

SOBRE UM MODELO DELIBERATIVO DE LEGITIMIDADE DEMOCRÁTICA

Seyla Benhabib

Legitimidade democrática e bens públicos

Desde a Segunda Guerra Mundial as sociedades democráticas modernas complexas defrontam-se com a tarefa de assegurar três bens públicos: a legitimidade, o bem-estar econômico e um sentimento viável de identidade coletiva. Estes são "bens" no sentido de que sua realização é considerada valiosa e desejável pela maioria dos membros dessas sociedades; além disso, não realizar algum ou uma combinação deles causaria problemas no funcionamento destas sociedades, de modo tal que as lançaria numa crise.

Estes bens encontram-se numa relação complexa um com o outro: a realização excessiva de um destes bens pode estar em conflito com e pode pôr em risco a realização dos outros. Por exemplo, o bem-estar econômico pode ser realizado à custa de sacrificar a legitimidade, restringindo os direitos sindicais, limitando um exame mais rigoroso das práticas contábeis nos negócios ou encorajando o uso injusto de medidas de proteção estatal. Por outro lado, atribuir ênfase demasiada a identidade coletiva pode atingir as minorias e os dissidentes, cujos direitos políticos e civis podem ser infringidos pelo renascimento de um sentimento de identidade coletiva. Desse modo, as pretensões de legitimidade e as demandas de identidade coletiva, particularmente se ganham um tom nacionalista, podem entrar em conflito. Pode também haver conflitos entre as pretensões de bem-estar econômico e as demandas de identidades coletivas, como quando formas de protecionismo e nacionalismo excessivo isolam os países no contexto econômico mundial, levando provavelmente a um declínio dos padrões de vida. De modo inverso, uma ênfase demasiada no bem-estar econômico pode minar o sentimento de identidade coletiva ao aumentar a competição entre grupos sociais e enfraquecer as pretensões de soberania política *vis-à-vis* outros Estados.

Numa sociedade democrática funcionando adequadamente as demandas de legitimidade, bem-estar econômico e identidade coletiva existem idealmente em alguma forma de equilíbrio.

O presente ensaio preocupa-se com um bem entre outros que a sociedade democrática deve realizar: o bem da legitimidade. Estou interessada em examinar os fundamentos filosóficos da legitimidade democrática. Argumentarei que a legitimidade em sociedades democráticas complexas deve ser concebida como o resultado de uma deliberação livre e não constrangida de todos em torno das questões de preocupação comum. Assim, a esfera pública de deliberação acerca das questões de preocupação mútua é essencial para a legitimidade das instituições democráticas.

A democracia, segundo meu ponto de vista, é melhor entendida como um modelo para a organização do exercício público e coletivo do poder nas principais instituições de uma sociedade com base no princípio segundo o qual as decisões que atingem o bem-estar de uma coletividade podem ser vistas como o resultado de um procedimento de deliberação livre e racional entre indivíduos considerados iguais política e moralmente. Certamente, qualquer definição de conceitos essencialmente controversos como os de democracia, liberdade e justiça, nunca é uma mera definição; a própria definição já articula a teoria normativa que justifica o termo. Tal é o caso com a definição anterior. Minha compreensão de democracia privilegia um modelo deliberativo em face de outros tipos de considerações normativas. Isto não deve sugerir que o bem-estar econômico, a eficiência institucional e a estabilidade cultural não sejam relevantes para julgar a adequação de uma definição normativa de democracia. As reivindicações de bem-estar econômico e as necessidades de identidade coletiva também devem ser satisfeitas pelas democracias para que possam funcionar ao longo do tempo. No entanto, os fundamentos normativos da democracia como uma forma de organização de nossa vida coletiva não residem nem na satisfação do bem-estar econômico nem na realização de um sentimento estável de identidade coletiva. Pois tanto a realização de certos níveis de bem-estar econômico pode ser compatível com um regime político autoritário, como também um regime antidemocrático pode ser mais bem-sucedido em assegurar um sentimento de identidade coletiva do que um regime democrático.

Meu objetivo na primeira parte deste artigo será examinar a relação entre os pressupostos normativos da deliberação democrática e o conteúdo idealizado da racionalidade prática. A abordagem que sigo é consoante com o que John Rawls chamou de "constitutivismo kantiano", e o que Jürgen Habermas apresenta

como "reconstrução".¹ Neste contexto, as diferenças em suas metodologias são menos importantes do que seu pressuposto compartilhado de que as instituições das democracias liberais incorporam o conteúdo idealizado de uma forma de razão prática. Esse conteúdo idealizado pode ser esclarecido e articulado filosoficamente; de fato, a tarefa de uma teoria filosófica da democracia consistiria em esclarecer e articular a forma da racionalidade prática representada pelo regime democrático.²

A metodologia de "reconstrução filosófica" difere do "liberalismo etnocêntrico" (Richard Rorty) bem como de formas mais apriorísticas de kantianismo.³ Diferentemente de certos tipos de kantianismo, gostaria de reconhecer a especificidade histórica e sociológica do projeto da democracia. Por outro lado, contra o liberalismo etnocêntrico, gostaria de insistir que a racionalidade prática incorporada nas instituições democráticas tem uma pretensão de validade cultural-transcendente. Essa forma de razão prática tornou-se uma propriedade

¹ Ver John Rawls, "Kantian constructivism in moral theory", *Journal of Philosophy*, v. 77, n. 9, 1980, p. 515-72; uma versão revista e ampliada está incluída em *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993, p. 89-131; Jürgen Habermas, *Moral consciousness and communicative action*. Tradução para o Inglês: Christian Lenhardt e Shierry Weber Nicholson. Cambridge, MA: MIT Press, 1990, em particular o capítulo "Discourse ethics: notes on a program of philosophical justification".

² Num valioso artigo intitulado "Freedom, consensus, and equality: un collective decision making", *Ethics*, 101, n. 1, out. 1990, Thomas Christiano examina abordagens diferentes acerca dos fundamentos filosóficos da democracia.

³ É bem conhecido que aproximadamente uma década atrás John Rawls encolheu a estratégia kantiana de justificação normativa, seguida em sua *Teoria da Justiça*, em favor de uma mais historicista e de um conceito de consenso sobreposto mais situado social e politicamente. Os dois princípios de justiça seriam válidos, afirmou, não *sub specie aeternitatis*, mas porque articulam algumas das convicções sobre os fundamentos de suas formas de governo profundamente compartilhadas nas democracias liberais do Ocidente. Essas convicções mantidas profundamente constituiriam, quando devidamente depuradas, esclarecidas e articuladas, a base de um "consenso sobreposto" em tais sociedades. Ver John Rawls, "Justice as fairness: political not metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, p. 223-251; e "The idea of overlapping consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1987, p. 1-25. Este desvio de uma estratégia de justificação kantiana para um modo mais historicista tem sido celebrado por alguns. Richard Rorty viu nesses desenvolvimentos recentes da obra de Rawls a confirmação de sua própria marca do "liberalismo etnocêntrico". Ver Richard Rorty, "The priority of democracy to philosophy", in *Objectivism, relativism, and truth*. New York: Cambridge University Press, 1991. Para uma descrição lúcida desses desenvolvimentos na posição de Rawls e um exame crítico da idéia de "consenso sobreposto", ver Kenneth Baynes, "Constructivism and practical reason in Rawls", em *Analyse und Kritik. Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, 14, jun. 1992, p. 18-32.

coletiva e anônima de culturas, instituições e tradições, como um resultado de tentativas e experiências, tanto antigas quanto modernas, com o regime democrático ao longo da história humana.⁴ Os *insights* e talvez as ilusões resultantes destas tentativas e experiências estão sedimentados em diversas Constituições, arranjos institucionais e procedimentos específicos. Quando alguém pensa sobre qual a forma da racionalidade prática que está no centro do regime democrático, o conceito de “espírito objetivo” (*objektiver Geist*) de Hegel parece-me ser particularmente apropriado.⁵ Para tornar esse conceito atualmente proveitoso temos de pensá-lo sem o recurso à presença metafórica de um supersujeito; temos de dessubstancializar o modelo de um supersujeito pensante e atuante que governa continuamente a filosofia hegeliana. Sem essa metáfora do sujeito governando-o implicitamente, o termo “espírito objetivo” poderia reportar-se a essas regras, procedimentos e práticas coletivas *anônimas*, *contudo inteligíveis* que formam um modo de vida. É a racionalidade intrínseca destas regras, procedimentos e práticas anônimas, porém inteligíveis, que qualquer tentativa visando à reconstrução da lógica das democracias deveria focalizar.

Um modelo deliberativo de democracia

De acordo com o modelo deliberativo de democracia, para alcançar a legitimidade e a racionalidade nos processos de tomada de decisão coletiva em uma comunidade política, a condição necessária é que suas instituições estejam de tal forma arranjadas, de modo que o que é considerado do interesse comum de todos resulte dos processos de deliberação coletiva conduzidos de modo racional e equitativo entre indivíduos livres e iguais.⁶ Quanto mais coletivos forem os processos de tomada de decisão, tanto mais o modelo deliberativo de

⁴ Ver o ensaio ainda clássico de Moses I. Finley, *Democracy: ancient and modern*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1985.

⁵ O exemplo mais brilhante da metodologia de Hegel permanece sendo a *Filosofia do direito*, de 1821, traduzida para o inglês por T. M. Knox. New York: Oxford University Press, 1973. O tipo de racionalidade coletiva anônima que tenho em mente tem sido desenvolvido por Karl Popper no domínio da epistemologia. Ver Karl Popper, *Objective knowledge: an evolutionary approach*. Oxford: Clarendon, 1972.

⁶ Minha formulação é completamente semelhante à de Joshua Cohen, “Deliberation and democracy deliberative”, in *The good polity: normative analysis of the State*, ed. Alan Hanlin e Philip Pettit (London: Blackwell, 1989, p. 17-34. Ver também Joshua Cohen, “Procedure and substance in deliberative democracy”. (Cf. “Procedimento e substância na democracia deliberativa”, na presente coletânea p. 115-144.)

democracia se aproximava do pressuposto de sua legitimidade e racionalidade. Por quê?

A base da legitimidade nas instituições democráticas remonta ao pressuposto de que as instâncias que reivindicam poder obrigatório para si mesmas assim o fazem porque suas decisões representam um ponto de vista imparcial, considerado igualitário no interesse de todos. Este pressuposto somente pode ser preenchido se tais decisões forem, em princípio, abertas aos processos públicos de deliberação de cidadãos livres e iguais.

O modelo da ética do discurso formula os *princípios mais gerais e as intuições morais* implícitos nas pretensões de validade de um modelo deliberativo da democracia.⁷ A idéia básica implícita nesse modelo é a de que somente podem ser consideradas válidas (isto é, vinculantes moralmente) aquelas normas (isto é, regras gerais de ação e arranjos institucionais) que poderiam receber a anuência de todos aqueles atingidos por suas consequências, se tal acordo fosse alcançado como resultado de um processo de deliberação com as seguintes características: 1) a participação na deliberação é regulada por normas de igualdade e simetria; todos têm as mesmas chances de iniciar atos de fala, questionar, interrogar e abrir o debate; 2) todos têm o direito de questionar os tópicos fixados no diálogo; e 3) todos têm o direito de introduzir argumentos reflexivos sobre as regras do procedimento discursivo e o modo pelo qual elas são aplicadas ou conduzidas. Não há *prima facie* regras que limitem a agenda da conversação, ou a identidade dos participantes, contanto que cada pessoa ou grupo excluído possa mostrar justificadamente que são atingidos de modo relevante pela norma proposta em questão. Em certas circunstâncias, isto significa que, se existirem questões que afetam a todos, os cidadãos de uma comunidade democrática teriam de participar de um discurso prático com não-cidadãos que podem estar residindo em seus países, em suas fronteiras, ou em suas comunidades de vizinhança. As questões de ecologia e questões ambientais em geral são um exemplo perfeito de casos

⁷ Em *Situating the self* (New York: Routledge, 1992) delineei minha compreensão desse projeto, bem como indiquei a maneira pela qual a minha interpretação do programa geral da ética discursiva difere da de Habermas e Apel. Este artigo pressupõe o argumento geral demonstrado naquele livro, em particular nos capítulos 1, 2 e 3, e registra meu esforço para aplicar os princípios da ética discursiva na vida político-institucional. Independentemente do projeto da ética discursiva, mas sedutoramente em afinidade com ele, nos anos recentes tem havido um renascimento dos modelos deliberativos de democracia entre teóricos da política e filósofos do direito. Ver em particular Frank I. Michelman, “Law’s Republic”, *Yale Law Journal*, 93, 1984, 1013ff; e Cass R. Sunstein, “Beyond the Republic revival”, *Yale Law Journal*, 97, 1988, p. 1539.

nos quais as fronteiras dos discursos ficam expandidas porque as consequências de nossas ações espalham-se e atingem crescentemente mais pessoas.

As características procedimentais dessas situações de argumentação especial, denominadas de "discursos práticos", não são automaticamente transferíveis a um nível macroinstitucional, nem é necessário que devam ser assim transferíveis. Uma teoria da democracia, em oposição a uma teoria moral geral, tem de se preocupar com a questão das características institucionais e da exequibilidade prática. Entretanto, os constrangimentos procedimentais do modelo discursivo podem funcionar como uma situação de teste para avaliar criticamente os critérios de pertinência e as regras de estabelecimento da agenda, e para a estruturação das discussões públicas dentro e entre as instituições.

Ao vincular mais estreitamente os fundamentos normativos da legitimidade de democracia com uma teoria moral universal baseada no modelo discursivo de validade, afasto-me de vários outros modelos influentes da teoria democrática. São eles: a teoria da ação política na esfera pública, de Hannah Arendt; o modelo de "democracia forte" (*strong democracy*), de Benjamin Barber; e os modelos de democracia antifundacionalistas, pós-estruturalistas, recentemente desenvolvidos por William Connolly, Chantal Mouffe e Ernesto Laclau.⁸ Aqui, articularei brevemente as premissas centrais em torno das quais meu modelo deliberativo difere de outras formas de teoria democrática. Ainda que seja difícil concebê-la sem as normas vigorosas de igualdade moral, liberdade e de respeito, a filosofia política de Hannah Arendt está, no final das contas, enraizada em seu "essencialismo fenomenológico", e não pode esclarecer os fundamentos normativos da política democrática. O modelo de democracia forte de Benjamin Barber, como o de Hannah Arendt, está fundado sobre uma oposição entre a teoria moral e a filosofia política que é exagerada conceitualmente e não realista do ponto de vista político. Finalmente, as teorias antifundacionalistas da democracia são circulares, visto que ou postulam ou aceitam como verdadeiras precisamente aquelas normas morais e políticas de igualdade e de liberdade dos cidadãos e a

⁸ Ver Hannah Arendt, *On revolution*. New York: Viking, 1963; Benjamin Barber, *Strong democracy*, Berkeley: University of California Press, 1984; Chantal Mouffe, "Feminism, citizenship, and radical democracies politics", *Feminists theorize the political*, ed. Judith Butler e Joan W. Scott, New York: Routledge, 1992, p. 269-285; e William E. Connolly, *Identity/difference: democratic negotiations of political paradox*. Ithaca: Cornell University Press, 1991. Examinando especificamente esta crítica à teoria de Hannah Arendt em meu livro *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Newbury Park, Calif.: Sage, 1996.

legitimidade democrática para a justificação daquilo para que os denominados modelos "fundacionalistas" foram inicialmente desenvolvidos.

Segundo o modelo deliberativo, os procedimentos de deliberação geram a legitimidade, bem como asseguram algum grau de racionalidade prática.⁹ Mas quais são as pretensões de racionalidade prática desses processos democráticos deliberativos? Existem três razões pelas quais os processos deliberativos são essenciais para a racionalidade dos processos de tomada de decisão coletiva. Primeiro, como observou Bernard Manin em seu excelente artigo "Legitimidade e deliberação", os processos deliberativos são também processos que comunicam informação.¹⁰ A informação nova é comunicada porque: 1) nenhum indivíduo singular pode antecipar e prever toda a variedade de perspectivas pelas quais as questões de ética e de política serão percebidas pelos diferentes indivíduos; e 2) nenhum indivíduo singular pode ter toda a informação considerada relevante para uma certa decisão que afeta a todos.¹¹ A deliberação é um procedimento para ser informado.

⁹ Em alguns modelos contemporâneos de democracia deliberativa, predomina uma distinção entre a (alta) política "constitucional" e a (baixa) política "comum". A idéia é de que a política deliberativa caracteriza mais apropriadamente os processos de formação de constituições, ao passo que a política mundana, do dia-a-dia, pode ser governada por atividades auto-interessadas, não deliberativas e estreitamente instrumentais. Ver David Gauthier, "Constituting democracy", *The idea of democracy*, ed. David Copp et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 314-315; e a discussão muito instrutiva de David M. Estlund, "Who's afraid of deliberative democracy? On the strategic/deliberative dichotomy in recent constitutional jurisprudence", *Texas Law Review*, 71, n. 7, jun. 1993, p. 1437-1477. Embora acredite que a distinção entre política constitucional e política comum é extremamente útil e inevitável para uma teoria democrática, acho que tal distinção pode ser e tem sido exagerada. A motivação principal para o exagero desta distinção parece ser o medo da tradição liberal acerca das decisões majoritárias desenfreadas e a desconfiança da racionalidade do juízo político exercido pelas pessoas comuns. O modelo de democracia deliberativa que defendo busca superar a diferença entre política elevada e política baixa ao engrandecer a qualidade das deliberações cotidianas das pessoas comuns. Isto não significa que as questões constitucionais estejam sempre abertas à reconsideração. De forma alguma. Mas afirma que a política cotidiana não pode ser inteiramente indiferente às questões e princípios constitucionais – como exemplo, podemos tomar os debates acerca das orações em colégios públicos e sobre a violência veiculada nos meios de comunicação, sobre a pornografia e o aborto. Minha suposição é a de que quanto mais essa deliberação política cotidiana se aproxima do modelo sugerido acima, tanto maior a probabilidade de que seja informada, de "modo correto", pelos princípios constitucionais. Bernard Manin, "On legitimacy and political deliberation", *Political Theory*, 15, n. 3, ago. 1987, p. 338-368. (Cf. "Legitimidade e deliberação política", na presente coletânea p. 15-45.)

¹¹ Em um artigo recente, "The voice of the people", Sidney Verba discute as comunicações dos cidadãos com os seus representantes e outras repartições governamentais via cartas,

Além disso, grande parte da teoria política, sob a influência de modelos econômicos de racionalidade, toma uma ficção metodológica como ponto de partida: a de um indivíduo com um conjunto ordenado de preferências coerentes. Esta ficção não tem muita relevância no mundo político. Sobre questões políticas e sociais complexas, os indivíduos podem freqüentemente ter visões e desejos, mas não um conjunto ordenado de preferências, já que esse conjunto implicaria que estariam esclarecidos não apenas sobre as preferências, mas sobre as consequências e méritos relativos da realização de cada uma de suas escolhas preferidas. Na verdade, é o próprio processo deliberativo que está apto a produzir tal resultado, conduzindo o indivíduo a uma reflexão crítica adicional sobre as visões e opiniões que já defendia; é incoerente assumir que os indivíduos iniciem um processo de deliberação pública com um alto nível de esclarecimento conceitual sobre suas escolhas e preferências. Ele pode, na verdade, resultar apenas de um processo de deliberação bem-sucedido. Consequentemente, a formação de preferências coerentes não pode preceder a deliberação; somente pode sucedê-la. Muitas vezes, os desejos dos indivíduos, bem como suas visões e opiniões, colidem uns com os outros. No decorrer da deliberação e da troca de visões com outros, os indivíduos tornam-se mais conscientes de tais conflitos e sentem-se compelidos a tentar uma ordenação coerente.

Mais significativamente, o procedimento de articular uma concepção em público impõe uma certa reflexividade às preferências e opiniões individuais. Quando apresentam seus pontos de vista e posição aos outros, os indivíduos devem justificá-los para seus co-deliberantes por meio da articulação de boas razões em um contexto público. Esse processo de *articular boas razões em público* força o indivíduo a pensar sobre o que seria uma boa razão para todos os outros envolvidos. Desse modo, o indivíduo é forçado a pensar a partir do ponto de vista de todos os envolvidos, a quem "suplica" o consentimento. Ninguém pode convencer os outros em público acerca de seu ponto de vista se não for capaz de explicar por que aquilo que parece ser bom, plausível, justo e conveniente para ele pode ser também considerado assim a partir do ponto de vista de todos os

telefonemas e, de modo crescente, faxes e e-mails. Refletindo sobre o aumento fenomenal de semelhante comunicação direta (aproximadamente um quinto a um quarto do público, segundo relatório dos EUA, entra em contato com um funcionário público – "dependendo do modo como a questão é construída", p. 679), Verba manifesta a esperança de que "talvez as mensagens introduzidas pelos cidadãos, especialmente quando aperfeiçoadas por nova tecnologia, possam tornar-se parte do discurso público" (p. 685). Ver Sidney Verba, "The voice of the people", James Madison Award Lecture, PS: *Political Science and Politics*, 26, n. 4, dez. 1993, p. 677-686.

envolvidos. Argumentar a partir do ponto de vista de todos os envolvidos não somente constringe o indivíduo a ter uma certa coerência sobre as próprias concepções, mas também o obriga a adotar um ponto de vista que Hannah Arendt, seguindo Kant, chamou de "mentalidade ampliada".¹²

Um modelo deliberativo de democracia propõe uma condição necessária, mas não suficiente, de racionalidade prática, pois, como em qualquer procedimento, o modelo pode ser mal interpretado, mal empregado e mal usado. Procedimentos não podem nem ditar os resultados nem definir a qualidade das razões desenvolvidas na argumentação, e nem ao menos controlar a qualidade da argumentação e as regras da lógica e inferência usadas pelos participantes. Os modelos procedimentais de racionalidade são indeterminados. Entretanto, o modelo discursivo adota algumas precauções contra seus próprios abusos e maus usos, pois que a condição de reflexividade embutida no modelo possibilita que os abusos e maus usos no primeiro nível sejam confrontados num segundo, o metanível do discurso. Do mesmo modo, a chance igual de todos os implicados iniciarem tal discurso de deliberação sugere que nenhum resultado é *prima facie* fixado, mas pode ser revisado e sujeito a uma reavaliação. Nisso reside a justificção normativa da regra da maioria enquanto procedimento de decisão derivado desse modelo: em várias instâncias, a regra da maioria é um procedimento de decisão justo e racional, não porque a legitimidade reside no número, mas sim porque quando uma maioria está convencida de que a alternativa A é a coisa certa a fazer, com base em razões formuladas tão precisamente quanto possível, como um resultado de um processo de deliberação discursiva, então essa conclusão pode permanecer válida até ser mudada, com boas razões, por algum outro grupo. Não é o número absoluto que justifica a racionalidade da conclusão, mas o pressuposto de que, se um amplo número de pessoas vê certas questões de uma certa maneira, como resultado decorrente do fato de seguirem certos tipos de procedimentos racionais de deliberação e tomada de decisão, então tal conclusão tem a seu favor a pretensão de ser racional até prova em contrário. A prática simples de haver, nas democracias, um partido do governo e um da oposição incorpora de fato esse princípio: aceitamos a vontade da maioria ao final de um processo eleitoral que tenha sido realizado de modo justo e correto. Porém, mesmo quando aceitamos a legitimidade do processo, podemos ter dúvidas sérias sobre a racionalidade do resultado. A prática de haver

¹² Hannah Arendt, "The crisis in culture", *Between past and future: six exercises in political thought*. New York: Meridian, 1961, 220-221.

uma oposição parlamentar diz que os fundamentos sobre os quais o partido da maioria reivindica o governo podem ser examinados, desafiados, testados, criticados e rearticulados. Os procedimentos parlamentares de oposição, debate, questionamento, e mesmo métodos de *impeachment* e comissões de inquérito, incorporam essa regra de racionalidade deliberativa segundo a qual as decisões majoritárias são conclusões sobre as quais há um acordo temporário, cuja pretensão de racionalidade e validade pode ser publicamente reexaminada.

Esse modelo deliberativo de democracia é procedimentalista, visto que enfatiza principalmente certas práticas e procedimentos institucionais para alcançar decisões sobre questões que seriam obrigatórias para todos. Vale a pena citar três pontos adicionais sobre essa concepção de democracia.

Primeiro, parto do pressuposto do pluralismo de valores. Desde o fim das cosmologias do direito natural nos séculos 16 e 17, e a consequente separação entre Igreja e Estado,¹³ a divergência sobre os bens mais elevados da existência humana e a conduta apropriada de uma vida moralmente correta tem sido a característica fundamental de nosso universo normativo moderno. O desafio para a racionalidade democrática é alcançar formulações aceitáveis do bem comum, apesar do inevitável pluralismo de valores. Não podemos resolver conflitos entre sistemas de valores e concepções do bem por meio do restabelecimento de um código moral e religioso fortemente unificado, sem correr o risco de deixar de lado liberdades fundamentais. Os acordos em sociedades vivendo com o pluralismo de valores devem ser buscados não ao nível das convicções substantivas, mas nos procedimentos, processos e práticas de realização e revisão das convicções. O procedimentalismo é uma resposta racional ao conflito de valores persistente no âmbito substantivo.¹⁴

¹³ Charles Larmore forneceu uma demonstração eloquente desta visão nos anos recentes. Ver *Patterns of moral complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987) 119ff. E "Political liberalism", *Political theory*, 18, n. 3, ago. 1990, 342 ss.

¹⁴ Gostaria de tentar responder aqui a importante objeção levantada por Donald Moon. Como é possível distinguir as divergências de valores em relação a doutrinas morais, religiosas ou filosóficas, dos acordos procedimentais sobre os processos de avaliação e revisão de convicções num contexto público? Muito freqüentemente, tais convicções substantivas não possibilitariam distinguir, com tal precisão, entre conteúdo e forma, substância e procedimento. Como exemplos de casos onde o sistema de valor não permite uma distinção nítida entre substância e procedimento, podemos pensar nas seitas religiosas vivendo no interior dos limites do Estado constitucional liberal democrático, como certas seitas judaicas ortodoxas em Israel, que se recusam a reconhecer a autoridade secular do Estado de Israel; muçulmanos ortodoxos vivendo em alguns Estados europeus, como Alemanha e França, por

Segundo, o modelo deliberativo de democracia não assume somente como ponto de partida o conflito de valores, mas também o conflito de interesses na vida social. A vida social necessita tanto do conflito de interesses quanto da cooperação. Os procedimentos democráticos têm de convencer que as condições de cooperação mútua ainda são legítimas, mesmo sob condições em que os interesses próprios de um indivíduo ou de um grupo são afetados de modo

exemplo, que experimentam conflitos entre suas concepções da educação mais apropriada e o lugar da mulher, e as concepções do Estado liberal democrático; ou cientistas cristãos nos Estados Unidos, que desejam fornecer tratamento médico às suas crianças de acordo com suas próprias crenças e que entram em conflito com as autoridades locais e federais. Cada um destes casos chocantes revela que eles não podem ser *prima facie* resolvidos recorrendo a uma simples distinção forma/substância. Certamente foge ao escopo deste artigo examinar como lidar apropriadamente com as questões levantadas por tais exemplos e, em particular, explorar o modo como o modelo deliberativo de democracia baseado na ética do discurso pode ou não pode pressupor um modelo de acordo tão rigoroso. No entanto, penso que, em face de todos esses casos, uma forma de procedimentalismo deliberativo é a resposta normativa mais viável.

A medida que esses grupos vivem no interior da jurisdição do Estado liberal constitucional e democrático, têm de aceitar certo "constitucionalismo mínimo". Em geral, os debates surgem não em torno desses direitos constitucionais mínimos, que estão assegurados a todos os cidadãos e imigrantes (em graus diversos) sob o império da lei (*rule of law*), mas em torno da questão de saber se certas práticas religiosas e culturais contradizem ou não esse mínimo constitucional, ou se podem ser consideradas questões de autonomia religiosa e cultural de um grupo. A obrigação de servir ao exército de Israel é uma obrigação constitucional para a qual não pode haver exceções com base em fundamentos religiosos? As famílias muçulmanas ortodoxas escolhem mandar suas filhas às escolas públicas? E quando as mandam para as escolas públicas, deve ser permitido a essas crianças o véu na cabeça ou devem ser obrigadas a vestir o uniforme da escola? Pode uma família de cientistas cristãos recusar o tratamento médico a uma criança que sofre de uma doença infecciosa que exige medicamento padrão? Nesse caso, deve o Estado proteger os direitos da criança contra o juízo da família? Estou inclinada a pensar que *vis-à-vis* tais questões, não há uma resposta simples aplicável a cada caso, mas mais ou menos uma gradação de princípios e intuições morais e políticas. A possibilidade de não servir ao exército com base nas crenças religiosas é um direito de objeção consciente, reconhecido por muitos Estados modernos, que pode ser feita consoante com o princípio da separação entre Igreja e Estado. De outro lado, negar a uma criança o básico de uma educação secular em nosso mundo ou um tratamento melhor do que a ciência médica pode oferecer viola o respeito e a igualdade que devemos à criança como um futuro cidadão de nossa comunidade política. Contudo, se moças muçulmanas podem vestir seus véus (o chador) nas escolas francesas ou se soldados Sikh podem vestir seus turbantes na *Canadian Royal Police*, soa-me como sendo uma questão qualitativamente diferente da de fornecer educação ou saúde. Uma concepção mais pluralista da esfera pública e da identidade cívica do que aquela ostentada pelo público e autoridade francesas no debate sobre o chador é perfeitamente compatível com, e de fato exigida pelo, modelo de democracia deliberativa e diálogo público desenvolvido neste ensaio.

negativo. Os procedimentos podem ser considerados como métodos para articular, peneirar e ponderar os interesses conflitantes. Quanto mais conflitos de interesses existirem, tanto mais importante será ter soluções procedimentais para julgar os conflitos por meio das quais as partes, cujos interesses são afetados de modo negativo, podem recorrer a outros métodos de articulação e representação de suas reivindicações. Modelos procedimentalistas de democracia permitem a articulação de conflitos de interesses sob condições de cooperação social mutuamente aceitáveis a todos.¹⁵

Finalmente, qualquer modelo procedimentalista e deliberativo de democracia é *prima facie* aberto ao argumento de que nenhuma sociedade moderna pode organizar suas questões com a ficção de uma assembléia de massas realizando suas deliberações em público e coletivamente. Aqui está em jogo mais do que uma questão de quantidade. É certamente verdadeiro o argumento de que pode haver um limite invisível para a amplitude do corpo deliberativo, o qual, quando transposto, afeta a natureza do processo de argumentação. No entanto, a razão pela qual um modelo deliberativo e procedimentalista de democracia não precisa operar com a ficção de uma assembléia deliberativa geral é a de que as especificações procedimentais desse modelo privilegiam uma *pluralidade de modos de associação* na qual todos os atingidos podem ter o direito de articular seus pontos de vista. Estes modos de associação podem variar de partidos políticos, iniciativas de cidadãos, movimentos sociais, associações voluntárias, grupos de tomada de consciência (*consciousness-raising groups*), e assim por diante. *É por meio da rede interligada dessas múltiplas formas de associações, redes, e organizações que uma "comunicação pública" anônima surge. Para o modelo deliberativo de democracia é fundamental que se privilegie essa esfera pública de redes justapostas e mutuamente entrelaçadas, e as associações de deliberação, contestação e argumentação.* A ficção de uma assembléia deliberativa geral, na qual o povo unido expressa sua vontade, pertence à história antiga da teoria democrática; hoje, nosso modelo guia tem de ser aquele de um *medium* de focos múltiplos e livremente associados de formação e disseminação de opiniões, que afetam um ao outro num processo de comunicação espontâneo e livre.¹⁶

¹⁵ Ver o artigo de Jane Mansbridge "Using power/fighting power: the polity", para uma análise dos dilemas dos modelos de democracia deliberativa em face dos conflitos de interesses e vontades persistentes e inarredáveis na vida pública, e os problemas envolvidos no uso da coerção.

¹⁶ Para um recente demonstração do conceito de esfera pública de um modelo descentralizado, ver Jürgen Habermas, "Ist der Hertschlag der

Esse modelo forte de democracia deliberativa está sujeito a três tipos diferentes de crítica: primeiro, teóricos liberais manifestam a preocupação de que esse modelo forte levaria a uma corrosão das liberdades individuais e poderia, de fato, desestabilizar o império da lei (*rule of law*). Em sua obra inicial, Bruce Ackerman formulou uma teoria da "neutralidade dialógica" (*conversational neutrality*) para exprimir algumas dessas preocupações.¹⁷ Stephen Holmes defendeu a plausibilidade de certas regras proibitivas (*gag rules*) sobre o diálogo público.¹⁸ Segundo, teóricas feministas são céticas acerca desse modelo, pois acreditam que privilegia um certo modo de discurso à custa de silenciar outros: o modelo deliberativo de democracia é racionalista, machista, unívoco, é o discurso hegemônico de uma comunidade política transparente, que desconsidera as emoções, a multiplicidade, a pluralidade de vozes e as diferenças na articulação da voz do público; terceiro, os institucionalistas e realistas consideram esse modelo discursivo desesperadamente ingênuo, talvez perigoso em suas implicações aparentemente plebiscitárias e anti-institucionais. Gostaria de considerar brevemente estas objeções.

Apreensões liberais acerca da democracia deliberativa

O contraste entre democracia deliberativa, como delineada acima, e a concepção liberal de diálogo público pode ser bem captado a partir do ponto de vista da idéia de "razão pública",¹⁹ de John Rawls. Rawls define esse princípio

Revolution zum Stillstand gekommen? Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit?", *Die Ideen von 1789*, ed. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, 7ss.

¹⁷ Bruce Ackerman. *Social justice in the liberal state*. New Haven: Yale University Press, 1980; e "Why dialogue?", *Journal of Philosophy*, 86, jan. 1989. Tratei do modelo de conversação liberal de Bruce Ackerman em vários artigos. Ver Benhabib "Liberal dialogue vs. a critical model of discursive legitimacy" e "Model of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas", *Situating the self*.

¹⁸ Cf. Stephen Holmes "Gag rules or the politics of omission", *Constitutionalism and democracy*, ed. Jon Elster e R. Slagstad. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 19-58; e John Rawls "The idea of overlapping consensus".

¹⁹ Além do *Political liberalism* de John Rawls, ver também o manuscrito "On the idea of free public reason", conferência proferida em "Liberalism and the moral life", conferência em Cuny, em abril de 1988, e "The idea of an overlapping consensus" para o desenvolvimento da visão de Rawls sobre a questão. Uma parte bem maior precisa ser dita sobre o contraste entre esses dois projetos do que pode considerar nesta seção, mas ver também Thomas McCarthy, "Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue", *Ethics*, 105, n. 1, out. 1994, p. 44-64.

da seguinte forma: “numa sociedade democrática, a razão pública é a razão dos cidadãos iguais, que, enquanto corpo coletivo, exercem um poder político final e coercitivo uns sobre os outros ao promulgar leis e emendar sua Constituição. O primeiro problema é que os limites impostos pela razão pública não se aplicam a todas as questões políticas, mas apenas aquelas que envolvem o que podemos chamar de ‘elementos constitucionais essenciais’ e questões de justiça básica (...). Isto significa que os valores políticos devem somente resolver questões fundamentais, tais como: quem tem o direito de votar, ou quais religiões devem ser toleradas, ou a quem se deve assegurar igualdade equitativa de oportunidades, ou ter propriedades”.²⁰

A idéia de razão pública de Rawls e o modelo deliberativo de democracia compartilham certas premissas fundamentais: ambas as teorias vêem a legitimização do poder político e a avaliação da justiça das instituições como um processo público, aberto à participação de todos os cidadãos. É fundamental a idéia de que a justiça das instituições deve estar “aos olhos do público”, por assim dizer, para o público poder inspecionar, examinar, refletir. Do ponto de vista do modelo deliberativo de democracia, isso também é crucial. No entanto, cabe observar que há três maneiras importantes pelas quais a idéia rawlsiana de razão pública difere do modelo de deliberação pública proposto no início. Algumas dessas diferenças são de natureza sociológica; outras indicam divergências filosóficas importantes.

Primeiramente, ao contrário do modelo deliberativo, que insiste na abertura da agenda do debate público, Rawls restringe o exercício da razão pública à deliberação acerca de questões definidas. Estas são questões envolvendo “os elementos constitucionais essenciais” e as questões de justiça básica.²¹ O modelo de razão pública de Rawls parte de uma *agenda restrita*.

²⁰ Rawls, *Political Liberalism*, p. 214.

²¹ *Ibid.*, p. 223 ss. Em seu comentário a uma versão anterior deste ensaio, proferido no Colóquio de Teoria Política de Departamento de Governo em Harvard, na primavera de 1994, Stephen Macedo interpreta erroneamente tais observações, achando que eu estava atribuindo a Rawls algum tipo de violação ou limitação aos direitos de liberdade de expressão e de discurso da Primeira Emenda. Isto é um mal-entendido da expressão “agenda restrita”. Certamente, a teoria de Rawls não coloca restrições ao exercício da liberdade básica de discurso livre, compatível com a liberdade igual de todos; a ordenação lexical dos dois princípios de justiça significa que o princípio das liberdades e direitos básicos não pode ser simplesmente abolido. Minha expressão “agenda restrita” refere-se ao que a concepção rawlsiana de razão pública considera como sendo o *domínio apropriado* ou o *tema da razão pública*. Não se trata de uma questão de

Em segundo lugar, a razão pública é mais bem vista não como um *processo* de argumentação entre cidadãos, mas como um *princípio* regulativo, que impõe limites sobre como os indivíduos, instituições e agências *devem argumentar sobre questões públicas*. Os limites da razão pública são estabelecidos pela “concepção política do liberalismo”. Nas palavras de Rawls: “o que importa no ideal de razão pública é que os cidadãos devem conduzir suas discussões fundamentais dentro daquilo que cada qual considera uma concepção política de justiça, baseada em valores que se podem razoavelmente esperar que os outros subscrevam, e cada qual está, de boa-fé, preparado para defender aquela concepção entendida dessa forma. Isso significa que cada um de nós deve ter e deve estar preparado para explicar um critério acerca de quais princípios e diretrizes pensamos podemos razoavelmente esperar que os outros cidadãos (que também são livres e iguais) subscrevam conosco”.²² Rawls cita sua própria elaboração dos valores do liberalismo político como um exemplo de semelhante critério, embora admita que possa haver divergências quanto à “concepção política mais apropriada”.²³

Em terceiro lugar, para Rawls, os espaços sociais dentro dos quais a razão pública pode ser exercida são também restritos. Os limites da razão pública não se aplicam às deliberações e reflexões pessoais sobre questões políticas ou “às discussões sobre elas por parte dos membros de associações, como igrejas e universidades, constituindo tudo isso uma parte vital da cultura de fundo”.²⁴ A discussão de corpos e associações corporativas é “pública” com respeito a seus membros, “mas não-pública com respeito à sociedade política e aos cidadãos em geral. As razões não públicas compreendem muitas razões da sociedade civil e fazem parte daquilo que chamei de ‘cultura de fundo’, em contraste com a cultura política pública”.²⁵ A esfera pública, para Rawls, não está localizada na *sociedade civil*, mas no *Estado e suas organizações, incluindo primeira e principalmente a esfera legal e suas instituições*.

Embora tal caracterização seja adequada para articular o contraste entre a idéia de razão pública em Rawls e o modelo de democracia deliberativa, penso que o próprio Rawls não pode sustentar a distinção entre “sociedade civil” e a

direitos ao discurso livre e de suas limitações, mas sim de uma questão sobre a teoria social rawlsiana da sociedade civil e da política democrática.

²² Rawls, *Political Liberalism*, p. 226.

²³ *Ibid.*, p. 227.

²⁴ *Ibid.*, p. 215.

²⁵ *Ibid.*, p. 220.

concepção restrita de público, e isso por duas razões: primeiro, em uma democracia constitucional muitas das associações e organizações, se não todas, são também corpos "públicos", pois para serem incorporadas e reconhecidas como uma associação corporativa têm de sujeitar-se aos mesmos elementos constitucionais essenciais e ao império da lei, como fazem todas as outras instituições públicas mais evidentes. Considere-se o caso dos *country clubs* que discriminam negros, judeus, hispânicos e assim por diante. Para serem reconhecidos como uma entidade incorporada legalmente sob os processos justos do direito, tais *country clubs*, nos anos recentes, tiveram de mudar seus estatutos. Portanto, o Estado constitucional democrático e as instituições da sociedade civil não podem ser tão claramente separadas do público como algumas das formulações de Rawls sugerem. Todos os clubes, associações e organizações no interior da sociedade civil têm estatutos que podem ser sujeitos ao escrutínio público, bem como ao exame legal.

Segundo, as instituições, os indivíduos e os movimentos na sociedade civil tentam influenciar os processos público-políticos e, ao fazê-lo, transpõem as fronteiras entre o público e as associações civis privadas. Para Rawls, tal é o caso dos cidadãos que se engajam na advocacia política no fórum público e com os membros de partidos políticos e os candidatos e indivíduos que os apoiam.²⁶ É inadequado dizer que, quando na sociedade civil, esses indivíduos e associações são governados por um tipo de razão, uma razão não-pública; mas, quando entram na arena política, têm de respeitar os limites da razão pública. Ora, a *sociedade civil* também é pública. A sociedade civil e suas associações não são públicas no sentido de sempre permitirem o acesso universal a todos, mas são públicas no sentido de serem parte de um diálogo público anônimo numa democracia. Um modelo deliberativo de democracia está muito mais interessado naquilo que Rawls chama de "condições culturais de fundo", precisamente porque a política e a razão política são sempre vistas como emergindo de um contexto social e cultural. A razão pública pode certamente distanciar-se desses contextos e avaliá-los criticamente, mas nunca pode tornar completamente transparente todas as condições de fundo que a produzem. Este é o âmago da verdade na crítica pós-modernista ao racionalismo kantiano, a qual ressalta que a razão está sempre situada em um contexto que ela nunca pode tornar completamente compreensível à análise discursiva.

²⁶ Ibid., p. 215.

O modelo rawlsiano difere do modelo deliberativo em três pontos: primeiro, o modelo deliberativo não restringe a agenda da discussão pública; na verdade, encoraja discursos sobre os contornos que separam o fórum público do privado;²⁷ segundo, o modelo deliberativo situa a esfera pública na sociedade civil,²⁸ e está muito mais interessado nos modos segundo os quais os processos políticos e a "cultura de fundo" interagem. Finalmente, enquanto o modelo rawlsiano concentra-se no "poder político coercitivo e final", o modelo deliberativo concentra-se nos processos não-coercitivos e não-finais de formação da opinião numa esfera pública irrestrita.²⁹

Embora exista pouca dúvida de que o princípio rawlsiano da razão pública expressa um limite regulador do poder coercitivo e da *accountability* pública das principais instituições de uma sociedade liberal-democrática, devemos considerar também o que está ausente nele. Estão ausentes dessa visão todos os elementos contestadores, retóricos, afetivos, apaixonados do discurso público, com todos os seus excessos e virtudes. A razão pública não é a argumentação pública exercida livremente, com todos os furros ideológicos e a confusão retórica que esta pode envolver.³⁰ A esta concepção de discurso público contestador³¹ ou argumentação compartilhada os teóricos liberais responderiam que, por mais elevada e enobrecedora que possa ser, tal visão da política deixa as comportas

²⁷ Lidei com esta questão em *Models of public sphere*, p. 89-121; ver também mais adiante no item "A desconflança institucionalista sobre a democracia deliberativa".

²⁸ Para uma demonstração ampla da importância política e teórica do projeto da sociedade civil na democracia contemporânea, veja Jean Cohen e Andrew Arato. *Civil society and political theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

²⁹ A questão da coerção teria de ser tratada no contexto de institucionalização dos processos deliberativos. É também no interior desta estrutura que questões de conclusão, prerrogativas de tomada de decisão, e jurisdições teriam de ser articuladas. Para ter algumas idéias sobre isso, veja o item "A desconflança institucionalista acerca da democracia deliberativa".

³⁰ Benjamin Barber. *The conquest of politics: liberal philosophy in democratic times*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 151. Não se pode certamente focalizar apenas os discursos de Abraham Lincoln, Adlai Stevenson e Jesse Jackson para excluir os acessos menos nobres de um Richard Nixon, Fidel Castro ou Nikita Krushchev. Apesar disso, o que a observação de Barber apreende é a dimensão limitada, controversa, apaixonada da política, por meio da qual a razão pública livre pode assumir o caráter de um "raciocínio compartilhado". Porém, Barber falha em não enfatizar as condições institucionais e procedimentais no interior da qual tais conversações têm de ocorrer.

³¹ Devo esta expressão a Nancy Fraser, que a introduziu no contexto de suas discussões sobre os discursos do estado do bem-estar; confira Nancy Fraser. *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory*. Cambridge: Polity Press, 1989, p. 144 ss.

abertas para o capricho das decisões majoritárias. Existe algo pior do que as maiorias desafiando os princípios do liberalismo político e as fronteiras entre o direito e o bem, de tal modo a conduzir ao fanatismo religioso, à perseguição de minorias impopulares, à intervenção do Estado no domínio da vida privada, ou mesmo a vigilância política dos filhos pelos pais, dos cônjuges um sobre o outro, tudo em nome de algum bem compartilhado?

Portanto, não surpreende que, para Rawls, o modelo principal para o exercício da razão pública não é o público anônimo, mas freqüentemente é e "deve ser" a Suprema Corte: "a razão pública é bastante apropriada para ser a razão do tribunal no exercício de seu papel de intérprete judicial supremo, mas não o de intérprete último da lei mais alta; e segundo, que a Suprema Corte é o ramo do Estado que serve de caso exemplar da razão pública".³²

Acredito que seja indiscutível a preocupação liberal com o efeito corrosivo que a política majoritária desenfreada pode ter sobre as liberdades civis e políticas. No entanto, o modelo deliberativo de democracia pode fornecer certos conceitos, bem como soluções institucionais, para mitigar e, talvez, transcender a velha dicotomia entre a ênfase liberal nas liberdades e direitos individuais – que Rawls chamaria de "elementos constitucionais essenciais" – e a ênfase da teoria democrática na deliberação coletiva e na formação da vontade. Gostaria de escolher dois conjuntos de questões em torno dos quais é necessária uma comparação adicional entre os defensores da democracia deliberativa e os teóricos liberais. Esta breve discussão deve também indicar porque vejo o modelo deliberativo de democracia transcendendo a oposição inflexível entre teoria liberal e teoria democrática.

Direitos básicos e democracia deliberativa

Os modelos de democracia deliberativa parecem freqüentemente sujeitos ao argumento de que não protegem suficientemente os direitos e liberdades básicas dos indivíduos.³³ Tal objeção está enraizada em dois pressupostos: primeiro, à medida que os modelos deliberativos transformam o consenso ou

³² Rawls, *Political Liberalism*, p. 231. Rawls traça a distinção entre a corte como o intérprete judicial "mais elevado" da Constituição enquanto oposto ao intérprete "último" da lei mais superior, porque, segundo Bruce Ackerman, deseja manter o princípio da soberania popular, respeitando a vontade de "nós, o povo" (*we the people*).

³³ Para uma exploração adicional destes temas, ver o artigo de Joshua Cohen, "Procedimento e substância na democracia deliberativa", neste volume.

a unanimidade sobre questões públicas em um valor de ordem mais elevada, é justo suspeitar que tal unanimidade poderia somente ser alcançada ao custo de silenciar o dissenso e de restringir os pontos de vista das minorias. Segundo, qual proteção que um modelo deliberativo permite às minorias contra a imposição tirânica de escolhas e normas de maiorias democráticas?

Acredito que tais objeções são justas quando levantadas contra a maior parte das versões da teoria da democracia participativa radical, que também prioriza a deliberação política. Acho que é justo perguntar se as teorias de democracia radical de Hannah Arendt, Benjamin Barber, ou Mouffe e Laclau levam em conta uma teoria coerente dos direitos, do tipo que protegeria tanto os direitos e as liberdades básicas para todos quanto os direitos das minorias contra a tirania da maioria. No entanto, acredito que tais objeções não são aplicáveis ao modelo deliberativo de democracia desenvolvido aqui, precisamente porque compartilho com a tradição liberal kantiana o pressuposto de que o respeito moral pela personalidade autônoma é uma norma fundamental da moralidade e da democracia.

O modelo deliberativo de democracia pressupõe uma teoria da ética discursiva que lhe fornece os princípios morais mais gerais nos quais se fundamentam as pretensões dos direitos.³⁴ À medida que a teoria da ética discursiva considera os participantes como seres livres e iguais, igualmente habilitados a participar naqueles discursos que determinam as normas que irão afetar suas vidas, parte de uma concepção de pessoas como seres portadores de certos "direitos morais". Denominei como direito moral o direito ao *respeito moral universal*, e tentei, em *Situating the self*, dar uma justificação não fundacionalista, mas baseada em princípios, para o reconhecimento dessa norma.³⁵ Continuo sustentando que, no interior da teoria do discurso, cada indivíduo tem os mesmos direitos simétricos a atos de fala diversos, de introduzir tópicos novos, exigir reflexão sobre os pressupostos do diálogo, e assim por diante. Chamo a isto de princípio da *reciprocidade igualitária*. Segundo meu ponto de vista, as normas de respeito moral universal e de reciprocidade igualitária são direitos morais, visto que são atributos que cabem aos indivíduos à medida que os vemos como pessoas morais.

³⁴ Esta questão foi recentemente bem formulada por Kenneth Baynes, em "The liberal/communitarian controversy and the communicative ethics", *Philosophy and social criticism*, 14, n. 3-4, 1988, p. 305.

³⁵ Veja *Situating the self*, p. 29 ss.

O passo que levaria do reconhecimento desses dois direitos morais à formulação de um princípio de liberdades e direitos básicos não é certamente muito grande.³⁶ Basicamente, envolveria uma resposta hipotética à questão: se é plausível supor que os indivíduos considerem um ao outro como seres dignos de respeito moral universal e reciprocidade igualitária, então quais seriam os princípios mais gerais de liberdades e direitos básicos que tais indivíduos estariam também dispostos a aceitar como determinantes das condições de sua existência coletiva?³⁷

Embora a teoria discursiva compartilhe com Kant e Rawls esse tipo de procedimento hipotético e contrafactual de argumentação moral, ela seria diferente de uma dedução kantiana do conceito de direito e de uma construção rawlsiana da posição original, pois privilegiaria um modelo discursivo de debate prático como sendo o fórum mais apropriado para determinar pretensões de direitos. Mas, não estamos, por meio disso, entrando num círculo vicioso, isto é, por um lado, os discursos, mesmo antes de começarem, pressupõem o reconhecimento recíproco dos direitos morais entre os participantes do discurso; de outro lado, tais direitos devem ser determinados como um resultado da situação discursiva.

Indiquei alhures que este não é um círculo vicioso, mas antes o círculo hermenêutico que caracteriza todo raciocínio sobre a moral e a política.³⁸ Nós nunca começamos nossas deliberações sobre essas questões no "grau zero de fundamento moral". Em vez disso, tanto na teoria moral quanto na moralidade cotidiana, tanto na teoria política quanto no discurso político cotidiano, estamos sempre situados no interior de um horizonte de pressupostos, suposições e relações de poder, a totalidade que nunca podemos tornar plenamente transparente para nós. Isto aprendemos de todas as críticas ao racionalismo neste últimos três séculos. A ética discursiva, nesse sentido, pressupõe o reconhecimento moral recíproco das pretensões mútuas de ser participante num diálogo político moral. No entanto,

³⁶ Jürgen Habermas envolveu-se nesta tarefa em seu novo livro *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, cap. 3.

³⁷ Em seu artigo "Diversity and democracy: representing differences", in Benhabib, Seyla (ed.), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*. Princeton University Press, 1996, Carol Gould coloca a objeção de que a teoria ético-discursiva não consegue justificar os direitos humanos fundamentais. Gostaria de opor-me a suas críticas por meio de uma exploração adicional das implicações, para uma teoria dos direitos, do contrafactual sugerido acima.

³⁸ *Situating the self*, p. 30 ss.

ainda sou suficientemente hegeliana para manter que tal reconhecimento recíproco dos direitos mútuos dos indivíduos à personalidade moral é o resultado de um processo histórico mundial que envolve luta, conflito e resistência, bem como anulação, exclusão de classes sociais, gêneros, grupos e nações.

O que é característico do modelo discursivo é que, embora pressuponha que os participantes devam reconhecer, em algum sentido, o direito mútuo ao respeito moral e à reciprocidade, a determinação do conteúdo preciso e a extensão desses princípios deve ser uma consequência dos próprios discursos.³⁹ À medida que o significado preciso e o vínculo de normas de respeito moral universal e de reciprocidade igualitária estão sujeitos à validação discursiva, podemos falar aqui de um procedimento de "validação recursiva" (*recursive validation*).⁴⁰ O procedimento metodológico de validação recursiva exclui as duas consequências mais temidas pelos liberais *vis-à-vis* o modelo de democracia

³⁹ Talvez um exemplo possa esclarecer este procedimento adicional. Vamos tomar os casos da Grã-Bretanha, dos Estados Unidos da América e de Israel como três modelos de sociedades liberal-democráticas cujas ordens políticas e jurídicas estão fundamentadas em alguma forma de reconhecimento de uma norma de respeito moral das pessoas. Certamente, as três sociedades desfrutam de um sistema de democracia parlamentar na qual, por meio de eleições periódicas determinadas legislativa e constitucionalmente, governantes (*public officials*) são colocados e removidos dos cargos públicos (*office*). Em todas as três sociedades os indivíduos desfrutam de certos direitos e liberdades que são mantidos pelo sistema político e protegidos pelas cortes. Entretanto, estas sociedades têm visões radicalmente divergentes e, às vezes, incompatíveis sobre o que constitui o exercício legítimo do direito de livre expressão. Enquanto que nos Estados Unidos as considerações sobre propriedade pública, processo justo, ou segurança nacional dificilmente poderiam ser usadas como fundamentos comuns para cortar os direitos da Primeira Emenda, na Grã-Bretanha e em Israel são comumente invocados. Na Grã-Bretanha, o acesso da mídia às audiências e processos da corte é restrito, enquanto em Israel mesmo a publicação de certos artigos de estudiosos especializados podem ser objeto de proibição pelo censor militar se forem avaliados como tendo "informações importantes para a segurança nacional" (*security-sensitive informations*).

A relevância deste exemplo para o princípio teórico de validação discursiva é a seguinte: do mesmo modo que as diferenças na extensão e aplicação do direito fundamental de livre expressão não nos levariam a negar que a Grã-Bretanha e Israel sejam sociedades democráticas, do mesmo modo que os Estados Unidos são uma sociedade democrática, assim também várias interpretações mais específicas das normas de respeito moral universal e de reciprocidade igualitária são compatíveis com o diálogo político democrático. O que resulta de uma teoria deliberativa da democracia baseada no modelo discursivo não é um catálogo integral de direitos e liberdades básicas, mas duas normas morais mais gerais que são compatíveis, no interior de certos limites bem definidos, com uma variedade de arranjos políticos e legais.

⁴⁰ Veja Kenneth Baynes. *The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls, and Habermas*. Albany: Suny Press, 1992, p. 1 ss.

deliberativa – a saber, a formulação muito rigorosa das condições de consenso e a tirania da maioria. As normas universais de respeito moral e reciprocidade igualitária concedem às minorias e aos dissidentes tanto o direito de negar seu assentimento quanto o direito de contestar as regras, bem como a agenda do debate público. A razão para distinguir, de um lado, os discursos e, de outro, os compromissos e demais acordos alcançados sob condições de coerção, é que somente o *assentimento dado livremente por todos os interessados* pode contar como condição de um acordo alcançado em uma situação discursiva.⁴¹

Democracia deliberativa e constitucionalismo

Reflexivamente, podemos ver que também do ponto de vista institucional as democracias constitucionais complexas, e particularmente aquelas nas quais uma *esfera pública* de formação da opinião e deliberação tenha sido desenvolvida, comprometem-se continuamente com a validação recursiva. Os direitos humanos civis e políticos básicos, tais como assegurados pela *Bill of Rights* da Constituição americana e incorporados na Constituição da maioria dos governos

democráticos, não estão nunca de fato “fora da agenda” de discussão e do debate público. São simplesmente normas institucionais constitutivas e reguladoras do debate em sociedades democráticas, que não podem ser transformadas e anuladas por uma decisão majoritária simples. Em nosso tipo de sociedade, a linguagem que mantém esses direitos fora da agenda descaracteriza a natureza do debate democrático: embora não possamos mudar esses direitos sem compromissos políticos e jurídicos extremamente elaborados, sempre estamos disputando seus significados, sua extensão e sua jurisdição. O debate democrático é como um jogo de bola onde não há árbitro para interpretar definitivamente as regras do jogo e sua aplicação. Mais propriamente, no jogo da democracia, as regras do jogo, não menos do que sua interpretação, e mesmo a posição do árbitro, são essencialmente contestáveis. Contestação não significa a completa anulação dessas regras, nem o silêncio sobre elas. Quando as liberdades e os direitos básicos são violados, o jogo da democracia é suspenso e transforma-se ou num regime marcial, em guerra civil, ou numa ditadura; quando a política democrática está em pleno vigor, a política é acima de tudo o debate sobre o significado destes direitos, o que eles nos atribuem ou não, seu alcance e vigência. Numa democracia, não se pode mudar uma determinada interpretação dos direitos e liberdades básicas sem levá-los absolutamente a sério.

A teoria deliberativa da democracia transcende a oposição tradicional entre política majoritária *versus* garantias liberais de direitos e liberdades básicas à medida que as condições normativas do discurso, como os direitos e as liberdades básicas, são vistas como regras de um jogo que podem ser contestadas no interior desse mesmo jogo, mas somente na medida em que alguém as aceita e decide, antes de tudo, jogar o jogo. Esta formulação parece-me corresponder à realidade do debate democrático e do discurso público em democracias reais, e isso de modo muito mais acurado do que o modelo liberal de deliberação sobre os elementos constitucionais fundamentais ou dos raciocínios da Corte Suprema. O essencial para o modelo deliberativo de democracia é a idéia de uma “esfera pública” de formação da opinião, de debate, de deliberação e contestação entre os cidadãos, grupos, movimentos e organizações em uma comunidade política. Quando esse conceito de uma esfera pública é introduzido como a incorporação concreta da democracia discursiva na prática, também torna possível pensar, de um modo mais nuançado, sobre a questão dos constrangimentos ao diálogo público. Embora o modelo deliberativo de democracia compartilhe com o liberalismo a preocupação com a proteção dos direitos de autonomia dos cidadãos iguais, o método conceitual da validação discursiva e a realidade institucional de

⁴¹ Em sua interessante crítica a algumas de minhas primeiras formulações relativas à ética discursiva feitas em *Critique, norm, and utopia*, New York: Columbia University Press, 1986, Donald Moon enfatiza que o discurso prático poderia potencialmente ser “coercitivo, conduzindo a formas institucionais que envolvem dominação ou imposição. É difícil ver como qualquer forma de ‘discurso’ poderia alcançar um consenso que fosse genuinamente livre e não coercitivo, a não ser que os participantes desfrutem de alguns direitos de privacidade e integridade pessoal, a não ser que possam resistir à exigência de auto-revelação (*self-disclosure*).” Donald Moon. *Constructing community: moral pluralism and tragic conflicts*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 95. Dadas as normas de respeito moral universal e reciprocidade igualitária, pressupostas pelo discurso, e dada a ênfase forte no assentimento dado voluntariamente, fundamentado na avaliação de cada um de certos tipos de pretensões de validade, não consigo ver como os discursos poderiam violar a privacidade individual ou forçar a auto-revelação. De qualquer modo, mantenho que os discursos podem contestar a fronteira entre as esferas pública e privada, no sentido em que os cidadãos de uma comunidade política podem transformar em uma questão pública algumas áreas de preocupação até então consideradas questões privadas, tais como a violência doméstica, ou, de modo inverso, podem pleitear a privacidade de certos tipos de informações, tais como padrões de compra e consumo ou outros tipos de aspectos pessoais contidos em dados bancários, por exemplo. O que a teoria política e moral deve fazer não é congelar, em algum catálogo inutível de direitos, os resultados dos discursos democráticos, essencialmente históricos e contestáveis; em vez disso, a teoria moral e política deve suprir-nos com princípios gerais para guiar nossas intuições morais e deliberações concretas, quando nos defrontamos com tais casos controversos, como violência doméstica, abuso de crianças, estupro (*marital rape*), ou o uso do sexo de uma criança não nascida como razão para abortá-la.

uma esfera pública de deliberação e contestação diferenciada fornecem pontos de partida plausíveis para uma mediação da oposição rígida entre liberalismo e democracia deliberativa.

A concepção de democracia dualista de Bruce Ackerman está fundamentada numa estratégia semelhante de superação da oposição entre, de um lado, o ponto de vista liberal dos direitos fundamentais e, de outro, o ponto de vista democrata majoritário monista. "O artifício de mediação básico é um sistema de legislação democrática dualista de dois trilhos. Confere um lugar importante para a visão fundamentalista dos 'direitos como trunfos', sem violar os compromissos mais profundos dos monistas com a primazia da democracia".⁴² Em uma democracia constitucional, a questão de como certos aspectos do direito mais elevado (*higher law*) são defendidos diante da revisão pelo povo, como algo oposto a aqueles aspectos que podem ser revogados, é ela própria sempre aberta e contestável. Conceitualmente, bem como sociologicamente, os modelos de democracia deliberativa e de democracia dualista focalizam esse processo de interdependência "recursiva" e "hermenêutica" entre a formação da Constituição e política democrática.⁴³

As suspeitas feministas acerca da democracia deliberativa

Enquanto os liberais criticam o modelo de democracia deliberativa por se estender além dos limites usuais e desgastar a esfera de privacidade individual, as teóricas feministas criticam esse modelo por não se ampliar de modo suficiente para ser verdadeiramente inclusivo. Como exemplo, em um artigo esclarecedor, intitulado "Imparcialidade e o público cívico", Iris Young argumentou: "A distinção entre público e privado, como aparece na teoria política moderna, expressa a vontade por homogeneidade que requer a exclusão de grande número de pessoas e grupos, particularmente as mulheres e os grupos radicalizados, culturalmente identificados com o corpo, o instinto e a racionalidade. Em conformidade com a idéia moderna de razão normativa, a idéia de público na teoria e prática política modernas aponta para uma esfera da existência humana na qual os

cidadãos expressam sua racionalidade e universalidade, independentemente de suas necessidades e situações particulares, e em oposição ao sentimento (...) Contudo, ao examinar o ideal de exclusividade e homogeneidade na teoria política moderna, revela-se que não podemos prever tal renovação da vida pública como uma recuperação dos ideais do esclarecimento. Ao contrário, precisamos transformar a distinção entre público e privado, de modo que não se correlacione com a oposição entre razão e afetividade e desejo, ou entre o universal e o particular".⁴⁴ A crítica feminista penetrante e convincente que Iris Young dirige ao ideal do público imparcial aplica-se somente a alguns aspectos do modelo de democracia deliberativa sugerido anteriormente. Certamente, o modelo de uma assembléia deliberativa geral, que guiou nossas concepções de esfera pública até o século 20, foi histórica, social e culturalmente um espaço para corpos varões (*male bodies*). Penso isto não apenas no sentido de que somente os homens foram cidadãos ativos, designados para os cargos públicos e para aparecer em público, mas também no sentido de que a iconografia institucional da teoria democrática antiga privilegiava o modo varão de auto-representação.⁴⁵

Porém, aqui temos de distinguir entre a crítica *institucional* e a crítica *conceitual*. Há uma certa ambivalência na crítica feminista aos modelos de esfera pública e democracia deliberativa. De um lado, a crítica considera as instituições democráticas em seus melhores princípios e critica seus preconceitos e implementações restritivas na prática; de outro lado, a crítica feminista parece almejar uma rejeição completa dos ideais de razão pública livre e de imparcialidade. Como colocou Joan Landes, a esfera pública democrática parece ser essencial, e não acidentalmente, "masculinista".⁴⁶ Uma teoria normativa da democracia

⁴⁴ Iris Young, "Impartiality and the civic public, in *Feminism as critique*, org. Seyla Benhabib e Drucilla Cornell. London: Polity Press, p. 73.

⁴⁵ Para uma análise histórica, veja Joan B. Landes. *Women and the public sphere in the age of French revolution*. Ithaca: Cornell University Press, 1988; e Linda Kerber. *Women of the Republic: intellect and ideology in revolutionary America*. New York: Norton, 1986.

⁴⁶ O primeiro trabalho esclarecedor de Landes, *Women and the public sphere in the age of French Revolution* foi articulado em torno de uma questão conceitual. Particularmente em sua crítica à obra de Habermas sobre a esfera pública, Landes combinou o modelo habermasiano de esfera pública, que era parte da sociedade civil, com o modelo republicano-rousseauiano, fundamentado em oposição à sociedade civil. Muito de sua crítica ao "masculinismo" da esfera pública aplica-se somente a este republicanismo, versão de virtude cívica que tem pouco a ver com a concepção iluminista de esfera pública, que Habermas define como "indivíduos privados usando sua razão em questões públicas". Claramente a concepção de esfera pública desenvolvida em seu ensaio surge dessa segunda tradição. Sobre esta questão, veja a discussão esclarecedora de Keith Baker em "Defining the public sphere in eighteenth-century France:

⁴² Bruce Ackerman. *We the people*, v. 1: Foundations. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991, p. 12.

⁴³ Algumas questões de legitimidade democrática e antifundamentalismo como aplicados ao dilema da Corte Suprema numa democracia têm sido mais ricamente explorados por Morton J. Horowitz em "The Constitution of change: legal fundamentality without fundamentalism", *Harvard Law Review*, 107, 1993, p. 32-117.

deliberativa exige um conceito forte de esfera pública como seu correlato institucional. A esfera pública substitui o modelo de uma assembléia deliberativa geral encontrado na teoria democrática antiga. Neste contexto, é importante para as teóricas feministas especificarem seu nível de objeção conceitual, e distinguirem entre os pressupostos institucionais e os normativos.⁴⁷

Iris Young não rejeita o ideal de uma esfera pública, mas somente sua especificação iluminista. Propõe substituir o ideal do “público civil” pelo de “público heterogêneo”. Em sua obra recente, defendeu uma série de medidas institucionais que poderiam assegurar e solidificar a representação de grupos em tal esfera pública.⁴⁸ Porém, quer conservar a esfera pública e consentir-lhe um lugar na teoria democrática não é compatível com a crítica mais radical ao ideal de razão imparcial que Young também desenvolveu em alguns de seus ensaios.

Em seu ensaio “Communication and the other: beyond deliberative democracy”,⁴⁹ Iris Young distingue entre democracia “deliberativa” e “comunicativa” com base no argumento de que a maioria das teorias de democracia deliberativa apresenta de forma muito estreita a concepção do processo democrático, pois continuam a privilegiar o ideal de “um bem comum no qual pressupõe-se que todos [os participantes da discussão] deixem para trás seus interesses e experiências particulares” (p. 126).

Em contraste, Young defende uma teoria da democracia comunicativa segundo a qual os indivíduos prestarão atenção nas diferenças uns dos outros de classe, gênero, raça, religião, e assim por diante. Cada posição social tem uma perspectiva parcial sobre o público, a qual não é abandonada; mas os participantes transcendem e transformam, por meio do processo comunicativo, seus conhecimentos iniciais situados (p. 127). Em vez de uma argumentação crítica, tal processo de confrontação comunicativa privilegia modalidades de comunicação tais como “saudações, retórica e narração de histórias” (p. 120).

variations on a theme by Habermas”, in *Habermas and the public sphere*, Craig Calhoun. (org.) Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992, p. 181-212.

⁴⁷ Uma crítica provocativa, mas inadequada, do conceito de esfera pública foi dada por Dana Villa, que minimiza o papel e a importância desse conceito em assegurar a legitimação em uma teoria democrática, embora concentrada em suas dimensões agonística e performática. Veja “Postmodernism and the public sphere”, *American Political Science Review*, 86, n. 3, set. 1992, p. 712-725.

⁴⁸ Iris Marion Young, *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

⁴⁹ Em Benhabib, Seyla (ed.). *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*. Princeton University Press, 1996.

Acho que essa distinção entre democracia deliberativa e comunicativa é mais aparente do que real. Para manter sua crítica aos ideais de imparcialidade e objetividade, que associa ao modelo deliberativo, Young deveria diferenciar o tipo de *transformação* e *transcendência* das perspectivas parciais que ocorrem na democracia comunicativa do *acordo mútuo* a ser alcançado nos processos da democracia deliberativa. Mas, como podemos distinguir entre o surgimento da opinião comum entre os membros de um grupo, se não aplicamos a tais processos de comunicação ou deliberação alguns padrões de equidade e imparcialidade de modo a julgar a maneira segundo a qual as opiniões foram sendo produzidas, os grupos foram tendo oportunidades para expressarem seus pontos de vista, e assim por diante? O modelo de democracia comunicativa, longe de prescindir da necessidade de padrões de imparcialidade e equidade, exige-os para dar sentido às suas próprias formulações. Sem alguns desses padrões, Young não consegue diferenciar entre a transformação genuína de perspectivas parciais e situadas e os meros acordos de conveniência ou unanimidade aparente alcançados sob condições de coerção.

Em relação aos modos de comunicação, tais como “saudações, retórica e narração de histórias”, diria que cada um deles pode ter seu lugar no interior dos *processos de comunicação cotidiana, estruturados informalmente, entre indivíduos que compartilham um mundo da vida cultural e histórico*. Contudo, para os teóricos da democracia, não é necessário tentar formalizar e institucionalizar esses aspectos da competência comunicativa cotidiana, nem é plausível – e esta é a objeção mais importante – construir uma oposição entre ela e a argumentação crítica. A saudação, o narrar histórias e a retórica podem ser em conjunto aspectos da comunicação informal em nossa vida cotidiana, mas não podem se tornar uma linguagem pública para as instituições e legislaturas de uma democracia, e isto pela seguinte razão: para conseguirem legitimidade, as instituições democráticas exigem a articulação da base de suas ações e políticas numa linguagem discursiva que recorre a razões públicas compartilhadas e aceitas em comum. Nas democracias constitucionais, tais razões públicas assumem a forma de afirmações gerais congruentes com o império da lei (*rule of law*). O império da lei tem uma certa estrutura retórica que lhe é própria: é geral e aplica-se a todos os membros de um determinado grupo de referência, com base em razões legítimas. A tentativa de Young de querer transformar a linguagem do império da lei em uma forma de comunicação mais parcial, afetiva e contextualizada teria como consequência induzir à arbitrariedade, pois quem poderia dizer até onde pode se estender o poder de uma saudação? Além disso, criaria um caráter caprichoso

—o que dizer sobre aqueles que não podem simplesmente entender minha história? Isso acabaria por limitar em vez de expandir a justiça social, pois a retórica persuade as pessoas e conquista resultados sem ter de apresentar uma explicação das razões que persuadem as pessoas a engajarem-se em determinados cursos de ação e não em outros. Em resumo, algum ideal moral de imparcialidade é um princípio regulador que deve governar não somente nossas *deliberações* em público, mas também a *articulação* de razões por instituições públicas. O que é considerado imparcial tem de sê-lo “igualmente no melhor interesse de todos”. Sem esse princípio normativo, o ideal do império da lei não pode ser mantido, como também o raciocínio deliberativo sobre o bem comum. Alguns ideais do esclarecimento são parte de toda concepção de legitimidade democrática e de esfera pública. Portanto, a questão não é de uma rejeição do esclarecimento *in toto*, mas de uma renegociação crítica de seu legado.

Desenvolvendo o modelo de uma rede dispersa, heterogênea, de vários públicos, Nancy Fraser tem argumentado sobre como, de fato, podem ser acomodadas as preocupações das mulheres, bem como as de outros grupos excluídos, uma vez que o modelo unitário de esfera pública tenha sido abandonado. Essa rede de públicos não unitária e dispersa pode acomodar os desejos das mulheres por seu próprio espaço, em seus próprios termos. Em tais “contrapúblicos subalternos”, para usar o termo de Fraser,⁵⁰ as fronteiras entre o público e o privado, por exemplo, podem ser renegociadas, repensadas, contestadas e reformuladas. Todavia, existe um longo caminho entre repensar e transformar social e culturalmente tais distinções, como a relação público e privado, e a sua implementação na legislação e regulação governamental. Embora partilhe da preocupação dos teóricos liberais de que a reformulação precipitada de semelhantes divisões pode corroer as liberdades individuais, Fraser acentua corretamente que há uma distinção entre os corpos públicos “formadores de opinião” e os “formadores de políticas”, e que não podem ser aplicados igualmente os mesmos tipos de constrangimentos a cada um dos públicos.⁵¹ Os públicos formadores de opinião, tais como, por exemplo, aqueles encontrados nos movimentos sociais, podem levar-nos a reconsiderar e repensar muitas questões controversas sobre a privacidade, a sexualidade e a intimidade; mas isso não significa que a consequência única, ou mesmo a mais desejável, de tais processos de deliberação pública deva

⁵⁰ Nancy Fraser: “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy”, in Calhoun (org.): *Habermas and the public sphere*, p. 123.

⁵¹ *Ibid.*, p. 132 ss.

ser a legislação geral. Portanto, quando concebida como um *medium* anônimo, plural e múltiplo de comunicação e deliberação, a esfera pública não precisa homogeneizar e reprimir a diferença. Heterogeneidade, alteridade e diferença podem encontrar expressão em múltiplas associações, redes e fóruns de cidadãos, todos constituindo a vida pública sob o capitalismo tardio.⁵²

A desconfiância institucionalista acerca da democracia deliberativa

A crítica dirigida mais frequentemente contra os modelos normativos de democracia é a da utopia irrelevante. “Isto soa bem em teoria, mas é irrelevante na prática!” “As sociedades modernas, complexas”, prossegue a objeção, “com suas esferas de vida cultural, econômica, social e artística altamente diferenciadas, não podem ser e nunca serão organizadas segundo as orientações sugeridas pelo modelo de democracia deliberativa”. Permitam-me lidar com esta objeção em várias etapas.

O modelo deliberativo de democracia não representa um experimento mental contrafactual. Como afirmei no início, entendo a democracia deliberativa como uma teoria que esclarece os princípios já implícitos e a lógica das práticas democráticas existentes. Entre as práticas que essa teoria da democracia pode esclarecer estão: a importância dos corpos deliberativos nas democracias, a racionalidade da oposição parlamentar, a necessidade de uma mídia independente e livre e de uma esfera de opinião pública, e a base lógica de adotar a regra da maioria como um procedimento de decisão. Por essa razão, a teoria da democracia deliberativa não é uma teoria em busca de prática; antes, é uma teoria que pretende elucidar, melhor do que outras, alguns aspectos da lógica das práticas democráticas existentes. Teóricos da complexidade social deveriam, na verdade, reformular a questão: a questão não é se a democracia discursiva pode tornar-se a prática de sociedades complexas, mas se as sociedades complexas ainda são capazes de ter um regime democrático.

Niklas Luhmann finaliza um artigo intitulado “Complexidade social e opinião pública” (*Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung*) com o argumento de que “os sistemas políticos modernos não podem ser entendidos como uma instância central cujas virtudes ou vícios possam ser observados pelo povo. Em lugar de uma instância central, temos a observação contínua dos observadores, portanto, a clausura auto-referencial do sistema. Sendo assim,

⁵² *Ibid.*, p. 108 ss.

temos que o código político não mais depende da distinção entre detentores do poder *versus* aqueles sobre os quais o poder é exercido; antes, está codificado no lado do poder por meio de um esquema de governo/oposição. O conceito de democracia tem, então, de ser reduzido a esse ponto central.⁵³ Antes desse parágrafo, Luhmann ressalta que este conceito de política “força-nos, certamente de modo doloroso, a desistir de qualquer expectativa de racionalidade e de qualquer esperança de uma revitalização da ‘vida’ republicana cívica”.⁵⁴

Quando a complexidade social nos força a adotar essa linguagem curiosa de ficção científica, da observação do observador, no lugar de uma linguagem da cidadania e da participação democrática, então, na verdade, a complexidade e a democracia não são compatíveis. Todavia, não somente tenho dúvidas sobre se essa estrutura social é a mais apropriada para pensar a complexidade das sociedades modernas, como também me parece falsa do ponto de vista empírico a apresentação do sistema político como um circuito fechado auto-imunizado, no qual o governo e a oposição meramente observam um ao outro como se fossem espelhos refletidos. Começando nos anos 1970 e entrando nos 1980, por toda parte nos EUA e na Europa tem-se observado a ascensão e o declínio dos novos movimentos sociais, das grandes coalizões de cidadãos, tais como os movimentos pacifistas e antinucleares, bem como uma radical mudança do welfarismo econômico em direção das ideologias do livre mercado, e, nos anos 90, possivelmente um retorno ao welfarismo. É difícil ver qual o valor empírico que poderia ter a tese de Luhmann da “auto-imunização do sistema político”, diante das oscilações e transições eleitorais razoavelmente significativas na maioria das democracias capitalistas.

Também do ponto de vista normativo, desde seu princípio, com os Gregos, a questão da ordem socioeconômica mais adequada e mais compatível com o regime democrático tem sido intensamente debatida. A sabedoria do próprio Rousseau sobre a questão foi a de que somente poderia ser democrática uma sociedade na qual ninguém fosse tão pobre a ponto de ter de vender-se a si mesmo e ninguém tão rico a ponto de poder comprar o outro.⁵⁵ Desde o século 19, a questão da compatibilidade entre democracia e capitalismo tem estado na agenda. Por essa razão,

⁵³ Niklas Luhmann. “Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung”, *Soziologische Aufklärung*, v. 5, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990, p. 182.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 182

⁵⁵ Veja Jean-Jacques Rousseau. *On the social contract* (1762), cap. 11. Estou usando a tradução de Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett, 1987, p. 46.

a relação entre democracia deliberativa e complexidade social precisa ser posta de outra maneira: quais são as formas de associação e modos de organização, nas esferas econômica, social e cultural, que mantêm uma “afinidade eletiva” com o princípio da democracia deliberativa na esfera política?

Concluindo, desejo resumir três tentativas recentes de considerar seriamente essa questão, e de investigar as *possibilidades institucionais* de realização da democracia concentradas num procedimento de deliberação pública e livre. Em “O mercado e o fórum: três variações na teoria política”, Jon Elster discute a relevância dos modelos de deliberação pública na vida política. Argumentando contra os modelos de preferências do mercado estreitamente delineados, Elster observa: “mas a tarefa da política não é somente eliminar a ineficiência, mas também criar a justiça – um objetivo para o qual a agregação de preferências pré-políticas é um meio um tanto inconveniente”.⁵⁶ Embora não concorde com todos os aspectos do modelo discursivo, particularmente na versão forte orientada para o consenso defendida por Habermas, Elster também destaca: “não estou argumentando contra a necessidade de discussão pública, apenas pela necessidade de considerar mais seriamente a questão do desenho institucional e constitucional”.⁵⁷ Para Elster, isso introduz a questão do lugar adequado da política, que está situada entre, de um lado, o mercado e, de outro, o fórum.

Escrevendo a partir de uma expectativa amplamente simpática ao modelo discursivo de democracia, recentemente Claus Offe repetiu a questão de Elster como um convite para pensar concretamente sobre “desenhos associativos”: não somente os procedimentos de uma formação aberta, livre e argumentativa da vontade e da decisão, que são subjacentes às constituições, e não somente a capacidade para a formação de um juízo moral pós-convencional, que é constituída nos processos de socialização, mas também as condições socioestruturais e institucionais de ação coletiva no interior da sociedade civil – como padrão da divisão do trabalho e seu ‘desenho associativo’ devem encontrar-se no meio do caminho da formação de certas capacidades morais.⁵⁸ Para Offe, ao contrário de Elster, tais “desenhos associativos” têm seu lugar próprio não primariamente

⁵⁶ Jon Elster. “O mercado e o fórum: três variações na teoria política”, neste volume, p. 223-251.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Claus Offe. “Fessel und Bremse. Moralische und institutionelle Aspekte ‘intelligenter Selbstbeschränkung’, in *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Org. Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe e Albrecht Wellmer. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 76, traduzido para o inglês como “Bindings, shackles, brakes: on self-limitation strategies”, *Cultural-political*

no nível legal-constitucional, mas antes no campo associativo da sociedade civil, da qual a esfera pública é um domínio central.

Até agora, a tentativa mais corajosa de traduzir a teoria normativa da democracia deliberativa em uma realidade político-institucional tem sido realizada por John S. Dryzek, em seu livro *Discursive democracy: politics, policy and political science*.⁵⁹ Dryzek define "arranjo discursivo" como "uma instituição social em torno da qual as expectativas de vários atores convergem. Portanto, o arranjo discursivo tem um lugar nas consciências intencionais dos atores como um lugar para a interação comunicativa recorrente entre eles. Os indivíduos devem participar como cidadãos, não como representantes de um estado ou qualquer outra corporação e corpo hierárquico. Nenhum indivíduo interessado deve ser excluído... O foco da deliberação deve incluir as necessidades e interesses individuais ou coletivos dos indivíduos envolvidos, mas não deve ser limitado por eles... No interior do arranjo discursivo não deve haver hierarquia de regras formais, ainda que o debate possa ser governado pelos cânones informais do discurso. Uma regra de decisão do consenso deveria ser obtida. Finalmente, todas as características que enumerei devem ser resgatáveis no interior do próprio arranjo discursivo. Os participantes devem ser livres para cancelar reflexiva e discursivamente qualquer uma ou todas elas".⁶⁰

Existe uma convergência notável entre os procedimentos para a democracia deliberativa sugeridos acima e as regras do "arranjo discursivo" proposto por Dryzek. Mais do que isso, Dryzek está preocupado em mostrar que as formas incipientes de arranjo discursivo já estão em uso "nos procedimentos gerais de resolução de disputas", na negociação reguladora, no diálogo sobre políticas públicas, nos *workshops* de solução de problemas, na resolução de conflitos internacionais.⁶¹ Seu objetivo é demonstrar que, enquanto a população cresce, os recursos naturais se esgotam, e os indivíduos interagem segundo formas imprevisíveis com uma pluralidade complexa de outros indivíduos, "a ação discursiva facilita a provisão de bens públicos de um modo descentralizado e não coercitivo, visto que os bens públicos e a condição de recursos comuns são um tipo de interesse generalizá-

interventions in the unfinished project of enlightenment, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992, p. 80. A tradução inglesa não é exata em seu conjunto. Modifiquei-a levemente.

⁵⁹ John Dryzek, *Discursive democracy: politics, policy and political science*. New York: Cambridge University Press, 1990.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁶¹ *Ibid.*, p. 44.

vel".⁶² Mais especificamente, grupos de cidadãos ambientalistas são exemplos interessantes nos quais a prática do arranjo discursivo possibilita a eficiência e o sucesso por meio do consentimento voluntário, maior conscientização e solução descentralizada de problemas. Assim, revertendo o argumento da incompatibilidade da complexidade social e a democracia deliberativa, Dryzek afirma que "o arranjo discursivo pode contribuir para a solução de problemas sociais complexos mais do que os três métodos de desagregação analítica de problemas, modelagem sistêmica e integração estruturada".⁶³ A literatura recente sobre a institucionalização democrática sugere, então, que o modelo de democracia deliberativa, longe de ser irrelevante para as sociedades complexas contemporâneas, tem inspirado um série de teóricos políticos e sociais a imaginar novos desenhos institucionais no interior do contexto de tais sociedades.

Meu objetivo neste ensaio foi delinear um modelo deliberativo de democracia que incorporasse características da racionalidade prática. O essencial para a racionalidade prática é a possibilidade de deliberação pública livre sobre questões do interesse mútuo de todos. O modelo discursivo da ética e da política propõe um procedimento para tal deliberação pública livre entre todos os interessados. Tais processos de deliberação pública têm a pretensão de racionalidade porque aumentam e tornam avaliáveis informações necessárias, porque permitem a expressão de argumentos à luz dos quais opiniões e crenças precisam ser revistas, e porque conduzem à formação de conclusões que podem ser contestadas publicamente por boas razões. Além disso, tais procedimentos permitem uma crítica auto-referencial de seus próprios usos e abusos. O principal correlato institucional de tal modelo de democracia deliberativa é uma rede múltipla, anônima, heterogênea de vários públicos e debates públicos. Também em outros domínios da vida social, o modelo de democracia deliberativa baseado na centralidade da deliberação pública pode inspirar a proliferação de vários desenhos institucionais.

⁶² *Ibid.*, p. 55.

⁶³ *Ibid.*, p. 57.