

Para uma teoria deliberativa da democracia

José Pedro Luchi

Sumário

1. Introdução. 2. Inconsistência das teorias empiristas da democracia. 3. A relação entre sociedade e Estado vista segundo três modelos normativos de democracia. 4. A despedida de uma totalidade social centrada no Estado. 5. Uma releitura procedimental dos conceitos de legitimação e soberania popular. 6. Democracia: deliberação ou competição organizada? Um confronto entre Habermas e Walzer. 7. Os conceitos de “status de cidadão” e de “sistema de direitos”; o processo político. 8. Considerações conclusivas.

1. Introdução

Este estudo tem como base o texto de J. Habermas (1994) “Facticidade e Validade”, no capítulo VII, cujo título é “Política deliberativa – um conceito procedimental da Democracia”. Também em outros estudos ele se dedicou ao tema¹. Num primeiro momento, reconstruo a autocompreensão da Teoria empirista da democracia, que apaga do conceito de poder a exigência de legitimidade, equiparando o poder político a poder social. Tal reconstrução, a partir das posições de W. Becker, é feita em três passos, em que se vai gradualmente mostrando as autocontradições da posição empirista.

Desembocamos assim, teoricamente, numa concepção normativa de democracia, que é definida e analisada segundo três modelos: liberal e republicano, já conhecidos, e o terceiro, mais próprio de Habermas (1994), a democracia deliberativa. Os três

José Pedro Luchi é Doutor em Filosofia (Pontifícia Universidade Gregoriana do Vaticano) e Professor do Mestrado em Direito Processual da UFES.

modelos são analisados a partir de diversas chaves conceituais: a relação entre sociedade e Estado na visão de cada um, os conceitos de legitimidade e soberania popular, *status* do cidadão e sistema de direitos, bem como a compreensão do processo político.

A seção seguinte deste estudo é dedicada a um instrutivo confronto entre algumas posições de Habermas e de Walzer, no tocante à teoria da democracia. Walzer reduz as exigências universalistas de Habermas, atendo-se a argumentações de fato aceitas e foca mais sobre a realidade de que outros fatos, além dos estritamente racionais, influenciam o processo democrático. Interessante também é sua posição sobre a relação entre religião e Estado e sua permissividade em relação a argumentos de origem religiosa.

Concluo com uma breve avaliação de conjunto sobre o confronto Habermas-Walzer.

2. Inconsistência das teorias empiristas da democracia

O empirismo político apaga do conceito de poder político sua constitutiva vinculação com o direito legítimo e o reduz a um tipo de poder social. Poder social se define como “força de imposição de interesses superiores” (HABERMAS, 1994, p. 351), a serem perseguidos mais ou menos racionalmente. O poder político seria então uma forma de poder social que, positivo e estável, permite conquistar o poder administrativo, isto é, o acesso a cargos públicos de gerenciamento do Estado, exercido de forma competente.

Habermas (1994) se confronta com uma proposta empirista concreta, aquela de Werner Becker (1982). Nessa visão, o ponto de vista do observador deveria chegar a coincidir com aquele do participante, isto é, os participantes do processo democrático, elites e cidadãos, deveriam aceitar participar do jogo político em defesa de seus interesses mesmo sob a premissa de que normas

não são justificáveis cognitivamente, mas são apenas resultado de decisões contingentes.

Assim como o poder consiste na superioridade empírica do interesse ou da vontade do mais forte, o poder estatal se expressa na estabilidade da ordem. E a legitimidade de tal ordem se mede precisamente pelo reconhecimento fático dos que são submissos ao domínio, reconhecimento que vai desde a tolerância até a livre adesão. As razões da adesão legitimadora são subjetivas e dependem da cosmovisão, não são objetivamente fundamentáveis. Até mesmo uma ditadura pode então ser legítima, na visão de Becker (1982). Não importa a qualidade das razões, mas que elas produzam estabilidade.

Becker (1982) explicita Democracia por meio dos conceitos de regras de jogo para eleições universais e igualitárias, concorrência entre partidos e domínio da maioria. Ele não pretende justificar normativamente o arranjo democrático mas, empiristicamente, almeja mostrar como corresponde ao interesse de todos, elites, partidos e cidadãos, que se atenham às regras do jogo de uma democracia de massa. Ele o faz em três passos, a saber:

1º passo: Esclarecimento objetivo. Validade voluntarista. Positivismo jurídico

A Democracia baseada em voto universal, respeitando-se a maioria, apóia-se em uma compreensão moderna da liberdade. Essa resulta de uma secularização da visão judeu-cristã de que todo homem tem igual valor diante de Deus e, de outro lado, substitui a origem transcendente da validade dos mandamentos por uma validade imanente, que se ancora na vontade dos sujeitos.

Trata-se de um “subjetivismo ético”, para o qual as normas se apóiam em decisões dos sujeitos num certo quadro de cultura. A esse voluntarismo normativo corresponde um positivismo em relação ao Direito: só seria juridicamente válido o que um legislador político coloca como tal.

Quando agora os interessados querem se apropriar dessa explicação, da perspec-

tiva do participante, eles tendem a buscar fundamentação para o subjetivismo ético e então apelam para direitos humanos suprapositivos ou para um posição deontológica pela qual é válido somente o que todos podem querer. Porém, ensina Becker (1982), com tais fugas racionalistas se pretende desviar da insuperável contingência das normas que se consideram válidas. Habermas (1994, p. 354) observa bem:

“Entretanto, precisamente essa consciência da contingência torna insatisfatória a oferecida explicação objetiva para eles, participantes de um processo democrático. Eles precisam no mínimo de uma explicação do ponto de vista da racionalidade de fins para isso: porque as normas impostas pela maioria deveriam ser aceitas como válidas para a minoria cada vez derrotada”.

2º passo: A domesticação da luta pelo poder, mediante o temor

Mas, como se justifica então a aceitação da regra pela maioria? Apelo ao bem comum, utilidade coletiva ou razão prática não são conceitos disponíveis em chave de uma validade voluntarística. Becker (1982) responde a partir da ameaça de uma guerra civil, no caso de a maioria não ser respeitada. Uma parte do povo aceita então o domínio da outra parte, durante um certo tempo, por temor de que a maioria, em caso contrário, rescinda o acordo do não-uso da violência. “Democracia significa segundo isso nada diferente que uma parte do povo domina sobre a outra por algum tempo” (BECKER, 1982, p. 77 apud HABERMAS, 1994, p. 355).

Se o objetivo primordial de todos é a pacificação de confrontos violentos, essa explicação tem alguma plausibilidade, mesmo do ponto de vista dos participantes, pensa Habermas (1994). Porém não é satisfatória para eles “na medida em que permanece não claro como minorias podem ser protegidas de uma tirania da maioria, mesmo que seja pacífica. Além disso precisa ser garan-

tido que os partidos em contenda de fato se submetam à regra da maioria” (HABERMAS, 1994, p. 355).

3º passo: A alternância dos grupos no poder os faz respeitar as regras

A maioria não perpetua uma tirania e, portanto respeita as regras, por medo de perder o poder e se tornar minoria, caso em que desejaria ver respeitadas as regras do jogo. A minoria as respeita porque almeja chegar ao poder. É essa a posição empirista, nesse nível.

A troca entre governo e oposição pressupõe que o eleitorado seja dividido em campos diversos pelas elites concorrentes, a partir de critérios ideológicos, prometendo também compensações sociais. O jogo conjunto dos meios ideológico-político e social-político gera legitimação das elites diante do eleitorado: propõe-se certa distribuição de bens e se deve também interpretá-la.

Essa explicação é talhada do ponto de vista das elites, que pretendem conquistar e manter o poder. Porém o público não se motivaria a participar de um processo em que se vê apenas como “presa ideológica de partidos em concorrência” (HABERMAS, 1994, p. 356). O público precisa se convencer do por que um partido é preferível a outro, precisa de boas razões para escolher. “Assim se chega ao ponto em que aquilo que convence da perspectiva do observador não se deixa mais traduzir em um argumento que convence os participantes. Sem mudar as premissas, essa tentativa dá origem a contradições” (HABERMAS, 1994, p. 356).

Por que os cidadãos comuns e não apenas as elites veriam e aceitariam um pseudo-argumento que não passa de retórica propagandística? Sim, porque para Becker (1982) o discurso político não tem função cognitiva de chegar à verdade, mas social-psicológica de gerar aceitação. Sua resposta é que cidadãos esclarecidos vêem o processo político como formação de compromissos. Porém, pergunta Habermas (1994), o que fundamenta a aceitação de compromissos? De um lado, Becker rejeita a idéia de justiça

social como supérflua, de outro os participantes devem ter boas razões para chegar a compromissos: eles realizam um equiparação “fair” de interesses entre os grupos sociais. “Becker precisa, no fim, contrabandear algo como equidade (*fairness*) como critério de avaliação para compromissos, sem poder declará-lo como tal”. (HABERMAS, 1994, p. 358).

Habermas (1994) pensa que compromissos são aceitáveis por diferentes grupos a partir de razões diversas para cada grupo; porém, os procedimentos para chegar a eles, no exercício da prudência de cada partido, pressupõem razões normativas para reconhecê-los como aceitáveis. Porque o procedimento mesmo é imparcial.

Então a formação de compromissos exige mais que um nível empírico ou mais que uma racionalidade voltada para fins. Dito de outro modo, já intuitivamente a compreensão de democracia tem um sentido normativo ao qual o empirismo não faz jus. Portanto a autodescrição empirista das práticas democráticas não dá razões suficientes para que o cidadão observe as regras do jogo democrático.

3. A relação entre sociedade e Estado vista segundo três modelos normativos de democracia

Tendo ficado clara a insuficiência da teoria empirista da democracia, Habermas (1994) passa a investigar três modelos normativos de democracia, para os quais, então, o conceito de poder político inclui constitutivamente uma vinculação com a legitimidade jurídica, isto é, aceitação racional das normas por parte de todos os participantes, aceitação intersubjetivamente fundamentada. Ele pretende avaliar qual deles oferece melhor possibilidade de ligação com as ciências sociais, e, portanto, melhor orientação na situação contemporânea.

A concepção liberal vê o Estado como guarda de uma sociedade de economia. Então o Estado, com a administração pública,

está a serviço da sociedade, vista como sistema de mercado a partir de pessoas privadas. O processo democrático se realiza como compromisso entre interesses. Tais compromissos são alcançados com base nos direitos humanos liberais: eleições universais e igualitárias, composição representativa das corporações parlamentares etc.

A concepção republicana almeja a formação de uma totalidade política, por meio de uma sempre renovada autocompreensão ética dos cidadãos, a qual deve se atualizar periodicamente, inclusive em rituais cívicos. Aqui o Estado é visto como associação jurídica de cidadãos eticamente conscientes de sua vinculação. Há uma primazia tanto genética como normativa da vontade política sobre a economia. O Republicanismo vê a sociedade desde a origem como sociedade política. A coletividade, na sua práxis de autodeterminação, torna-se consciente de si mesma e atua sobre si mesma, auto-organizando-se, e isso é a própria democracia. A concepção republicana de política se volta contra um aparato estatal burocratizado. Seu aguilhão polêmico fere um privatismo burguês de cidadãos despolitizados. O eixo desse modelo é a autodeterminação democrática de cidadãos deliberantes, capaz de revitalizar espaços políticos, na forma de uma auto-administração descentralizada.

O modelo liberal considera que não se possa eliminar a distância entre sociedade e Estado, mas que se deva lançar pontes entre ambos mediante o processo democrático. Poder e interesse dos cidadãos individualizados devem se equilibrar por meio do estado de direito e de sua Constituição. Menor relevância é dada à formação da vontade dos cidadãos, vistos como voltados, embora em posição democrática, para a defesa de seus interesses. À Constituição cabe disciplinar o poder do Estado e a concorrência entre os diversos partidos, de um lado, e entre governo e oposição, de outro. A compreensão da política é, portanto, centrada no Estado, embora a política não cubra todo o

âmbito da sociedade. Não se pensa no conjunto dos cidadãos agindo como um todo e se valoriza antes o sucesso das realizações da atividade do Estado. O aguilhão polêmico fere a capacidade perturbadora do poder estatal que prejudica o espontâneo intercâmbio entre os cidadãos.

O eixo desse modelo é então a regulamentação, pelo Estado de direito, de uma sociedade de economia “que deve garantir um bem comum nuclearmente compreendido apoliticamente, através de satisfação de expectativas de felicidade dos indivíduos privados produtivamente ativos” (HABERMAS, 1994, p. 361).

O modelo republicano tem a vantagem de ver a auto-organização da sociedade pela vida comunicativa e não apenas por negociações entre interesses opostos. Sua desvantagem em relação ao modelo liberal é que os discursos políticos são vistos como estritamente éticos e então de modo por demais idealista², ficando na dependência da virtude de cidadãos voltados ao bem comum³.

A concepção democrática da teoria do discurso coloca seu ponto forte sobre os procedimentos de consulta e deliberação, que abarcam compromissos, discursos éticos de autocompreensão e discursos morais de justiça⁴, chegando a resultados que têm expectativa de ser equitativos, contanto que dados relevantes tenham sido suficientemente elaborados. Aqui a razão prática não se coloca mais nem como direitos humanos universais, nem como autocompreensão ética de uma dada comunidade, mas como regras de agir voltado para o entendimento, em processos de argumentação.

O modelo teórico-discursivo da democracia coloca uma exigência normativa não tão fraca como o liberal, porém não tão forte como o republicano. Em comum com o republicanismo, a formação da opinião e da vontade políticas é colocada como ponto central, sem que a Constituição deixe de ser compreendida como algo primordial.

A Constituição do Estado de direito responde de modo conseqüente à necessidade

de institucionalização da formação da opinião e da vontade democráticas.

“A teoria do Discurso faz o crescimento da política deliberativa dependente não de uma cidadania coletivamente capaz de ação, mas da institucionalização de procedimentos correspondentes e pressuposições comunicativas, assim como do jogo conjunto entre consultas institucionalizadas e opiniões públicas constituídas informalmente. A proceduralização da soberania popular e a retro-ligação do sistema político às redes periféricas da publicidade política vão juntos com a imagem de uma sociedade descentrada” (HABERMAS, 1994, p. 362).

4. A despedida de uma totalidade social centrada no Estado

Habermas pensa que tanto o modelo republicano como o liberal são tributários de figuras de pensamento que remetem à filosofia da consciência. No primeiro caso, o todo social centrado no Estado é pensado como um sujeito em grande formato. O conjunto dos cidadãos é visto como um ator coletivo, ao qual se atribui a práxis de auto-determinação.

No segundo caso, o todo é transferido para o conjunto de normas constitucionais que regulam anonimamente as relações de interesse e poder entre os indivíduos, reproduzindo o modelo do mercado concorrencial que se auto-regula cegamente. O jogo das leis é visto tacitamente como o jogo de indivíduos em concorrência com o mercado.

Ora, as comunicações nos procedimentos democráticos de eleições, de deliberações legislativas e de espaços de informações formam arenas de debates sem sujeito, numa sociedade descentrada. A Teoria do Discurso se reporta a uma intersubjetividade de maior grau, capaz de transformar influxos de opinião pública e poder comunicativo em poder administrativo, passando pela legislação.

5. *Uma releitura procedimental dos conceitos de legitimação e soberania popular*

A nova impostação teórico-discursiva da democracia tem conseqüências seja sobre o conceito de “Legitimação” seja sobre aquele de “Soberania popular”. Para o modo de ver liberal, a formação democrática da opinião e da vontade, fracamente normativa, mediante eleições, tem a função de legitimar o exercício do poder pelo partido vencedor, diante da opinião pública e do Parlamento. Resultados eleitorais são vistos como licença para assumir o poder de governo.

Para o modo de ver republicano, a formação democrática da opinião e da vontade representa bem mais que isso, ela constitui a própria sociedade como corpo político. Cada nova eleição reatualiza o ato de sua fundação. Aqui o governo tem obrigação de realizar determinadas políticas e é considerado parte de um corpo político maior, que se auto-administra. Não é visto apenas como equipe autorizada a decisões amplamente livres.

A Teoria do Discurso considera a formação democrática da opinião e da vontade, com seus procedimentos, como base da racionalização das decisões de um governo que a ela permanece retroacoplado. E isso tanto no sentido que tal base de opinião pública controla como também oferece subsídios ao governo. A opinião pública, com efeito, não pode ela mesma governar, mas pode orientar o uso do poder administrativo em determinadas direções.

Nesse sentido, *racionalização* é mais forte que uma mera *legitimação* (liberalismo) e mais fraco que constituição (republicanismo). O sistema político de poder é o único que pode “agir”.

“Ele é um sistema parcial especializado em decisões coletivamente vinculantes, enquanto as estruturas de comunicação do espaço público formam uma extensa rede de sensores que reagem à pressão das situações

de problemas do conjunto da sociedade e estimulam opiniões influentes” (HABERMAS, 1994, p. 364).

Tal opinião pública se torna, assim elaborada, poder comunicativo que o sistema político traduz como poder administrativo.

O conceito de soberania como poder que sobrepuja todos os demais e era inicialmente atribuído ao soberano absoluto foi transferido por Rousseau à vontade do povo unido. Tal idéia foi fundida com a clássica representação do autodomínio de cidadãos livres e iguais. Até certo ponto, a idéia de soberania permaneceu vinculada a uma presença física do povo, no qual se encarna o poder. Na visão republicana, com efeito, o povo não pode delegar seu poder soberano. É o povo, ao menos potencialmente presente, que detém o fundamento do poder constituinte, e não seus representantes. O Liberalismo advoga uma posição mais realística, segundo a qual o poder que emana do povo é exercido em eleições e por meio dos órgãos dos três poderes do Estado.

A teoria discursiva da democracia abandona a atribuição da soberania, seja ao Povo, concretisticamente, visto como um grande sujeito, seja à Constituição, com suas competências anônimas. Soberania popular é agora interpretada intersubjetivamente e se torna então poder comunicativo, que surge do entrecruzamento de comunicações institucionalizadas em corpos legislativos e comunicações informais promovidas por associações da sociedade civil separadas tanto do Estado como da Economia. Ela é tornada anônima e sem sujeito porque se concretiza por fluxos de comunicação com procedimentos democráticos, que podem pretender razoabilidade, embora seus procedimentos sejam falíveis. Numa sociedade descentrada, desaparece o “si mesmo” da comunidade jurídica.

Fica claro para Habermas (1994) que sua proposta de política deliberativa exige uma socialização discursiva para a comunidade jurídica, mas não para o conjunto da sociedade, que é mais ampla e complexa que o

sistema político. “As comunicações políticas filtradas deliberativamente dependem de recursos do mundo da vida – de uma cultura política de liberdade e de uma socialização politicamente esclarecida, sobretudo de iniciativas de associações formadoras de opinião” (HABERMAS, 1994, p. 366).

Habermas (1994) pensa que sua Teoria permite ligação com uma ciência social que vê o sistema político não como centro nem modelo estrutural da sociedade, mas um sistema entre outros, encarregado da solução para riscos de integração social. Porém, por isso mesmo ele precisa poder traduzir suas comunicações para outros subsistemas, pelo sistema jurídico.

6. Os conceitos de “status de cidadão” e de “sistema de direitos”; o processo político

Em chave liberal, o *status* de cidadão se define a partir de seus direitos subjetivos, que correspondem às chamadas liberdades negativas, pelas quais se delimita um espaço de iniciativa individual, onde outro não tem o direito de intervir. O cidadão pode, então, como pessoa privada, contar com o Estado para coibir invasões indevidas no seu espaço de liberdade e pode levantar queixas contra o próprio Estado. Aqui direitos políticos são vistos também sob esse enfoque: possibilitam uma eficácia administrativa aos interesses dos cidadãos, passando por mediações políticas: votações, corporações, parlamentos.

O cidadão republicano já é colocado desde o início no âmbito de uma coletividade que se autocompreende e se autodetermina. Direitos são vistos positivamente como participação em uma práxis comunicativa comum, que gera força legitimadora originária. O Estado se justifica como garantidor da inclusão de todos os cidadãos em tal práxis comunicativa, mediante suas instituições.

O sentido liberal de um sistema de direitos (Cf. LUCHI, 2005, p. 121-136) é determinar em cada caso quais direitos cabem a

quem, a ordem jurídica se constrói então sobre direitos subjetivos. O sentido republicano do direito dá prioridade a uma ordem jurídica objetiva, na qual os indivíduos se relacionam de modo justo e respeitoso. Aqui a integridade do indivíduo e da comunidade têm pesos iguais.

“O direito ao voto, interpretado como liberdade positiva, torna-se paradigma dos direitos em geral, não apenas pelo fato de ser constitutivo para a autodeterminação política, mas porque nele fica claro como a inclusão em uma comunidade de cidadãos dotados de direitos iguais está associada ao direito individual a contribuir individualmente e de forma autônoma e a assumir posicionamentos próprios [...] Também a atribuição de poder no âmbito do direito privado para que se persiga fins privados e livremente escolhidos obriga concomitantemente a que se respeitem os limites da ação estratégica acordados segundo o interesse de todos” (HABERMAS, 2002b, p. 274).

As posições diferentes quanto ao papel do cidadão e do direito remetem a uma mais profunda diversidade, entre os modelos liberal e republicano, quanto à natureza do próprio processo político: os liberais o vêem como estratégia de autorização para exercer o poder, pela manifestação da preferência dos eleitores, por maioria de votos.

A própria formação da opinião e da vontade é vista como uma concorrência entre posições diversas, almejando o sucesso. O modelo de concorrência do mercado é o pano de fundo. Os republicanos não vêem a formação da opinião e da vontade democráticas como uma concorrência tipo mercado, mas como um processo comunicativo orientado ao mútuo entendimento. O poder administrativo só pode ser exercido com base em políticas acordadas democraticamente por meio da opinião pública e não é apenas um alvo de disputa pelo controle do aparato estatal.

Habermas aponta como vantagem do modelo republicano o fato de que ele não reduz os fins coletivos a negociações entre partidos concorrentes, mas afirma a necessidade de uma auto-organização comunicativa da sociedade.

Como desvantagem, indica o excesso do idealismo do modelo republicano bem como o fato de tornar o processo democrático dependente das virtudes de cidadãos voltados ao bem comum. Em outras palavras, a política é pensada segundo uma condução estritamente ética, quando de fato ela inclui, além da ética, aspectos pragmáticos de utilidade e morais de justiça.

No pluralismo cultural característico das sociedades ocidentais complexas, não bastam discursos éticos de acerto da auto-compreensão de uma coletividade, em relação com a própria tradição e os próprios valores. Diante de diversidades culturais que permanecem, é preciso recorrer a negociações e compromissos. Isso requer regras que acenam ao âmbito de uma normatividade moral. Resultados de negociações e discursos éticos não podem estar em contradição com princípios morais, que carregam validade universal. A política deliberativa pretende englobar precisamente as três formas comunicativas: auto-entendimento ético dos cidadãos, equilíbrio de interesses mediante acordos e fundamentação moral. Entrecruzam-se o dialógico e o instrumental.

7. Democracia: deliberação ou competição organizada? Um confronto entre Habermas e Walzer

Walzer (2000) admite uma “moral minimalista universal”, isto é, cada cultura bem desenvolvida tem, ao menos tacitamente, uma reserva de princípios aos quais se pode recorrer em casos críticos e que são capazes de julgar certas situações, por ex., morte de civis durante uma guerra, engano da população por parte dos políticos. Princípios como liberdade e autodeterminação são em geral aceitos por todos.

Entretanto, tal “moral minimalista” não é suficiente, ao ver de Walzer (2000), para oferecer critérios para a distribuição de bens sociais. Para tal distribuição, as práticas são muito diversificadas de acordo com as culturas. “Minha tese soa que a distribuição de bens sociais depende do significado que esses bens têm na vida dos homens, aos quais eles são distribuídos [...] ela descreve não apenas a práxis fática, mas também as discussões sobre essa prática” (WALZER, 2000, p. 260-285). A democracia é um modo político de alocar o poder e isso exige também discussões sobre a legitimidade de tal divisão de poder, a qual definirá a distribuição dos bens considerados relevantes numa dada sociedade.

Walzer (2003, p. 416-417) advoga, em sintonia com uma política deliberativa, que inclusividade e argumentação são características da democracia. Todos devem estar em condições de tomar parte com discursos quando questões de princípio exigirem ou seus interesses forem atingidos. É preciso que sejam apresentados argumentos convincentes, isto é, um “domínio de razões”.

Porém aqui mesmo se dá uma diferença esclarecedora com a posição de Habermas: o argumento que convence é aquele que de fato é admitido pela maioria dos ouvintes e não é necessária a referência a uma situação ideal, na qual todos os possíveis participantes pudessem estar de acordo. Capacidade de articulação faz parte da democracia. Certamente alguns tipos de proposições devem ser excluídos da lógica democrática, as razões extrínsecas.

O que seriam tais razões extrínsecas?

Para Walzer, seriam o uso de bens extrínsecos: emprego de violência, distribuição de dinheiro, barganha de cargos públicos (HAUS, 2000). M. Haus (2000, p. 187) afirma, no contexto da exposição do pensamento de Walzer, que, para Habermas, concepções diversas de bem seriam semelhantes a conteúdos não universalizáveis e então não seriam passíveis de crítica.

Aqui eu faria duas observações a Haus: a) é preciso apelar à distinção habermasiana entre discursos morais e discursos ético-políticos, que parece passar despercebida a Haus. Habermas colocaria entre parênteses as particularidades de cada forma cultural de vida para chegar a princípios universais de resolução de conflitos, e então estamos no âmbito moral. Porém, no âmbito de soluções mais concretas, não está excluída a discussão sobre valores e então sobre conteúdos não universalizáveis (HABERMAS, 2002a, p. 229). Além disso, b) a moral tem primazia sobre a ética e então a afirmação de tradições culturais não pode contradizer princípios universais.

Haus (2000) destaca a interessante posição de Walzer de não considerar excluída a apresentação de argumentos religiosamente motivados e assim explicitados, no processo democrático. “Uma sociedade democrática não pode inquirir sobre como ou onde as visões políticas dos cidadãos são formadas e não pode censurar as formas retóricas ou doutrinárias nas quais essas visões são expressas” (WALZER, [200-?] apud HAUS, 2000, p. 188).

A razão para essa “permissividade” de princípio a modelos de argumentação religiosa na política é que não se pode excluir convicções e paixões sem excluir também as pessoas por elas plasmadas. Então no fundo se trata de ser conseqüentes quanto ao respeito a oponentes e concorrentes políticos em suas convicções. Mas é bom lembrar que tais argumentações religiosamente fundadas serão recebidas de modo muito diferenciado pelos ouvintes. Seu uso não equilibrado poderia emocionalizar o debate político.

Referindo-se a casos concretos, Walzer (1983) lembra que as esquerdas exercitaram em muitas ocasiões o apoio de motivações religiosas, por exemplo, de abolicionistas religiosamente fundamentados, e ultimamente partidos voltados para mudanças sociais aceitaram apoio da teologia latino-americana da libertação. Por que então não

aceitariam posições religiosamente motivadas quanto ao aborto, pornografia e eutanásia?

Walzer (1983) defende a separação entre Igreja e Estado não porque seja a favor da exclusão de argumentos religiosamente motivados, mas porque é preciso garantir a possibilidade da alternância do poder entre diferentes propostas. O monopólio do poder por um grupo seria a “vitória final” de uma parte, o que, em política, é impossível e não permitido. Porém, isso não impede que cada grupo persiga ativamente sua concepção de uma “boa sociedade”. Assim, “o que se segue é simplesmente que, enquanto houver idéias diferentes, nenhuma realização pode ser definitiva. No lado religioso ou ideológico da linha, a boa sociedade pode ter uma forma absoluta; pelo lado político ela é sempre provisória” (WALZER, [200-?] apud HAUS, 2000, p. 188).

Então numa sociedade em que há diferentes concepções de bem, a implementação política de medidas que cada vez representam uma concepção não poderia contar com o apoio de todos. A parte que fica em minoria provavelmente não aceitaria as políticas do momento como corretas e esperaria sua oportunidade para efetuar mudanças, quando, num tempo previsível, se tornasse maioria.

8. Considerações conclusivas

Fica claro que Walzer (1983, 2003, [200-?]) coloca em evidência questões éticas de grupos concorrentes e questões de interesses, enquanto Habermas (1991, 1994, 1997, 2002a, 2002b) salienta que, mesmo havendo tais diferenças, é teórica e praticamente necessária a consideração de um horizonte de universalidade do entendimento. Sua objeção ao conceito empírico de democracia, acima reconstruída, pode ajudar a iluminar a situação:

a) Para que a implantação de modelos políticos pelos grupos cada vez no poder não se transforme em revanche ou posse

utilitarista em proveito próprio, é preciso que tais medidas possam ser justificadas como a melhor opção diante de todos, num processo de discussão e possível reformulação. De outro modo, o partido no poder perderia a legitimidade e o próprio poder.

b) Mesmo que haja negociações e barganhas, como Habermas muitas vezes mostra, esses mesmos processos têm que ser *fair*; então honestos e respeitosos de valores e interesses alheios e realizados de acordo com normas morais e não simplesmente de qualquer modo.

c) Uma atitude arbitrária dos partidos no poder minaria a lealdade dos cidadãos, e não daria bases para o respeito das regras da democracia, colocando em risco a mesma alternância de poder.

Acordos negociados e um respeitoso *modus vivendi* são resultados que surgem de procedimentos que compõem a democracia, isso também é aceito por Habermas. Porém, precisamente tais arranjos pressupõem a aceitação de certos princípios de negociação, que precisam ser consensuais. Sem tal concordância, não haveria garantia do respeito às regras do próprio processo democrático, por exemplo, cumprimento das leis e alternância do poder. Isso os opositores de Habermas não parecem aceitar, ou não consideram necessário tematizar.

Walzer vê como “forma primária da vida política” não a tomada deliberativa de decisões, mas a concorrência organizada entre diversos grupos, o que inclui a capacidade retórica do convencimento, a articulação interna e com outros grupos, a busca de apoio financeiro etc.

Não se trata, em primeiro lugar, de uma oferta de vantagens ao eleitorado, mas da organização dos engajamentos políticos num sentido amplo.

A concorrência entre grupos não significa então a obtenção do voto do eleitor, mas a capacidade de angariar companheiros para a própria proposta. Walzer ressalta os momentos não racionais do processo político, tais como a decisão de eleitor, que leva em

conta interesses, paixões e vinculações ideológicas e não apenas “boas razões”. De outro ponto de vista, Walzer expõe também um conceito de reconhecimento no qual se distingue uma vertente racional, e aí teria lugar o processo deliberativo, e também uma outra vertente, baseada no respeito a diferenças de convicções, e aqui teria lugar a negociação, que resultaria num *modus vivendi*.

O processo democrático não se baseia, segundo Walzer, primariamente na deliberação, embora também a inclua, mas em arranjos negociados de *modus vivendi*, em que a competição organizada pelo apoio das massas, a habilidade articulativa, os recursos financeiros e a retórica desempenham um papel importante. Pura deliberação é própria dos tribunais e processos jurídicos, em que influências políticas deveriam ser o mais reduzidas possível.

Embora Walzer faça reflexões instrutivas no nível das negociações e do respeito a valores diferentes, a meu ver ele não é conseqüente. Não se respeita uma convicção qualquer, não aquelas consideradas inaceitáveis, ou, na linguagem de Habermas, incompatíveis seja com uma moral universalista seja com um projeto de identidade do grupo social. Além disso, ainda que decisões políticas de eleitores possam ter um coeficiente de imprevisibilidade, todo esforço retórico dos partidos, que inclui elementos estéticos, visa amadurecer uma opção que possa ser fundamentada e não arbitrária.

A democracia não se sustenta se o voto for baseado em mero capricho. Porque maus políticos poderiam sempre se reeleger e a lisura e *fairness* do processo político estariam ameaçadas, e com isso também a integração social. Mesmo que não tematizado, o horizonte de universalidade de um consenso baseado em “boas razões” deve permanecer como pano de fundo de um processo político democrático, que tem, sim, momentos de imprevisibilidade, mas cujos princípios e grandes linhas devem assumir

tais momentos num complexo que mante-
nha a dinâmica de integração social e, en-
tão, um horizonte de universalidade.⁵

Notas

¹ Ver alguns artigos do livro J. Habermas (2002b), principalmente o Cap. 9 “Três modelos normativos de Democracia”.

² Nessa linha vai a crítica de Habermas a H. Arendt (Cf. ARENDT, 1990, p. 100-118).

³ Seria naturalmente relevante estudar a aplicabilidade dos diversos modelos de democracia à cultura política brasileira. Embora partidos e grupos políticos diversos representem diferentes posições, parece forte entre nós a tradição liberal da democracia. Uma pesquisa empírica dessa temática seria altamente interessante.

⁴ Compromissos são resultado de negociações em torno de interesses, estamos no âmbito do útil. Discursos éticos se distinguem dos morais quando aqueles visam a autocompreensão de um certo grupo, no contexto de sua história e esses visam princípios de resolução de conflitos aceitáveis para todos, para além de sua cultura de origem. Cf. Habermas (1991, 100 et seq.), Stein e L. A. de Boni (1993, p. 288-304)

⁵ Se nos perguntássemos sobre a cultura política brasileira, poderíamos fazer uma pesquisa empírica que nos mostraria quais os aspectos liberais e quais os republicanos de nossa mentalidade e prática políticas. Minha hipótese seria que prevalecem os aspectos liberais. Eleições são vistas entre nós muito mais como processo para legitimar certos grupos de administrar o Estado. Mesmo partidos que iniciaram com uma plataforma republicana de mobilização das massas para participação em projetos políticos tendem a diluir esse aspecto e a se concentrar em resultados econômicos.

Referências

ARENDT, Hannah. O conceito de poder. In: FREITAG, B.; ROUANET, S. P. *Habermas*. São Paulo: Ática, 1990.

BECKER, W. *Die Freiheit, die wir meinen*. Muenchen: [s. n.], 1982.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. A luta por reconhecimento no estado democrático de Direito. In: _____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002a.

_____. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1994.

_____. Três modelos normativos de democracia. In: _____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002b.

_____. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. In: STEIN; BONI, L. A. (Org.). *Dialética e liberdade*. Porto Alegre: Vozes, 1993.

_____. Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: HABERMAS, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

HAUS, M. Die praktische philosophie Michael Walzers. In: _____. *Kritik, gemeinschaft, gerechtigkeit*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2000.

LUCHI, J. P. A lógica dos direitos fundamentais e dos princípios do estado. In: _____. (Org.). *Linguagem e socialidade*. Vitória: Edufes, 2005.

WALZER, M. *Esféras da justiça*. São Paulo: M. Fontes, 2003.

_____. Graça divina. In: _____. *Esféras da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: M. Fontes, 1983.

_____. *Traçando a linha: religião e política*. [S. l. : s. n.], [200-?].

_____. Universalismus, gleichheit und das recht auf einwanderung. In: PAUER-

STEIN, E.; BONI, L. A. de (Org.). *Dialética e liberdade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

STUDER, H. *Konstruktionen praktischer vernunft: philosophie im gespraech*. Berlin: Akademie, 2000.