

OS DESAFIOS DA DEMOCRACIA

THE CHALLENGES TO DEMOCRACY

JOSÉ FERNANDO DE CASTRO FARIAS

Professor titular na Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense. Professor do mestrado em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense. Mestre em Ciências Jurídicas pela PUC-RJ (1986). Doutor em Ciência Política pela Universidade de Montpellier I, França (1992). Pós-doutorado pela Columbia University, EUA (1999-2000).

SUMÁRIO: 1. Introdução – 2. O enfrentamento dos impasses – 3. A prática – 4. O universal e o particular – 5. Consenso e dissenso – 6. Unidade e diversidade – 7. Os valores – 8. Procedimento e comunicação – 9. A democracia como construção cotidiana – 10. Democracia e teoria constitucional – 11. Conclusão.

RESUMO: O objetivo deste artigo é fazer uma reflexão sobre alguns temas que têm polarizado o debate sobre a democracia nos últimos anos. Existe, hoje, uma idéia mais ou menos generalizada de que a democracia é a melhor maneira de lidar com as diferenças sobre questões materiais e morais que determinam a política pública. No entanto, o consenso entre os teóricos da política termina aí. A própria palavra democracia pode invocar vários significados. O debate atual entre John Rawls, os “republicanos”, Jürgen Habermas, Amy Gutmann, Dennis Thompson e Chantal Mouffe expressa a diversidade das concepções de democracia. Esses modelos representam esforços positivos, mas cada um desses modelos defronta-se com certos limites para dar conta dos desafios atuais da democracia. Neste sentido, além da integração dessas diversas abordagens, devemos apontar para a construção de uma alternativa que podemos chamar de *democracia complexa*. No plano da teoria constitucional, no Brasil, devemos levar em conta que há um abismo perverso entre princípios constitucionais fundamentais e a realidade social.

PALAVRAS-CHAVE: Democracia complexa. Consenso. Dissensão. Unidade. Diversidade.

ABSTRACT: This article examines some themes that have polarized the debate about democracy in the last years. Nowadays, the generally held idea is that democracy is the best way to deal with material and moral differences that determine public policy. But the consensus between the political theoreticians ends there. The word democracy can invoke diverse meanings. The current debate between John Rawls, the “republicans”, Jürgen Habermas, Amy Gutmann, Dennis Thompson and Chantal Mouffe expresses the diversity in the concepts of democracy. These models represent positive efforts, but they face limits in dealing

with present challenges to democracy. In this sense, apart from integrating these approaches, we must also build an alternative - *complex democracy*. In Brazilian constitutional theory, we must take into account the perverse abyss between fundamental constitutional principles and social reality.

KEY WORDS: Complex democracy. Consensus. Opposition. Unity. Diversity.

Recebido para publicação em fevereiro de 2004.

1. Introdução

O objetivo deste artigo é fazer uma reflexão sobre alguns temas que têm polarizado o debate sobre a democracia nos últimos anos. Existe, hoje, uma idéia mais ou menos generalizada de que, numa sociedade em que os indivíduos divergem sobre questões materiais e morais que determinam a política pública, a melhor maneira de lidar com essas diferenças é a democracia. A democracia aparece, assim, como algo necessário para garantir o pluralismo na sociedade. Para além das justificações que são dadas para a democracia, há um consenso entre os teóricos da política de que esta é melhor do que a não-democracia.

No entanto, o consenso entre os teóricos da política termina aí. A própria palavra democracia pode invocar vários significados. As divergências no seio da teoria política começam quando se trata de saber o que é democracia, ou melhor, qual concepção de democracia é a mais defensável. É possível construir uma concepção política neutra ou, ao contrário, toda concepção política é expressão de determinados valores éticos e morais? A política deve se eximir das questões morais polêmicas ou, ao contrário, a política deve enfrentar as questões que envolvem desacordo moral? É possível a construção de um espaço

público ideal da “argumentação”, da “racionalidade”, do “diálogo”, do “discurso”? É possível reduzir a política à idéia de consenso ou, ao contrário, a política deve ser vista a partir de uma concepção de “democracia radical” na qual se verifica um espaço estratégico, pluralista e agonístico?

A “concepção política de justiça”, de John Rawls, compreende a democracia como expressão da “razão pública”, a qual impõe limites para a constituição da autêntica deliberação, restringindo-a a argumentos de certos tipos. Por sua vez, os “republicanos” defendem que a democracia só pode legitimar-se pela capacidade de auto-determinação de um povo. Jürgen Habermas defende uma “teoria do discurso” que tenta articular o “poder comunicativo” com os poderes econômico e administrativo por meio do *medium* do direito. Amy Gutmann e Dennis Thompson procuram conciliar a “democracia deliberativa” com uma visão substancial da política por intermédio da noção de “democracia média”. Já Chantal Mouffe tem defendido a idéia de uma “democracia agonística”, na qual a vida política não faz economia do antagonismo.

Esses modelos de democracia representam esforços positivos que devem ser integrados numa teoria da democracia, mas cada um desses modelos defronta-se com certos limites para dar conta dos desafios

atuais da democracia. Neste sentido, além da integração dessas diversas abordagens, devemos apontar para a necessidade da construção de uma alternativa que podemos chamar de *democracia complexa*, a qual busca uma concepção de democracia capaz de articular o universal com o particular, o consenso com o dissenso, a unidade com a diversidade. A democracia deve referir-se a valores substantivos, tais como a liberdade, a igualdade, a solidariedade, a diversidade e o respeito mútuo. Esses valores só serão efetivos se forem a expressão de uma construção cotidiana.

O debate sobre a democracia tem uma grande repercussão no campo da teoria constitucional. Aqui também devemos buscar a construção de uma alternativa, sobretudo se levarmos em conta que, no Brasil, há uma democracia de baixa intensidade e um abismo perverso existente entre princípios constitucionais fundamentais e a realidade social.

2. O enfrentamento dos impasses

Para enfrentarmos os impasses gerados pelo debate atual sobre a democracia, não podemos separar rigidamente as abordagens normativas, compreensivas de auto-descoberta e pedagógica. É preciso construir uma abordagem que seja capaz de vislumbrar uma constelação de temas que encontram significação a partir de uma relação de complementaridade, fazendo-se a articulação de diversos assuntos que geralmente são apresentados em termos de oposições rígidas e excludentes.

Os termos “liberalismo” e “comunitarismo”, por exemplo, correm o risco de ser simplificadores. É preciso ir além das classificações cristalizadas porque essas correntes não formam blocos homogêneos, uma vez que existem várias formas de

“liberalismo” e de “comunitarismo”. Há diferenças profundas entre o “liberalismo igualitário” (ou “liberalismo comunitário”) de John Rawls e Ronald Dworkin e o neoliberalismo de Robert Nozick. Temos o mesmo problema de classificação em relação ao “comunitarismo”, pois esta corrente, como a do “liberalismo”, não constitui um bloco homogêneo, já que existem diferenças entre, de um lado, as posições de Michael Sandel e Alasdair MacIntyre, e, de outro, as de Charles Taylor e Michael Walzer.

O debate entre Rawls e os “comunitaristas” precisa ser examinado com cuidado. Apesar da diferença entre essas posições, não seria forçado afirmar que as teses do “liberalismo comunitário” (Doppelt, 1990, p. 49) de Rawls não são incompatíveis com o “comunitarismo”, e vice-versa. Essa não-incompatibilidade também indica a necessidade de superarmos esse debate.

Poderíamos dizer o mesmo em relação à controvérsia entre Habermas e Rawls. O próprio Habermas classifica a sua polêmica com Rawls como uma “querela de família”. Apesar das divergências entre os dois autores, os argumentos que utilizam podem revelar não só as diferenças, mas também a existência de pontos comuns na maneira de pensar o estatuto da “razão pública” (Habermas e Rawls, 1997). Os dois autores procuram um princípio de universalização que não perca de vista a base empírica; tentam reformular a idéia de autonomia e a de imperativo categórico de Kant, bem como buscam pensar o espaço público como um local de consenso. Podemos vislumbrar também um ponto de convergência entre a concepção habermasiana de “autolegislação democrática”, formada pela vontade política coletiva dos cidadãos, e a perspectiva “comunitarista” ou “republicana”.

É preciso fazer uma articulação entre os conceitos de justiça, comunidade e comunicação. Até porque se Rawls preconiza a prioridade da justiça sobre o bem, os valores comunitários são incorporados em sua teoria, uma vez que os princípios de justiça expressam a idéia de um bem comum. O processo inverso ocorre com os “comunitaristas”, pois, se estes defendem a prioridade do bem sobre a justiça e preconizam a prioridade da comunidade, a justiça é a expressão dos valores comunitários. E, ainda, se Habermas propõe uma alternativa por meio da “ética do discurso”, esta não exclui nem a justiça, nem a comunidade, pois, para o autor, justo é o discurso que alcança o consenso numa comunidade. Nesse sentido, não está descartada a possibilidade de integrar o “liberalismo comunitário” de Rawls, o “comunitarismo”, e a “teoria do agir comunicativo” de Habermas.

Todavia, se, por um lado, essas correntes apresentam elementos que não podem deixar de ser considerados, bem como devem caminhar juntas e ser conciliadas e integradas, por outro, cada uma delas manifesta limites que devem ser avaliados e superados na construção de uma concepção teórica alternativa.

3. A prática

Para os filósofos da modernidade, a ética é um espaço destituído de significação própria, um mundo sem uma ordem moral objetiva. Com a modernidade surge um “mundo desencantado”, para utilizar os termos de Max Weber. De maneiras diferentes, diversos autores, como Adorno, Horkheimer, Heidegger, Hannah Arendt, Gadamer, Habermas, Leo Strauss e Alasdair MacIntyre, alertaram sobre as consequências da rejeição da concepção ética do

mundo grego, principalmente a de Aristóteles, ou seja, esses autores insistiram sobre o perigo do esquecimento pela modernidade do verdadeiro significado da *práxis* e da *phrónesis* como a mais alta forma de atividade humana, manifestada no discurso, na ação e enraizada na condição humana de pluralidade.

Adorno e Horkheimer (1985) entendem que, ao repudiar qualquer objetivo substancial ou *télos* localizado na ordem da natureza, o iluminismo (ou esclarecimento) pôde oferecer somente uma noção instrumental da razão que não impediu a perseguição dos fins mais bárbaros, e que isso conduziu a uma dominação burocrática do homem, assim como da natureza. Considerando que a *práxis* é a mais alta forma de atividade humana, Hannah Arendt também procurou mostrar que na era moderna formou-se uma mentalidade fabricadora, instrumental e laboral – *téchne* – que distorceu e corrompeu o verdadeiro sentido da *práxis*. O homem moderno não só reduziu a *práxis* à técnica, mas também privilegiou a *epistémé* em detrimento da *phrónesis*. A herança cartesiana é responsável pelo preconceito contra a *phrónesis*, bem como pelo dogma segundo o qual os problemas mais “fáceis” concernentes à moral, ao social e à política somente poderiam ser resolvidos após a resolução dos temas “difíceis” de ordem epistemológica ligados ao conhecimento científico (in ARENDT, Hannah, 1983).

Na mesma linha crítica à modernidade se situa Heidegger. Ao tentar buscar o reino ôntico ou empírico escondido, a fim de descobrir a estrutura básica da existência e, portanto, a natureza do próprio ser, Heidegger (1995 e 1996) sustentou que a compreensão era parte primordial do estar no mundo, do “ser-aí” (*Dasein*), e não uma técnica incerta, a qual, quando adequada-

mente retificada por métodos objetivos, pudesse nos dar a correta interpretação das coisas. “Compreensão” não é uma coisa entre outras, mas o que somos. Antes de sermos capazes de refletir sobre a vida de outros ou a nossa própria, somos sempre orientados na direção de coisas por essa compreensão pré-reflexiva. O termo “ser-ai” traduz essa idéia de que possuímos as coisas e somos possuídos por elas, encontramos-nos já situados numa relação com elas antes que possamos refletir sobre elas. Segundo Hans-Georg Gadamer (2002, p. 72 e ss.), as implicações da análise de Heidegger conduzem ao entendimento de que, em ciências sociais, a idéia de interpretação autônoma e objetiva é errada. Isso porque as interpretações são precedidas pela nossa compreensão de um mundo que deriva de nossa tradição histórica. Quando interpretamos alguma coisa não podemos escapar de nossa tradição para um lugar em que o desinteresse reina; ao contrário, sempre interpretamos algo que já é compreendido pela tradição na qual nos inserimos e na qual existem as coisas que interpretamos.

Diante do desvirtuamento do entendimento do que é prática pela modernidade, devemos buscar uma alternativa à filosofia prática moderna do sujeito que produziu o desraizamento da “razão prática”, desligando-a de suas encarnações nas formas de vida culturais e nas ordens da vida política, tendo como conseqüência desse processo uma concepção individualista da “razão prática” que reduziu a liberdade do homem à dimensão do sujeito privado. A crise ética e política vivida pelas sociedades contemporâneas – crise essa que se agrava em países com instituições democráticas menos consolidadas –, o enfraquecimento dos laços de solidariedade que verificamos hoje, provocado pela exclusão, recalcam a solidariedade em favor da lógica do mer-

cado. Nesse contexto, é importante trazer à tona a reflexão sobre a noção de *práxis*, presente em Aristóteles, a fim de que se possam contrapor a essa lógica perversa ações sociais com um sentido ético e político.

Todavia, por outro lado, a construção de uma alternativa não pode se resumir a um retorno a Aristóteles, que, assim como Hegel, estava convencido de que a sociedade encontra sua unidade na vida política concentrada na tradição, nos hábitos, costumes e na organização do Estado. Também devemos procurar uma alternativa à ética tradicional. O impasse criado pelas diversas correntes filosóficas exige que busquemos um caminho que leve em conta a complexidade da sociedade contemporânea.

Devemos atentar para o fato de que teoria sem prática torna-se um jogo intelectual vagamente conectado com os fenômenos que se pretende compreender e explicar. Por outro lado, prática sem teoria carece de direção e torna-se uma mera reação a circunstâncias específicas. Devemos partir do pressuposto de que a teoria e a prática são dois elementos intrinsecamente relacionados da ética.

Teorizar é um elemento essencial da investigação, uma ferramenta para a compreensão, avaliação, modificação e evolução auspiciosa do pensar moral, mas a teorização não pode ser desvinculada da experiência, pois cresce com e a partir desta. A teorização sobre ética começa de uma sabedoria corrente corporificada por nossos hábitos, mas também quando há um desacordo ou incerteza sobre as nossas reações habituais aos problemas que enfrentamos. A inadequação de nossos hábitos em solucionar esses problemas exige de nós uma reconstrução e, por conseguinte, uma teorização, exige um certo distanciamento para melhor refletirmos sobre eles.

Não há uma fórmula matemática para saber se teorizamos bem ou mal, mas podemos, a partir de uma prática e de uma atitude razoável em relação a ela, ter recursos para encontrar soluções razoáveis.

A reflexão sobre a prática deve levar em conta a articulação entre a *práxis* e a técnica. A técnica não pode estar dissociada da *práxis*, assim como esta não pode estar dissociada daquela. Ambas são práticas distintas, mas devem estar articuladas entre si. De um lado, o tecnicismo leva a uma visão meramente instrumental ou mecânica da prática. Ele a torna, como diz Norberto Bobbio, uma “força bruta” (Bobbio, 2001, p. 13), desprovida de espiritualidade, de sabedoria inventiva e da ação sensata dos homens. Já a *práxis* sem a técnica torna-se uma ação ineficaz, sem conhecimento específico.

4. O universal e o particular

A polêmica entre universalistas e particularistas não é nova, pois existe desde a origem da filosofia ocidental, sendo a controvérsia de Sócrates e Platão com os sofistas uns dos seus exemplos mais significativos. Existem vários tipos de universalismo, bem como há também diversos tipos de particularismo, mas, de maneira geral, pode-se dizer que o universalismo se inscreve em uma abordagem relacionada com uma posição transcendental ou objetivista, enquanto o particularismo se identifica com uma abordagem centrada em uma concepção contextualizante ou relativista (Bernstein, 1983, p. 8 e ss.).

O universalismo tem sua origem na Antiguidade, principalmente na filosofia de Sócrates e Platão. Considera-se universalismo aquela posição epistemológica e moral que sustenta a convicção de que há ou deve haver alguma matriz ou estrutura

última permanente e anistórica à qual podemos apelar para determinar a natureza da racionalidade, do conhecimento, da verdade, da realidade, da virtude ou da justiça. Para o universalismo, a finalidade da filosofia é descobrir o que é essa matriz e de fundamentar essa descoberta em razões mais fortes possíveis. Pretende-se construir uma base ontológica e um esquema categórico fixo, fundamentando suas teorias em argumentos transcendentais de um “realismo metafísico”, segundo o qual seria possível estabelecer um ponto de vista que garantisse a neutralidade de nosso conhecimento e julgamento, um mundo de realidade objetiva que existe independente de nós e que tem determinada natureza ou essência que nós podemos conhecer (Bernstein, p. 8-9).

Na filosofia moderna, um tipo de universalismo está intimamente ligado a uma posição epistemológica cartesiana fundamentalista e racionalista que distingue o sujeito e o objeto para procurar um ponto arquimediano sobre o qual podemos basear nosso conhecimento. Para Descartes, da máxima incerteza emerge uma primeira certeza que leva ao *Cogito*: “se duvido, penso”; “penso, logo existo” (“cogito ergo sum”); “se deixasse de pensar, deixaria de existir”. Outro tipo de universalismo da filosofia moderna é o representado pelo método transcendental de Kant. Este pretendia dar conta de como poderia ser justificada a “universalidade” do conhecimento e do fundamento da moralidade.

O universalista geralmente acusa o particularista de incorrer no erro do relativismo, numa atitude epistemológica inconsistente e paradoxal, uma vez que, se toda verdade é relativa, se algo que é tomado como verdade pode ser também falso, o próprio particularismo pode ser verdadeiro e falso. A expressão relativista

do particularismo seria uma autocontradição, porque ao dizer que “a única verdade é a relatividade” o particularismo negaria a si próprio.

Já o particularismo não apenas nega o objetivo positivo do universalismo, mas tem como tese básica a idéia de que a análise dos conceitos mais fundamentais – tais como racionalidade, verdade, justiça, bem ou normas – deve ser feita em relação a um esquema específico, a uma estrutura teórica, paradigma, forma de vida, sociedade ou cultura. Na medida em que o particularismo defende a pluralidade dos esquemas conceituais, os conceitos não podem ter uma unívoca significação. Para o particularista, não existe uma metalinguagem pela qual podemos univocamente avaliar objetivos de diferentes paradigmas, de forma que não poderíamos fugir de uma forma de falar em termos de “nossos” e de “seus” padrões ou critérios de racionalidade; não poderíamos falar de padrões ou critérios de racionalidade genuinamente universais que não são sujeitos a mudanças históricas e temporais. Os critérios de racionalidade variam conforme o contexto cultural e social. Baseando suas teorias em argumentos imanentes, os particularistas acusam os universalistas de caírem no erro do “objetivismo” ou do “absolutismo”, assim como consideram que seria impossível alcançar um ponto de vista “neutro” para fundamentar o conhecimento e o julgamento moral, que essa suposta “neutralidade” seria algo irreal e ilusório (Bernstein, 1983, p. 8).

A polêmica entre universalistas e particularistas tem uma das suas expressões atuais no debate entre “comunitaristas” e os diversos tipos de “liberalismo”. Estes identificados com uma visão mais universalista e aqueles com uma concepção mais particularista. A polêmica entre universalistas e

particularistas se verifica também na discussão em torno dos conceitos de “modernidade” e “pós-modernidade”. De um lado, a abordagem pós-moderna – de François Lyotard, Jacques Derrida, entre outros – defende o abandono do racionalismo iluminista. De outro lado, Habermas – entre outros autores – defende “o projeto não acabado da modernidade”.

Nos planos político e ético, devemos superar a polêmica entre universalismo e particularismo, da mesma forma que os conceitos de modernidade e pós-modernidade precisam ser melhor definidos, sobretudo no que diz respeito à aplicação do paradigma da solidariedade às práticas políticas (Farias, 1998), bem como no que concerne à extensão da democracia ao conjunto mais vasto das relações sociais (Mouffe, 1994, p. 27 e ss.). O grande desafio está em anunciar uma proposição ao mesmo tempo particular e universal. Se os valores surgem dos contextos sociais e históricos, existem valores que, para além das significações internas à própria sociedade, podem unir homens e mulheres como parte da Humanidade.

Se não podemos transcender de forma total aos nossos contextos particulares, também não podemos pensar em nós mesmos como seres totalmente dependentes de nossos contextos particulares. Temos que pensar, ao mesmo tempo, em uma perspectiva universal e particular. Devemos imaginar o universal sem perder de vista o particular e vice-versa. O particular é importante porque somos seres situados, mas não podemos ser seres totalmente situados, temos que ser capazes de saber transcender aos contextos particulares, a fim de poderemos assumir uma posição crítica com relação ao mundo que nos cerca. Se a nossa identidade é constituída pelo contexto social e histórico, ela também se afirma pela

nossa independência e por um certo distanciamento que somos capazes de estabelecer em relação às contingências que determinam a nossa existência. Somos seres condicionados pelo nosso cotidiano, mas, ao mesmo tempo, devemos ser capazes de transcender esse cotidiano, a fim de garantirmos a nossa autonomia, independência e espírito crítico. Portanto, a atitude filosófica mais adequada é aquela que não se deixa levar exclusivamente pelas circunstâncias da “realidade” cotidiana particular, nem aquela que se coloca exclusivamente num ponto “ideal” universal acima da vida cotidiana, mas aquela que possibilita a passagem entre o ideal e o real, entre o universal e o particular, entre o extraordinário e o cotidiano. O ponto de vista mais adequado não é o de fora da caverna, nem o de dentro da caverna, mas aquele que permite o trânsito entre o mundo interior e o mundo exterior da caverna.

5. Consenso e dissenso

A “concepção política de justiça” defendida por Rawls (1999b, p. 396 e ss.) é apresentada como um critério de julgamento dos conflitos na sociedade. A noção de “consenso justaposto” preconiza um processo em que se opera a “convergência das doutrinas abrangentes” (Rawls, 1999a, p. 430). No entanto, se as “doutrinas abrangentes” são incluídas, estas só são aceitáveis se respeitarem “os limites impostos pelos princípios de justiça política” (Rawls, 1999a, p. 430), ou seja, para garantir o “fato do pluralismo”, o filósofo americano entende que “nenhuma doutrina geral e abrangente pode assumir a função de base publicamente aceitável da justiça política” (Rawls, 1999a, p. 428).

Em Habermas, o consenso surge para regular algumas matérias sociais contro-

versas, os discursos práticos são relacionados com um ponto de partida concreto de um acordo normativo perturbado que determinam os tópicos de discussão. Todavia, apesar de o discurso prático depender de um conteúdo, este é posteriormente descartado se não for susceptível de consenso. A “ética do discurso” cobre somente as questões práticas que “resistem à expectativa do consenso” (Habermas, 1990, p. 104).

Tanto Rawls quanto Habermas, de maneiras diferentes, preocupam-se em estabelecer teorias voltadas para o consenso. Evidentemente o consenso é importante, mas não existe consenso absoluto. O grande problema da “perfeita comunicação”, de Habermas, e da “concepção política de justiça”, de Rawls, é o de que a democracia é medida exclusivamente pelo consenso e pela exclusão do desacordo, ignorando, assim, que o espaço público é também o espaço de conflitos e de desacordo, ou, como afirma Zygmunt Bauman, do “tumulto de melodias não-coordenadas” (Bauman, 1998, p. 248-249). O apego exclusivo ao consenso ou à unanimidade pode ser um golpe fatal para a democracia, pois, em vez de enriquecer a democracia, pode levar à paz dos cemitérios. A democracia tem que abrir espaço para a expressão do dissenso e para os conflitos de interesse e valores. As teorias políticas que se preocupam unicamente com o consenso podem pôr em risco o projeto de uma sociedade democrática pluralista.

No que diz respeito à concepção “republicana”, os republicanos estão corretos em colocar em evidência o aspecto da autodeterminação e da igualdade na tomada de decisão; mas alguns autores “republicanos” também deixam de lado a *polemos*. Ao esquecerem esse aspecto da democracia, tais autores também não dão lugar ao antagonismo e ao conflito, impossibilitan-

do, assim, uma reflexão mais adequada sobre a democracia contemporânea.

Uma sociedade democrática é uma sociedade pluralista, isto é, ela reconhece a diversidade de concepções de bem não como algo negativo, mas como algo que deve ser valorizado. Embora Rawls tenha razão quando assevera que a política deve evitar questões morais, filosóficas e religiosas, existem certos conflitos morais, com implicações filosóficas e religiosas, que, sob pena de afastar a política do debate cotidiano, não podem ser evitados pelo debate político. Com relação ao aborto, por exemplo, há um conflito entre aqueles que defendem a vida do feto e aqueles que defendem a liberdade de escolha da mulher. Esse debate está constantemente colocado na esfera do debate político, até porque diz respeito a um conjunto de questões que envolvem políticas públicas de saúde.

Gutmann e Thompson procuram conciliar a “democracia deliberativa” com uma visão substancial da política por intermédio da noção de “democracia média” (Gutmann e Thompson, 1996, p. 21-26). Os autores enfatizam que os problemas do desacordo moral não emergem apenas da escassez dos bens a serem distribuídos na sociedade. O desacordo moral pode verificar-se mesmo em situação de abundância material. No entanto, embora tente incorporar os desacordos morais no processo deliberativo, a concepção de Gutmann e Thompson também não parece ser suficiente para dar conta da diversidade da sociedade contemporânea. Para tanto, seria necessário ir além de uma “democracia deliberativa”.

Chantal Mouffe tem razão em ressaltar a importância do aspecto agonístico da democracia. Essa concepção de democracia é essencial para combatermos aquelas

visões que, em nome do consenso, querem nos impor uma aceitação do *status quo* e justificar a lógica da exclusão que predomina atualmente. A fixação no consenso tende a abafar a existência dos conflitos, o que é um grande erro que pode colocar em perigo a própria democracia. Uma concepção de democracia centrada essencialmente no consenso pode legitimar os defensores do pensamento único, os quais vendem a idéia de que o atual processo econômico neoliberal é irreversível e que qualquer tentativa para mudar essa tendência é tomada como algo ultrapassado e irreal. Essa idéia tem como corolário, por exemplo, a pretensão de que a clivagem entre esquerda e direita pertence ao passado. A defesa de uma “democracia radical e plural” torna-se necessária principalmente para combatermos essa estratégia neoliberal.

Todavia, a “democracia agonística” também não é suficiente para a construção de formas democráticas alternativas. Se a democracia tem que abrir espaço para a expressão do dissenso e para os conflitos de interesse e valores, se o dissenso é inevitável, isso não basta para reconstruirmos a democracia. Trata-se, portanto, de construirmos uma concepção que seja capaz de articular o consenso com o dissenso. O fato de existir dissenso não significa que não seja possível a construção de um consenso. A alternativa consiste em estabelecer uma visão de consenso que não comprometa o dissenso.

O consenso não elimina as divergências porque ele diz respeito aos critérios de julgamento dos conflitos na sociedade. Para haver um espaço comum é preciso que haja um consenso sobre os critérios a partir dos quais as posições divergentes, apresentadas na sociedade, serão avaliadas e julgadas. Em uma sociedade em que não há divergên-

cia não há necessidade de critérios, porque todos pensam da mesma forma. O consenso sobre os critérios é indispensável justamente porque há divergências.

6. Unidade e diversidade

A articulação entre o consenso e o dissenso não pode ser feita sem a articulação entre a diversidade e o espaço comum. Se uma das características da democracia é a diversidade, isto não significa a impossibilidade de construção de um espaço comum. Numa sociedade democrática, diversidade e historicidade compartilhada caminham juntas, ou seja, a diversidade exige a construção de um espaço comum na sociedade, que garantirá a existência da diversidade, e a existência da diversidade enriquece o espaço comum.

Os urbanistas (Jacobs, 1961) já constataram que as grandes cidades estão morrendo porque elas não deixam outra escolha senão entre o isolamento e a massificação. Como bem ressaltou Hannah Arendt, o que torna difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, mas o fato de que o mundo entre elas não tem mais o poder de mantê-las juntas, de relacioná-las entre si e de separá-las (Arendt, 1983, p. 62).

A democracia pressupõe a reconstrução de um espaço comum no qual os indivíduos se comunicam na medida em que compartilham o mesmo mundo, mas também porque eles têm diferenças que os separam. O espaço comum nos une, mas também nos impede de cair uns sobre os outros. O mundo comum é como uma mesa, pois, ao mesmo tempo, une e separa os indivíduos que estão sentados ao seu redor (Arendt, 1983, p. 16). A unidade não pode ser feita senão respeitando a pluralidade. A democracia é a esfera do agir

comum, mas não se pode perder de vista que os homens agem e pensam de maneiras diferentes. A democracia pressupõe o reconhecimento da pluralidade da condição humana, ou seja, um mundo comum no qual a formação da identidade não admite o esmagamento do outro. Ela é feita no reconhecimento da diferença, na convivência com o outro. O mundo comum não pode ser construído sem que seja levada em conta a idéia da alteridade, ou aquilo que Derrida chama de “exterior constitutivo”, pois a condição de existência de toda identidade é a afirmação de uma diferença; é a determinação de um outro que vai lhe servir de exterior (Mouffe, 1994, p. 13).

Os temas relativos à mulher, à imigração e aos conflitos raciais, étnicos, culturais e nacionais desafiam as teorias clássicas da democracia e da cidadania, bem como mostram que a discussão sobre a democracia e a cidadania não pode deixar de lado essa questão da relação com o outro, com o diferente. Na medida em que as necessidades e as aspirações dos diversos grupos são diferentes, não é possível estabelecer um único modelo de democracia para todos os grupos (Kymlicka, 1995). Um dos desafios da teoria política é construir uma concepção de democracia capaz de dar conta da complexidade multicultural da sociedade contemporânea.

Para que os indivíduos, os grupos, as culturas, as raças e as nações possam coexistir, para que a diferença e a diversidade possam se expressar de forma sadia, é preciso uma “política de civilização”. Esta passa por uma *ética da compreensão*, a qual contempla, mais do que a tolerância, o respeito mútuo.

A cultura da tolerância pode ser vista de diversos ângulos. Michael Walzer, por exemplo, aborda a tolerância a partir de

uma visão dos problemas práticos que mudam conforme os diferentes regimes de tolerância. Sua análise recai sobre problemas verificados na Europa, na América do Norte e no Oriente Médio. Para Walzer, a tolerância significa a possibilidade de imaginar “uma pacífica coexistência de grupos de pessoas com diferentes histórias, culturas e identidades” (1997, p. 2), mas essa “pacífica coexistência pode assumir diferentes formas, com diferentes implicações no cotidiano da vida moral” (Walzer, 1997, p. 2). Para além do multiculturalismo, do individualismo, do comunitarismo, do liberalismo, do modernismo e do pós-modernismo, Walzer considera importante a busca de um equilíbrio entre essas diversas tendências (1997, p. 112).

A tolerância é um elemento inseparável da democracia, pois uma das características da democracia é alimentar-se das opiniões diversas e antagônicas. A tolerância pode ser vista como um direito sagrado de cada um defender a sua opinião. Para além do consenso formal e do relativismo do jogo de opiniões, a ética da tolerância obriga a cada um respeitar a expressão das idéias contrárias às suas. Neste sentido, a tolerância obedece à concepção de Niels Böhr, segundo a qual, nas palavras de E. Morin, “o contrário de uma idéia profunda é uma outra idéia profunda, isto é, há uma verdade na idéia antagônica à nossa e é esta verdade que é preciso respeitar” (Morin, 1997, p. 85).

Seja como for, a tolerância deve ser entendida como um dos antídotos para combater as lógicas fechadas, totalizadoras, purificadoras e excludentes. Na medida em que contribui para viabilizar a comunicação entre os opostos, a tolerância possibilita a existência de uma ética aberta que se refere à atitude de respeito à verdade do outro. Não podemos esquecer que a história está

cheia de atrocidades cometidas em nome de uma verdade absoluta. Em contrapartida, é difícil apontar um caso de um ato cruel em nome do pluralismo e da tolerância. Ser livre não significa não acreditar em nada, mas acreditar em muitas coisas. É sadio que o indivíduo tenha muitas convicções e muitos engajamentos. Mas o mais importante é saber que a liberdade está sempre acompanhada da responsabilidade pelas suas conseqüências, ou seja, a liberdade implica uma consciência.

A democracia exige tolerância, mas não podemos ser tolerantes com a intolerância, as desigualdades, as injustiças sociais, a exclusão, a dominação, a tortura, o racismo, a desonestidade, a corrupção, a cumplicidade espúria, a indignidade, o desmandado etc. Não podemos ser tolerantes com aqueles que não respeitam o outro, que agem de má-fé. A democracia não é tampouco a complacência em relação ao outro, pois não podemos ser tolerantes com a indiferença, a passividade, a omissão, o não-cumprimento do dever etc. A democracia pressupõe, ao mesmo tempo, uma autovigilância e uma vigilância recíproca dos indivíduos entre si, dos grupos entre si, dos indivíduos em relação ao grupo, do grupo em relação ao indivíduo. Essa vigilância mútua não pode ser policialesca, pois ela deve ser franca e aberta ao debate democrático, bem como deve ter como motivo e objetivo a própria solidariedade.

A tolerância não basta. Mais do que tolerância, a democracia exige princípios baseados no respeito mútuo e na cooperação em termos equitativos. Como a tolerância, o respeito mútuo é uma forma de acordo no desacordo, mas o respeito mútuo é mais do que tolerância, pois requer uma atitude favorável e uma interação construtiva com as pessoas das quais se discorda. Segundo Gutmann e Tomsom, o respeito

mútuo permite uma democracia florescer diante do desacordo moral fundamental porque os indivíduos moralmente compromissados estão abertos à possibilidade de mudar seus entendimentos ou suas posições quando seus argumentos forem confrontados por objeções incontestáveis (Gutmann e Thompson, 1996, p. 79-80).

Nesse sentido, o respeito mútuo não somente ajuda a sustentar uma comunidade moral diante dos conflitos, mas também contribui para resolver os conflitos. Isso pode ser feito simplesmente conservando aberta a possibilidade de uma diferença. Se reconhecemos publicamente que uma política adotada pelo governo pode ser justificadamente rejeitada por outros cidadãos que aceitam a exigência de reciprocidade, estamos mais aptos a permanecer abertos a proposições alternativas que seriam mutuamente aceitáveis, bem como mais dedicados a mudar as condições sociais e econômicas para fazer essas alternativas praticáveis. Os princípios baseados no respeito mútuo supostamente fornecem os padrões ou critérios para regular as práticas que guiam a vida política. Eles sugerem como os cidadãos, que após a deliberação continuam a discordar fundamentalmente sobre um tema, devem tratar-se mutuamente com respeito. Os princípios baseados no respeito mútuo não se referem principalmente ao estilo ou retórica, mas às atitudes manifestadas na ação pública. Eles buscam não apenas a retórica, mas também a ação, e não somente ação, mas também uma ação na cooperação com os outros ao longo do tempo (Gutmann e Thompson, 1996, p. 80).

Os princípios baseados no respeito mútuo são basicamente dois: o da “integridade cívica” e o da “magnanimidade cívica”. A “integridade cívica” é vista de três maneiras. A primeira é a da “consistência do discurso”, que significa que os cidadãos

e agentes públicos devem sustentar as suas posições morais independentemente das circunstâncias nas quais eles falam. Isso é um sinal de sinceridade política, pois indica que uma pessoa defende uma posição por razões de moralidade, e não somente por razões de vantagens políticas. A segunda maneira é a da “coerência entre o discurso e a ação”, ou seja, não pode haver disparidade entre o que uma pessoa fala e o que ela faz. A terceira maneira é a da “integridade de princípios”, que consiste na aceitação das implicações morais decorrentes dos princípios defendidos (Gutmann e Thompson, 1996, p. 81-82).

Já a “magnanimidade cívica” exige que os cidadãos e agentes públicos reconheçam o estatuto moral das posições contrárias. Esse princípio também tem três partes. A primeira é a do “reconhecimento do discurso”, ou seja, o reconhecimento de que a posição de um oponente é baseada em princípios morais. A segunda parte é chamada de “mentalidade aberta”, a qual mantém a possibilidade de que os cidadãos podem ser convencidos do mérito moral das posições dos adversários. Tanto a mente aberta quanto o fórum político devem conservar a possibilidade de reconsideração das decisões já tomadas e das políticas adotadas. E a terceira parte é a da “economia de desacordo moral”, a qual não se confunde com o comprometimento da convicção moral de alguém somente pelo interesse do acordo, pois o objetivo é procurar por pontos significativos de convergência entre os pontos de vista divergentes (Gutmann e Thompson, 1996, p. 82-85).

7. Os valores

A democracia não pode deixar de referir-se a valores ético-políticos – que constituem os seus princípios de legitimidade –

e às instituições em que esses valores e princípios se inscrevem. Neste sentido, não podemos pensar a democracia sem princípios e valores substantivos. A idéia de neutralidade da política em relação aos conflitos morais, defendida mais claramente por Charles Larmore (1993, p. 161-191; 1987, p. 40-67) e Bruce Ackerman (1980, p. 11), deve ser questionada porque, na verdade, não há possibilidade de conceber a política de forma neutra. A defesa da democracia não pode ser feita apenas no plano formal; a idéia da democracia não pode ser neutra, pois tem que se expressar no plano ético e em princípios substantivos.

O próprio Rawls, que defende um distanciamento da política em relação à moral, não consegue manter uma posição de neutralidade, pois, em Rawls, a adoção de critérios que norteiam a deliberação dos indivíduos já é uma discussão de conteúdo. Embora considerando que se trata de um conteúdo mínimo “não abrangente”, Rawls afirma: “A concepção dos cidadãos livres e iguais é, assim, uma concepção política cujo conteúdo é definido se referindo às liberdades e aos direitos fundamentais dos cidadãos de uma democracia” (Rawls, 1999a, p. 428).

Em Dworkin, essa posição é ainda mais evidente. Mesmo preconizando que a política deve se abster de certos problemas que são da esfera da moralidade privada, como aborto e homossexualismo, Dworkin entende que o conceito de justiça não pode ser desacoplado dos esboços abrangentes, concretos e motivadores de uma vida bem-sucedida. Dworkin propõe uma ética deontológica, mas que seja compatível com razoável grau de substancialidade (Dworkin, 1990, p. 5-6).

A democracia pressupõe uma pluralidade de princípios substantivos. Os princípios de liberdade, igualdade (justiça social) e

solidariedade não excluem outros princípios, mas parece-me que eles sintetizam os valores mais significativos da democracia. É certo também que o anúncio desses princípios por si só não é suficiente para dar conta dos desafios que se colocam para a democracia. Na medida em que devemos articular o universal com o particular, a significação, a interpretação e a aplicação desses valores dependem de um processo de construção que só pode surgir da experiência histórica concreta dos indivíduos, das comunidades, dos grupos e das instituições de uma sociedade. No entanto, isso não significa que eles não possam ser defendidos como valores; ao contrário, a defesa desses princípios significa o reconhecimento tanto universal quanto particular de que a democracia é constituída por certos valores básicos em torno dos quais estabelecer-se-ão as relações de poder na sociedade.

Uma das questões que não podemos deixar de considerar seriamente é o fato de que os valores de liberdade, igualdade e solidariedade não são reconhecidos concretamente como valores básicos da sociedade. Mais do que divergência sobre os significados desses valores, o problema é que, na prática, não há consenso sobre o reconhecimento desses valores. O neoliberalismo, por exemplo, não valoriza a igualdade e a solidariedade. Os neoliberais tendem a considerar esses dois valores como incompatíveis com a liberdade, e esta é vista meramente no sentido negativo, privatista ou individualista. A lógica econômica perversa colocada em prática pelo neoliberalismo – que norteia o atual processo de globalização – inviabiliza a democracia.

Na medida em que a sociedade democrática implica a existência de uma referência ao mesmo tempo comum e de pluralidade

lidade entre os atores sociais, desde que devemos procurar construir uma ética que seja capaz de articular a unidade com a diversidade, parece-me que os valores de liberdade, igualdade (justiça social) e solidariedade atendem a essa necessidade de articulação da unidade com a diversidade.

Os valores de liberdade, igualdade e solidariedade devem ser complementares. Não há liberdade sem solidariedade, como também não há solidariedade sem liberdade. Da mesma forma que não podemos pensar a liberdade e a solidariedade sem a igualdade, também não podemos pensar a igualdade sem a solidariedade e a liberdade. A ética deve buscar um caminho integrador favorável à liberdade, mas a uma liberdade igual, a qual deve ser acompanhada do desenvolvimento de uma solidariedade verdadeira, que não seja imposta ou fechada, mas inteiramente vivida pelos indivíduos e grupos de uma maneira crítica. A questão da autonomia deve ser articulada com a da solidariedade por intermédio de uma autonomia solidária.

8. Procedimento e comunicação

Norberto Bobbio tentou vislumbrar a possibilidade de um consenso mínimo por meio das “regras do jogo” democrático quando afirma que “o único modo de se chegar a um acordo quando se fala de democracia, entendida como contraposta às formas de governo autocrático, é o de considerá-la caracterizada por um conjunto de regras (...) que estabelecem *quem* está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais *procedimentos*” (Bobbio, 1986, p. 18, grifos do autor). Neste sentido, para Bobbio, as democracias preenchem o necessário de um “mínimo procedimentalista” na medida em que garantem a participação política, a regra da maioria para

decisões políticas, os direitos comunicativos usuais, bem como proteção da esfera privada (Bobbio, 1986, p. 56). Bobbio propõe um “conteúdo mínimo do Estado democrático”, constituído pela “garantia dos principais direitos de liberdade, existência de vários partidos em concorrência entre si, eleições periódicas a sufrágio universal, decisões coletivas ou concordadas (...) ou tomadas com base no princípio da maioria, e de qualquer modo sempre após um livre debate entre as partes ou entre os aliados de uma coalizão de governo” (Bobbio, 1986, p. 37).

O voto, o processo eleitoral e o princípio majoritário são importantes. Se, em um debate, o acordo não é alcançado, as divergências são provisoriamente solucionadas pelo método de decisão do voto majoritário. A vontade da maioria é apenas um método de decisão, e não um princípio de justiça, pois a vontade da maioria não é necessariamente a decisão mais justa, mas um simples método de decisão. A democracia sem deliberação e decisão pode transformar-se numa conversa sem maiores conseqüências e responsabilidades, pode transformar-se num *talk show*. Como o conflito não pode ficar sem uma decisão provisória, o voto da maioria legitima provisoriamente uma decisão. A minoria aceita e se submete à decisão da maioria, mas isso não significa que a minoria abdique das suas posições; ao contrário, não obstante ter perdido na votação, a minoria continuará lutando para que as suas posições se tornem majoritárias.

No entanto, se o processo eleitoral e o princípio majoritário são importantes, a democracia não pode ser reduzida a esse aspecto porque os processos eleitorais podem ser manipulados pela demagogia, propaganda, mídia, pelas elites econômicas e intelectuais. É preciso ressaltar a impor-

tância da comunicação. O procedimento passa pelas formas de comunicação, as quais devem fundamentar a suposição de racionalidade para todos os resultados obtidos conforme o processo (Habermas, 1997, v. 2, p. 27). Neste sentido, John Dewey afirma que “os críticos têm razão em afirmar que a regra da maioria, enquanto tal, é absurda. Porém, ela nunca é pura e simplesmente uma regra da maioria (...) É importante saber quais são os meios através dos quais uma maioria chega a ser maioria: os debates anteriores, a modificação dos pontos de vista para levar em conta as opiniões das minorias (...) Em outras palavras, a coisa mais importante consiste em aprimorar os métodos e condições do debate, da discussão e da persuasão” (Dewey, 1991, p. 207-208).

Conceber o espaço democrático como um espaço público de comunicação é fundamental para a democracia porque não há democracia sem autodeterminação e sem comunicação entre as pessoas. As ações políticas devem sempre ser fruto dessa autodeterminação e devem ser justificadas no plano da comunicação. Tanto Hannah Arendt quanto Jürgen Habermas submetem o poder burocrático e o poder econômico ao espaço comunicativo, isto é, ao espaço público. No entanto, diferentemente de Habermas – que se equivoca em se concentrar exclusivamente na “comunicação ideal” como aquela que é definida pelo consenso –, Hannah Arendt abriu o espaço público para a *doxa* e a *polemos*, e, por conseguinte, para uma visão agonística do espaço democrático. O “espaço público” não pode ser reduzido ao consenso. O conflito não se dá apenas entre o “poder comunicativo” e o poder administrativo, mas também no interior do próprio “poder comunicativo”.

A comunicação é necessária, sobretudo entre aqueles que pensam de maneiras

diferentes. Esquecer o aspecto conflituoso da comunicação pode levar à exclusão das vozes discordantes. A democracia não é apenas acordo, mas também desacordo. A comunicação é constituída pelo debate, e este implica confronto, polêmica, divergência. A qualidade do debate não se mede necessariamente pelo consenso, pois contribuir para o debate não é necessariamente concordar com aqueles que participam do debate, mas respeitar as regras básicas da comunicação ou da argumentação. Diferentemente de Habermas, entendo que a “razão comunicativa” não exclui necessariamente a “razão estratégica”. O único consenso que se coloca como obrigatório para a comunicação é o do respeito às regras da argumentação. O fundamental, para que haja a comunicação, é que os indivíduos tenham uma racionalidade argumentativa, ou seja, eles devem ter compromisso com o debate no sentido de respeitar as regras argumentativas que norteiam qualquer debate.

Essa racionalidade argumentativa, por exemplo, exige que as pessoas que participam de uma discussão não mintam para fazer valer as suas pretensões; elas têm que ter boa-fé quando participam de um debate. A racionalidade argumentativa exige que, sempre que alguém questionar a legitimidade da pretensão de uma outra pessoa, esta não deve responder suprimindo aquele que questiona, mas dando a razão que explica por que a sua pretensão é mais capacitada à aprovação do que aquela apresentada pelo questionador. A racionalidade argumentativa requer também coerência e consistência na argumentação, ou seja, a razão apresentada por um pretendente numa ocasião não deve ser inconsistente e incoerente com as razões apresentadas para justificar outras pretensões que se apliquem a uma outra ocasião semelhante. A racionalidade argumentativa pede

ainda que não haja contradição entre a retórica e a prática. A pessoa que diz uma coisa na discussão e faz outra na prática quebra uma regra fundamental da argumentação. A racionalidade argumentativa é importante para a democracia porque estabelece regras para a argumentação. Numa comunicação, o consenso pode ocorrer ou não. A ausência de consenso não compromete necessariamente a democracia e a comunicação. O que compromete a democracia e a comunicação é o não-compromisso com o debate, é o não-compromisso com uma racionalidade argumentativa.

9. A democracia como uma construção cotidiana

A virtude cívica é fruto ao mesmo tempo do hábito – ou da prática – e da educação. As pessoas tornam-se cidadãs na prática e no processo de aprendizagem. A educação política é feita não somente nas escolas, mas também nos movimentos sociais, políticos, sindicais, partidos etc. A virtude cívica exige uma democracia experimental no sentido de que a democracia está associada à idéia de um processo de construção e de reconstrução institucional. Sendo um processo construtivo permanentemente aberto, homens e mulheres são chamados a viver a democracia como experiência criativa cotidiana. O grande desafio da democracia está nessa capacidade criativa experimental cotidiana. Numa democracia, a solução do conflito é sempre provisória. A democracia é um processo inacabado e imperfeito, de uma circularidade aberta sem início e fim, um processo que está sempre se construindo e se reconstruindo.

O processo democrático demanda ação, participação, mobilização e manifestação. A apatia é inimiga da democracia. Não há

democracia sem ação; é na sua capacidade de ação que está a possibilidade de os indivíduos e os grupos mudarem a realidade que os cerca; é na ação que podemos iniciar algo de novo, que podemos desencadear um processo de reconstrução. Não há democracia sem participação; não há democracia se os indivíduos e os grupos não estão mobilizados, motivados, energizados, estimulados e interessados em construir conjuntamente o seu próprio destino. Homens e mulheres precisam estar mobilizados no sentido de estarem à disposição para participarem da solução dos problemas da coletividade. A manifestação também é um elemento importante da democracia, pois, por meio de manifestações, como greves, passeatas, atos públicos etc., os indivíduos e os grupos expressam claramente as suas posições sobre os temas políticos, tais como qualidade da educação pública, previdência, privatização etc.

Para que a energia mobilizadora se traduza de modo mais eficaz na prática, é preciso organização. A organização deve ser vista como algo que soma à capacidade criativa dos indivíduos e dos grupos, e não como um obstáculo a essa capacidade. A organização não pode se fechar na burocracia, no monopólio, na mediocridade; ela tem que estar em sintonia com a energia criadora.

Esse projeto depende de um esforço no plano intelectual, mas também de todo um trabalho cotidiano no plano político, prático e concreto. A construção intelectual da cidadania é inseparável de sua construção política. A cidadania depende de invenção institucional, de inteligência, de paixão e de energia. A cidadania se constrói a partir de um processo experimental criador situado numa realidade concreta, articulando-se razão e paixão, ideal e realidade. Esse processo exige autovigilância em relação a

nossas práticas, atenção em relação aos acontecimentos e um profundo compromisso com nossos diversos engajamentos.

O sentimento de cidadania, portanto, deve inspirar-se nos grandes romances, na medida em que estes, como observou Albert Camus, “testemunham a eficácia humana. Com eles, persuadimo-nos de que a obra de arte é uma coisa humana, sempre muito humana, e que o criador pode prescindir de exercícios de transcendência. Eles não nascem de clarões de inspiração, mas de uma fidelidade cotidiana (...) Esta arte é uma revanche, uma maneira de suplantar um destino difícil impondo-lhe uma forma. Aprendemos com ela a matemática do destino e a maneira de nos libertarmos dela” (Camus, 1998, p. 24-25).

10. Democracia e teoria constitucional

O debate sobre a democracia tem uma grande repercussão no campo da teoria constitucional (Farias, 1999), verificando-se a importância do debate da filosofia política na definição do caráter da Constituição e da sua interpretação, principalmente no que diz respeito ao papel político do tribunal constitucional como guardião dos princípios constitucionais (*judicial review*), bem como à articulação entre a soberania popular e os direitos fundamentais.

De um lado, Rawls e Dworkin representam a visão de uma “democracia constitucional” em que há uma preocupação em dar mais ênfase aos direitos e às liberdades fundamentais, cabendo a Dworkin uma formulação mais jurídica e a tentativa de articular o direito com a moral. Em contraposição às teorias de Rawls e Dworkin aparece a vertente “comunitarista” da concepção “republicana” que critica a ênfase nos direitos fundamentais e destaca o aspecto da soberania popular. Por outro lado,

tanto Frank Michelman como Bruce Ackerman, Peter Häberle e Habermas defendem uma concepção dialógica do problema da legitimidade e tentam articular a soberania popular com os direitos fundamentais, mas o fazem de maneiras bem distintas.

Para Rawls, em uma sociedade democrática a “razão pública” é a razão dos cidadãos que constituem um corpo coletivo, exercendo o poder político e coercitivo, promulgando as leis e emendando a Constituição. Um dos limites da “razão pública” é o de que ela não se aplica a todas as questões políticas, mas somente às “questões constitucionais essenciais”, ou seja, a “razão pública” está relacionada com os problemas políticos mais fundamentais. Outra característica da “razão pública” é a de que ela não concerne às nossas reflexões pessoais sobre as questões políticas; ela não diz propriamente respeito a considerações morais, filosóficas ou religiosas. Para Rawls, a “razão pública” se refere aos fóruns oficiais, aos legisladores, quando eles se expressam no parlamento, ao executivo – em suas ações e declarações públicas –, e aplica-se de maneira particular ao Poder Judiciário, principalmente a uma Corte Suprema, quando se trata de uma “democracia constitucional” que possui o procedimento de revisão judicial (*judicial review*) (Rawls, 1995, p. 260-263). O “liberalismo político” de Rawls consiste na defesa da idéia de que o poder político somente é correto e pode ser justificado quando está de acordo com uma Constituição cujas exigências essenciais possam ser subscritas pelos cidadãos, à luz dos princípios e dos ideais razoáveis e racionais aceitos por eles.

Todavia, para o filósofo americano, a legitimidade do poder político não se esgota nos limites acima apontados; ela implica que os cidadãos participem de

maneira igual no poder político coercitivo que uns exercem sobre os outros. Partindo-se do pressuposto de que os cidadãos aderem a uma pluralidade de doutrinas filosóficas, morais e religiosas, “eles devem poder justificar mutuamente suas ações em termos segundo os quais cada um possa razoavelmente subscrevê-los, na medida em que estão em conformidade com sua liberdade e sua igualdade” (Rawls, 1995, p. 265).

Para resolver o problema entre as diversas questões de fundo que estão em jogo na sociedade, Rawls propõe um “consenso justaposto”, ou seja, um consenso entre as diversas doutrinas razoáveis existentes. Segundo o filósofo americano, o dever de civildade e os valores fundamentais da política produzem o ideal de cidadãos que governam a si mesmos segundo regras aceitas por cada um. Esse ideal é sustentado pelas doutrinas razoáveis que os cidadãos defendem. O ideal da “razão pública” não é visto como um mero *modus vivendi*, mas a partir das próprias doutrinas razoáveis defendidas pelos cidadãos (Rawls, 1995, p. 265).

Para encontrar uma concepção política que atenda a esses objetivos, Rawls identifica as questões fundamentais com as “questões constitucionais essenciais”. Estas são de dois tipos: “a) os princípios fundamentais que definem a estrutura geral de governo e o processo político, isto é, os poderes legislativos, executivo e judiciário, os limites do governo da maioria (*majority rule*); e b) os direitos e as liberdades de base da cidadania que as maiorias parlamentares devem respeitar, como o direito de voto e participação política, a liberdade de consciência, de pensamento e de associação, assim como as proteções do Estado de Direito (*rule of law*)” (Rawls, 1995, p. 274).

Para o autor, as “liberdades básicas”, garantidas pelo primeiro princípio de justiça, são mais facilmente incluídas nas “questões constitucionais essenciais”; já as questões referentes ao segundo princípio de justiça, que envolvem as desigualdades sociais e econômicas, embora sendo valores políticos importantes, seriam consideradas não como “questões constitucionais essenciais”, mas de legislação ordinária (Rawls, 1995, p. 277-279).

Nessa perspectiva, a Corte Suprema desempenha um papel importante na construção da “razão pública”, pois em um regime constitucional, dotado de *judicial review*, a “razão pública” é a razão da Corte Suprema. No entanto, Rawls considera que a Corte não tem o monopólio do debate constitucional, pois os outros ramos do governo também podem ser fóruns de discussão das questões constitucionais (Rawls, 1995, p. 289-290).

Fazendo a distinção clássica entre o poder constituinte e o poder ordinário, bem como entre a lei fundamental do povo e a lei ordinária dos corpos legislativos, Rawls considera que a Corte deve impedir que a Constituição seja enfraquecida pela legislação de maioria passageira ou por interesses estreitos organizados e bem situados, hábeis para obter o que querem. Se a Corte assume seu papel de forma eficaz, não se pode dizer que ela é antidemocrática. Ela é efetivamente antimajoritária no que concerne à lei ordinária, uma vez que, dispondo de procedimento de *judicial review*, pode julgar tal lei inconstitucional. Todavia, a Corte não seria antimajoritária quando suas decisões estão razoavelmente de acordo com a Constituição, com as emendas feitas a ela e com as interpretações politicamente determinadas. O autor ressalta que o juiz deve referir-se aos valores políticos que correspondem à interpretação

mais razoável da “concepção política de justiça” e da “razão pública”, valores que são subscritos pelos cidadãos e nos quais o juiz deve acreditar (Rawls, 1995, p. 283). Cabe notar que Rawls considera como valores políticos importantes não só as “liberdades básicas”, mas também o enfrentamento do problema das desigualdades sociais e econômicas, por meio dos princípios que governam as questões fundamentais de justiça distributiva referentes à “igualdade equitativa de oportunidades” e ao “princípio da diferença”.

Muito próximo de Rawls, Ronald Dworkin tem se preocupado com uma formulação mais jurídica que consiste na defesa de uma visão do “direito como integridade”, o qual busca uma articulação entre o direito e a moral. Na teoria do direito de Dworkin, ao lado das regras existem “princípios” e “políticas”. As “políticas” fazem referência a objetivos sociais que se devem alcançar e que se consideram socialmente benéficos. Já os “princípios” fazem referência à justiça e à equidade.

Identificado com a tradição constitucional americana estabelecida desde o caso *Marbury vs. Madison*, em 1803, Dworkin defende o papel central da Constituição e do mecanismo de *judicial review*, afirmando o poder e o dever da Suprema Corte de fazer cumprir a Constituição. A função básica do judiciário é a de garantir direitos constitucionais. O autor considera que a maioria não pode ser o único critério da democracia, que nenhuma diretiva política ou objetivo social coletivo pode triunfar diante de um direito autêntico. No entanto, essa preponderância dos direitos, em Dworkin, assim como em Rawls, deve ser examinada com cuidado, pois não se trata de um liberalismo individualista, mas de um “liberalismo igualitário”, no qual a liberdade está associada à igualdade.

Rawls e Dworkin dão destaque aos direitos fundamentais, mas não abandonam o tema da comunidade. As pessoas são membros de uma comunidade política apenas quando aceitam que seus destinos sejam fortemente ligados por princípios comuns, e não apenas por regras criadas por um acordo político. Para Dworkin, a política é uma “arena de debates sobre quais princípios a comunidade deve adotar como sistema, que concepção deve ter de justiça, equidade e justo processo legal (...) Os membros de uma sociedade de princípios admitem que seus direitos e deveres políticos não se esgotam nas decisões particulares tomadas por suas instituições políticas, mas dependem, em termos mais gerais, do sistema de princípios que essas decisões pressupõem e endossam” (Dworkin, 1999, p. 254-255).

Nessa perspectiva, Dworkin ressalta a responsabilidade de cada cidadão respeitar os princípios do sentimento de equidade e de justiça da organização política vigentes em sua comunidade particular, princípios esses que variam de acordo com a comunidade, da qual ninguém pode ser excluído ou sacrificado. O interesse que a comunidade expressa é verdadeiro e constante, manifesta-se assim que a política se inicia e é mantido pela legislação que rege a prestação jurisdicional e sua aplicação. Partindo de uma concepção de “direito à igual consideração e respeito”, o sistema de “integridade” pressupõe que cada pessoa seja considerada tão digna quanto qualquer outra, que cada um seja tratado com respeito (Dworkin, 1999, p. 257).

O modelo de interpretação constitucional baseado na “comunidade de princípios” de Dworkin pressupõe a figura de um juiz onisciente. Trata-se do célebre juiz Hércules, o qual é capaz de solucionar os “casos difíceis” e encontrar respostas corretas para

todos os problemas. Segundo Dworkin, se é verdade que existem várias teorias que podem justificar respostas distintas para um caso concreto, a teoria acolhida será aquela que justifique e explique melhor o direito histórico e o direito vigente. As leis são interpretadas de modo a, considerados todos os seus aspectos, fazer seu histórico chegar ao melhor resultado possível. Para o autor, não existe a figura do poder discricionário do juiz, pois sempre há um direito correto a ser aplicado. A Constituição também é interpretada nessa direção, mas, como a Constituição é uma lei incommum – ela é o fundamento para a criação de outras leis –, a interpretação dada por Hércules à Constituição deve ser fundamental no sentido de que deve ajustar-se às disposições mais básicas no interior da comunidade e ser capaz de justificá-las.

Em contraposição às teorias de Rawls e Dworkin aparece a concepção “republicana” que critica a ênfase nos direitos fundamentais, considerando que a Constituição é a expressão de práticas comuns que determinam a identidade dos indivíduos, ou seja, um projeto que nasce de um sentimento compartilhado, de ideais, de valores, de uma identidade e de uma história comum entre os indivíduos no seio de uma comunidade. Neste sentido, admitir-se-iam restrições aos direitos fundamentais quando se trata do direito de autodeterminação do povo e de objetivos comunitários. Por conseguinte, o instituto do *judicial review*, como instrumento de garantia dos direitos individuais, seria limitado pelos objetivos comunitários.

Michelman, Ackerman, Häberle e Habermas defendem uma concepção dialógica do problema da legitimidade da Constituição, mas o fazem de maneiras bem distintas.

Seguindo os passos de Ely, Michelman considera que, ao intervir na legislação

política e ao suspender normas aprovadas pelo parlamento, o tribunal constitucional tem que apelar para uma autoridade derivada, inferida do direito de autodeterminação do povo. Nesse processo, o tribunal constitucional recorreria a argumentos que justifiquem um apelo à soberania do povo – como origem de todas as autorizações de normatização – no quadro de uma compreensão procedimental da constituição (Habermas, 1997, v. 1, p. 330). Nesta direção, Michelman (1998) tenta fazer uma leitura republicana das concepções dos pais da Constituição americana, com o intuito de vislumbrar um conceito normativo do processo político e de suas condições procedimentais. O paradigma “republicano” contrapor-se-ia ao paradigma “liberal”, como uma maneira específica de interpretação da constituição (Habermas, 1997, v. 1, p. 331-332).

Esta concepção tem profundas implicações no campo da teoria constitucional, principalmente no que diz respeito ao papel político do tribunal constitucional como guardião dos princípios “republicanos”, na medida em que “o tribunal constitucional, ao intervir na legislação política e ao suspender normas aprovadas pelo parlamento, tem que apelar para uma autoridade derivada, inferida do direito de autodeterminação do povo. E, neste processo, ele só poderia recorrer a argumentos que justifiquem um apelo à soberania do povo – como origem de todas as autorizações de normatização – no quadro de uma compreensão procedimental da constituição” (Habermas, 1997, v. 1, p. 330).

Na concepção “republicana”, a vontade política se estrutura a partir de uma comunicação pública orientada para o entendimento. Michelman concebe o diálogo como um paradigma político. A política é vista como uma atividade normativa baseada

numa “concepção dialógica” que se refere a “uma contestação sobre questões de valores e não meramente questões de preferências (...), um processo e argumentação racional e não exclusivamente de vontade, de persuasão e não exclusivamente de poder, orientado para a consecução de um acordo acerca de uma forma boa e justa, ou pelo menos aceitável, de ordenar aqueles aspectos da vida que se referem às relações sociais e à natureza social das pessoas” (Michelman, 1989, p. 257).

Quanto a Häberle, este critica o modelo de interpretação formal de uma “sociedade fechada” e defende um processo aberto de interpretação a partir de uma perspectiva socioconstitucional, capaz de experimentalmente explicitar os grupos concretos de pessoas e os fatores que formam o espaço público (*Öffentlichkeit*), analisando a sua realidade, a forma que se reveste ao longo do tempo, bem como as suas possibilidades e necessidades (Häberle, 1997, p. 19-20). A partir das idéias de “democracia dos cidadãos”, direitos fundamentais e “intérpretes da Constituição”, Häberle propõe um modelo de interpretação pluralista centrado na livre discussão dos indivíduos e de grupos “sobre” e “sob” as normas constitucionais. Para o autor, “a sociedade é livre e aberta na medida em que se amplia o círculo dos intérpretes da Constituição em sentido *lato*” (Häberle, 1997, p. 40).

Por sua vez, Ackerman (1991; 1980), ao abordar o papel da *Supreme Court* como instituição mediadora entre o ideal republicano e a realidade constitucional, preconiza um “constitucionalismo patriótico” baseado numa interpretação da Constituição que segue uma lógica vitalista, no sentido de que é nos momentos de ruptura, nos momentos “quentes”, em que o “povo” quebra a normalidade do cotidiano privatista e irrompe no espaço público, que aparece o

verdadeiro sentido da constituição. Segundo Habermas, “esse modelo vitalista de interpretar a autodeterminação democrática coloca a vontade popular, durante muito tempo latente, numa oposição à legislação institucionalizada dos representantes por ele eleitos. Durante esses intervalos, os juízes do Tribunal Constitucional Federal, no papel de guardiães de uma prática de autodeterminação atualmente silenciada e congelada nas rotinas do negócio parlamentar, devem assumir *vicariamente* os direitos de autodeterminação do povo” (Habermas, 1997, v. 1, p. 344). Na verdade, Ackerman defende uma concepção de “democracia dualista” que consiste em tentar superar o debate entre “republicanos” e “liberais”, pois o seu “constitucionalismo patriótico” defende uma visão dialógica do problema da legitimidade no quadro de uma teoria construtivista que tenta conciliar a soberania popular com os direitos fundamentais.

Habermas também procura combinar a soberania popular com os direitos fundamentais, mas, diferentemente de Ackerman, ele situa o debate constitucional no quadro de sua “teoria do discurso” e propõe um “patriotismo constitucional” que tem a pretensão de conciliar o modelo procedimental de política deliberativa com o núcleo normativo de uma teoria da democracia, associando ao processo democrático conotações normativas mais fortes do que o modelo “liberal”, porém mais fracas do que o modelo “republicano”.

Não obstante o fato de que as teorias acima enfocadas possam ser integradas – no plano normativo – como objeto de reflexão sobre a Constituição na construção de uma sociedade democrática, dadas as características específicas da sociedade brasileira, elas apresentam dificuldades para a compreensão da especificidade da socie-

dade brasileira. Por esse motivo, essas teorias não podem ser estudadas sem um exame crítico.

Na sociedade brasileira, os princípios constitucionais fundamentais de cidadania e de solidariedade têm desempenhado uma função meramente simbólica, predominando uma prática política dissimulada e simulada. Quanto à prática jurídica, esta é formada por um positivismo exegético determinado pela existência de uma cultura jurídica fechada distanciada dos valores de cidadania e de solidariedade. Essa cultura político-jurídica é a expressão de uma sociedade marcada, historicamente, pela exclusão política, social e econômica, que nega diariamente a existência de um espaço público democrático. Assim, a investigação sobre a questão da Constituição deve levar em conta a especificidade da sociedade brasileira, principalmente um dos problemas do nosso sistema jurídico atual: o da não-efetividade de muitos princípios contidos na Constituição de 1988, principalmente aqueles que se referem à justiça social, aos direitos sociais, à cidadania e à solidariedade.

Se, por um lado, a Constituição de 1988 anuncia normas pautadas em princípios e valores de um Estado Democrático de Direito, por outro, essas normas não foram efetivadas. A não-efetivação dessas normas deve-se a vários fatores estruturais de nossa sociedade, mas, sem dúvida, um desses fatores é determinado pelo profundo enraizamento de uma cultura jurídica descompromissada com valores democráticos. No Brasil, verificamos a ausência de uma cultura constitucional que se reflete no atual esvaziamento dos fundamentos sociais da Constituição de 1988. Os direitos sociais estão sendo colocados em questão pelos neoliberais não porque não são considerados “questões constitucionais essenciais”, mas porque não são vistos como valores

políticos fundamentais. Além disso, a ausência de uma cultura constitucional vai de par com a inexistência de uma cultura democrática; temos uma democracia de baixa intensidade, que se revela pelo abismo perverso existente entre princípios constitucionais fundamentais e a realidade social, entre cidadãos e subcidadãos, entre incluídos e excluídos.

11. Conclusão

A “concepção política de justiça”, de Rawls, concebe a democracia como expressão de uma “razão pública” que impõe limites para a constituição da autêntica deliberação, restringindo-a a certos tipos de argumentos. Por sua vez, os “republicanos”, defendem que a democracia só pode legitimar-se pela capacidade de autodeterminação de um povo. Habermas defende uma “teoria do discurso” que tenta articular o “poder comunicativo” com os poderes econômico e administrativo por meio do *medium* do direito. Gutmann e Thompson procuram conciliar a “democracia deliberativa” com uma visão substancial da política. Já Chantal Mouffe tem defendido a idéia de uma “democracia agonística”, na qual a vida política não faz economia do antagonismo.

Esses modelos de democracia representam esforços positivos que devem ser integrados numa teoria da democracia, mas cada um desses modelos defronta-se com certos limites para dar conta dos desafios atuais da democracia. De forma que, a fim de dar conta desses desafios, além da integração dessas diversas abordagens, devemos apontar para a necessidade da construção de uma alternativa.

A *democracia complexa* leva em conta que uma sociedade democrática depende da construção de um espaço comum entre

as pessoas, mas ela se nutre também do pluralismo, isto é, ela reconhece o valor da diversidade, não como algo negativo, mas como algo que deve ser valorizado. Para tanto, é necessária a presença de instituições que estabeleçam uma específica dinâmica entre consenso e dissenso. Evidentemente o consenso é importante, mas não existe consenso absoluto. A democracia pluralista deve abrir espaço para a expressão do dissenso e para os conflitos de interesse e valores. As teorias políticas que se preocupam unicamente com o consenso podem pôr em risco o projeto de uma sociedade democrática pluralista.

A articulação entre o consenso e dissenso não pode ser feita sem a articulação entre a diversidade e o espaço comum. Se uma das características da democracia é a diversidade, isto não significa a impossibilidade de construção de um espaço comum. Numa sociedade democrática, diversidade e historicidade compartilhada caminham juntas, ou seja, a diversidade exige a construção de um espaço comum na sociedade, que garantirá a existência da diversidade, e esta enriquece o espaço comum.

A democracia pressupõe uma pluralidade de princípios substantivos. Os princípios de liberdade, igualdade (justiça social), diversidade e solidariedade não excluem outros princípios, mas parece-me que eles sintetizam os valores mais significativos da democracia. É certo também que o anúncio desses princípios por si só não é suficiente para dar conta dos desafios que se colocam para a democracia. A significação, a interpretação e a aplicação desses valores dependem de um processo de construção que só pode surgir da experiência histórica concreta dos indivíduos, das comunidades, dos grupos e das instituições de uma sociedade. No entanto, isso não significa que eles não possam ser defendidos como valores; ao

contrário, a defesa desses princípios significa o reconhecimento tanto universal quanto particular de que a democracia é constituída por certos valores básicos em torno dos quais estabelecer-se-ão as relações de poder na sociedade.

Considerando que a sociedade brasileira é marcada, historicamente, pela exclusão política, social e econômica, que nega diariamente a existência de um espaço público democrático, a investigação sobre a questão da Constituição deve levar em conta a especificidade da sociedade brasileira, principalmente um dos problemas do nosso sistema jurídico atual: o da não-efetividade de muitos princípios contidos na Constituição de 1988, principalmente aqueles que se referem à justiça social, aos direitos sociais, à cidadania e à solidariedade.

Se, por um lado, a Constituição de 1988 anuncia normas pautadas em princípios e valores de um Estado Democrático de Direito, por outro, essas normas não foram efetivadas. A não-efetivação dessas normas deve-se a vários fatores estruturais de nossa sociedade, mas, sem dúvida, um desses fatores é determinado pelo profundo enraizamento de uma cultura jurídica descompromissada com valores democráticos. No Brasil, verificamos a ausência de uma cultura constitucional que se reflete no atual esvaziamento dos fundamentos sociais da Constituição de 1988. Os direitos sociais estão sendo colocados em questão pelos neoliberais não porque não são vistos como valores políticos fundamentais. Além disso, a ausência de uma cultura constitucional vai de par com a inexistência de uma cultura democrática; temos uma democracia de baixa intensidade, que se revela pelo abismo perverso existente entre princípios constitucionais fundamentais e a realidade social, entre cidadãos e subcidadãos, entre incluídos e excluídos.

Referências

- ACKERMAN, Bruce. *A social justice in the liberal State*. New Haven: Yale University, 1980.
- . *We the people. Foundations*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento. Fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BOBBIO, Norberto. *Entre as duas Repúblicas. Às origens da democracia italiana*. Trad. Mabel Malheiros Bellati. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- . *O futuro da democracia. Uma defesa das regras do jogo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- CAMUS, Albert. *A inteligência e o cadafalso. E outros ensaios*. Trad. Manuel da Costa Pinto e Cristina Murachco. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- DEWEY, John. *The public and its problems*. Athens: Ohio University Press & Swallow Press, 1991.
- DOPPELT, Gerald. Beyond liberalism and communitarianism: towards a critical theory of social justice. In: RASMUSSEN, David (Org.). *Universalism vs. communitarianism. Contemporary debates in ethics*. Cambridge: MIT Press, 1990.
- DWORKIN, Ronald. *A matter of principals*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- . Foundations of liberal equality. *The Tanner lectures on human values*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1990. v. 11.
- . *O império do direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FARIAS, José Fernando de Castro. *A origem do direito de solidariedade*. Rio de Janeiro: Renovar, 1998.
- . Cidadania e democracia. *Plúrima. Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense*, Porto Alegre: Síntese, v. 2, 1999. (Coleção Acadêmica de direito.)
- GADAMER, Hasn-Georg. *Verdade e método II. Complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GUTMANN, Amy; THOMPSON, Dennis. *Democracy and disagreement*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional. A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da Constituição*. Trad. Gilmar Ferreira de Moraes. Porto Alegre: Fabris, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia. Entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 2 v.
- . *Moral consciousness and communicative action*. Traduzido para o inglês por Christian Lemhardt e Shierry Webber Nichol森. Cambridge: MIT Press, 1990.
- . Os três modelos de democracia. Traduzido do espanhol por Gabriel Cohn e Álvaro de Vita. *Lua Nova. Revista de Cultura e Política*, n. 36, 1995.
- ; RAWLS, John. *Débat sur la justice politique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995 e 1996. Partes I e II.
- JACOBS, Jane. *Death and life of great American cities*. Hartmondsworth: Penguin Books, 1961.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- LARMORE, Charlers E. *Modernité et morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- . *Patterns of moral complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- MICHELMAN, F. I. Bringing the law to life. *Cornell Law Review*, 74, 1989
- . Conceptions of democracy in American constitutional argument. *Tennessee Law Review*, 56, 1989.

———. Law's Republic. *the Yale Law Journal*, v. 97, 1998.

MORIN, Edgar. *Meus demônios*. Trad. Lemeide Duarte e Clarisse Meireles. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

MOUFFE, Chantal. *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*. Paris: La Découverte, 1994.

RAWLS, John. Justice as fairness: political not metaphysical. In: FREEMAN, Samuel (Org.).

Collect papers. Cambridge: Harvard University Press, 1999a.

———. *Liberalisme politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

———. The idea of an overlapping consensus. In: FREEMAN, Samuel (Org.). *Collect papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1999b.

WALZER, Michael. *On toleration*. Yale: Yale University Press, 1997.