano ainda que sua soberania necessite sofrer as alterações num campo político muito mais vasto e conflituoso. Neste, o Estado é o necessário articulador e integrador de um conjunto híbrido de fluxos, redes e organizações que combinam elementos estatais e não-estatais.

Para Boaventura Sousa Santos (1999, p. 68), “num espaço público em que o Estado convive com interesses e

organizações não-estatais, cuja atuação coordena, a democracia redistributiva não se pode confinar à democracia representativa”. Sua aposta na democracia participativa implica a convicção de que a ampliação da participação política para além da esfera estatal é o único recurso para que se realize a democracia no aparelho estatal propriamente dito e a ação estatal possa se definir como democrática. Mais do que isso, a democracia participativa exige que as práticas democráticas também marquem a atuação dos agentes privados, empresas, organizações não-governamentais, movimentos sociais cujo interesse e desempenho o Estado coordena. A redistribuição democrática através da participação cívica dá-se na refundação e no fortalecimento do espaço público.

Apenas o fortalecimento do espaço público através da intensificação da cidadania ativa é capaz de recompensar (e fortalecer) o Estado em sua perda do monopólio regulatório da economia e da cultura, do mercado de bens materiais e simbólicos que passaram, sob a aparência de auto-regulação, ao controle exclusivo de grupos privados. Contudo, o Estado não pode ser privatizado, uma vez que é poder público. Esta é uma contradição nítida nos termos. Ou se democratiza efetivamente o Estado – democracia redistributiva – ampliando o espaço público, ou o poder público deixará de existir, restando em seu lugar sociedades anônimas a exercer o poder de Estado. Como diz Santos:

Trata-se de um risco sério, tanto mais que na nova organização política de que o Estado faz parte é ainda ao Estado democrático que compete estabilizar minimamente as expectativas dos cidadãos e criar padrões mínimos de segurança e de inclusão que reduzam a ansiedade até o patamar em que ela deixa de ser um fator de bloqueamento ao exercício da cidadania ativa (1999, p. 72).

Em tempos de redesenhos institucionais, a começar pelo próprio Estado e pelo espaço público/político, as lutas democráticas apenas se aquecem. Alguma vantagem já levarão aqueles que ousarem sair de sua redoma onde se privavam do debate público e, através da comunicação, buscarem validar seus discursos e práticas junto a um maior número de pessoas. O Estado democrático também não deverá se esquivar de participar da formulação de políticas de comunicação; governo e não-governo necessitarão cada vez mais da interlocução pela qual as estratégias institucionais de intervenção na sociedade estarão sendo deliberadas. A comunicação democrática, por sua vez, pressupõe que o conhecimento também seja democratizado.

A luta pelo aperfeiçoamento da democracia é a luta pela preservação da liberdade. Ambas têm chances de vitória se os cidadãos ocuparem e defenderem o espaço que é, por direito, seu: o espaço público. Estado, organizações não-governamentais, movimentos sociais em rede podem conter a fragmentação social e constituir um “espaço político organizado conforme

uma concepção de cidadania que ultrapassa a mera relação direitos e deveres, passando a significar também um modo de pensar e agir em público” (Sierra, 2001, p. 190).

A socióloga Vânia Sierra prossegue em seu argumento observando que “os anos de governos autoritários impediram a organização da sociedade em bases autônomas, de modo que o clientelismo serviu à inclusão dos indivíduos nos benefícios sociais” (Sierra, 2001, p. 190). No entanto, os anos de ditadura ficaram para trás, e o imaginário social não deve buscar mantê-los vivos mediante o falso discurso de que a democracia é irrealizável. Ela é e está sendo realizada através de distintas experiências no Brasil e no mundo, e aquele indivíduo que, num dia, vivencia sua condição de agente promotor de mudanças, capaz de iniciativas de deliberação acerca do que mais convém a ele próprio e à sua comunidade, no diálogo com o outro, que, por algum momento, conhece seu potencial de ação, não mais abre mão dele, não o vende, não permite que o furem. Engajou-se na vida pública naquilo que ela tem de mais valioso: a capacidade de restituir-lhe a condição humana. Ou, então, abriu mão dela.

## Referências

- ARAÚJO, I. 2000. A reconversão do olhar: prática discursiva e produção dos sentidos na intervenção social. São Leopoldo, Unisinos, 280 p.
- ARENDT, H. 2001. A condição humana. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 352 p.
- ELIAS, N. 1994. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 201 p.
- KEHL, M.R. 2002. Sobre ética e psicanálise. São Paulo, Cia. das Letras, 208 p.
- MERQUIOR, J.G. 1991. *O liberalismo antigo e moderno*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 260 p.
- SOUSA SANTOS, B. de. 1999. Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. In: A. HELLER (org.), *A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro, Contraponto, p. 33-75.
- SIERRA, V.M. 2001. Conselhos de Direitos da Criança e do Adolescente: a inscrição de quadros participativos na política para crianças e adolescentes. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, 1(1):181-191.
- TAYLOR, C. 1997. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo, Loyola, 670 p.
- TOCQUEVILLE, A. De. 2000. *A democracia na América*. Vol. 2, São Paulo, Martins Fontes, 560 p.
- VIEIRA, L. 2001. *Os argonautas da cidadania: a sociedade civil na globalização*. Rio de Janeiro, Record, 403 p.