

ISSN 1127-8579

Pubblicato dal 06/11/2012

All'indirizzo <http://www.diritto.it/docs/34198-liberdade-versus-igualdade-o-embate-entre-liberais-e-comunitaristas-e-a-via-alternativa-proposta-por-habermas-para-uma-democracia-pluralista>

Autori: Ilmar Pereira do Amaral Júnior, Stanley Souza Marques

Liberdade versus igualdade: o embate entre liberais e comunitaristas e a via alternativa proposta por habermas para uma democracia pluralista

**LIBERDADE VERSUS IGUALDADE: O EMBATE ENTRE LIBERAIS E
COMUNITARISTAS E A VIA ALTERNATIVA PROPOSTA POR HABERMAS
PARA UMA DEMOCRACIA PLURALISTA.**

Ilmar Pereira do Amaral Júnior¹

Stanley Souza Marques²

Resumo: Este trabalho pretende apresentar, sucintamente, a discussão entre liberais, comunitaristas e crítico-deliberativos sobre o modelo ideal de uma democracia pluralista. Centrado nas obras seminais para o debate em teoria política de John Rawls, Michael Walzer e Jürgen Habermas, apresenta-se em linhas gerais a metodologia de cada um dos autores, que fundamenta suas diferentes compreensões do fenômeno do pluralismo, da democracia, dos direitos humanos e do princípio da soberania do povo. A partir das diferentes interpretações acerca do pluralismo social e cultural, cada qual esboça sua teoria da justiça, sua teoria política, sua concepção de democracia e de instituições democráticas, na medida em que se dê primazia à autonomia privada do titular de direitos subjetivos (liberais), à autonomia pública do cidadão participante ativo de uma república (comunitaristas), ou a ambas, encaradas como co-originárias em um processo discursivo de raiz comum (crítico-deliberativos).

Palavras-chave: Liberalismo Igualitário; Comunitarismo; Democracia Deliberativa.

1. Considerações introdutórias

Direitos humanos e democracia foram tradicionalmente tratados, na teoria política clássica, como temas excludentes entre si, na medida em que se privilegiasse a autonomia política dos cidadãos ou a autonomia privada do titular de direitos subjetivos negativos. No debate norte-americano, as posições liberais e comunitaristas travam importante discussão, apontando a seguinte questão: se o povo delibera soberanamente, e nesta comunidade existem

¹ Acadêmico do curso de Direito da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Pesquisador bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) entre 2009 e 2011.

² Acadêmico do curso de Direito da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Pesquisador bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) entre 2010 e 2012.

desigualdades estruturais, há o risco de direitos das minorias serem desrespeitados. O comunitarismo pressupõe uma base ética comum, inexistente nas sociedades pluralistas. Em contrapartida, com a imposição de direitos negativos pré-políticos ao legislador, este não mais será soberano, prejudicando o conteúdo democrático da autonomia pública.

Liberais igualitários, como John Rawls, concebem as democracias modernas como sociedades onde se confrontam diversas concepções individuais acerca da vida digna. Sustentam uma concepção de justiça imparcial face à multiplicidade de visões pessoais acerca da boa vida, através da qual viabilizar-se-ia a autodeterminação moral de todos os cidadãos. A primazia da autonomia privada exige o protagonismo dos direitos humanos, sem o qual haveria ingerências indevidas na realização dos planos dos cidadãos. Comunitaristas, como Michael Walzer, a seu turno, descrevem as democracias contemporâneas como espaço no qual assentam-se heranças culturais peculiares. Defendem uma concepção de justiça atrelada aos valores compartilhados por uma específica comunidade política. A argumentação comunitária confere prioridade à soberania popular, à ativa participação social nas discussões públicas. Rechaçando a neutralidade estatal, assinalam que ao poder público estaria vedado o tratamento igualitário dos cidadãos que possuem diferentes valores culturais.

Jürgen Habermas propõe uma terceira via para a teoria política, que suplante a dicotomia entre direitos humanos e soberania do povo no Estado constitucional democrático. Autonomia política e autonomia privada são, na democracia deliberativa, co-originárias, ambas produzidas no nível do discurso. Segundo o princípio do discurso, cujos pressupostos remontam à estrutura da comunicação linguística, uma norma é considerada válida quando for objeto do assentimento racional de todos os possíveis interessados, numa situação ideal de igualdade e liberdade de fala. Deste modo, a deliberação democrática segundo as regras do discurso pressupõe direitos humanos básicos, requisitos para a validade normativa, os quais, por conseguinte, adquirem forma jurídica ao serem institucionalizados. Inversamente, os direitos humanos são estabelecidos pelos próprios participantes do discurso, que exercem sua autonomia política num momento de autodeterminação democrática, evitando o problema da limitação paternalística da soberania popular mediante a imposição de direitos pré-políticos. Da mesma forma, não há o risco da tirania da maioria, uma vez que aqueles que querem regular legitimamente sua comunidade pelos meios do direito devem obedecer ao princípio do discurso, que inclui, necessariamente, liberdades individuais fundamentais.

Não obstante compreendam distintamente as democracias modernas, convergem liberais igualitários, comunitaristas e democratas deliberativos quanto à possibilidade de se arquitetar e de se justificar um ideal de uma sociedade justa e de sua estrutura normativa, compatível com o fenômeno do pluralismo. Este estudo, realizado mediante pesquisa bibliográfica dos referidos autores e de seus críticos, dedica-se à investigação deste debate que ocupa, há algumas décadas, espaço privilegiado nas discussões da filosofia política contemporânea.

2. O “fato do pluralismo” e a prevalência dos direitos humanos em John Rawls.

John Rawls, por negar “qualquer conotação valorativa ao” pluralismo, prefere o uso da expressão “fato do pluralismo” à utilização do vocábulo “pluralismo”, fenômeno que, a juízo do filósofo, como fato deveria ser meramente constatado. Para o autor, o “fato do pluralismo” é indissociável do regime democrático contemporâneo, uma vez presente nas sociedades democráticas contemporâneas diversas e irreconciliáveis visões acerca da boa vida e de perspectivas mundanas individuais. O pluralismo, contudo, adverte o liberal igualitário, não é garantia de estabilidade nestas sociedades. Em outros termos, afirma-se que a “característica permanente da cultura pública de uma sociedade democrática é a convivência de várias doutrinas comprehensivas razoáveis, ou seja, ‘o fato do pluralismo razoável’” (CITTADINO, 2008, p. 80).

Intuitivamente, Rawls toma como ponto de partida em sua justiça como eqüidade “certa tradição política e toma como idéia fundamental dessa tradição a de sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, de uma geração às seguintes” (RAWLS, 2011, p-p. 16-17).

Desta primeira idéia fundamental decorrem outras duas idéias igualmente intuitivas: (i) a sociedade bem ordenada (democracia constitucional) pressupõe uma concepção política de justiça e que, segundo o filósofo, deve ser imparcial em relação à multiplicidade de doutrinas religiosas, filosóficas ou morais. Em outras palavras, a concepção política de justiça deve ser neutra ante as mais diferentes visões acerca da vida digna esposadas pelos cidadãos; daí se falar de justiça como imparcialidade; (ii) os cidadãos das sociedades democráticas contemporâneas são compreendidos como cidadãos livres e iguais (“aqueles engajados na cooperação”). A partir desta construção teórica, é possível vislumbrar um consenso sobreposto: “consenso como este consiste de todas as doutrinas religiosas, filosóficas e morais

que são tanto razoáveis como conflitantes e que provavelmente persistirão ao longo de gerações e conseguirão conquistar um número considerável de adeptos”, e cujo critério de justiça reside na concepção política de justiça (RAWLS, 2011, p. 17).

Na medida em que Rawls apreende os indivíduos como “aqueles engajados na cooperação” atribui aos sujeitos das democracias constitucionais duas capacidades morais, quais sejam, (i) a capacidade de compartilhar um senso de justiça e (ii) a capacidade de professar uma visão pessoal acerca da vida boa.

A garantia de estabilidade na democracia constitucional contemporânea seria assegurada a partir da concepção política de justiça (imparcial), ou seja, a partir da capacidade de os sujeitos compartilharem um senso de justiça. Na medida em que o justo e o bem se compatibilizam, o pluralismo é razoável. Para Rawls, os indivíduos são capazes não apenas de professar uma visão peculiar acerca da vida digna, mas também de compartilhar princípios de justiça com outros indivíduos que professem visões distintas acerca do bem. As diversas doutrinas compreensivas razoáveis, muito embora sejam antagônicas, por serem razoáveis compartilham os mesmos princípios democráticos. Para usar “uma expressão em voga, a concepção política é um módulo, ou uma parte constituinte essencial, que se encaixa em diferentes doutrinas abrangentes razoáveis que subsistem na sociedade por ela regulada e pode conquistar seu apoio” (RAWLS, 2011, p-p. 14-15).³

O filósofo estadunidense procura fundamentar a possibilidade de um consenso democrático, a despeito do pluralismo, recorrendo a uma metodologia construtivista, ou seja, procura “justificar os juízos morais no contexto social da discussão moral, definindo certos pressupostos estruturais procedimentais para o discurso moral”. A juízo de Rawls, as questões teóricas seriam solucionadas a partir da objetividade científica, da imparcialidade metodológica, ao passo que a solução das questões práticas exigiria atitude metodológica imparcial e constitutiva, razão pela qual o autor concebe os indivíduos como sujeitos racionais e razoáveis. Rawls recorre a peculiar contratualismo com o fito de esboçar a idéia de imparcialidade como solução adequada para conflitos de interesses, para a heterogeneidade da sociedade contemporânea (CITTADINO, 2008, p-p. 98-99).

A justiça como eqüidade teorizada por John Rawls erige como meio reflexivo um contrato hipotético e a-histórico, através do qual sujeitos imaginários livres e iguais

³ Segundo o magistério de Gargarella, a “idéia, nesse caso, corresponde a princípios claramente não perfeccionistas”, ou seja, “qualquer pessoa precisa estar em condições de buscar seu próprio projeto de vida, independentemente - em princípio - do conteúdo dele” (GARGARELLA, 2008, p. 23).

convencionam sobre princípios de justiça, integrantes da concepção política de justiça, a fim de assegurar a liberdade e a igualdade em um sistema cooperativo justo. A posição original pensada pelo filósofo estadunidense “não é, naturalmente, tida como situação histórica real, muito menos como situação primitiva da cultura. É entendida como situação puramente hipotética, assim caracterizada para levar a determinada concepção de justiça” (RAWLS, 2008, p. 14).

A “posição original” na teoria rawlsiana desempenha papel reflexivo, trata-se de um recurso de representação. Basta lembrar outra vez mais que Rawls parte do pressuposto de que “há uma idéia intuitiva implícita na cultura democrática que descreve a sociedade como um sistema eqüitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais” e de que os cidadãos (i) são racionais por esposar uma concepção privada de boa vida e (ii) razoáveis porquanto assumem um senso de justiça (CITTADINO, 2009, p. 99). A juízo de Álvaro de Vita, destacam-se do empreendimento teórico de Rawls duas premissas cruciais: “uma noção forte de igualdade moral e uma suposição motivacional de que as pessoas são capazes de agir a partir de um 'senso de justiça'" (VITA, 2007, p. 180).

A peculiaridade do contratualismo rawlsiano reside no artifício denominado pelo autor como “véu da ignorância”, através do qual se impede que os indivíduos conheçam o “seu lugar na sociedade, sua classe ou seu status social; e ninguém conhece sua sorte na distribuição dos recursos e das habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas do gênero [...]”, não conhecem suas concepções de bem nem suas propensões psicológicas especiais” (RAWLS, 2008, p. 14), de tal sorte que seja eqüitativo o contexto inicial de deliberação dos princípios de justiça e seja imparcial a concepção política de justiça, posteriormente compartilhados pelos cidadãos das democracias contemporâneas.

Os cidadãos, livres e iguais, gozam de autonomia política plena, porém, na posição original, as partes têm a sua autonomia política mitigada (através do “véu da ignorância”), “uma forma de autonomia que Rawls designa de racional, e que, como as partes, também é apenas um artifício da razão” (CITTADINO, 2009, p. 99). Caso a autonomia política fosse plena na posição original, ou seja, caso soubessem de todas as circunstâncias com as quais estivessem envolvidos, as deliberações no acordo hipotético orientar-se-iam por interesses egoísticos, com vistas a benefícios pessoais, de modo que impossibilitaria que os indivíduos, após a retirada do “véu da ignorância” compartilhem um mesmo senso de justiça, independentemente de sua visão pessoal acerca da boa vida.

A concepção política de justiça – definida na posição original – aplicável às instituições políticas, sociais e econômicas de uma democracia constitucional contemporânea é independente e imparcial ante as múltiplas e irreconciliáveis visões pessoais acerca da boa vida. Esta é a solução encontrada pelo liberal igualitário para permitir um acordo público na sociedade contemporânea irremediavelmente pluralista e conflituosa. Privam-se as partes de uma autonomia política plena “ao separá-las de suas próprias personalidades, das contingências históricas e de suas concepções acerca da vida digna” com um objetivo essencial para a proposta teórica rawlsiana: a restrição da razão prática constitui “na primeira e provavelmente na mais fundamental garantia de imparcialidade da concepção política de justiça” (CITTADINO, 2009, p. 101). Em um esforço de síntese pode-se afirmar que a autonomia racional presente na posição original foi a solução encontrada por Rawls para lidar com o “fato do pluralismo”.⁴

Dois seriam os princípios deliberados no acordo hipotético e posteriormente compartilhados pelos cidadãos livres e iguais, independentemente das doutrinas compreensivas religiosas, filosóficas ou morais esposadas.

O primeiro princípio deliberado sob as condições rawlsianas garantiria rol não extenso de liberdades fundamentais. Nas palavras do autor, o primeiro princípio exige que "certos tipos de leis, aquelas que definem liberdades fundamentais, se apliquem a todos e permitam a mais abrangente liberdade compatível com uma liberdade semelhante para todos". Acrescenta que "a única razão para restringir as liberdades fundamentais e torná-las menos extensas é que, se isso não fosse feito, interfeririam umas com as outras" (RAWLS, 2008, p. 77). Tais liberdades estariam diretamente ligadas às peculiaridades sociais, econômicas e tecnológicas presentes em uma determinada sociedade e não se sujeitariam a restrições, salvo se presente

⁴ Luiz Bernardo Leite Araujo é didático ao destacar a relevância do conceito político de justiça na teoria construtivista da justiça como imparcialidade: "A ideia central do liberalismo político é, segundo Rawls, o fato de ele se constituir como uma concepção que se move dentro da categoria do político e que deixa a filosofia como está, abstendo-se de realizar as asserções no domínio de visões abrangentes. Destarte, ele caracteriza uma concepção política de justiça por três aspectos: sua aplicação é restrita à estrutura básica da sociedade; é formada independentemente de uma doutrina particular; e suas ideias fundamentais pertencem à categoria do político e são familiares à cultura política pública de uma sociedade democrática e suas tradições de interpretação da constituição e das leis básicas. Quanto aos cidadãos, o Political Liberalism deixa inteiramente a formulação dos seus próprios meios de 'ir além' de uma concepção política compartilhada, a fim de que as diversas doutrinas abrangentes sejam congruentes com aquela concepção política" (ARAUJO, 2010, p. 64).

tensão entre as liberdades elencadas como fundamentais. Em outros termos, apenas liberdades básicas poderão fundamentar restrições a outras liberdades básicas.⁵

O segundo princípio erigido pelos sujeitos na tese contratualista rawlsiana estaria vinculado à distribuição de renda e riqueza à estrutura básica da sociedade. Este princípio exige que distribuições não-igualitárias de riqueza e de renda impliquem em benefícios aos desafortunados. Ademais, os cargos de autoridade e responsabilidade devem estar acessíveis à generalidade. Segundo Roberto Gargarella, enquanto o primeiro princípio atrela-se à liberdade, o segundo associa-se à igualdade e, enquanto aquele resulta do "desconhecimento de cada um quanto a sua concepção do bem, este parece derivar da ignorância de dados, tais como a posição social e econômica, ou os talentos de cada um" (GARGARELLA, 2008, p. 25). Nas palavras de Rawls, as desigualdades sociais e econômicas estarão "dispostas de tal modo que tanto a) propiciem o máximo benefício esperado para os menos favorecidos como b) estejam vinculados a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade eqüitativa de oportunidades" (RAWLS, 2008, p. 100).

Rawls faz uso de ordem lexical, para conceder prioridade ao primeiro princípio face o segundo princípio definido na "posição original" da justiça como equidade.⁶ A primazia do primeiro princípio resulta da noção rawlsiana acerca do pluralismo como diversidade de concepções individuais acerca da vida digna. A prioridade do primeiro princípio garante a prevalência da autonomia privada. Evita-se com isso a necessidade de se equilibrar os princípios de justiça. Ademais, impede restrições às liberdades fundamentais. As liberdades básicas não se sujeitariam a limitações em detrimento de vantagens sociais e econômicas. Nas palavras de Cittadino, "a prioridade do primeiro princípio significa que a liberdade individual deve estar assegurada antes que se possa invocar o segundo princípio de justiça" (CITTADINO, 2009, p. 131). O segundo princípio, ainda segundo o magistério da professora,

⁵ Rawls enumera as liberdades fundamentais, quais sejam, a liberdade política (o direito ao voto e a exercer cargo público) e a liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; a liberdade individual que compreende a proteção contra a opressão psicológica, a agressão e a mutilação (integridade da pessoa); o direito à propriedade pessoal e a proteção contra prisão e detenção arbitrárias, segundo o conceito de Estado de Direito (RAWLS, 2008, p. 74).

⁶ Quanto ao catálogo de liberdades fundamentais formulado por Rawls, a propósito, passagem de Will Kymlicka: [...] é importante observar que Rawls não está endossando um princípio geral de liberdade de tal modo que qualquer coisa que possa ser plausivelmente chamada de liberdade deva receber prioridade avassaladora. Mais propriamente, ele está dando proteção especial ao que chama de "liberdades básicas", termo que usa para designar os direitos-padrão civis e políticos reconhecidos nas democracias liberais - o direito de votar, de concorrer a cargos públicos, de ter um devido processo adequado, de livre discurso, de mobilidade etc. (1971:61). Estes direitos são muito importantes para o liberalismo - na verdade, uma maneira de distinguir o liberalismo é simplesmente o fato de que ele dá prioridade às liberdades básicas (KYMLICKA, 2008, p. 68).

impede que a utilidade dos direitos e liberdades básicas tenha sua utilidade reduzida em razão da carência material (CITTADINO, 2009, p-p. 146-148).

À medida que Rawls concebe o fenômeno do pluralismo como diversidade de visões individuais acerca da vida digna, confere-se prioridade aos direitos fundamentais, através dos quais se assegura a multiplicidade de projetos mundanos pessoais, razão pela qual é sustentada a neutralidade estatal. Neste contexto, o espaço público se limita aos valores políticos, valores sobre os quais não há desacordo possível, de tal sorte que a autodeterminação dos cidadãos nas sociedades democráticas contemporâneas é assegurada.

3. O pluralismo e a prevalência da soberania popular em Michael Walzer.

Michael Walzer comprehende o pluralismo como diversidade de identidades sociais. A juízo do comunitarista, crenças, costumes e práticas sociais peculiares a uma específica comunidade moldam a identidade de seus membros, ou seja, sustenta a idéia de que os indivíduos são produtos culturais de determinada comunidade, uma vez que “os sujeitos primários dos valores são as comunidades históricas específicas – e a correção destes valores é resultado exclusivo de sua efetiva aceitação –, os indivíduos estão integralmente vinculados às culturas que eles criam e compartilham” (CITTADINO, 2008, p. 86). Não por outra razão, Walzer se afasta da ética universalista proposta por Rawls.

[...] a questão com mais probabilidade de surgir na cabeça dos membros da comunidade política não é “O que os indivíduos racionais escolheriam em situações universalizantes de tal tipo?”. Mas, pelo contrário, “O que escolheriam indivíduos como nós, situados como nós, que compartilham uma cultura e estão decididos a continuar compartilhando-a? E essa é uma questão que logo se transforma em “Quais opções já fizemos no decorrer de nossa vida cotidiana? Quais entendimentos compartilhamos (realmente)? (WALZER, 2003, p. 4).⁷

⁷ Neste sentido, observa o comunitarista Alasdair MacIntyre que as particularidades constituem os pontos de partida para qualquer valoração pessoal acerca do bem. Nas palavras do autor: “Nasci com um passado; e tentar me isolar desse passado, à maneira individualista, é deformar meus relacionamentos presentes. A posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade social coincidem. Vale notar que a rebeldia contra minha identidade é sempre um modo possível de expressá-la. Repare-se também que o fato ter de procurar sua identidade moral de comunidades como a da família, do bairro, da cidade e da tribo não implica que o eu tenha de aceitar as limitações morais da particularidade dessas formas de comunidade. Sem essas particularidades morais como ponto de partida, não haveria nunca um ponto de partida; mas é a partir de tal particularidade que consiste a procura do bem, do universal. Não obstante, a particularidade não pode nunca ser simplesmente abandonada ou esquecida [...] Logo, o que sou é, fundamentalmente, o que herdei, um passado específico que está presente até certo ponto no meu presente. Descubro que faço parte de uma história e isso é o mesmo que dizer, em geral, quer eu goste ou não, quer eu reconheça ou não, que sou dos portadores de uma tradição” (MACINTYRE, 2001, p-p. 371-372).

Segundo os comunitaristas, "nossa capacidade de autodeterminação" é erroneamente interpretada pelos liberais, além de ser negligenciadas "as precondições sociais sob as quais esta capacidade pode ser exercida significativamente" (KYMLICKA, 2006, p-p. 253-254). Para o comunitarismo, os liberais igualitários desprezam a conjuntura histórica, circunstância essencial para as teorizações sobre a questão da justiça. Esta reprovação pode ser visualizada na passagem abaixo de Alasdair MacIntyre. Segundo o filósofo britânico, Rawls considera os particulares

[...] como naufragos encalhados numa ilha deserta com um grupo de indivíduos, todos estranhos para mim e entre si. É preciso elaborar normas que salvaguardem cada um de nós o máximo possível em tal situação. [...] Assim, Rawls e Nozick expressam com muita força uma opinião em comum que pretende entrar na vida social como - pelo menos igualmente - o ato voluntário de indivíduos pelo menos potencialmente racionais com interesses anteriores que têm de perguntar: 'Que tipo de contrato social com as outras pessoas me é razoável fazer?' Não é de surpreender que, em consequência disso, suas opiniões excluam qualquer explicação da comunidade humana, na qual a noção de mérito em relação às contribuições para as tarefas comuns de tal comunidade na busca dos bens comuns pudesse servir de base para juízos acerca da virtude e da injustiça (MACINTYRE, 2001, p-p. 419-420).

Para Walzer as diversidades culturais, étnicas e religiosas são possíveis, a despeito de os sujeitos serem produtos culturais de uma específica comunidade, pelo fato de as sociedades modernas terem como característica a fragmentação.⁸ E a dissociação entre os indivíduos se revela nas esferas privada e pública. No âmbito privado, os indivíduos se dividem “segundo seus interesses e seus papéis, segundo suas identidades e tradições e, finalmente, segundo seus ideais, princípios e valores”. No âmbito público, por seu turno, “o pluralismo se expressa através de uma grande variedade de valores diferentes, incomensuráveis defendidos por comunidades ou grupos distintos” (CITTADINO, 2008, p-p. 86-87).

Se reconhecer o pluralismo implica o reconhecimento da diferença, como conciliar o pluralismo cultural, étnico e religioso com a participação em uma sociedade democrática orientada pela liberdade e pela igualdade? Walzer recorrer à dimensão ético-política de democracia, ou seja, “não nos resta outra alternativa senão abdicar das respostas únicas,

⁸ A separação dos indivíduos pode resultar de diversos fatores, a exemplo da mobilidade geográfica, tratada pelo comunitarista na seguinte passagem: “Os seres humanos, como eu já disse, mudam-se muito, mas não porque gostem de se mudar. Têm, em sua maioria, inclinação para ficar onde estão, a não ser que a vida se torne difícil ali. Sofrem uma tensão entre o amor ao local e os desconfortos de determinado lugar” (WALZER, 2003, p. 48). A dissociação não implica, contudo, em desagregação entre os indivíduos.

verdadeiras e definitivas para o problema da associação política e admitir o caráter parcial, incompleto e conflitivo do consenso". (CITTADINO, 2008, p. 87).

Para Walzer, os antagonismos presentes nas sociedades liberais compartilham de um mesmo sentimento, qual seja, o medo: "medo da perda de valores, tradições e crenças. Medo do sentimento de isolamento e fragilidade. Medo da conquista e da opressão". A tolerância seria a forma através da qual se neutraliza este medo compartilhado pelas diferenças. Esta tolerância, para o autor, possui duas dimensões, quais sejam, a moral e a política. Se a identidade cultural confere humanidade ao indivíduo, não tolerá-la configura uma imoralidade. A tolerância política, por sua vez, regra da democracia, viabiliza o espaço de confrontação das tradições, valores e crenças. Em outros termos, é possível afirmar que se o particularismo é inerente à condição humana, a tolerância política é inerente à democracia. Sendo a diferença o resultado do exercício da liberdade e do pluralismo, não há outra escolha a não ser adotar postura de tolerância. (CITTADINO, p-p. 87-89).

É precisamente por sustentar metodologia particularista que Walzer afasta uma concepção de justiça imparcial. A juízo do autor, os valores culturais presentes em uma específica comunidade política integram a concepção política de justiça, desvinculada de princípios universais, abstratos e a-históricos. Contrariamente à posição de Rawls, Walzer defende uma compreensão acerca da justiça subordinada às peculiaridades compartilhadas pelos sujeitos de determinada comunidade política.

Se, para Walzer, justiça e valores compartilhados por determinada comunidade estão intimamente ligados, quando uma sociedade poderia ser qualificada como injusta? O comunitarista parte da premissa de que a justiça distributiva envolve uma pluralidade de bens sociais. Bens cujos significados estão condicionados à valoração materializada em comunidade específica, resultante de processos sociais. Afirma não existir um "conjunto concebível de bens fundamentais ou essenciais em todos os mundos morais e materiais", caso contrário "deveria ser concebido de maneira tão abstrata que teria pouca utilidade ao se pensar em determinadas distribuições" (WALZER, 2003, p-p. 7-8). Haveria injustiça à medida que houvesse violação das significações peculiares compartilhadas por uma específica cultura acerca da distribuição de seus bens sociais, fenômeno designado pelo autor como tirania.

Em razão de quais características somos iguais uns aos outros? Uma característica, sobretudo, é fundamental para minha argumentação. Somos (todos nós) criaturas que produzem cultura; criamos e habitamos mundos significativos. Já que não existe meio de classificar e organizar esses mundos no tocante à interpretação dos bens

sociais, fazemos justiça às pessoas reais ao respeitar suas criações particulares. E elas clamam por justiça, e resistem à tirania, salientando o significado dos bens sociais entre si. A justiça está plantada nas interpretações distintas de lugares, honra, empregos, coisas de todos os tipos, que constituem um modo de vida em comum. Não levar em conta essas interpretações é (sempre) agir de maneira injusta (WALZER, 2003, p-p. 431-432).

Os bens possuem, para Walzer, significados sociais e distribuições específicas. Não há espaço para distribuição igualitária, vez que os diversos bens são concebidos, por determinada comunidade, de modo distinto em relação a outros bens e a outras comunidades. Quer isso dizer que em sociedades diversas, os diferentes significados sociais atribuídos aos bens exigirão distintas distribuições sociais.

A partir da negação da idéia de igualdade simples⁹, o comunitarista desenvolve a noção de igualdade complexa. Um indivíduo em uma relação com determinado bem social não pode definir outra relação, com outro bem social. Múltiplos bens sociais implicariam em diferentes relações sociais, distintas distribuições com autonomia entre si. Nas acertadas palavras de Cittadino, a igualdade complexa visa "erradicar a dominação através de um processo distributivo que respeita os significados dos bens sociais e é, neste sentido, autônomo" e acrescenta que a concepção de justiça de Walzer "[...] admite uma variedade de monopólios locais, mas é incompatível com a ideia de que um bem predominante seja "conversível", isto é, favoreça o acesso aos demais bens sociais" (CITTADINO, 2009, p. 125).¹⁰ A igualdade estaria preservada entre os governantes e os governados quando ausente a idéia de bens predominantes. O fato de A ter um cargo político não influenciaria, por exemplo, no acesso facilitado ao atendimento médico de qualidade, vez que ter um cargo

⁹ Walzer nega a idéia de igualdade simples em razão de sua instabilidade. Basta lembrar que a sociedade é caracterizada pela diferença. A justiça não almeja combater a diferença, mas a subordinação, resultado da existência de bens sociais predominantes. Nas palavras do autor, "Imaginemos uma sociedade na qual tudo está à venda e todo cidadão tem tanto dinheiro quanto qualquer outro. Chamarei a isso de 'igualdade simples'. A igualdade é multiplicada por meio do processo de conversão, até estender-se a todos os bens sociais. O regime de igualdade simples não dura muito, pois o progresso posterior da conversão, o livre intercâmbio no mercado, com certeza trará desigualdades a reboque" (WALZER, 2003, p-p. 15-16).

¹⁰ A propósito, a passagem de Michael Walzer: "O que um conceito mais amplo de justiça requer não é que os cidadãos governem e sejam governados em revezamento, mas que governem em uma esfera e sejam governados em outra - donde 'governar' não significa que exerçam o poder, mas que desfrutem uma parcela maior do que outras pessoas de uma bem qualquer, a ser distribuído. Aos cidadãos não se pode garantir sua 'vez' em toda parte. Suponho, de fato, que não se pode garantir uma 'vez' para eles em lugar nenhum. Mas a autonomia das esferas representará um compartilhamento maior dos bens sociais do que qualquer outro arranjo imaginável. Espalhará de maneira mais ampla a satisfação de governar; e isso definirá o que está sempre em discussão hoje - a compatibilidade de ser governado e de respeitar a si mesmo, pois governar sem dominar não é uma afronta a nossa dignidade, não é uma rejeição da nossa capacidade moral ou política. O respeito mútuo e o auto-respeito compartilhado são as grandes forças da igualdade complexa e, juntos, são a fonte de sua possível durabilidade" (WALZER, 2003, p-p. 440-441).

político não seria preponderante sobre qualquer outro bem social, caso contrário, configurar-se-ia a tirania.¹¹

Em breve síntese, afirma-se que em razão da concepção de pluralismo formulada pelos comunitaristas, a sociedade democrática liberal deve priorizar a soberania popular, enquanto participação ativa dos cidadãos. A prioridade da autonomia pública, contudo, não é incompatível com a lógica dos direitos fundamentais, sustentam “apenas que, além destes direitos, impõem o reconhecimento das necessidades particulares destes mesmos indivíduos enquanto membros de grupos culturais específicos” (CITTADINO, 2008, p. 132).

4. Autonomia pública versus autonomia privada? A reconciliação entre direitos humanos e soberania popular no paradigma procedural de Habermas

Habermas elabora uma concepção de ética discursiva que pressupõe tanto os interesses individuais e concepções acerca da vida digna, quanto as concepções baseadas em valores de uma cultura histórica. Como marco espacial, Habermas refere-se às sociedades pós-convencionais, nas quais não é possível justificar uma decisão em formas morais substantivas, nem em cosmovisões metafísicas, religiosas ou tradicionais, visto que, devido ao pluralismo, nenhuma concepção peculiar pode reivindicar validade por seu conteúdo. A justificação deve ocorrer em discursos, mediante a possibilidade intersubjetiva da utilização dos argumentos para o entendimento mútuo.

A formação discursiva da vontade permite precisamente que, na interação comunicativa, e pela força do melhor argumento, os sujeitos possam modificar tanto as convicções normativas das suas formas de vida específicas, quanto as suas concepções individuais sobre a vida digna (CITTADINO, p. 95).

O objetivo da ética do discurso é estabelecer um procedimento normativo para a solução racionalmente motivada de conflitos nas sociedades pós-convencionais. Através do procedimento discursivo, moralidade e eticidade são congregadas, pois os princípios morais universalistas, resultantes de discursos morais, são interpretados à luz de uma experiência

¹¹ Ao abordar o arranjo teórico de Walzer, Gargarella desenvolve a crítica ao capitalismo, sistema que se revela tirânico nos moldes da formulação do comunitarista: "Assim, por exemplo, não é aceitável que o dinheiro, que tem sentido dentro da esfera econômica, ocupe um papel significativo no modo como são distribuídas as honrarias; como não é aceitável que a situação familiar de um indivíduo influencie no modo como são distribuídos os postos de trabalho. Isso é o que transforma o capitalismo em um sistema injusto: mais que a distribuição desigual da riqueza, o fato de que o dinheiro seja capaz de proporcionar a quem o possui um acesso privilegiado a bens tais como a saúde ou a educação" (GARGARELLA, 2008, p. 153).

histórica concreta, quer dizer, de um mundo da vida compartilhado. Exatamente pelo seu duplo comprometimento com moralidade e eticidade, Habermas acentua a dimensão formal da ética do discurso: ela não indica orientações conteudísticas; pelo contrário, apenas se limita a transcrever um processo para examinar a validade de normas propostas, consideradas hipoteticamente, na medida de sua correspondência com uma situação ideal de fala. (Cf. CITTADINO, p. 110-114)

A adoção de um paradigma procedural de legitimação do direito foi essencial para desmistificar a pretensa oposição entre autonomia pública e autonomia privada no bojo da teoria política tradicional, que remonta a Kant e Rousseau. Concebido um paradigma jurídico como um “feixe de suposições elementares sobre o caráter, os princípios fundamentais, os objetivos e as possibilidades do direito” (ALEXY, 2009, p. 128), nota-se que o paradigma procedural habermasiano, ao contrário dos paradigmas liberal e social, evita o comprometimento com quaisquer princípios substantivos que possam impedir a priori o exercício da autonomia política, bem como que os direitos fundamentais sejam dissolvidos pela tirania de um legislador soberano ilimitado. O procedimento legitimatório restringe-se a estatuir as regras que possibilitam a imparcialidade e a racionalidade do direito, na medida em que este possa ser aceito pelos cidadãos que cumprem o duplo papel de autores e destinatários, observada a estrutura básica da argumentação. Contudo,

o paradigma procedural não exonera os pensamentos fundamentais do paradigma liberal e do Estado social. Ele os coloca, antes, dentro de um novo contexto: o do procedimento democrático interpretado pela teoria do discurso. Isto se vê claramente no sistema dos direitos de Habermas (...) (ALEXY, 2009, p. 129).

Tanto o paradigma liberal quanto o do Estado social padeceriam do mesmo erro: uma concentração excessiva sobre a autonomia privada; o primeiro, através do princípio da liberdade jurídica negativa que, além de não garantir a mesma proporção de autonomia prometida a todos, devido à condução à desigualdade fática, constitui uma limitação substancial à própria soberania de uma comunidade política que se autodetermina autonomamente; o segundo, através do princípio da justiça distributiva que, apesar de intencionalmente minimizar desigualdades fáticas produzidas pela liberdade econômica, culmina num paternalismo que prejudica a própria autonomia com suas intervenções antecipadas e impositivas. Em ambos os casos, a ideia da autoconstituição de uma

comunidade política de parceiros do direito livres e iguais resta prejudicada. Percebe-se que a tensão entre facticidade e validade internalizada no direito migra para a realidade política na forma da tensão entre autonomia privada e autonomia política.

Esta concorrência se baseia numa incompreensão da origem comum das dimensões privada e pública da autonomia. Os direitos que protegem a liberdade subjetiva de ação dos indivíduos e os direitos à participação política, em igualdade de direitos, no processo de formação democrática da opinião e da vontade, devem ser explicados a partir de uma raiz comum, culminando numa relação de interdependência. A fundamentação de direitos humanos que limitam a soberania em um outro nível acima do processo político é antidemocrática e pressupõe que restrições com conteúdo moral serão impostas paternalisticamente ao legislador soberano. O projeto de conciliação da teoria do discurso, portanto, tem o intuito de evitar uma derivação do direito e da democracia diretamente de princípios morais pré-políticos. A autodeterminação política só será conquistada em um modelo em que os cidadãos cumpram um duplo papel de autores e destinatários do direito, no mais profundo sentido da autonomia pública.

Esclarecer como o povo soberano pode deliberar sem, ao mesmo tempo, vilipendiar direitos humanos básicos, é o grande avanço na teoria democrática pretendido por Habermas, a partir da configuração do princípio do discurso. De um lado, os direitos humanos funcionam como proteção do indivíduo perante um poder político potencialmente tirânico, pois quando existem, em uma comunidade jurídica, por motivos econômicos ou culturais, maiorias e minorias estruturais, toda decisão majoritária tomada em fóruns políticos aprofundaria essa separação. Daí ser necessário um conjunto de direitos humanos individuais dessas minorias estabelecidos antes e por fora do processo democrático.

O poder absoluto do legislador soberano deve ser vinculado a uma permissão dos direitos humanos que devem proteger primariamente o indivíduo contra o poder político. Mas se, inversamente, isto significar que os direitos humanos gozam de primazia normativa perante o processo legislativo político, este não mais seria soberano (GÜNTHER, 2009, p. 220)

Nem Kant nem Rousseau conseguiram explicar satisfatoriamente a tensão existente entre direitos humanos subjetivos do indivíduo e o princípio da soberania do povo, do legislador político soberano – princípios em cuja luz ainda é possível justificar o direito moderno. Dependendo da primazia que se dá a um ou outro princípio na configuração de uma

sociedade de direito, estaremos diante de uma aproximação com o liberalismo ou com o republicanismo.

Kant sugere um modelo de ler a autonomia política mais próximo do liberalismo. O princípio do direito é uma lei geral de liberdade que se legitima numa etapa anterior ao próprio estabelecimento do contrato social e, portanto, da autonomia política: os “direitos naturais” que precedem a vontade do legislador soberano são fundamentados moralmente. Ele partiu da ideia de que ninguém, no exercício de sua autonomia política, poderia aderir a leis que ao mesmo tempo privam seus direitos naturais que protegem a autonomia privada. O argumento liberalista mostra-se problemático no seguinte aspecto: os direitos humanos são, em sua origem, estritamente horizontais, portanto só podem ser atribuídos e concedidos mutuamente por todos os homens, cabendo aos próprios titulares dos direitos decidir sobre seu conteúdo. “É no sentido dos direitos humanos que também reside a auto-habilitação dos homens à sua autodeterminação, ou seja, sobretudo à interpretação e ao esgotamento dos direitos humanos” (GÜNTHER, 2009, p. 224).

Rousseau, por seu turno, aproximou-se de uma posição republicana e interpretou a ideia da autolegislação numa linha mais ética do que moral, compreendendo a autonomia como a realização consciente da forma de vida de um povo concreto, dissolvendo o conteúdo normativo dos direitos humanos no modo de realização da soberania popular. E essa visão pressupõe necessariamente um “ethos homogêneo de uma comunidade particular que, com suas decisões majoritárias, discrimina ou exclui minorias” (GÜNTHER, 2009, p. 225). O conteúdo normativo dos direitos humanos não pode surgir, como pensa Rousseau, na forma de leis gerais e abstratas, que permitem simplesmente regulamentações que garantem a todos as mesmas liberdades subjetivas. “O visado nexo interno entre soberania do povo e direitos humanos reside no conteúdo normativo de um modo de exercício da autonomia política, que é assegurado através da formação discursiva da opinião e da vontade” (HABERMAS, p. 137). É através da vinculação aos direitos humanos que se possibilita a institucionalização jurídica da democracia, com inclusividade e abertura do processo democrático. Nesta linha, Wellmer (apud GÜNTHER, 2009, p. 226) assim definiu a relação dos direitos humanos com a democracia:

Enquanto, por uma lado, vinculam o discurso democrático, eles, por outro, têm sempre que ser produzidos primeiramente nele, ou seja, têm que ser reinterpretados e reimplementados; não pode haver nenhuma instância acima ou fora deste discurso

que poderia decidir, ao fim, qual seria a interpretação e concretização corretas destes direitos fundamentais.

A co-originariedade entre autonomia privada e pública existe no nível da teoria do discurso, na medida em que os sujeitos do direito compreendem-se como autores e destinatários de um modelo de autolegislação, que **pressupõe os direitos humanos como condições formais da institucionalização jurídica da vontade política discursivamente formada, na qual soberania do povo se converte em direito legítimo.**

Algumas objeções¹² são levantadas no sentido de denunciar uma possível instrumentalização dos direitos subjetivos à liberdade para servirem unicamente como condição de um processo político legiferante, relativizado perante o direito democrático de participação e aos deveres comunicativos (ilocucionários) a ele vinculados. Klaus Günther (2009, p. 231 e ss.) responde à questão do risco de a liberdade comunicativa erodir as liberdades negativas num sistema estruturado pela teoria do discurso, utilizando-se de três argumentos: a) a liberdade negativa só é possível como o direito igual de cada indivíduo, não sendo imaginado como direito singular nem ilimitado de cada um. O caráter igualitário-distributivo do direito à maior medida possível de iguais liberdades de ação subjetivas tem de resultar da autonomia política dos próprios atingidos, sendo concedido a todo indivíduo o direito de participar discursivamente dessa distribuição dos direitos; b) a liberdade negativa é uma condição indispensável para que a democracia opere deliberadamente e cumpra as exigências da criação de discursos racionais. A liberdade de informação, de vontade e de opinião autônoma é um pressuposto da racionalidade e, portanto, da prática de decisão racional; e c) os direitos de liberdade negativos não estão ameaçados por obrigações ilocucionárias de participação discursiva, pois incluem até mesmo o direito de se retirar ou não se envolver em discursos. O direito à desistência das obrigações da racionalidade comunicativa também é uma condição constitutiva destas obrigações, em atenção ao princípio da não coerção física. Entretanto, a recusa de alguém à participação democrática na legislação acarreta àquele o ônus de ser juridicamente obrigado a não violar o igual direito de liberdade de todos os outros, pois se ele não participa como sujeito ativo na construção do direito legítimo, este se apresenta a ele unicamente na condição de ordenamento coercitivo.

Ademais, Rainer Forst (2009) indica uma solução para as controvérsias dirigidas ao fato de que Habermas, do ponto de vista liberal, não teria conferido uma fundamentação

¹² Esta objeção é levantada, entre outros, por John RAWLS (apud GÜNTHER, 2009, p. 231).

autônoma dos direitos humanos, colocando-os sempre à disposição do exercício do poder, apesar de não duvidar de sua natureza moral. A evitação desse problema está, segundo Forst, implícita na própria ideia de autolegislação no nível das normas morais, pois devido aos discursos morais evita-se a imposição paternalística de direitos humanos, demonstrando que eles próprios são originados num discurso em que os homens exercem sua autonomia política.

Com base em um princípio da justificação, de fundamentação teórico-discursiva e de autoentendimento normativo, segundo o qual normas reivindicadoras de validade universal e recíproca têm que ser justificadas de modo discursivamente universal e recíproco, resulta a possibilidade de uma construção moral “autônoma” de direitos humanos (como pretensões mutuamente não rejeitáveis); estes constituem o conteúdo central de uma construção, construção esta de característica discursiva, política e a ser institucionalizada juridicamente, de direitos fundamentais e respectivas normas de uma estrutura política básica. Estes direitos fundamentais são, assim, implicações necessárias de uma soberania política exercida legitimamente e nos moldes do Estado de direito, o que Habermas salienta, da mesma forma que são, conforme sua essência e seu próprio vigor, direitos morais que são configurados dentro de instituições políticas pelos próprios interessados, conferindo-lhes aí validade. A realidade jurídico-política não se defronta com normas morais “externas”, e sim tão somente com aquelas que uma estrutura política básica teria que poder apresentar ela mesma a fim de reivindicar legitimidade (FORST, 2009, p. 190).

A teoria jurídica de Habermas mostra como os conteúdos ideais do princípio do discurso podem ser institucionalizados através de um sistema jurídico num contexto político. Ao mesmo passo em que a teoria do discurso exige a institucionalização de um sistema de direitos, o direito positivo permanece dependente dela como sua fonte de legitimação.

A democracia deliberativa é o arranjo institucional formulado sob a base da ideia de discurso: o procedimento discursivo almeja determinar o conteúdo de um direito fundamental não circunscrito na constituição, a fim de possibilitar a coexistência pacífica dos titulares do direito em situações de conflito. Esta interpretação pode ocorrer no patamar de discursos informais na esfera pública, que se alojam na sociedade civil, ou no patamar das instituições democráticas oficiais. A democracia deliberativa é um modelo normativo de política democrática, gerada da crítica dos limites dos modelos republicano e liberal, os quais de certa forma têm sido objeto de divergência na teoria política quanto à sua qualidade de “modelo democrático ideal”.

A noção de política deliberativa se funda na teoria do discurso; os discursos de entendimento mútuo, nos quais os integrantes de determinada comunidade política tentam obter clareza sobre o tipo de sociedade em que querem viver, são elementos constitutivos do

processo político em geral. O consenso racional apresenta-se como o viés compensatório para os conflitos que ocorrem no interior de uma mesma comunidade; para a harmonização dos conflitos não bastam os discursos éticos¹³ (como propõe o republicanismo) ou meras negociações ou acordos entre partidos (como no liberalismo), tão sensíveis à genealogia dos conflitos que repousam sua motivação em discordâncias fundamentais sobre princípios morais, religiosos e ideológicos, cuja não exigência de racionalidade no intercâmbio social é incapaz de estabelecer um vínculo de solidariedade estável. “O direito firmado politicamente, caso se pretenda legítimo, precisa ao menos estar em consonância com princípios morais que reivindiquem validação geral, para além de uma comunidade jurídica concreta” (HABERMAS, 2002, p. 227).

Por este motivo, Habermas sugere uma teoria legitimatória procedural, que se restringe a regras discursivas e formas argumentativas que se orientam ao estabelecimento de um acordo mútuo, fundada no caráter formal da razão comunicativa, que possibilita um modelo de democracia com base “nas condições de comunicação sob as quais o processo político supõe-se capaz de alcançar resultados racionais, justamente por cumprir-se, em todo seu alcance, de modo deliberativo” (HABERMAS, 2002, p. 277).

O direito se legitima a partir de princípios e mediante procedimentos. A legitimação do procedimento jurídico exige o reconhecimento de todos os membros da sociedade como moral e politicamente livres e iguais, porque, se assim for, podem se reconhecer como sujeitos autônomos que sejam, ao mesmo tempo, destinatários das normas de direito e sujeitos ativos de sua produção. Quando se defrontam, no Estado democrático, concepções religiosas, morais, e cosmovisões diferentes, carecemos da homogeneidade dos costumes e, portanto, de um fator extrajurídico de integração. É necessário o apelo ao direito como medium da regulação social: “o recurso a um procedimento institucionalmente assegurado de criação do Direito se converte no caminho razoável e ‘correto’ para que ao menos resulte possível alcançar um equilíbrio satisfatório” (DENNINGER, 2005, p. 42). A legitimidade deste procedimento repousa na medida em que é garantida a racionalidade, expressa na máxima aceitação dos argumentos por parte de todos os participantes do discurso, e a justiça, no sentido do equilíbrio razoável de interesses.

¹³ Para Habermas, os discursos éticos se referem ao bem do indivíduo ou da comunidade, enquanto que os discursos morais se referem a questões de justiça mais amplas: “Diversamente do que se dá com questões éticas, as questões de justiça não estão relacionadas desde a origem com uma coletividade em particular”. HABERMAS (2002, p. 277).

Somente quando os conflitos resultam juridicamente delimitados por um procedimento é que podem assumir seu papel positivo de integração social, conduzindo a uma concepção pluralista da Constituição, frequentemente atualizada e renovada por novos consensos gerais. Em espaços marcados por conflitos morais acentuados, segundo Denninger, a integração social só pode ser obtida mediante normas de direito positivo, pois nos desacordos morais não há uma base comumente aceita e reconhecida de costumes suficiente para fomentar a convivência democrática. Neste sentido, as regras do procedimento jurídico devem ser objeto de um consenso democrático fundamental, acordadas, obedecidas e legitimadas por todos, reconhecidos estes como membros livres e iguais na formação do direito. Em meio à heterogeneidade de identidades sociais e culturais, a única maneira racional de evitar a violência e a dominação é o uso da racionalidade prática, que submete a discursos democráticos amplos as normas e instituições que regerão as sociedades contemporâneas, marcadamente plurais.

4. Considerações finais

Embora possam discordar acerca do formato e dos limites da deliberação pública, liberais, comunitaristas e deliberativos empreendem seu raciocínio dentro da estrutura de uma democracia liberal, firmando compromisso com as conquistas da democracia ocidental. Suas discordâncias referem-se sobretudo ao modo como articular liberdade e igualdade em uma democracia pluralista, marcada pela diferença, pela heterogeneidade e pelos conflitos que dela decorrem.

Compatível com a prioridade da autonomia privada, pela qual advoga, Rawls defende a neutralidade do Estado, através da qual o indivíduo será capaz de seguir seus projetos individuais de vida, protegido, em decorrência disso, pelos direitos subjetivos fundamentais em sua esfera de vida privada. Os comunitaristas, pelo contrário, conferem primazia à dimensão pública da autonomia, qual seja, da soberania popular enquanto participação ativa dos cidadãos nos assuntos públicos. Para tanto, Walzer e seus seguidores ressaltam o necessário comprometimento do Estado com os valores sociais e culturais que possam reivindicar o status de válidos historicamente, bem como o dogma do tratamento desigual de cidadãos com valores culturais distintos, em esferas de justiça autonomizadas.

Habermas, a seu turno, vislumbra a autonomia em sua dimensão privada e pública: em sua teoria do discurso, demonstra que autonomia privada e pública, em outras palavras, direitos humanos e soberania do povo, se pressupõem mutuamente no processo de normatização democrático. Neste processo, em que direitos humanos e soberania resguardam uma conexão intrínseca, ao mesmo tempo em que a subjetividade do indivíduo destinatário das normas é protegida, os valores culturais inscritos no mundo da vida são reinterpretados à luz de um amplo debate racional e inclusivo.

Não obstante divergências conceituais e práticas acentuem os debates entre as três correntes político-filosóficas supramencionadas, todas concordam na adoção de uma sociedade politicamente organizada comprometida com os valores democráticos ocidentais, tais como a liberdade, a igualdade e a participação popular, bem como deixam claro que uma concepção de justiça é necessária para orientar a vida política de determinada comunidade que queira se auto-organizar.

5. Referências bibliográficas

ALEXY, Robert. “Os direitos fundamentais e a democracia no paradigma procedural do direito de Juergen Habermas”. In: FRANKENBERG, Günther; MOREIRA, Luiz (org.). Jürgen Habermas, 80 anos – Direito e Democracia. Rio de Janeiro: Editora Lumen Júris, 2009. p. 119-139.

CITTADINO, Gisele. Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva. Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea. Rio de Janeiro: Lumem Juris Editora, 2009.

BENHABIB, Seyla. “La democracia deliberativa y los dilemas multiculturales”. In: BENHABIB, Seyla. Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global. 1^a ed. Buenos Aires: Editora Katz, 2006. p. 179-237.

DENNINGER, Erhard. “Derecho y procedimiento jurídico como engranaje en una sociedad multicultural”. In: GUTIÉRREZ, Ignacio Gutiérrez. Derecho constitucional para la sociedad multicultural. Traducción de Ignacio Gutiérrez Gutiérrez. Madrid, Editorial Trotta, 2005. p. 27-50.

_____. “Chances de uma resolução pacífica de conflitos entre pessoas livres e iguais: sobre a “utilidade” da teoria do discurso no direito interno e internacional”. In: FRANKENBERG, Günther; MOREIRA, Luiz (org.). Jürgen Habermas, 80 anos – Direito e Democracia. Rio de Janeiro: Editora Lumen Júris, 2009. p. 43-57.

FARALLI, Carla. A filosofia contemporânea do direito. Temas e desafios. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FORST, Rainer. “Jürgen Habermas: facticidade e validade”. In: FRANKENBERG, Günther; MOREIRA, Luiz (org.). Jürgen Habermas, 80 anos – Direito e Democracia. Rio de Janeiro: Editora Lumen Júris, 2009. p. 179-193.

FRANKENBERG, Günther. “Teoria Crítica”. In: FRANKENBERG, Günther; MOREIRA, Luiz (org.). Jürgen Habermas, 80 anos – Direito e Democracia. Rio de Janeiro: Editora Lumen Júris, 2009. p.1-17.

GARGARELLA, Roberto. As teorias da justiça depois de Rawls. Um breve manual e filosofia política. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GÜNTHER, Klaus. “Interpretações liberais e teórico-discursivas dos direitos humanos”. In: FRANKENBERG, Günther; MOREIRA, Luiz (org.). Jürgen Habermas, 80 anos – Direito e Democracia. Rio de Janeiro: Editora Lumen Júris, 2009. p. 219-237.

HABERMAS, Jürgen. “Três modelos normativos de democracia”. In: HABERMAS, Jürgen. A inclusão do outro: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002. p. 269-284.

_____. Direito e democracia: entre facticidade e validade. Vol. I. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 2003.

KYMLICKA, Will. Filosofia política contemporânea. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MACINTYRE, Alasdair. Depois da virtude: um estudo da teoria moral. São Paulo: EDUSC, 2001.

RAWLS, JOHN. Uma teoria da Justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. O Liberalismo Político. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

TAYLOR, Charles. Argumentos filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VITA, Álvaro de. A justiça igualitária e seus críticos. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WALZER, Michael. Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade. São Paulo: Martins Fontes, 2003.